



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر باتنة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة



مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العامة

تحت إشراف الدكتور

عبد المجيد عمراني

إعداد الطالب

علي دريدي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة الأصلية	الصفة
د. الحاج دواق	جامعة باتنة	رئيساً
أ.د عبد المجيد عمراني	جامعة باتنة	مشرفاً ومقرراً
أ.د مرزوق العمري	جامعة باتنة	مناقشاً
د. فارح مسرحي	جامعة باتنة	مناقشاً

السنة الجامعية 1435-1436هـ / 2014-2015م

مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر

نصر حامد أبو زيد نموذجاً

إهداء

إلى روح الفقيد نصر حامد أبو زيد

شكر وعرفان

مقدمة

لا شك أن الأزمة الفكرية التي شهدتها الأمة العربية، وما مازالت تشهدها إلى اليوم كانت من بين الدوافع الرئيسة التي أدت إلى بروز تيارات، ومشاريع فكرية متعددة المشارب والاتجاهات، ساعية إلى تأصيل أفكارها وطروحاتها، وعاملة على تجاوز أزمة الإنسان العربي، وتحقيق حلمه بالنهضة والتقدم، مستنهضة فيه قيم الحرية والعدل والمساواة.

يمكن تقسيم هذه التيارات من خلال مشاريعها الفكرية والنقدية، إلى نماذج ثلاثة: الأول منها دعا إلى اعتناق الفكر الغربي، متأثراً في ذلك بالحادثة الغربية، وقيمها ومنتجاتها، بالنظر إلى أن ما أنتجه العقل الغربي ليس سوى جزءاً من الحضارة التراكمية للإنسان التي وجب التشارك فيها والاستفادة منها بما يخدمنا، وبالتالي لا فكاك من واقعة التأخر التي يعانيها الإنسان العربي سوى بالانخراط في الحداثة الغربية ثقافة ومناهج، على اعتبار أننا جزء من الجماعة الإنسانية؛ وتيار ثان رافض لهذا الفكر - الغربي - محاولاً اعتناق التراث، حريصاً على التشبث به كونه العامل الأساس في المحافظة على الهوية، معبراً بذلك عن حالة من الخوف اتجاه الأوضاع المتردية من جهة، وعلى الإسلام من جهة أخرى، من أن ينحل نتيجة للممارسات الخاطئة التي تتم تحت شعاره وبإسمه. بهذا تكون لحظة الحداثة نقطة فارقة في الفكر العربي المعاصر، بل ومحطة صراع بين تيارين سعيًا حثيثاً إلى إعادة قراءة الواقع العربي المأزوم فكرياً واجتماعياً واقتصادياً، بغرض صياغة ما يناسبه من حلول تساهم في إخراجهم من مأزقه الحضاري.

أما ثالثها فكان توفيقياً، نادى بحتمية التوفيق بين التراث العربي الإسلامي من جهة، والفكر الغربي من جهة أخرى كأساس منهجي وعلمي، يمكنه مساعدة العقل العربي على النهوض واللاحاق بركب الحضارة الإنسانية. وبهذا يكون العقل العربي مشتتاً بين الماضي والحاضر، ماضٍ مثله التراث بمختلف تجلياته، وحاضر أسه الحداثة بمختلف تجلياتها.

ساحة الفكر العربي كان لها إذن أن تنقسم على نفسها، إلى هذا الكم من التيارات الفكرية والنقدية التي تتجاذب العقل العربي الإسلامي، وتتراكم فيها كثير من المشاريع الفكرية الساعية خلف فهم واقع الإنسان العربي، الرامية إلى تغييره نحو الأفضل، من منطلقات متنوعة وتحت مسميات مختلفة، من الإصلاح إلى النهضة؛ في محاولة لصياغة خطاب يتناسب مع طروحاتها من جهة، وواقع الإنسان العربي من جهة أخرى، من هذا المنطلق تكون الساحة العربية قد عرفت أسماء مجموعة من المفكرين والنقاد، أمثال رفاة الطهطاوي (1801م).

1873م)، والكواكي (1854م . 1902م)، ومحمد عبده (1849م . 1905م) وصولاً إلى سلامة موسى (1887م . 1958م)، فزكي نجيب محمود (1905م . 1993م)، ومحمد أركون (1928م . 2010م)، وطيب تيزيني (1934م)، وحسن حنفي (1935م)، ومحمد عابد الجابري (1936م . 2010م) ونصر حامد أبو زيد⁽¹⁾ (1943م . 2010م)، وبرهان غليون (1945م)، وغيرهم كثيرون لا يتسع المقام لذكرهم.

ضمن هذه المرجعية . الفكر العربي المعاصر . يمكن عد نصر حامد أبو زيد واحداً من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا جاهدين الاستفادة من التراث العربي الإسلامي من جهة، ومن منتجات الحضارة الغربية في مناهجها ونظرياتها من جهة أخرى، للوصول إلى فهم مشكلات راهن الإنسان العربي، وتعرية أسباب التخلف التي يعانيها، من خلال تطبيق قراءة نقدية للتراث / الماضي نازعة عنه أغلفة التقديس وهالة التبجيل التي ميزته، والانخراط في تقويم ونقد هذا التراث عبر آلية التأويل، للكشف عن المخفي والمسكوت عنه، وبالتالي الكشف عن أسباب التخلف والجمود الفكري والحضاري الذي تعايشه الأمة والذي لا يجد تعليلاً له إلا من خلال أزمة الوعي عند الإنسان ذاته.

ما يهمنا إذن في مقام هذا البحث، هو الوقوف عند واحد من أبرز المفاهيم عند نصر أبو زيد، وأكثرها جدلاً وشيوعاً في الثقافة العربية الإسلامية، والقصد هنا مفهوم التأويل كآلية قرائية سعى من خلالها المفكر إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي من منظور حديثي تحت شعار "لا حياة حديثة دون فكر حديث"⁽²⁾. لا شك إذن أن مختلف التيارات الفكرية على الساحة العربية، عملت على استخدام هذه الآلية لكن وفق مفهومات معينة تتلاءم مع طروحاتها الفكرية بالدرجة الأولى، الأمر الذي دفعنا إلى بحث هذا المفهوم . التأويل .

(1). مفكر، وباحث مصري ولد سنة 1943م، و بذلك يكون قد عايش فترة الحرب العالمية الثانية، وانتهاء فترة الحكم الملكي في مصر، وإعلان الجمهورية سنة 1952م. كان له أن يحفظ القرآن الكريم وهو ابن تسع سنوات، غير أنه لم يكن له الحظ في دخول الأزهر بسبب الظروف المادية خاصة بعد وفاة والده، التحق بالمعاهد الفنية الصناعية ليحصل منها على دبلوم اللاسلكي سنة 1960م، ثم أكمل دراسته ليلتحق بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة، ليحصل منها على شهادة الليسانس سنة 1972م بتقدير ممتاز، ويحصل سنة 1976م على شهادة الماجستير على أطروحة تحت عنوان "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة"، وبنفس التقدير، ثم شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من الجامعة والكلية ذاتها سنة 1979م من خلال أطروحته "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي". أثارت كتاباته ومواقفه كثيراً من الجدل في مصر وخارجها، حيث كانت سبباً في اتهامه بالكفر، وفي اختياره للمنفي في أوروبا حيث نال فيها جائزة ابن رشد للفكر الحر. عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته سنة 2010م. ترك نصر حامد أبو زيد بعد وفاته كثيراً من المؤلفات التي شغلت اهتمام المفكرين والنقاد بشكل حاد، إذ أنه لم يترك مجالاً معرفياً إلا وأدلى بدلوه فيه، خاصة من خلال اهتمامه بتجديد الخطاب الديني، وقضايا التأويل وقراءة النص الديني، كما سعى جاهداً إلى الوصول إلى بناء نظرية في التأويل.

(2). حسن صعب: تحديث العقل العربي (بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1972)، ص3.

عند نصر أبو زيد، إيماننا منا بأهميته كآلية قرائية يتعامل من خلالها المفكر مع النصوص بمختلف تصنيفاتها، سواء في ذلك الدينية منها أو الأدبية، ساعيا وراء فك مغاليقها، على اعتبار أن التأويل مفتاح للنص.

في هذا الإطار: أهمية التأويل كمفهوم والقراءة التأويلية كممارسة من جهة، وأهمية نصر أبو زيد كمفكر أثارت كتاباته ومواقفه من التراث تحديدا، كثيرا من الجدل على الساحة الفكرية العربية والإسلامية، يطل علينا هذه البحث من خلال الإشكالية التالية: إذا كان التأويل كمفهوم أولا، وكممارسة قرائية ثانيا، قد سعت مختلف التيارات الفكرية العربية على اختلاف مشاربها وتوجهاتها الإيديولوجية إلى الاستعانة به وتوظيفه كآلية قرائية في مواجهة النص، فلا شك أن هذا التوظيف قد تحكمت فيه بشكل من الأشكال آراء المستعملين وتصوراتهم، وانتماءاتهم، وعلى اعتبار نصر أبو زيد واحدا من المشتغلين في حقل تأويل التراث، فلا شك أن له فهما معينا للتأويل، وكيفية العمل به ومن خلاله على إعادة قراءة التراث، فما هو مفهوم التأويل عند نصر أبو زيد؟

يمكن تقسيم الإشكالية العامة إلى مجموعة من المشكلات الجزئية، حيث تعمل على البحث في جذور تشكل المفهوم، فكيف ساهمت مختلف الثقافات في تبلور مفهوم التأويل، الذي وإن عبر عن أمر ما فإنه يعبر تطور عمليات التفكير وتبلور للمفاهيم عند الإنسان؟ أما المشكلة الثانية فإنها تبحث في المشروع التأويلي الذي ينظر له مفكرنا، من زاوية المدارات والآليات التي يؤصل من خلالها مفهومه واستخدامه للتأويل كممارسة، فإذا كان نصر أبو زيد ينظر لمشروع تأويلي كبير، فما هي أهم الآليات المعرفية / القرائية المشكلة لهذا المشروع؟. بعبارة أخرى لا شك أن التنظير للمشروع التأويلي الزيدي يستعين في الدفاع عن مشروعيته القرائية بمجموعة من الأطر المعرفية والآليات القرائية، فما هي هذه الآليات التي يتكئ عليها نصر أبو زيد في تبرير قراءته التأويلية؟ أما السؤال الآخر فيدور حول ارتباط مفهوم التأويل عند نصر أبو زيد بالواقع اليومي للإنسان، إذ لا بد لأي مشروع فكري من ملامسة الواقع، الأمر الذي يدفع باتجاه البحث في الميادين المعرفية التي تستهدفها المقاربة التأويلية للمشروع القرائي عند نصر أبو زيد، فما هي أهم الميادين المعرفية التي يطبق عليها مفهومه للتأويل؟ ثم ما هي أهم نتائج هذه المقاربة التأويلية؟.

تلك إذن هي مجموعة الأسئلة التي تحرك هذه البحث، والتي دعتنا جملة من العوامل الموضوعية، والذاتية، إلى اختيارها وبجتها، إذ في المقام الأول يعد موضوع الدراسة جديرا بالاهتمام منذ البداية، والقصد هنا التأويل،

ذلك أن هذا الأخير شكل الشغل الشاغل للفكر الإنساني عموماً، والعربي الإسلامي على وجه التحديد، بل كان سبباً وعاملاً مهماً في كثير من الصراعات الفكرية التي ميزت الساحة العربية الإسلامية، منذ الفرق الكلامية وتفرقها، إلى الفترة المعاصرة وما يميزها من استخدام نفعي للمفهوم، وبالتالي فإن إنجاز دراسة تحليلية لمفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر، من خلال نموذج نصر أبو زيد، يعد أكثر من ضرورة.

أما على المستوى الذاتي فقد كان لوقع المحنة التي ألمت بالمفكر بداية، كثير الأثر في نفسي، ودافعاً نحو محاولة فهم فكره، والعوامل المؤثرة فيه، والتي دفعت الخطاب الديني المعاصر (المتشدد منه) إلى تكفيره، وإخراجه من بيئة الإيمان إلى دائرة الكفر، كما ساهم حجم الرواج الذي يلقاه خطابه النقدي من جهة، وجرأته في الطرح والتحليل، وبعده عن الاستسلام والركون، في مدى اختياري لهذا البحث.

وقد جاءت خطة البحث في مقدمة وثلاث فصول تتبعها خاتمة، حاولت من خلالها الإمام بالقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد وتطبيقاتها على مستوى الخطاب الديني، إذ بينت في المقدمة أهمية البحث، وضبطت من خلالها إشكاليته، ومختلف الصعوبات التي واجهتني، أما الفصل الأول فقد جاء تحت عنوان التأويل بنظرة تاريخية، وهو قراءة في تاريخية المصطلح من خلال ارتحالاته، ومحمولاته، من الحضارة اليونانية، وحتى قبلها، وصولاً إلى الثقافة العربية الإسلامية، مروراً بالفكر الغربي حديثه، ومعاصره. أما الفصل الثاني فكان معنوناً بـ: المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، يبحث في منطلقات التأويل وآلياته عند نصر أبو زيد، وقد قسمته إلى مبحثين، الأول تحت عنوان: في مشروعية القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، على اعتبار أن الأخير لا ينطلق من الفراغ في قوله بالتأويل، بل يستند على مشروعية ما. أما الثاني فجاء معنوناً بـ: في آليات القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، وهو بحث في الآليات القرائية التي يتكئ عليها الباحث في قراءته التأويلية. أما الفصل الأخير فقد جاء تحت عنوان: في المقاربة التأويلية للخطاب القرائي عند نصر أبو زيد، وهو مقسم إلى مبحثين، يدور الأول حول تطبيقات التأويل، وهي قراءة تأويلية للخطابات الدينية، في ما تعلق بالفقه، والوحي، وقضايا المرأة. أما المبحث الثاني فكان تحليلاً لنتائج المقاربة التأويلية عند نصر أبو زيد، سواء على المستوى الفردي، وتأثير القراءة التأويلية على شخص الباحث، من خلال المحنة، أو في ما يتعلق بالحاجة إلى تأويلية إسلامية معاصرة. وأخيراً جاءت الخاتمة تحمل في طياتها نتائج البحث، وآفاقه المستقبلية، خارجة بمجموعة من التوصيات.

أما عن منهج الدراسة، فلا شك أن لطبيعة الموضوع كبير الأثر في تحديد طبيعة المنهج المتبع في الدراسة، و انطلاقاً من الإشكالية المطروحة في البحث، كان المنهج يعتمد في الأساس على التحليل، يتغيا كشف مواقف نصر أبو زيد وأفكاره للكشف عن الحل للمشكلة المطروحة.

أما عن الدراسات السابقة حول الموضوع، وحول ظاهرة التأويل عند نصر أبو زيد، فقد لاحظت أنها لا تخرج عن مسلكين: إما أنها دراسات غير متخصصة، محكومة بردة فعل عاطفية زائدة، منطلقة من غير تحركها وتدفع بها إلى ساحة التفكير، يميزها البعد عن الموضوعية والمنهجية في التعامل، كان تركيزها الأبرز على شخص المفكر، ونقد أفكاره من دون تحليل كاف ولا بديل شاف، والثانية دراسات في التخصص والمجال، تميزها الندرة، والتركيز على جانب، أو فكرة واحدة دون البحث في المشروع التأويلي للباحث.

من أبرز هذه الدراسات التي اطلعت عليها، "المسكوت عنه في نقد نصر أبو زيد لآليات الخطاب الديني" لعبد السلام يوي، و كذلك دراسة " فريدة زمرد " بعنوان "أزمة النص في مفهوم النص عند نصر أبو زيد" و"إشكالية قراءة النص الديني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً" لإلياس قويسم، ودراسة لآسيا المخلي تحت عنوان "مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً" ودراسة أخرى لإسماعيل سالم بعنوان "نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة، والصحابة وأئمة المسلمين". يلاحظ على هذه الدراسات اقترابها من دائرة التأويل تارة، وابتعادها عنه تارة أخرى، دون البحث في مفهومه.

أما عن مصادر البحث، فقد عملت على توظيف أغلب المصادر المراجع التي لها علاقة مباشرة بالبحث، والتي اشتملت على جل أعمال نصر أبو زيد، وبصورة خاصة "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، "الخطاب والتأويل"، "مفهوم النص"، "نقد الخطاب الديني"، "دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة"، "الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام".

أما بالنسبة للصعوبات التي واجهت البحث في الموضوع، فكما هو معتاد في كل بحث معرفي أكاديمي، واجهتني بعض من الصعوبات، والتي تتعلق بالدرجة الأولى بتشعب الموضوعات التي كانت محل اهتمام نصر أبو زيد، وشمولها لكثير من القضايا والميادين الفكرية، وارتباطها بشكل أساسي بقضايا العقيدة والدين، الأمر الذي دفعني مرات عديدة إلى التردد في استكمال البحث. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن اعتماد نصر أبو زيد على كثير من المناهج القرائية، كالسيمولوجيا، و النقد الأدبي، والبنوية، وغيرها، في سعيه إلى البحث عن

وعى علمى بالتراث، من خلال المقاربة التأويلية، أعطى أفكاره طابعا زئبقيا، إن صح التعبير، إذ يعمل على تشكيلها كيفما يشاء، الأمر الذى جعلني أجد صعوبة فى التحكم بشكل أكثر دقة فى مضامين أفكاره. كما أن ندرت الدراسات العلمية التى قرأت نصر أبو زيد فى مشروعه التأويلي بشكل متخصص، خاصة فى ما تعلق بتطبيقات القراءة التأويلية، شكلت واحدة من الصعوبات التى واجهت البحث، إلى جانب "فائض المصادر والمراجع" الذى أدى إلى صعوبة إنهاء القراءة.

صفوة القول، فى هذا المقام، أرجو أن أكون قد وفقت إلى حد ما فى إنجاز هذا البحث، والذى أرجو أن يكون إضافة ذات فائدة، تفتح المجال أمام أسئلة جديدة ومتجددة.

الفصل الأول

نظرة تاريخية للتأويل

مدخل

01. التأويل الكلاسيكي حتى العصر الوسيط.

أ/ التأويل في الثقافة اليونانية.

ب/ التأويل في التراث الديني اليهودي والمسيحي.

ج/ التأويل في العصر الوسيط.

02. التأويل في العصر الحديث والبحث عن المنهج.

أ/ شلاير ماخر ومشروع التأويلية العامة.

ب/ دلتاي والتأسيس المنهجي للعلوم الإنسانية.

03. التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة ومشكلة المنعطفات.

أ/ غدامير والمنعطف الأنطولوجي للهرمنيوطيقا.

ب/ ريكور والمنعطف الإبستمولوجي للهرمنيوطيقا.

04. التأويل في الثقافة العربية الإسلامية.

أ/ في المفهوم.

ب/ الفرق بين التأويل و التفسير.

ج/ التأويل عند المعاصرين.

تعقيب

مدخل

إن عملية فهم الوجود، ومن خلاله العالم والإنسان وتراثه لا تتحقق إلا في ظل معطى أولي وأساسي، إنه المعنى، هذا الذي يختبئ وراء الكلمات والرموز، كما أن عملية استخلاص واستجلاء هذا المعنى/ المعاني من بين ردم الكلمات ووهم الكتابة لا يتأتى إلا من خلال فعل القراءة، قراءة ما تم تثبيته من خلال فعل الكتابة ذاتها بما هي كينونة الإنسان ودليل وجوده، وما تحمله الكتابة من قصدية ورمزية، تتجلى من خلال التأويل/ الهرمنيوطيقا في الفهم، فهم الإنسان لذاته وللوجود عامة.

عمليات التأويل / الهرمنيوطيقا هذه لم تتأسس دفعة واحدة في الفكر الإنساني، ولم تكتمل في عصر من العصور، بقدر ما ساهمت كل حضارة إنسانية في نشأة التأويل/ الهرمنيوطيقا، خاصة كون هذا المصطلح لم يأخذ دلالة ثابتة بقدر ما تحول من خلال ارتحالاته كل حين من خلال الثقافة والعقل الذي يوظفه، فكّون لذاته دلالات متنوعة متعددة، وصنع لنفسه أقاليم خاصة اتسعت حيناً، وضاقَتْ أحياناً، واهتمامنا هنا بدلالة المصطلح يدفعنا إلى الانخراط في مساءلة السياقات المعرفية، أي النظام المعرفي الذي أنتج المصطلح واستطاع استخدامه توظيفه، وتحديد مسارات وموضوعات اشتغاله وتمركزه. إن هذه المسألة والمتابعة الإيتيمولوجية هي التي تسمح لنا بأن نكوّن وعياً معرفياً بالمصطلح أولاً، وبالأطر والحقول المعرفية المختلفة التي يشغل ضمنها. هذه المتابعة من خلال السؤال توقفنا على مختلف الدلالات التي تشبع بها التأويل بدءاً من إشكالية تأويل المنتج الإلهي، وصولاً إلى تأويل المنتج الإنساني، من الثقافة اليونانية، إلى الثقافة المعاصرة غربية كانت، أم عربية.

01 / التأويل الكلاسيكي حتى العصر الوسيط

أ/ التأويل في الثقافة اليونانية

الهرمنيوطيقا، أو التأويل في شكلها العام وكنشاط وفعالية لجهد الإنسان في تحصيل الحقيقة تعني علم أو فن التأويل⁽¹⁾. فالتأويل يعني تقليدياً فن أو طريقة قراءة النصوص اللاهوتية المقدسة، وعلى رأسها الكتاب المقدس، وقد امتد التأويل إلى إبداعات الإنسان، أي من النصوص الإلهية المقدسة، إلى النصوص البشرية لبيان معاني الألفاظ والجمل، والنصوص عامة.

أما عند أندري لالاند André Lalande (1867-1963) فقد جاء تعريفه للهرمنيوطيقا / التأويل بأنها "تفسير نصوص فلسفية، أو دينية، وبنحو خاص الكتاب . شرح مقدس . تقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزي"⁽²⁾. فالتأويل / الهرمنيوطيقا هنا في أصله وكمارسة إنسانية وفعل للفهم، لم يكن وليد الفلسفة والعقل الغربي فحسب، بقدر ما يضرب بأصوله في عمق الثقافات السابقة عليها بزمان طويل نسبياً.

الهرمنيوطيقا كلفظ مشتقة من هرمس (Hermès)⁽³⁾ رسول الآلهة في أساطير اليونانيين، وهرمس مشتق من الكلمة اليونانية (Hermeneia) التي يقال أنها مشتقة من ترجمة يونانية لاسم الإله المصري (Thoth)، أي أن هرمس اليونانيين ما هو عند المصريين القدامى سوى الإله المعادل والمتحول عن إله المصريين القدماء، الإله تحوت لكن بعض تدبر لإله المصريين وإله اليونانيين يطلعنا على الفروق بينهما في الأصول، ثم على المزاوجة بينهما في مرحلة متأخرة في ما عرف عند الأفلاطونيين الجدد بمثلث العظمة، أو العظيم ثلاث مرات (Trismegistos) حتى ظهر تحت هذا الاسم الكثير من الأعمال ذات الصبغة الفلسفية الصوفية في القرن الثالث والرابع

(1) تيري إغلنتون: نظرية الأدب، ت: ثائر ديب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، د ط، 1995م) ص118.

(2) أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، المجلد الثاني H _ Q (بيروت: منشورات عويدات، ط1، 2002م) ص555.

(3) حبيب الشاروني . صفاء عبد الوهاب جعفر: الفلسفة المعاصرة (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، د ط، 2002م) ص519.

الميلادي⁽¹⁾. من خلال هرمس يطلق اسم "الهرمسية" (Hermétisme) أو "فلسفة هرمسية" على مجموعة عقائد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسماة كتب Thoth⁽²⁾.

انطلاقاً من الفكرة السالفة الذكر يبدو أن الممارسات الهرمنيوطيقية الأولى بدأت عند المصريين القدماء، من خلال الإله تحوت الذي تميز بمجموعة خصائص والميزات، جعلت منه إله الكلمة والحكمة الأول في مصر القديمة، القادر على الكتابة والتأليف فهو بذلك "يمثل العقل السماوي الذي نطق بالكلمات، التي أوجدت العالم"⁽³⁾، ففي البدء كان الكلمة، وكان بذلك تحوت الذي أبدع العالم وأخرجه إلى الوجود من خلال الكلمة لكونه "أداة التعبير الشفهي التي أعطى بها ذلك الإله الوجود للكون"⁽⁴⁾.

هذه الكلمة الخلاقة المبدعة المحددة للحياة، المانحة لها في مختلف مجالات العلوم والفنون والكتابة التي يمثلها تحوت لم تخلُ من الغموض والسحر، فقد قيل أنه كان دائماً كاتم سر الآلهة الحكيم، الذي جعلته براعته في الكتابة الهيروغليفيه ساحراً مريعاً يستطيع، ويمكنه أن يحول أي شيء إلى أي صورة يشاؤها، وذلك من خلال امتلاكه للمعرفة بقوة الكلام⁽⁵⁾، وتأثيره الساحر، لقد أصبح تحوت من هذا المنظور والتصور أكثر من كلمة، إنه يتجلى رمزاً لهذا الوجود، متميزاً بالغموض والسرية وقوة الاستيعاب التي لا مثيل لها، إنه يتجلى ويظهر كما يشاء، ويختفي كما يريد، تمنحه قدرته على التحول على أن يظهر في أي صورة يشاء.

وكما أن الكلمة تأخذ أشكالاً متعددة، فكذلك تحوت المحكي والمصور هو الكلمة الخالقة للعالم عقلاً سماوياً وقلباً مضيئاً، إن تحوت هو الكلمة المنظمة للعالم بقضاء الحق والعدل، وبفعل تسجيل الحركة في التاريخ، والابتكار في العلوم والفنون، وهو الكلمة المحاسبة، المانحة للخلود أو

(1) منى طلبة: الهرمنيوطيقا المفهوم والمصطلح (أوراق فلسفية، ع 10، القاهرة: مركز النيل للنشر، 2004م) ص 126.

(2) أندري لالاند: مرجع سابق، ص 556.

* تحوت: أو توت إله الحكمة عند الفراعنة، يعتبر من أهم آلهتهم القديمة، ينظرون إليه على أنه هو من علمهم الكتابة والحساب.

(3) منى طلبة: مرجع سابق، ص 128.

(4) أمين سلامة: معجم الحضارة المصرية القديمة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1996م)، ص 56.

(1) نفسه، ص 95.

المميتة إلى الأبد، إنه كلمة فاهمة لغيرها من الكلمات، مستوعبة لها، ولما تخفيه من قيم العقل والقلب، أو من آثام فيهما، فتحت هو الكلمة المثقفة للغريزة الفطرية والمتعالية من حالة الفورة والعجز، إلى حالة الخصوبة المبدعة، كما أنه من خصائص هذه "الكلمة" "الإله" أن تكون مضيئة سرية. (1)

إذا كانت هذه حال الإله تحوت الذي منح للكون وجوده من خلال الكلمة المبدعة، الخالقة بوصفه إله الوجود فإن دلالاته الرمزية عند اليونانيين نجدها من خلال الفعل اليوناني (Hermeneuein) الذي يعني "يفسر"، والاسم (Hermeneia) والذي يعني هو الآخر "تفسير" وكليهما يتعلق لغويا بالإله هرمس. (2)

المقصود من الإله هرمس أنه المفسر والشارح للحكمة الإلهية. (3) فهو بذلك يمثل الوساطة والعلاقة الرابطة بين عالم السماء من جهة وعالم الأرض من جهة أخرى، وذلك طبعا من خلال ما يملكه هذا الأخير من مواهب وقدرات، إذ هو رسول الآلهة إلى البشر بما يمكنه من القدرة على الفهم والإفصاح، مما يجعله قادرا على "تجسير الفجوة بين العالم الإلهي والعالم البشري، وبصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير". (4)

فالإله هرمس هو من يقوم بوظيفة الربط بين العالم الإلهي العلوي والعالم البشري السفلي من خلال إمكانياته في الفهم والشرح والتفسير، فوظيفته الأساسية هي ترجمة ونقل رسائل الآلهة إلى المجتمع السفلي، فكان بذلك الفعل الكلمة الوساطة بين العالمين، هذا ما يجعله مرتبطا بشكل وثيق بوظيفة: ترجمة ما تجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، ما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف خارج الفهم إلى مجال الفهم

(1) منى طلبية: مرجع سابق، ص 129.

(2) عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا (بيروت: دار النهضة العربية، ط 1، 2008م)، ص 17.

(3) دافيد جاسير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ت: وجيه قانصو (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 01، 2007م)، ص 21.

(4) نفسه، الصفحة نفسها.

ويرتبط ذلك باكتشاف اللغة والكتابة بوصفهما أداتين يستخدمهما الفهم الإنساني لإدراك المعنى ونقله إلى الآخرين.⁽¹⁾

موضوعنا مع هرمس هو نقل المعنى والإفصاح عنه، وذلك طبعاً من خلال ما يمكن إبداعه من صور وكلمات تسمح له بتجاوز هذا المجال الفسيح الغامض والسري المبهم، بين العالم العلوي والعالم السفلي، فمن خلال خوذته السحرية (طاقية هاديس) التي تجعل منه كائناً خفياً عن الأعين وتمكنه من أن يظهر فجأة وقت ما يشاء، ومن خلال خفيه المجنحان اللذان يمنحانه السرعة في اجتياز المسافات⁽²⁾، فإن هرمس هو الآخر يجتهد في عبور المسافات، إنها تلك المسافات التي تفصل بين عالمي الآلهة وعالم البشر، في الفهم والإفصاح، وتجاوز كل الحدود الفاصلة بين الغموض والوضوح، بين عالم السماء وعالم الأرض، بين عالم الآلهة وعالم البشر، فهو الآخر، كما هي حال تحوت، مهمته الأساسية هي التوسط ونقل الرسائل من العالم العلوي إلى العالم السفلي، لذلك يمكن وصفه بأنه إله الترجمة وإله جميع التعاملات بين العوالم⁽³⁾.

يتضح إذن أن هنالك مزاجاً بين إله المصريين القدامى وراعي الكلمة والفهم تحوت، وبين وسيط اليونانيين وعابر الحدود الأنطولوجية هرمس، هذا الارتباط الذي يظهر من خلال مثلث العظمة أو العظيم ثلاث مرات، أين تمتع إله اليونانيين بالصفات الثلاث التي تميز بها الإله المصري تحوت، لأنه ملك وقاض وكاهن مما يشير إلى الله الإنسان الطبيعة، هذا ما أدى إلى ازدهار الأدب الهرمسي⁽⁴⁾.

الهرمنيوطيقا من خلال المنظور اللغوي ترتد إلى الحضارتين المصرية واليونانية، كما أنها تشكلت من خلال الاعتقادات السائدة آنذاك حول وجود هذا الهاجس الأنطولوجي بين عالم الآلهة وعالم البشر من جهة، وضرورة وجود جسر و رابط - مترجم - يربط العالمين ببعضهما، فينقل أوامر السماء

(1) حبيب الشاروني: صفاء جعفر: مرجع سابق، ص 520.

(2) عادل مصطفى: المرجع السابق، ص 18.

(3) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 22.

(4) منى طلبة: مرجع سابق، ص 131.

إلى الأرض، كما ينقل أخبار الأرض إلى السماء، هذا الوصل مارسه تارة تحوت، وتارة أخرى هرمس، اللذين لا يشكلان سوى الكلمة / اللغة.

لقد اتخذت الهرميوطيقا / التأويل جملة من الخصائص والمميزات أثناء عملية تطورها تبعاً للأقاليم المعرفية التي استطاعت شقها وتجاوز الظاهر منها إلى باطنها، وفك رموزها وطلاسمها، كما لبست الهرميوطيقا / التأويل أشكالاً متعددة من المعاني الفكرية بحسب العقول التي ولجت إليها واستوطنتها، هذه المميزات والأشكال المعرفية نحسب أنفسنا نقوم الآن بتتبعها والحفر في معانيها للوصول إلى مواضيعها ومدلولاتها.

البداية المنطقية . نحسبها . تنطلق من الحضارة الإغريقية، حتى وإن كنا قد أشرنا في موضع سابق إلى سبق الحضارة المصرية القديمة في التأويل / الهرميوطيقا من خلال تحوت إله الكلمة، إلا أن تأصيل هذا المفهوم في الوعي ينطلق من حضارة الإغريق، حتى وإن كان أكبر فعل في هذا المجال عند الإغريق⁽¹⁾، كما يصفه الباحث بومدين بوزيد تأسس مع فعل التلاوة، أي تلاوة الأشعار الهومييرية. هذه الأخيرة كما هو معروف ميزها طابع القداسة، من خلال كونها متعالية على أفهام البشر وقدراتهم، أما الوصول إلى فهمها فلا بد له من وسيط ومترجم، أو "مؤول" هذا الأخير لم يكن سوى الإله الممنوح الذي يمكنه تجاوز الزمن، واللحظات الأنطولوجية ليربط بين المقدس والبشري، من خلال وسيط أساسي إنه "اللغة" من خلال الكلمة التي لا غنى عنها في عملية الفهم، حضور "الكلمة" يجعل من لفظة (Hermeneia) أو هرميوطيقا كما يحلو للبعض تعريبها، تأخذ الاتجاهات الثلاثة للفعل " يؤول " في اليونانية:

. التعبير: والذي يعني النطق أو الكلام، ويشكل فعل التلاوة.

. شرح: والذي يعني التفسير والإيضاح، إيضاح وشرح موقف من المواقف.

. الترجمة: وتعني نقل، أو تعويض لفظ بلفظ آخر⁽²⁾.

(1) بومدين بوزيد: الفهم والنص (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، 2008م)، ص ص 13 . 14.

(2) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 23.

إذن التأويل / الهرمنيوطيقا، من المنظور السابق يمكنه أن يأخذ أشكالاً متعددة حسب الاستخدام والغرض، من تلاوة وشرح وترجمة هذه الممارسات إن لاحظنا ذلك تشترك في أمر واحد، ثابت، ألا وهو الإفهام والوصول بالمتلقي إلى الاستيعاب والحقيقة، ففي فعل التلاوة - مثلاً - كانت كلمة تأويل تشير أحياناً إلى التلاوة الشفهية، كما هي الحال عند تلاوة قصيد ملحمي لهوميروس، ففي محاوره "أيون" (Ion) لأفلاطون (Plato) (427 ق م . 347 ق م)، نجد أن أيون ذلك المؤول الشاب يتلو هومر، ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير والتعبير عنه، بل وتفسير دقائق معانيه ويوصل إلى المستمع أكثر مما يدركه أو يفهمه (1).

وجود أيون المؤول جاء ليسهل على المتلقي فهم الآخر هومر، مما يجعل منه بفعل براعته وقدرته على فهم هومر وإفهامه للآخرين أن يكون أفضل وسيط بين البشر وهوميروس . وكأن عمل المؤول ونشاطه يستهدف بالدرجة الأولى نقل وإيضاح العبارات الغريبة المبهمة، وتحويلها إلى لغة مفهومة، أو قابلة للفهم، أو كما يقول هانز جورج غدامير Hans-Georg Gadamer (1900م . 2002م) "إلى لغة مستعابة . يمكن استيعابها . من طرف الجميع" (2).

تأويل النصوص السالفة الذكر . نصوص هوميروس . قد أصبح عند اليونانيين شأننا عاماً يهتم له الجميع، مما يحتم تلقين الناس كيفية وأصول الفهم والتأويل، وبالتالي كيفية استخراج المعاني من بين ركام الكلمات الهوميرية. هذا الأسلوب القائم على استخدام مناهج التحليل اللغوي والنحوي، ساهم بقدر كبير في نشأة التفسير المجازي، والتفسير النحوي (3). وهي التفسيرات التي تم تطبيقها على نصوص الكتاب المقدس بشكل عام، سواء العهد الجديد أو العهد القديم بغرض الكشف عن الحقيقة المتوارية خلفها.

(1) نفسه، ص 24.

(2) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، ت: محمد شوقي الزين (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط2، 2006م)، ص 61.

(3) مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية (بيروت: دار المشرق، ط01، 2004م)، ص 30.

أما الاتجاه الثاني لمعاني التأويل / الهرمنيوطيقا فيمكن البحث عنه في فصل (Perihermeneias)، من خلال المقالة الثانية في أورغانون أرسطو والتفسير الإنجيلي⁽¹⁾، إذ يبدو من خلال الأداة (Organo) أن أرسطو (Aristote) (384 ق م . 322 ق م) أكثر اهتماما بالوسيلة التي تسمح للإنسان بأن يدرك الوجود، ويفهم العالم ووجوده، هذا الاهتمام الذي انصب على اللغة، كونها أداة الفهم والإفصاح عن ما هو متواري ومختفي، وكأنه . أرسطو . ينظر إلى العبارة على أنها التجسيد المادي / اللغوي للفكر، فهو من خلال مؤلفه الكبير باري أرميناس لم يحدد بالشكل الدقيق المعنى من التأويل، كما هو معروف اليوم في الدراسات الفلسفية المعاصرة، إذ التأويل عنده يتجه اتجاهها مخالفا تماما لما كان عليه تأويل سابقه، هذا الأمر يرجع بالدرجة الأولى لارتباطه، وعلى وجه التحديد بالمنطق، فالتأويل كما يعتقده يتمثل في العبارة القابلة للصدق والكذب، فالهرميني الأرسطي هو فهم لمنطق العبارة لا غير.⁽²⁾

العبارة أو القضية المنطقية يمكنها أن تحمل الصدق والكذب، هذا الأمر يجعل من قواعد ومبادئ المنطق الأرسطي الثلاثة، ممثلة في مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، والثالث المرفوع لا تتحقق، ولا تتجسد في شخصية هرمس اليونان، فقد كانت هذه الحضارة في حقيقتها أكثر اهتماما بفكرة اللانهاية، لهذا نجدها قد بلورة على حدود مبدأي الهوية وعدم التناقض فكرة هرمس الذي تميز بالتقلب والغموض. فقد كان هرمس هذا أبا لكل الفنون، كان شابا، شيخا في الوقت نفسه، وجود هرمس في حد ذاته تأكيد على نفي مبدأ الهوية، وحتى مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع، في هذه الأسطورة تنكفئ السلاسل المنطقية على نفسها لتشكّل هرما حلزونيا . على حد تعبير أومبرتو إيكو . يسبق فيه المابعد الماقبل⁽³⁾ . الاختلاف الكبير واضح هنا بين شخصية هرمس من جهة، وقوانين أرسطو من جهة أخرى لذلك نجد أنه لم يتطرق إلى التأويل بالمعنى المعهود لدى اليونانيين، بل إن التأويل . حسب . هو كل ما يرسل عن طريق الصوت ويحمل معنى أو دلالة،

(1) عمارة ناصر: اللغة والتأويل (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2007م)، ص 67.

(2) عمارة ناصر: اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص 68.

(3) أومبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بن كراد (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 2004م)، ص ص 28 . 29.

ليكون التأويل إذ ذاك كل ما هو مرتبط بالقول، وعليه يصبح التلفظ بالاسم والفعل تأويلا ما دمنا نحدد الأشياء من خلالهما، فالتأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر، إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما⁽¹⁾.

يبدو أن هذا ما دفع بول ريكور Paul Ricœur (1913م . 2005م) إلى التعبير عن استغرابه لمفهوم التأويل عند أرسطو، والذي لا يقوم على المجاز ولكنه كل خطاب دال، يصل ريكور بذلك إلى أن الخطاب الدال تأويل، وهو الذي يؤول الواقع بما أنه يقول "شيئا عن شيء"⁽²⁾.

يتضح الآن من المفهوم الأرسطي للتأويل بأن كل خطاب يقول شيئا عن شيء آخر، محصلته هي عملية التأويل، غير أن هذا الخطاب لا قيمة له إلا من ناحية كونه قائما على إحتماليته للصدق والكذب، الذي يظهر من خلال القضية المنطقية، فهي تحمل فيها حكما تبين فيه صحة الكلام أو فساده، وتتألف من أسماء وأفعال، يعتبرها أرسطو مصوتات ترمز في دلالتها إلى حالة النفس⁽³⁾. ما ينشأ من هذا كله هو تعدد للمعاني والدلالات، هذا التعدد الذي يمكنه أن يرهن تحديد مفهوم تام للتأويل عند أرسطو خاصة أن كل اهتمامه كان منصبا على المعنى المنطقي للعبارة.

يبقى في الأخير التأكيد على أن الفكر اليوناني، ومن خلاله أرسطو قد أحدث نوعا من التحول في مفهوم التأويل مقارنة مع الممارسات التي سبقتها، سواء في الحضارة المصرية القديمة، أو حتى في الحضارة اليونانية قبله . أرسطو . حتى وإن كان هذا الأخير لم يصل إلى توسيع دائرة الفهم للوصول إلى اختراق المعنى الظاهر وصولا إلى المعنى الباطن، واكتفى بالعبارة / الخطاب بشكل عام والمنطق تحديدا، إلا أن هذه الإسهامات سوف يكون لها الدور البارز في التحولات والتغيرات التي

(1) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 31.

(2) بول ريكور: صراع التأويلات، ت: منذر عياشي (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط01، 2005م)، ص 34.

(3) مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 34.

لحقت المفهوم والممارسة الهرمنيوطيقية في الأزمنة والأقاليم المعرفية التي سوف تترحل وتحل بها وتتلون بألوانها.

ب/التأويل في التراث الديني اليهودي والمسيحي.

ب. 1 / في التراث الديني اليهودي

إذا كان الموضع والمكان الأول . حسب ريكور . الذي تشرع الهرمنيوطيقا في التعامل معه واختراق حدوده هو الكلام بالتأكيد، والكلام المكتوب بالخصوص⁽¹⁾. انطلاقا من كون الكلام معطى أولي، أو أنه موضوعا للتأويل، وما الكتابة إلا تمظهرها لهذا الكلام ، فإن المجال الأساسي للهرمنيوطيقا منذ البداية كان "النص المكتوب" وإذا كان عمل ومهمة الهرمنيوطيقا في مقابل النص في أبسط تجلياته يظهر من خلال فعل الفهم والتفسير الذي يترتب بلا ريب عن فعل القراءة، فلا شك أن النصوص الدينية المقدسة عند الجماعات الدينية . سوف تكون بالضرورة الميدان الأساسي والخصب لعمل واشتغال التأويل/الهرمنيوطيقا، وذلك انطلاقا من كون عمليات الفهم فيها قائمة على استخراج نماذج جديدة تعين الجماعات الدينية على تفسير وفهم النصوص الكتابية تفسيراً ملائماً⁽²⁾، وبالتالي الوصول إلى فهم معين لهذه النصوص، ومنه الإيمان بها على اعتبار أن هذا الأخير . الإيمان . ليس صرخة، لكنه فهم⁽³⁾.

على اعتبار أن فلاسفة اليونان قد أوجدوا لأنفسهم منهجا خاصا بفهم وتفسير النصوص الشعرية / الأدبية أي نصوص هوميروس، واستطاعوا بذلك الوقوف على معانيها من خلال عمليات التأويل، هذا الأخير لا شك في كونه كآليات للفهم، انتقل من التراث اليوناني القديم إلى الحضارات الأخرى على اعتبار أن التفكير لا وطن ولا حدود له، كما انتقل في ممارساته من محاولة فهم المنتج البشري في شكله المكتوب، إلى مجال تفسير وفهم النصوص المقدسة، أو المنتج الإلهي

⁽¹⁾ بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ت: محمد بريدة، حسان بورية (القاهرة: عين للدراسات ، ط1، 2001م)، ص 59.

⁽²⁾ مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 29.

⁽³⁾ بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 440.

*الأوديسا: ملحمة شعرية وضعها هوميروس في القرن 8 قبل الميلاد.

من خلال محاولة وضع قواعد ومعايير يمكنها أن تعين الفكر/ المفكر على فهم المقدس وفك طلاسمه للوصول إلى استخراج المعنى المتواري خلفها، هذا الفهم الذي لا سبيل إليه إلا من خلال فعل القراءة، التي تتحقق من خلال التأويل. فكيف تم توظيف التأويل في فهم التراث الديني اليهودي والمسيحي في الوصول إلى معاني الكتابات المقدسة، وتجاوز التعددية في المعاني؟ وبالتالي ما هي الآلية التي سمحت بتجاوز الأسطوري واللاعقلاني؟

لقد كان لنصوص هوميروس الأثر البالغ في انتقال التأويل / الهرمنيوطيقا إلى التراث اليهودي والمسيحي، فبعد أن أصبح لهذه النصوص سلطتها التي تفرضها على المستويين الاجتماعي والفكري. انطلاقاً من كونها إنجيل اليونانيين. كان لزاماً على التأويل/الهرمنيوطيقا أن يكون السبيل الأول والأساسي للتملص والفكاك من سلطة النصوص، وذلك من خلال تجاوز ظاهرها إلى باطنها⁽¹⁾. وبالتالي وضع جملة من الآليات والقواعد التي تشرح وتفسر تلك النصوص، ومنه الوصول إلى فهمها وتجاوز الغموض والالتباس الذي يعتريها، هذا كله انطلاقاً من فكرة المجاز (Allégorie).

إن المهمة الأساسية للمؤول / الهرمنيوطيقي (L'herméneute) من هذا المنظور تصبح بلا ريب ترجمة المعاني الملتبسة الغامضة بواسطة ما يمتلكه من مهارات وتقنيات لغوية، أو كما عبر عنها غدامير "بالآليات والأدوات التي تسمح بالكشف عن مسألة مبهمة وملغزة"⁽²⁾. من خلال تلك المهارات اللغوية يمكن للنص أن يصبح واضحاً جلياً قابلاً للفهم والاستيعاب بالنسبة للقارئ والمتلقي، هذه "العملية في ذاتها تلح على وجوب الانطلاق من المعنى الحرفي للنص قصد الوصول إلى ما هو أعمق وخفي"⁽³⁾، وبهذا نكون قد حددنا نقطة الانطلاق في عملية الفهم ألا وهي النص، والنص الحرفي الموثق بفعل الكتابة، أما الهدف فهو الوصول إلى المعنى المتواري، إلى ما هو رمزي ومجازي.

(1) محمد عمارة: قراءة النص الديني، بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (القاهرة: مكتبة الشروق، ط1، 2006م)، ص 08.

(2) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 62. 63.

(3) عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2008م)، ص 162.

الفصل الأول ————— نظرة تاريخية للتأويل

النصوص المقدسة إذن تشتمل على نوعين من المعاني، أو المستويات الدلالية، مستويات الفهم: المستوى الحرفي والمستوى الرمزي، أي الظاهر منها والباطن الخفي فيها، وجود هاذين المستويين الدلاليين لعبا دورا أساسيا في حضور فعل التأويل/الهرمنيوطيقا، إضافة إلى ما تضمنته النصوص القديمة من روايات وصور أسطورية، وخرافية ووقائع لا عقلانية⁽¹⁾، مما دفع إلى اعتماد التأويل/الهرمنيوطيقا لتكون وسيلة لـ :

. التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل.

. التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل.

. الرغبة في تعميق صريح النص المقدس الساذج، ابتغاء مزيد من في العمق في الآراء التي يحتويها⁽²⁾.

لا شك أن الطابع الأسطوري في النصوص المقدسة جعل من التأويل/الهرمنيوطيقا ضرورة ملحة، كما أنه امتد فيما بعد من هذه النصوص ليمارس سلطته على كل منتج وخطاب إنساني، سواء كان دينيا مقدسا أو أدبيا بشريا أو قانونيا، حتى أصبح التأويل / الهرمنيوطيقا يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني⁽³⁾.

ففي إطار الثقافة والتراث اليهودي، نجد مثلا أن عمليات تأويل النصوص المقدسة قد بدأت فعليا على يد فيلون الاسكندري (Philon d'Alexandrie) (13 ق م . 54م) الذي يمكن عده المفكر الذي أسس للمجاز/الرمز، وهو حسب عبد الغني بارة من بين الذين طبقوا هذه الطريقة / المنهج، أي التأويل المجازي بصورة مطلقة على كتابات العهد القديم⁽⁴⁾.

(1) محمد عمارة: مرجع سابق، ص 09.

(2) عبد الرحمان بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج2 (بيروت: دار العلم للملايين، د ط، 1973 م)، ص 10.

(3) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 7، 2005م)، ص 15.

(3) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 162.

أنشأ فيلون طريقة ومنهجاً في التأويل الكتابي، يتجاوز التعبيرات الحرفية ليكون وسيلة لاختراق ظاهر النص وصولاً إلى المعنى، من خلال وسيط أساسي، إنه وسيط اللغة، أي تجاوز الدال المادي للوصول إلى المدلول الباطني المتواري المخفي، وقد دفعه إلى هذا المذهب تلك الحملة التي قام بها المفكرون اليونانيون على ما في التوراة (العهد القديم) من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة⁽¹⁾. في ظل هذه المعضلة التي واجهت النص المقدس وقارئه تحديداً، خاصة من جهة كون القراءة الحرفية كثيراً ما تكون مجالا خصبا للفهم الخاطئ وبروز المعاني المشوهة، اتجه فيلون إلى وضع الدلالة الحرفية للنص جانبا لصالح الدلالة الرمزية، واعتبر أن النص لا يتضمن معناه واحداً، ولكن عدة معاني⁽²⁾.

ما نفهمه هنا هو أن تلك الأساطير وما يظهر بشكل خرافي وغريب ولا وضوح له في حقيقته يعني أن المؤلف / الرب قد أشاع في نصه، وبث فيه جملة من الأمارات / المؤشرات⁽³⁾.

وجود ما هو رمزي يشير إلى كون النص يقبل التأويل المجازي، حتى نبتعد به عن الفهم الخاطئ والتحريف وتشويه المعنى، فقد كان يهود الإسكندرية . مثلاً . يصورون التوراة بالإجمال على أنها قصة النفس مع الله، تدنو منه تعالى أو تبتعد عنه، بمقدار ابتعادها عن الجسم، أو دنوها منه. وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين، بأن الله خلق عقلاً خالصاً ثم صنع مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (آدم)، وأعطاه الحس (حواء) معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس، وانقاد إلى اللذة، متبعاً هوى الحواس، الأمر الذي جعل من قراءة سفر التكوين قراءة حرفية لا تتجاوز ظاهر النصوص وصولاً إلى معانيها الباطنية، هذه القراءة التي سوف تكون بلا ريب قراءة لا يتقبلها العقل. لأن المعنى الرمزي بهذه الصورة لا يكون مقبولا ومسوغا، إلا حيثما يتناول الحكايات الرمزية⁽⁴⁾، أو حتى متعلقاً بقضايا الآخرة. بهذا يكون التأويل / الهرمنيوطيقا عند فيلون

(1) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 12.

(2) دافيد جاسير: مرجع سابق، ص 60.

(3) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 163.

(4) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، ت: حسن ناظم وعلي حاكم صالح (ليبيا: دار أوبا للطباعة، ط1، 2007 م)، ص 259.

قد انتقل بالفهم من المستوى السطحي الظاهري إلى المستوى العميق الباطني، أو من جسم النص إلى روحه.

يتضح أن التأويل التوراتي قد ساهم بشكل كبير في ذلك الانفصال بين المعنى الحرفي من جهة، والمعنى المجازي من جهة أخرى، فأصبح من الضروري منذ الآن، تجاوز تلك الصورة الحرفية للنص المقدس، لصالح الرؤية المجازية، التي من خلالها يتم فتح آفاق جديدة لقراءة النص واستجلاء معانيه الخفية المتوارية.

لقد كان التأويل المجازي بحق فتحاً جديداً بالنسبة لعمليات الفهم، من حيث كونه يذهب إلى أبعد المستويات، إنه يذهب إلى ما وراء النصوص والكلمات، ليكشف عن مدلولات رمزية متخفية، هذا العمل الجبار عند فيلون، تقف خلفه مهمة تطهير الخطاب، والنص الديني عموماً، من شوائبه الخرافية، وكل ما لحقه بفعل القراءة الحرفية. فقد ولد التأويل عن هذا الجهد المبذول في سبيل رفع تفسير النصوص المقدسة، وفقه اللغة إلى مصاف التقنية⁽¹⁾.

ب . 2/ التأويل في التراث الديني المسيحي.

انتهى التأويل/ الهرمنيوطيقا إذن من خلال التراث الديني اليهودي في دفاعه عن فهم النص الديني إلى إيجاد وتحديد مستويين من المقاربة القرائية: القراءة الحرفية الظاهرية والتي لا تتجاوز في ممارستها لعمليات الفهم حدود ما هو بارز من النص، فتقف عند حدود الكلمات والأشياء لا تتجاوزها اختراقاً، ومقاربة قرائية مختلفة رمزية مجازية تعمل على تجاوز واختراق المعطى الأول، ألا وهو الكتابة بغية الوصول إلى المعنى المتواري، المختفي، والهدف الرئيس من كل هذا كما يرى محمد شوقي الزين كان "تطهير الخطاب الأسطوري من شوائبه الخرافية والمفارقة"⁽²⁾.

النتيجة السابقة لا شك سوف يكون لها الأثر الكبير في التأويل المسيحي فيما بعد، خاصة كون المسيحيين الأوائل كانوا قد ورثوا إشكالية جوهرية من الهرمنيوطيقا اليهودية والتي تتعلق تحديداً

⁽¹⁾ بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 59.

⁽²⁾ محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط 1، 2008م)، ص 46.

بحرفية أو رمزية النص الديني⁽¹⁾. هذه الأخيرة ما فتئت تتكرر باستمرار، كلما كان هنالك التقاءً للفكر بالنصوص التي تقبل تعددا للمعاني والقراءات، فما كانت قد تعرضت له العقيدة المسيحية، والنص الديني فيها تحديدا من هجمات الأفلاطونية المحدثّة كان دافعا لتبني مذهب فيلون في التأويل، القائم على أن هناك نصوصا دينية لا يمكن قراءتها وفهمها من خلال القراءة الحرفية، ما يجعل القراءة الرمزية هي الوسيلة القادرة على فك طلاسم تلك النصوص، وفك ألغازها. الإشكالية السابقة كانت الدافع إلى نشأة وظهور مدرستين فكريتين: مدرسة الإسكندرية، والتي مثلت المقاربة الرمزية ومدرسة أنطاكية التي تبنت المقاربة الحرفية في قراءة التراث الديني المسيحي.

يعد أوريجين (Origène) (182م . 254م) من بين أبرز علماء الإسكندرية، من جهة كما يمكن عده من فلاسفة وعلماء المسيحية في قرونها الثلاثة الأولى، إذ ينسب إليه صياغة أول مذهب لاهوتي مسيحي متكامل العناصر منسجم التركيب أسماه "في الأصول"⁽²⁾.

حاول أوريجين من خلال مذهبه اللاهوتي الذي لا يتعد كثيرا عن مذهب فيلون، الوصول إلى بلورة منهج ثابت لدراسة وقراءة الكتاب المقدس، هذه القراءة التي لا تخرج في حقيقتها عن المستويات الثلاثة للنص الديني التي تناسب مستويات الناس وعقولهم، أو ما يمكن تسميته من منظور آخر بقواعد التفسير المجازي، فالنص الديني - حسب - يحتوي على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه بغير الرموز، والتي لا يمكن أن تفهم بنحو مناسب عندما تؤخذ حرفيا "فالمقاربة الرمزية وحدها هي التي تقدم المفتاح لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص"⁽³⁾.

فالمسيحية في قرونها الأولى كانت في حاجة لهذه القراءة التي تقوم على المعاني التالية: المعنى الجسدي، الحرفي أو التاريخي، هذا المعنى مخصص للإنسان البسيط كونه يكتفي بظاهر النصوص وحرفيتها.

(1) دافيد جاسير: مرجع سابق، ص 60.

(2) مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 44.

(3) دافيد جاسير: مرجع سابق، ص 62.

. أما المعنى الثاني، فهو المعنى النفسي، فكلما تقدم الإنسان في الفهم فإنه لن يقنع بالمعنى الجسدي.

. أما المعنى الأخير ويمثل المرتبة العليا في التدرج الروحي، فهو المعنى الروحي، ويدركه الإنسان الكامل، الذي يمكنه الاطلاع على الغيب⁽¹⁾.

المخططات السابقة عند أوريجين تؤكد في حقيقتها أن الإنسان كلما تقدم في المجال الروحي كلما فهم الرسالة الأساسية الأولى التي جاء بها الكتاب المقدس، وكأني بالإله يتجلى من خلال النص أي من خلال مراتبه، فلا يفهمه الإنسان ولا ينكشف له إلا من خلال مرتبته ودرجة استيعابه، فهو يخاطب الأفراد على حسب عقولهم وملكاتهم، وهو التقليد الذي درج عليه بعض فلاسفة المسلمين في مراحل تاريخية لاحقة، من خلال تقسيم الناس إلى طبقات . طبقات معرفية . بين عامة تقنع بالظاهر من النص، وخاصة تفهم وتدرك باطن النص، وخاصة الخاصة ترك باطن الباطن، أو المعنى الروحي⁽²⁾، وكأن معاني النص ذاتية فيه من خلال قائله الذي بثها فيه، والكل يدركها على حسب مستواه العقلي.

من المنظور السابق يمكن القول أن أوريجين يعد بحق مفتاحا وفتاحا للتأويل / الهرمنيوطيقا في الفكر المسيحي في بواكيره، من خلال تجاوزه للمعنى الحرفي وابتكاره لقانون المعاني الثلاثة كأسلوب في تجاوزه للقراءة الحرفية، وبذلك يكون قد فتح باب تأويل النص الديني المقدس أمام فلاسفة العصور الوسطى، فكانت بذلك عقيدة المعاني الأربعة التي تؤسس لفهم النص المقدس من منظورات أربعة هي: المعنى الحرفي ويدرك بالتأويل النحوي، والمعنى المجازي الذي يترجم تعاليم الكنيسة وقواعد الاعتقاد المسيحي، أما المعنى الأخلاقي، فهو مخصص لتوجيه المؤمن المسيحي وتهذيب سلوكه، وأخيرا المعنى الباطني الذي يفتح للمسيحي باب الولوج إلى العالم الأخروي⁽³⁾.

(1) محمد عمارة: مرجع سابق، ص 10.

(2) لمزيد من الاطلاع أنظر ابن رشد: فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، ت: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ط4، 2007م).

(3) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 167.

غير أن هذه النظرية لم تخلو من الرفض الذي واجهته من مدرسة أنطاكية التي لازمت المعنى والمقاربة الحرفية، فقد كان مفسروها يتبعون التقليد اليهودي المحلي في التفسير، حيث التركيز على القراءة الحرفية للإنجيل وبالتالي الاستناد على حقيقة الوحي الإنجيلي التاريخية، والنظر إلى وقائع النص التاريخي على أنها تاريخية ملموسة ولا يمكن تأويلها، فالنص واضح جلي لا وجود لما هو مختبئ من دلالات ومعاني خلف كلماته، لذلك نجد مفكري أنطاكية على عكس نظرائهم في الإسكندرية لا يكتثون بالمعاني المحجوبة التي قد تنطوي عليها نصوص الكتاب المقدس⁽¹⁾.

العقل المسيحي في بدايات قراءاته للنص الإلهي انقسم على نفسه إلى توجّهين: أحدهما التزم بالقراءة الحرفية متجسدة في مدرسة أنطاكية، ملتزمة التزاما تاما بتاريخية النصوص الدينية وثبات معانيها، أما الثاني فقد مثله مدرسة الإسكندرية التي التزمت بالقراءة المجازية، التي حاولت من خلالها الاقتراب من النص بعيدا عن حرفيته، من خلال استخدام الأسلوب المجازي كتقنية جديدة في التعامل معه لتحرير المعنى القابع خلف كلماته وحروفه، وإعادة إنتاج النص من جديد.

التأويل / الهرمنيوطيقا لم يكن سوى رحلة الإنسان / النفس في بحثها عن المعنى، وما المستويات المعرفية في النص إلا تعبير عن مستويات الفهم والاستيعاب، والصراع بين هذه المستويات عبرت عنه مدرستا الإسكندرية وأنطاكية، والذي يبدو في ظاهره صراع حول النص، لكنه في حقيقته صراع حول احتكار الفهم.

ج / التأويل في العصر الوسيط

ج. 1 / القديس أوغسطين. (Saint Augustin) (354 م. 430 م)

إذا كانت العملية التأويلية عند أوريجين قد انطلقت في مشروعيتها من مسلمة كون النص الديني يحمل بين طياته وثنياه كثرة من المعاني المجازية، وأن بعضا من مقاطعه تحتاج إلى قراءة رمزية

(1) مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 51.

بجازية، إلا أن القديس أوغسطين بقي وفيًا لتدينه وللكنيسة، حتى أن بعض الدارسين يصفه بكونه أهم هرمنيوطيقي في الكنيسة المسيحية الأولى، وكونه قارئًا جيدًا للفلسفة اليونانية، والأفلاطونية⁽¹⁾. جاء أوغسطين في لحظة تاريخية ميزها الصراع بين مدرستي أنطاكية والإسكندرية، فوجد نفسه بين نزعتين في القراءة: القراءة الحرفية، والقراءة المجازية. لذلك ولتجاوز هذا الصراع أبدع أوغسطين نظريته في التفسير، تشتمل التفسير الحرفي والمجازي الرمزي معاً⁽²⁾. وبالتالي لا وجود لنص يمكن حصر معانيه في معنى واحد بعينه، إلا أنه ونتيجة لأولويات الممارسة الروحية فإن أوغسطين يعطي الأولوية للتفسير الحرفي من خلال نظريته للفظ والمعنى على أنهما يمثلان شيئاً واحداً، فاللفظ يدل على المعنى، وهذا الأخير ليس مفارقاً ومتعالياً على القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه⁽³⁾.

بمعنى آخر أن الممارسة التأويلية عند أوغسطين تقوم على أساس وجود مقاطع ونصوص وحتى كلمات وألفاظ مبهمة غير واضحة المعاني، فهي بذلك تحتاج إلى نوع من الشرح والفهم والتقريب إلى مستوى المتلقي، فالنصوص الدينية المقدسة - حسبه - واضحة بذاتها لا تحتاج إلى قراءة رمزية، بل إن صعوبة الفهم، فهم الألفاظ والكلمات هو ما يستدعي عملية التأويل، ما يجعل الحديث عن التأويل هو في حقيقته حديث عن اللغة وهي النقطة الجديدة في هرمنيوطيقا العصور الوسطى المسيحية، إذ يعد أوغسطين من بين أوائل المفكرين الذين أشاروا إلى أهميتها.

أما النقطة الأخرى التي تجدر الإشارة إليها فتظهر في رسالة أوغسطين (في العقيدة المسيحية) "التي يمكن وصفها بأنها أكثر الكتابات الهرمنيوطيقية تأثيراً من الناحية التاريخية"⁽⁴⁾، حيث اعتمد فيها صاحبها على إضافة بعد تفسيري آخر، زيادة على ما هو موجود من دلالة حرفية، وأخرى أخلاقية للنص المقدس، وذلك من خلال البعد الروحي أو ما يعرف بالتأويل الباطني (anagogique)، "وهو الجانب الذي يقوم على ما توحى به الكلمات لا على ما تعنيه"⁽⁵⁾.

(1) دافيد جاسبر: مرجع سابق، ص 63.

(2) نفسه، ص 64.

(3) محمد شوقي الزين: مرجع سابق، ص 47.

(4) أحمد واعظي: ماهية الهرمنيوطيقا (مجلة المحجة، العدد 06، بيروت: 2003 م)، ص 42.

(5) محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة (بيروت: مكتبة لبنان، د ط، 1996 م)، ص 116.

وذلك فضلا على الدلالة الرمزية التي كان لها عميق الأثر في طرق التفسير الديني للكتاب المقدس قبل بروز حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر من خلال المنهج الرمزي في التفسير.

قام أوغسطين إذن بتعديل مستويات القراءة المعروفة والسابقة عليه، فأصبحت قراءة وتأويل النص المقدس تتم من خلال النظر إلى هذا النص من زوايا أربع، بدلا عن القراءة الثلاثية المعهودة. فالمعنى الحرفي (Littéral) هو المعنى الذي يخبر المؤمنين عن الحدث الحاصل، والمغزى الأخلاقي (tropologiques) وهو المعنى الذي يلقي المؤمن ما يجب عليه في حياته، أما ثالث المستويات فهو المستوى الرمزي (Allégorique) وهو المعنى الذي يعلم المؤمن ما الذي ينبغي أن يؤمن به، أما المستوى الأخير فهو المستوى الروحي أو الباطني (Anagogique) ويتعلق بكشف أسرار الحياة الأخرى، هذه المستويات تؤكد أن أوغسطين قد عدل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص، فجعله استشفافيا يقوم على ما توحى به الكلمات لا ما تعنيه، وأضاف الدلالة الرمزية⁽¹⁾، لما كان موجودا من مستويات في قراءة النص الديني وفهمه.

الدلالات سالفة الذكر ما هي في حقيقتها سوى مستويات للقراءة من جهة، ومستويات للقراءة من جهة أخرى، فالقارئ يتوصل إلى المستويين الأول والثاني ويفهمهما عن طريق التلاوة، أما المستوى الثالث والرابع فلا وصول لهما إلا من خلال التدبر. وكأن المستويين الأول والثاني لعامة الناس تساعد وتعينهم على حل مشكلاتهم اليومية، أما المستويين الثالث والرابع، فهي مستويات الخاصة التي تزيد على العامة بقدرتها على إدراك ما وراء الحرف والكلمة.

المشروع التأويلي الأوغسطيني حول قراءة النص المقدس وتجاوز صعوبات الفهم والتفسير، وإسهاماته الفكرية في إثراء موضوع قراءة وتأويل النصوص الدينية، ساهم بلا ريب في فتح أفق جديد للتأويل بشكل لافت في ملاحقته للمعنى المخفي خلف النص، كما أن هذا المشروع سوف يكون له الفضل الأكبر في نشأة كثير من المشاريع التأويلية في الفلسفة الحديثة فيما بعد خاصة ما تعلق منها بـ "مارتن لوتر".

(1) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 57.

ج. 2 / مارتن لوثر Martin Luther (1483م . 1546م)

مع الانتقال إلى الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط تكون مسألة الفهم، فهم الكتاب المقدس تحديداً قد أصبحت أولوية، وأكثر ضرورة، حتى أنها شكلت مركزية أفكار وفلسفة القديس أوغسطين سابقا والتي لم تتعد كثيرا عن التفسير الحرفي للكتاب المقدس، إلا أن حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر، والتي كانت قد انطلقت في القرن السادس عشر، كرد فعل على الكنيسة وقراءتها المجازية للنصوص المقدسة من جهة، واحتكارها للفهم، وطرق الوصول إلى الحقيقة من جهة أخرى. هذه الحركة الإصلاحية كانت قد أعادت طرح مسألة الفهم من جديد، فبعدما كان الفكر/ العقل يسموا فوق المعنى الحرفي / الجسدي ليصل إلى المعنى المجازي/ الروحي، أصبح مع هذه الحركة الفكرية النشطة من الضروري العودة إلى حرفية الكتابات المقدسة، لأن فهم الكتاب المقدس كما يصر على ذلك دعاة الإصلاح، يحدده ويحجبه التراث الكنسي الدوغمائي⁽¹⁾ (Dogmatique) والذي يمثل في حقيقته ما أنتجه العقل من خطابات حول النصوص المقدسة، يقف بشكل من الأشكال عائقا في وجه فهم الكتابات المقدسة مما يفرض تجاوزه، بهذا يكون لمارتن لوثر الفضل الأكبر في إخراج التأويل / الهرمنيوطيقا من كنف الدراسات اللاهوتية الكنسية وما ميزها من قواعد وحدود وضوابط ساهمت بشكل كبير في احتكار الحقيقة وبالتالي احتكارا للفهم.

الجدل السابق بين السلطات الكنسية التي تدعي امتلاكها للحقيقة الدينية من جهة، ودعاة الإصلاح الديني من جهة أخرى جعل التأويل / الهرمنيوطيقا "تتلقى دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون البروتستانت"⁽²⁾، فالفهم الصحيح عند مارتن لوثر ينطلق من التفسير الحرفي / الجسدي (Littéral) الذي يتأسس على عناية القارئ بالسياق التاريخي والبنية النحوية لكل نص من النصوص، هذا الأسلوب في حقيقته نابع من إيمان مدرسة

(1) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 258.

(2) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 65 .

الإصلاح بأن النصوص المقدسة واضحة لمن يقرأها في مقابل ما كانت تؤمن به الكنيسة من كون النصوص مغلقة تحمل بين ثناياها كثيرا من الغموض، فلا يصل إلى معانيها إلا الكهنة، والقائمون على الدين، أما الفرضية التي وضعها رجال الإصلاح الديني فهي تقوم على أن: الكتاب المقدس هو مؤول نفسه (Sui ipsius interpres)، أي أننا لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى فن التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس ينطوي على معنى أحادي يمكن أن يستشف من النص، إنه المعنى الحرفي⁽¹⁾.

غير أن هذا الأمر لا يعني بالضرورة أن لوثر يرفض تعدد المعاني، أي التأويل المجازي، خاصة كونه كان لاهوتيا بذات القدر الذي كان فيه مصلحا، فقد ورث نهد القرون الوسطى في استنتاج المستويات المختلفة للمعنى من فقرات الإنجيل، غير أنه لم يطبق هذا النهج على الدوام، ففي بعض الأحيان كان يتبنى تفسيراً مجازياً لكنه في الأغلب كان يتأرجح بين التفسير الحرفي والروحاني⁽²⁾، أما في تجاوزه لسلطة الكنيسة ودوغمائية القراءات الكنسية واعتقادها في صحة هذه القراءات، يدعو لوثر كل مسيحي إلى قراءة الكتاب المقدس وفق ما يراه، حتى يصل من خلال فعل القراءة هذا إلى إدراك الحقيقة الإلهية المتوارية والقابعة خلف النص، فالقارئ هنا يواجه النص وحده من دون تدخل الكنيسة ولاهوتها وبعيدا عن تأويلاتها، هذه القراءة الفردية تقوم في حقيقتها على "التجربة"، إذ هي ضرورية لفهم الكلمة التي لا تتحصل بمجرد تكرارها أو معرفتها، ولكن بأن تعاش أو تتحسس⁽³⁾.

الأولية هنا تنأسس على التجربة الإيمانية، بالعودة إلى المصادر الأصلية، أي المعاشة والتفاعل مع النص الأصلي ومن خلاله للوصول إلى فهم جديد للمعنى، هذا الأخير لا يمكن فهمه كمعنى

(1) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 259.

(2) سكوت إيتش هندريكس : مارتن لوثر، ت: كوثر محمود محمد (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 1014)، ص52..

(3) دافيد جاسير: مرجع سابق، ص 88.

أحادي في كل مكان وزمان، فالكتاب المقدس . حسب غدامير . من حيث كليته يهدي إلى فقرات فردية، وهذا الكل يمكن بلوغه فقط من خلال تراكم فهم الفقرات الفردية⁽¹⁾.

كأن الفهم الكلي لا يحصل إلا من خلال المرور عبر الأجزاء، كما أن فهم الأجزاء لا يحصل إلا من خلال السياق الذي جاءت فيه، لنكون بذلك أمام دائرة هرميوطيقية قائمة على المبدأ القائل بأن تفصيلات نص ما يجب أن تفهم من السياق (contexte)، ومن الغرض (scopus)، وهو المعنى الموحد الذي يهدف إليه الكل⁽²⁾. بهذا نجد أن النص المقدس يفسر نفسه بنفسه، ما يعطي الدراسات اللغوية أهمية بالغة في عمليات الفهم، من خلال دراسة التراكم النحوية، وسياقاتها.

02 / التأويل في العصر الحديث والبحث عن منهج للعلوم الإنسانية

المتأمل للتأويل الكلاسيكي سوف يكتشف من دون عناء أنه قد قام على دراسة النصوص المقدسة، سواء تعلق الأمر بنصوص العهد القديم أو العهد الجديد، إذ حاول المفسرون والمؤولون الوقوف على تلك النصوص واستيعابها، من خلال الكشف عن المعنى الحرفي متجاوزين تعدد التفاسير والتأويلات، الأمر الذي جعل من تأويل تلك المرحلة توراتيا بامتياز، توزع فيه المعنى بين مستويات متعددة مشكلا ما يعرف بالمعاني الأربعة، غير أن المرحلة الحديثة من تاريخ الفلسفة حملت معها تيارات فلسفية حاولت تجاوز تعدد المعاني من جهة، وتجاوز الإطار المقدس للنص المؤول من جهة أخرى، فنقلت بذلك الاهتمام من دائرة النصوص المقدسة، ووسعته ليشمل النصوص البشرية، وحتى الأعمال الفنية، وتجاوزت كذلك فكرة البحث عن المعنى المتواري خلف النصوص، لتنتقل إلى مجال الفهم، أو ما يسميه غدامير بفن الفهم.

هذه النقلة النوعية التي أحدثها التأويل في الفترة الحديثة تدفعنا إلى التساؤل عن نظرة التيارات الحديثة / الكلاسيكية في الفلسفة إلى التأويل خاصة من خلال أهم المشاريع الفلسفية التي ميزت

(1) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 259.

(2) نفسه، ص 260.

المرحلة الحديثة، وساهمت في انتقال التأويل من دائرة الدراسات الكنسية والدوران حول النصوص الدينية، إلى فضاء التفكير الفلسفي.

أ / شلاير ماخر و مشروع التأويلية العامة

يعد فريديريخ شلاير ماخر Frédéric.Schleiermacher (1768م . 1834م) من أشهر علماء الدين المسيحيين في ألمانيا إبان القرن التاسع عشر، بل أكثر من ذلك يمكن عده المؤسس الأول لما بات يعرف فيما بعد بالهرمنيوطيقا العامة أو الكلاسيكية، كما يعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص⁽¹⁾. والعبارة هنا تشير إلى مختلف النصوص، على خلاف تيارات التأويلية السابقة لشلاير ماخر، إلا أن الأخير شكل من خلال أفكاره ومشروعه التأويلي منعرجا حاسما في تاريخ التأويل، من خلال تجاوزه لميزة الإقليمية أو ما يعرف بأقلمة التأويل، والوصول إلى هرمنيوطيقا عامة، عبر عنها بول ريكور بالتكنولوجيا، أي تقنية للفهم، كما يصفها شلاير ماخر في عبارة افتتاحية لمحاضراته في الهرمنيوطيقا بأنه لا وجود لها كمبحث عام فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنيوطيقية المنفصلة⁽²⁾.

هرمنيوطيقا شلاير ماخر جاءت إذن لتضطلع بمهمة أساسية إنها القضاء على الحركة اللا إقليمية للهرمنيوطيقا، والوصول إلى عالمية وكوكبية الممارسة التأويلية كطريقة في الفهم.

ينطلق مشروع شلاير ماخر التأويلي من نقده ورفضه للقاعدة التأويلية الماثورة القائلة بأن " فهم النص يحصل من تلقاء ذاته "⁽³⁾، وكأن النص من شدة الوضوح لا يحمل سوى معنا واحدا إنه بلا ريب المعنى الحرفي الذي أكدت عليه الدراسات الكنسية في التعامل النصوص المقدسة، الأمر الذي يجعل من خطوة شلاير ماخر تمردا على الكنيسة، خاصة أن "عملية فهم النصوص الدينية لا تتطلب الاستعانة بقواعد التفسير وآلياته، بل كل ما يقتضيه الفهم هو أن يتجنب المفسر الخطأ

(1) نصر أبو زيد: مصدر سابق، ص 20.

(2) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 65.

(3) مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 79.

في إدراك معاني النص"⁽¹⁾. فالهرمنيوطيقا القديمة لم يكن اهتمامها بالنص يتعدى حدود المسألة اللغوية، أو ما يمكن تسميته بالفهم التلقائي الذي يتوقف عند المعاني النصية، في حين يهمل شخصية المؤلف، ذاتيته وتجاربه.

يستبدل شلاير ماخر إذن القاعدة السابقة بفكرة مغايرة، هي قاعد "سوء الفهم" (La Mécompréhension)، من حيث أنها تثير الحاجة إلى الفهم⁽²⁾. فالتأويل هنا كممارسة عملية يغيب عن النصوص التي يميزها الوضوح، والتي يحصل فيها الفهم من تلقاء ذاته، وكأنه استعداد ذاتي عند القارئ متأصل فيه. أما بالنسبة للمنظور الجديد يصبح التأويل مع شلاير ماخر "فن تجنب سوء الفهم"⁽³⁾. وكأن القصد من ذلك أن سوء فهم النصوص يتشكل بطريقة آلية عند المتلقي / القارئ، أو بتعبير آخر "أنني لا أفهم شيئاً ولا أستطيع أن أبنيه، فسوء الفهم هو ما ينبغي توقعه في كل لحظة"⁽⁴⁾.

هذه اللحظة الراهنة المخرجة تدفع القارئ بلا ريب إلى البحث عن تجاوز سوء الفهم، الأمر الذي يجعل الحاجة ضرورية لقيام شروط وقواعد نحوية ونفسية لفن التأويل تعصم القارئ من سوء الفهم، فنحن معرضون بشكل تلقائي لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بكيفية صحيحة ومناسبة، خاصة كلما تقدم النص في الزمان، وصار أكثر غموضاً والتباساً بالنسبة لنا، هذه القواعد تكون متحررة من كل مضمون دوغمائي، لتمنح بذلك للفهم استقلالية المنهج.

لا شك أن الاهتمام الجديد الذي يوليه شلاير ماخر للفهم إنما يبين بشكل واضح أن الأخير أصبح المهمة الأولى للهرمنيوطيقا العامة. فإذا كانت التأويلات السابقة الكلاسيكية تتحدد وفقاً لخصوصية مضمون نصوصها، دينية مقدسة أو قانونية بشرية، أو غيرها، فإن هرمنيوطيقا شلاير ماخر العامة تدور بالأساس حول عمليات الفهم من خلال كونها القاعدة المشتركة، كما أنه "لم

(1) مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 79.

(2) نبيهة قارة: فلسفة التأويل (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1998م)، ص 44.

(3) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 271.

(4) رينر روكليتز، تحولات التأويلية: تر: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي (العرب والفكر العالمي، ع 9، بيروت: 1990م)، ص 50.

يعد يلتمس وحدة التأويلية في وحدة مضمون التراث التي يطبق عليها الفهم، إنما هو يلتمسها بالأحرى، وبمعزل عن أي مضمون معين في وحدة إجراء ... فثمة حاجة للفهم حيثما لا يكون فهم مباشر، أي متى ما أخذت إمكانية سوء الفهم في الحسبان"⁽¹⁾.

من هنا يظهر أن التأويلية بدأت تشهد منعطفًا جديدًا حاسمًا، من خلال تجاوز المضمون والحقيقة لصالح الفهم الذي أصبح يستهدف مباشرة رأي الآخر / الغير، هذا الاستهداف يجعل المعنى محورًا حول التعبير، فالمعنى الذي يتطلب الفهم سيكون حقيقة خاصة بتعبيرات فردية أو عصر معين⁽²⁾. الفهم في هرميوطيقا غدامير لم يعد مرتبطًا بالكلمات ومعانيها الموضوعية، بقدر ما أصبح مرتبطًا أو قائمًا في فردية المؤلف، أو المتكلم، الذي لا يمكن فهمه إلا من خلال الرجوع إلى أصل فكره، وبالتالي فهم أفكاره باعتباره منبثقة من التجربة الحياتية، لأن العملية الإبداعية - حسب شلاير ماخر - في تفردتها وذاتيتها الجوهريتين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة الداخلية والخارجية للمؤلف ومن ثمة فإن النص باعتباره إنتاجًا إبداعيًا لن يكون سوى تحليلًا لهذه الحياة، وإذا كان الأمر كذلك "فإن المهم في الممارسة الهرمنيوطيقية ليس تفسير المقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه"⁽³⁾.

ففهم نص من النصوص يحتاج إلى أمرين أساسيين: أورغانون لغوي من جهة، وقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية تسمح للمؤول بأن يعيد تكوين الفعل الإبداعي للمؤلف، من خلال وضع نفسه في الإطار الكلي للمؤلف والحلول محله، وذلك بمعايشته لكل عملياته الذهنية، ليصبح الفهم بذلك عملية إعادة إنتاج، إنتاج للمقاصد الأصلية للمؤلف من خلال حياته الفكرية، وما قالتها نصوصه وتعبيراته. وإذا كان الأمر على هذا النحو فهو يقودنا بلا ريب إلى قاعدتي، أو جانبي

⁽¹⁾ هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 264.

⁽²⁾ Jean Grondin : Introduction à Hans Georg Gadamer (paris: ed du cerf ,1999) p91.

⁽³⁾ عبد الكريم شرقي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، 2007م)، ص 26.

التأويل عند شلاير ماخر، أو ما يجب غدامير تسميته بالقواعد النحوية، والنفسية التأويلية، وهي متميزة تماما حتى في وعي المؤول من الالتزام بمضمون دوغمائي⁽¹⁾.

هذه القواعد في حقيقتها تشير إلى شعبي التأويل عند شلاير ماخر، أي التأويل النحوي / اللغوي، الفهم اللغوي للقواعد اللغوية للنصوص، والتأويل التقني / النفسي، الفهم النفساني للجانب الذاتي للمؤلف وعبقريته التي أنتجت النص. رغم الفصل النظري بين المستويين، غير أنه لا يمكن أن يتمثل أحدهما بمعزل عن الآخر، إذ يضع شلاير ماخر التأويل النفسي (التقني) جنبا إلى جنب التأويل القواعدي، وهذه هي مساهمته الأميز⁽²⁾، وعليه نلاحظ أن عملية الفهم تحصل من خلال مقاربتين أساسيتين هما المقاربة النحوية، والمقاربة النفسية.

يتعلق التأويل النحوي إذن بالجانب اللغوي، أو ما يعرف بالدلالة الموضوعية التي تنطبق على بنية النص، و التي يسميها شلاير ماخر بإعادة البناء التاريخي الموضوعي للنص (Reconstruction Historique Objectif) وهي تعتد بكيفية تصرف النص في كلية اللغة، وتعتبر المعرفة المتضمنة في النص نتاجا للغة⁽³⁾. يتعلق هذا الصنف من التأويل بفهم الجانب المادي من الخطاب / النص من خلال نمط التفكير الخاص بلغة من اللغات، الأمر الذي يتطلب في الحقيقة إلماما تاما وشاملا بقواعد اللغة التي يستخدمها المؤلف، وإحاطة كاملة بخصائصها النحوية والصرفية، هذه الأخيرة يمكن عدها حدودا لعملية الفهم والتفسير، الأمر الذي دفع شلاير ماخر إلى "اعتبار هذا الضرب من التأويل سلبيا كونه يضع حدودا لسانية للفهم"⁽⁴⁾. من خلال اهتمامه بالفحص النحوي والقواعدي لبنية النص واللغة التي كتب بها، هذا ما يبدو أنه كان يقصد به الأورغانون اللغوي.

(1) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 272.

(2) نفسه، ص 273.

(3) نصر أبو زيد: مصدر سابق، ص 21.

(4) بومدين بوزيد: مرجع سابق، ص 82.

إذا كان التأويل النحوي يتجه إلى الجانب الموضوعي المثبت من خلال فعل الكتابة، ليدور الفهم حول الكلمات ومعانيها الموضوعية، فإن التأويل النفسي على العكس من ذلك، "فما يجب أن يفهم الآن ليس فقط الكلمات المضبوطة، ومعانيها الموضوعية، وإنما أيضا فردية المتكلم أو المؤلف"⁽¹⁾. فالتأويل النفسي ينصب بالدرجة الأولى على الجانب الذاتي في العمل الإبداعي، أي النص وما يحمله من مجهود فردي يرتبط بفردية المؤلف وعبقريته، فهو بهذا بحث في المقاصد الأصلية للمؤلف المتوارية خلف ما أنتجه قولاً أو نصاً، هذا الصنف من التأويل "يهدف إلى معرفة فردية المؤلف وعبقريته، الأمر الذي يتطلب اندماجاً وجدانياً، وذهنياً معه، هذا الحل هو ما يسميه شلاير ماخر بالفعل التكهنى"⁽²⁾.

الفهم السليم لمؤلف ما إذن لا يتم إلا من خلال الرجوع إلى إنتاجه الأصلي، باعتباره عملاً فنياً أو فكراً جمالياً، يجعل من هذا الفكر الذي يعبر عن نفسه شرطاً أساسياً لوجود فهم معين، حيث يعتقد شلاير ماخر أن الأفكار الفنية "لحظات من الحياة تحتوي على لذة كبيرة تطفح في شكل قول، ولكنها تضل حتى في شكلها هذا فكراً فردياً، وبناء حراً لا تربط بكائن"⁽³⁾.

إذن ما يفهم دائماً هو فكر فردي تتم عملية بنائه بشكل مباشر من خلال نشاط إلهامي تكهنى يجعل من كل إنتاج فردي محصلة لعبقرية المؤلف وميزاته الشخصية، لأن ما يتوافق مع إنتاج العبقرية هو الإلهام، الذي يقتضي ضرباً من ضروب التوافق والانسجام الروحي ويستند إلى رابط موجود مسبقاً بين الأفراد.

الفهم إذن هو ذلك التكرار المنتج للإبداع الفكري الأصلي، من خلال قاعدة أن كل فردية هي تجل لروح كلية، فكل فرد يحمل في ذاته شيئاً صغيراً من فرد آخر، ونتيجة لمقارنة الفرد مع الآخر يتم تخفيف العملية الإبداعية، الأمر الذي يسمح بإمكان فهم فردية المؤلف بشكل مباشر

(1) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 273 . 272.

(2) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م)، ص 34.

(3) هانز جورج غدامير: المرجع السابق، ص 275.

"بأن ينقل الفرد نفسه إن جاز التعبير إلى الآخر" وبذلك يسعى الفهم عند شلاير ماخر إلى البحث عما هو مشترك بالاستناد إلى المقارنة، وما هو فريد من خلال الإلهام⁽¹⁾.

أما الفهم كغاية في المشروع الهرمنيوطيقي عند شلاير ماخر، فإنه يتأسس لا على العوامل الموضوعية وحدها، أو بيوغرافيا المؤلف وحياته الفكرية فقط، بقدر ما يرتد هذا الفهم إلى العوامل الموضوعية المشتركة التي تمثلها اللغة بمختلف قواعدها النحوية والصرفية من جهة، والعوامل الذاتية الخاصة المعبرة عن نفسية المؤلف وعبقريته وإرسالته، وأفكاره المبثوثة بين ثنايا النص، الوصول إلى الفهم لا يمر إلا من خلال معاشية تجارب المؤلف الروحية، من خلال فرادته وإعادة بناء هذه التجربة الحياتية مرة أخرى لدى المتلقي، أي إعادة تأسيس المقاصد الأصلية، والأولية لهذا المؤلف على ضوء حياته الفكرية، وما أراد قوله والتعبير عنه في أثره ونصوصه⁽²⁾.

ما يلاحظ أن التأويلين: النحوي والتقني أنهما يظهران أكثر استقلالية عن بعضهما من خلال الاختلاف في المهام المنوطة بكل منهما في تأسيس الفهم، انطلاقاً من العام / الكلي ممثلاً في اللغة، والخاص / الجزئي متجسداً في شخصية المؤلف وعبقريته فكره، إلا أنهما في حقيقة الأمر يكملان بعضهما البعض في ما يخص مهمة التأويل عند شلاير ماخر، متمثلة في القبض على الفهم متأرجحاً بين الدلالة الذاتية / الفردية من خلال كون الفرد مسئولاً عن الفكرة التي يشكلها حول النص أو الواقع، أو الماضي، وبين الدلالة الموضوعية / اللغوية التي تخضع الآراء الفردية لامتحان لغوي صارم قصد الكشف عن الرأي السليم من جملة الآراء المعبر عنها⁽³⁾. والفهم بهذا الشكل يقوم على تضافر مختلف العوامل الذاتية والموضوعية، والمؤول الحقيقي على حد تعبير نبيهة قارة، هو "الذي يستطيع أن يجمع بين مهمتي شعبي التأويل"⁽⁴⁾.

(1) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 276 . 277.

(2) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 34.

(3) نفسه، ص 53.

(4) نبيهة قارة: مرجع سابق، ص 48.

الفهم إذن عملية استحضار وبناء للماضي في الحاضر، وتحسيد للآخر، وحوار معه من خلال حضور الإبداع / النص، وبفعل القراءة التي تنفذ إلى فريدة المؤلف لكشف مقاصده، ومن خلال تحليل لغوي / نحوي لخطابه من جهة، ومعايشة روحية / تكهنية من جهة أخرى، نحن بهذا أمام عملية إحالية إشارية (Référentiel) بالأساس، لأننا نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا معرفة به، وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة، أو دوائر مكونة من أجزاء، والدوائر بوصفها كلا تحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس صحيح، فالأجزاء المفردة تكون الدائرة الكلية وتحددها⁽¹⁾.

يوظف شلاير ماخر الحلقة التأويلية (cercle d'interprétation) ليفسر من خلالها، ويكشف عن كيفية تشكل الفهم انطلاقاً من حضور تاريخية النص، وتكهنية القارئ، فمن خلال هذه الحلقة تقوم عمليات التركيب على المستويين السابقين، فلكي نفهم العناصر الجزئية في النص لابد . أولاً . من فهم النص في كليته، هذا الفهم للنص في كليته لا بد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له، "معنى ذلك أننا ندور في دائرة لا نهاية لها"⁽²⁾، فالفهم في الجانب الموضوعي هو دائماً في حالة من الحركة الدائرية تنطلق من النص لتعود إليه مرة أخرى، ففهم الكلمة الواحدة لا يتحقق إلا من خلال ردها إلى السياق اللغوي الذي ولدت فيه، أي الجملة هذه الأخيرة لا يمكن أن يتحدد معناها إلا من خلال فهم أجزائها ومفرداتها.

هذا التفاعل بين الكل والجزء هو الذي يصنع الفهم في شكله الدائري بين قطبي الجدول الدائر بين العوامل الموضوعية من جهة، والعوامل الذاتية من جهة أخرى، لتبقى كل قراءة نسبية وكل فهم دون اكتمال دائماً.

يبدو أن موقف شلاير ماخر من الحلقة الهرمنيوطيقية قد واجه اعتراضات عدة خاصة في ما يتعلق بالعوامل الذاتية، إذ يرى غدامير أننا عندما نحاول تفسير نص معين فإننا لا نخل محل

(1) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 67.

(2) نصر أبو زيد: مصدر سابق، ص 22.

الإنشاء الفكري لصاحبه بقدر ما نحاول الكشف عن سلامة ما يقوله ومصداقيته، وعندما نريد فهمه فإننا نذهب إلى حد تدعيم حججه وبراهينه. يحصل هذا في الحوار، وأيضاً في فهم النص المكتوب، حين نتحرك داخل أبعاد المعنى المفهوم بدوره والذي لا يلمس أي عودة إلى نفسية المؤلف وذاتيته "الأمر الذي يجعل مهمة التأويل إنارة الفهم، وليس الكشف عن تواصل سري عجيب بين الأفراد، وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك، بينهم"⁽¹⁾.

كما أن الطابع النفسي الذي أصبح يميز هرمنيوطيقا شلاير مآخر، ما فتئ يحجب بعدها التاريخي، والمشكلة هنا لا تعني غموضاً تاريخياً بقدر ما تشير إل غموض الآخر / الأنت. لكن تصوره لعمليات الفهم على أنها إعادة إنتاج لقصدية المؤلف الأصلية، ومنه الاعتقاد بأن هذا الفهم الجديد أفضل من الإنتاج الأصلي للمؤلف، فالقارئ / المؤول هنا يفهم المؤلف أفضل مما يفهم هذا الأخير نفسه، هذا الفهم (الأخير) . المتسامي . لا يرجع في مقامه المتعالي إلى مستوى القارئ / المؤول في إدراكه الواعي، الذي يجعله في مستوى المؤلف، بل يرجع إلى الاختلاف بينهما الذي أحدثته المسافة التاريخية، فالمعنى الحقيقي لنص معين لا يعتمد على حيثيات مؤلفه، بل يتحدد كذلك من خلال حالة المؤول التاريخية. فكل عصر يفهم النص الذي نقل إليه بأسلوبه الخاص، فالنص ينتمي دائماً إلى التراث الذي يشد انتباه العصر له، ومن خلال النص يسعى العصر إلى فهم نفسه، ما يجعل الفهم صيرورة إنتاج مستمرة. لذلك يدعو غدامير إلى استبدال عبارة "فهم أفضل" بعبارة أكثر تواضعاً هي "أنا نفهم بطريقة مختلفة"⁽²⁾.

إلى جانب الانتقادات السابقة، يعد تغلل الطابع النفسي إلى عمق هرمنيوطيقا شلاير مآخر من بين أبرز عيوبها، الأمر الذي جعلها تحمل الموضوع لتنظر إلى النص على أنه إنتاج حر، تبذل فيه أقصى جهودها لإعادة إحياء التجربة الفكرية للمؤلف من خلال القارئ في عملية سيكولوجية تكهنية، تقوم بالدرجة الأولى على تجاوز المعطى الأول، أي اللغة بغرض الوقوف على العمليات

(1) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص ص 120. 121.

(2) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص ص 405 . 406.

الداخلية التي سبقت النص، الأمر الذي جعل البعض يعتقد "أنه ضل الطريق عندما تخلى عن الموقف المنهجي المتناسك الخصب، واتخذ موقفا سيكولوجيا تحولت الهرمنيوطيقا بمقتضاه إلى فن إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف، وهي مهمة لم تعد لغوية في جوهرها"⁽¹⁾، فتفكير الإنسان وفهمه لنفسه ووجوده، وللعالم كلها معطيات لغوية، فلا شيء يفهم سوى اللغة.

غير أنه، ورغم الانتقادات الشديدة التي وجهت للمشروع التأويلي عند شلاير ماخر إلا أن هذا المشروع في حقيقته كان له أكبر الفضل في نقل التأويل من احتكار الدراسات الدينية، الكنسية للحقيقة، إلى فضاء أوسع بكثير، إنه الفضاء الفلسفي الذي تحكمه جدلية السؤال والجواب، كما ساهم هذا المشروع في الدفع باتجاه تحرير الهرمنيوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى، فتجاوزت كونها مجرد قواعد في التفسير، لتصبح علما صالحا لفهم أي نص، فتنسحب على كل النصوص مهما كان نوعها، هذا ما يؤكد أهمية لحظة شلاير ماخر الفلسفية بالنسبة لحياة الهرمنيوطيقا، وكأنها ضخ لدماء جديدة في جسم الهرمنيوطيقا الذي أوهنته الدراسات الكنسية خصوصا. لقد كان ممهدا لمن جاؤوا من بعده خاصة دلتاي وغدامير، إذ بدأ دلتاي مما انتهى إليه شلاير ماخر، من البحث عن تفسير، وفهم صحيحين في مجال العلوم الإنسانية، بينما بدأ غدامير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شلاير ماخر في تأويليته أن يتجنبها. وبهذا يعد شلاير ماخر . بحق . أبا للهرمنيوطيقا، وللمفكرين الذين جاؤوا من بعده سواء بدؤوا في الاتفاق أو الاختلاف معه⁽²⁾، هذا ما سوف نلاحظه في تتبعنا لمفهوم التأويل عند أحد أسلافه، ألا وهو ولهم دلتاي.

ب / دلتاي والتأسيس المنهجي للعلوم الإنسانية

تعد اللحظة الفلسفية والتاريخية التي جاء فيها ولهم دلتاي Dilthey Wilhelm (1833م - 1911م) منعطفًا حاسمًا في تاريخ الهرمنيوطيقا، فقد شهدت ذلك التراجع الذي

(1) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 74.

(2) نصر أبو زيد: مصدر سابق، ص 23.

عرفته التأويلية العامة التي سعى سلفه شلاير ماخر إلى جمع أقاليمها وشتاتها، تراجع لصالح التفكك والعودة إلى التفرع والتخصص الفيلولوجي القانوني والديني.

كما عايشت هذه اللحظة بروز النزعة الوضعية التي رأت أنه "على العلوم الإنسانية أن تستفيد من مكتسبات العلوم الطبيعية وأن تستلهم منها أدواتها المنهجية، وأن تسير في الخط الذي سارت فيه هذه العلوم"⁽¹⁾.

في ظل هذا الصراع حول العلوم الإنسانية ومحاولة علوم الطبيعة تجاوز النزعة الذاتية وعدم دقة النتائج في الدراسات الإنسانية، جاء دلتاي ليدشن عهدا جديدا في تاريخ التأويلية منطلقا من كوننا "نفهم فهما تاريخيا لأننا كائنات تاريخية"⁽²⁾. لذلك كان اهتمامه الأول جعل الهرمنيوطيقا أساسا لكل العلوم الإنسانية، من خلال صياغة مناهج تصل بنا إلى تأويلات موضوعية لمختلف تعبيرات الحياة الداخلية، فكان بذلك التمييز بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية أساسا لمحاولاته الهرمنيوطيقية.

كان دلتاي على وعي تام بصعوبة القضية المطروحة أمامه، لذلك سعى إلى إيجاد منهجية موضوعية قادرة على دراسة وفهم الواقعة الإنسانية، حتى تكتسب العلوم الإنسانية مصداقية إلى جانب صعود العلوم الطبيعية الشرس، وادعاءاتها في دقة وضبط مشاهداتها التقنية⁽³⁾، لقد عمل على إعطائها بعدا منهجيا مختلفا عما قامت عليه العلوم الطبيعية وذلك من خلال ردها إلى الهرمنيوطيقا التي أصبحت منهجا للفهم، يؤكد ريكور بأن الطريقة الوحيدة لإنصاف المعرفة التاريخية تبدوا كامنة في إعطائها بعدا علميا قابلا للمقارنة مع البعد الذي حققته علوم الطبيعة⁽⁴⁾. فعالم الفيزياء يقوم بشرح الأحداث والعلاقات الفيزيائية بين ظواهر الطبيعة المادية موظفا القوانين، بينما المؤرخ يحاول فهم التصرفات والسلوكيات بالعودة إلى المقاصد والأغراض، لذلك يميز دلتاي بين

(1) نابي بوعلی: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2009م)، ص 186.

(2) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 326.

(3) دافيد جاسير: مرجع سابق، ص 133.

(4) بول ريكور، من النص إلى الفعل: مرجع سابق، ص 63.

التفسير من جهة، والتأويل أو الفهم من جهة أخرى، ونظر إلى الأول باعتباره المنهج العلمي المناسب لعلوم الطبيعة، وإلى الثاني باعتباره المنهج العلمي للملائم لعلوم الفكر⁽¹⁾.

الدراسات الإنسانية عند دلثاي تبدأ من الفهم، لكن فهم ماذا ؟ إنه فهم تعبيرات "الحياة" انطلاقاً 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.

يميز دلثاي بين نوعين من التجربة / الخبرة:

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

. التجربة العلمية والتي تخص علوم الطبيعة.

لاشك أن التجربة التي يقصدها دلثاي تختلف عن تجربة علوم الطبيعة، إنها التجربة المعاشة، والتي تمثل كل ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، فالظواهر الإنسانية كما ينظر إليها يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929م)، ما هي إلا موضوعات للعلوم الأخلاقية بمجرد أن تصبح الحالات الإنسانية حالات معيشة كخبرات⁽²⁾، فأن نفهم يعني أننا نفهم تعبيراً عن الحياة بوصفها تجربة الإنسان في التاريخ، إنها التجربة الحية كما يعيشها هذا الأخير بالفعل، هذا الفهم لا يقوم على مقولات خارجة عن الحياة، بل ينطلق من مقولات تنتمي إلى صميم الحياة ذاتها متجاوزين ما يميز العلم من مقولات ذات طابع سكوني ولا زمني، لأننا نختبر الحياة في لحظات فريدة خاصة من لحظات المعنى، أي من خلال الخبرة والتجربة المعاشة.

بهذا يتضح أن "التجربة الذاتية هي أساس المعرفة وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة. وطالما أن هناك مشتركاً بين الآحاد من البشر، فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إن هذا الموضوعي . في العلوم الإنسانية، خاصة التاريخ .

⁽⁵⁾ عبد الكريم شرفي: مرجع سابق، ص 32.

Jürgen Habermas : Connaissance et Intérêt, Traduit par Gérard Cléménçon (paris :

⁽¹⁾ Gallimard,

,1976) pp.202 _203.

إنساني يحمل تشابهات من التجربة الأصلية عند الذات المدركة"⁽¹⁾، وهذه المشاركة لا تتم إلا من خلال قناة الفهم، فهم ما يصدر عن الآخر من تعبيرات، فيصبح كل ما يصدر عن الآخر من أشكال تعبيرية ورموز صوتية تعبيراً عن الجانب النفسي. الفهم بهذا فهم للتجربة الذاتية من خلال ما تصدره الذات من أشكال التعبير.

الفهم بما هو استعادة لتجارب الآخر في الأنا ومعايشتها من جديد، ما هو إلا اكتشاف لـ "الأنا" في "الأنت"، تعني هذه العبارة أن العملية الأساسية . التي بناء عليها تتوقف كل معرفتنا للذوات الأخرى . "هي إسقاط حياتنا الباطنية الخاصة بنا على الموضوعات حولنا"⁽²⁾، عملية الفهم من هذا المنظور إنما تشير إلى الشعور الداخلي بمعايشة التجربة من جديد، معايشة ذاتية من خلال انعكاسها في الذات، هذه المعايشة تنفذ إلى معطيات التجارب الحياتية للآخر وتعبيراتها لتنتقلها من المستوى الذاتي كتجربة فردية معاشة، وترتقي بها إلى مستوى الحدث الموضوعي الخارجي.

يؤكد هابرماس أن التجربة الحية هي أساس نظرية دلتي في العلوم الإنسانية "فقد جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقاً لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة، هناك علاقة مبادلة بين فهم التعبير، وبين فهم التجربة الحية ... ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتاً غريبة تصبح حاضرة في تجربتي الخاصة، في سيكولوجيا الفهم هذه كسيكولوجيا"⁽³⁾.

أصل الفهم عند دلتي يتحدد من خلال مقولة الحياة التي هي في ذاتها بنية تأويلية، ما يجعلها أساساً حقيقياً للعلوم الإنسانية، ومن خلالها تتجسد التجارب الإنسانية، انطلاقاً من التجربة الفردية وصولاً إلى تجارب الآخر، أي انطلاقاً من فهم / تأويل الذات وصولاً إلى فهم / تأويل الآخر. اكتشاف الأنا في الأنت كقاعدة أساسية يتحقق من خلال ذلك الترابط الوثيق بين التجربة المعاشة من جهة، والفهم من جهة أخرى.

(2) نصر أبو زيد: مصدر سابق، ص 25.

(1) محمود سيد أحمد: فلسفة الحياة، دلتي نموذجاً (القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، د ط، 2005م)، ص 28.

(2) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ت: حسن صقر (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2002م)، ص ص 142. 143.

يعتقد ريكور أن عملية الفهم تنطلق من إسقاط للذات فبالنسبة لدلتاي الإسقاط يبدأ مبكرا ابتداء من تأويل الذات، "ما أمثله في نظري أنا لا يمكن بلوغه إلا من خلال إسقاطات حياتي الخاصة"⁽¹⁾. أي أن الإسقاط يعمل على إعادة بعث وإنتاج تجربة الحياة في الأنا كما عايشتها الأنث من خلال تعبيرات الحياة.

على العلوم الإنسانية الآن أن تركز كامل اهتماماتها على تعبيرات الحياة، لأن عملية الفهم يجب أن تنصب بالدرجة الأولى على تعبير موضوعي ثابت للحياة، فالفرد لا يفهم نفسه من خلال أسلوب الاستبطان بقدر ما يصل إليه (الفهم) من خلال موضوعة الحياة، حيث يؤكد عادل مصطفى أن "التأمل المباشر للخبرة كما يرى دلتاي، ينتج عنه إما حدس لا يمكن إيصاله، أو تصور هو تعبير عن حياة داخلية"⁽²⁾، فهذه التعبيرات والأعمال الأدبية الخارجية التي تمثل شرطا من شروط الفهم وأساسا لفهم الأنا والآخر، ما هي إلا تجليات للحالة الفردية التي يبلغها المفسر، حيث يؤكد دلتاي أن باطن الإنسان لا يعثر على ملء تعبيره الشامل والموضوعي إلا في اللغة، لذلك كان فن التأويل تفسيرا لآثار الحضور الإنساني التي تنطوي عليها النصوص المكتوبة⁽³⁾.

بتعبير آخر يعطي دلتاي أولوية للتعبيرات الأدبية التي تجعل من اللغة وعاء لها، بل إنها من أكثر الميادين خصوبة في التعبير عن الحياة الداخلية للإنسان مقارنة مع صور التعبيرات الأخرى، فهم الذات بهذا لا يتحقق إلا في ضل فهم الآخر، من خلال اللغة التي تصبح بذلك وسيطا يفصح عن فهم العمل الأدبي، الأمر الذي جعل ريكور يؤكد بأن أيما تأويل "إنما يقصد أن يتغلب على التباعد والبعد الذي يفصل العصر الثقافي الذي تم، والذي ينتمي النص إليه، وبين المؤول نفسه، فإذا تجاوز المفسر هذا البعد وأصبح معاصرا للنص فإنه يستطيع امتلاك المعنى"⁽⁴⁾.

⁽³⁾ بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 66.

⁽⁴⁾ عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 94.

⁽¹⁾ مشير باسيل عون: مرجع سابق، ص 97.

⁽²⁾ بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 48.

عملية التجاوز وجسر الهوة والمسافة المتباعدة بين النص والقارئ تتم عبر هذا الوسيط الموضوعي المشترك، ألا وهو اللغة. فنحن نعبر عن فهمنا المشترك بالإشارات والرموز والكتابة، وبذلك يكون دلتاي من خلال بحثه فهم المنتج الإبداعي قد انطلق من زاوية اللغة / الكتابة التي تحمل في أحشائها تجربة المبدع / المؤلف ونظرته للوجود، وتفصح عنها من خلال المعاشية. وبذلك يصبح التأويل الذي يرتبط بالنسبة لدلتاي بالوثائق التي تثبتها الكتابة، يمثل جزءا من ميدان من ميادين الفهم الأكثر سعة، ذلك لأنه يمتد من حياة نفسية غريبة، "وهكذا نجد القضية الهرمنيوطيقية مجذوبة إلى علم النفس"⁽¹⁾.

الفكرة السابقة تشير إلى تأثير دلتاي بالنزعة النفسية، المتسربة إلى فكره عبر تأثره بأفكار أستاذه شلاير ماخر، غير أن ريكور ينظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، حيث يؤكد "أن عمل دلتاي يوضح أكثر من عمل شلاير ماخر إحراج الهرمنيوطيقا المركزي الذي يخضع فهم النص لقانون فهم الغير، الذي يعبر عن نفسه فيه، وإذا بقي المشروع نفسيا في جوهره فلأنه يعزو الهدف الأخير للتأويل لا إلى ما يقول النص، بل إلى من يعبر عن نفسه فيه"⁽²⁾.

النصوص المثبتة بفعل الكتابة إنما جاءت لتعبر عن تجربة حياتية، إنها تجربة حياة المؤلف، فهذه النصوص كرموز من غير الممكن فك طلاسمها إلا من خلال معاشية التجربة الحياتية للمؤلف، انطلاقا من وساطة اللغة كعامل موضوعي ومشترك، أين تغدو عمليات الفهم والتفسير الوسيلة القادرة على فك شيفرات النص، لبلوغ المتواري خلفها، أي قصديته، وبالتالي فهم المؤلف وتحقيق التطابق والتوافق معه، وبهذا تتحدد المهمة الرئيسية لهرمنيوطيقا دلتاي، وهذا رجوعا إلى عبارة شلاير ماخر "فهم المؤلف أكثر مما يفهم نفسه"، ليصبح الفهم هنا إعادة بعث وإحياء للتجربة الأصلية للمؤلف أو أكثر، فالفهم اللاحق أعلى مرتبة من الفهم الأول، وأسمى منه "فالمفسر الجيد هو الذي يستطيع أن ينفذ إلى قلب عمل الفنان (المبدع)، ويرى أشياء لا يعيها الفنان المفكر

⁽³⁾ نفسه، ص 35.

⁽¹⁾ بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 66.

نفسه، أشياء كانت في عقله وتكون واضحة فقط عن طريق التعبير الذي يعطيه لها ولا تكون واضحة بالنسبة له⁽¹⁾.

أما الوصول إلى الفهم وإدراك المعنى، معنى نص ما، فقد أعاد دلتاي . متأثرا بسلفه شلاير ماخر . توظيف دائرة / حلقة التأويل التي تقوم على جدلية الكل والجزء لنجد أنفسنا أمام دوامة لا تنتهي، لأن فهم المعنى الكلي (الجملة) لا يتم إلا من خلال الوقوف على أجزائها، كما أن بلوغ المعاني الجزئية مرتبط بالمعنى الكلي، هذه الصورة الدورية لإجراء التأويل تنطبق على العلاقة القائمة بين الكلمات المكونة للجملة، ومعنى الجملة بوصفها كلا متكاملا، حيث يؤكد غدامير أننا ندرك ذلك عندما نتعلم اللغات الأجنبية، نتعلم قبل كل شيء تركيب جملة مفيدة قبل أن نفهم المعنى الألسني لأجزائها (الألفاظ على حدة)، لكن مسار التركيب هذا يبقى تحت توجيه انتظار المعنى النابع من السياق السابق⁽²⁾. الأمر الذي يجعل من الفهم هنا عملية إحالية بين الكل وأجزائه للوصول إلى المعنى المتحدد من خلال قصدية المؤلف. لكن ما الذي أضافه دلتاي للدائرة الهرمنيوطيقية؟

يبدو 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⁾، فمفهوم الدائرة الهرمنيوطيقية مع دلتاي توسع ليشمل خبراتنا وتجاربنا الحياتية، التي ما هي سوى تراكمات لتجارب وخبرات جزئية، هذه الأخيرة لا يمكنها أن تكتسب معناها إلا من خلال التجربة الكلية، تجربة الحياة ذاتها والتي تعد بعدا جديدا ومحوريا في فلسفة دلتاي، يجعل الفهم قائما متحددا من خلال التجربة، التي تتأسس بدءا من الفهم، فنحن نكتسب خبراتنا من خلال أفعالنا، وتجاربنا المعيشة، بهذا يحصل الفهم، أي فهم تعبيرات الحياة انطلاقا من فهم الأنا وصولا إلى فهم الآخر.

(2) محمود سيد أحمد: مرجع سابق، ص 41.

(3) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 119.

(1) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 101.

الحياة في مشروع دلتاي هي الفضاء الذي تتحقق فيه التجربة الإنسانية، والمنبع الملهم الذي به يتجدد الفهم كل حين، بدءاً من تجربة الذات الخاصة، أي انطلاقاً من تأويل الذات وصولاً إلى الآخرين⁽¹⁾. من خلال جسر التواصل السحري بين اللحظات النفسية للأفراد، المتمثل في تعبيرات الحياة التي تكتسب من خلال ارتباطها بعالم الحياة المشتركة، إمكانية الفهم.

إن مشروع دلتاي التأويلي، ورغم المساهمة القيمة التي قدمها للهرمنيوطيقا من خلال توسيع مجالاتها من جهة، ومحاولة وضع منهجية "علمية" لفهم الظاهرة الإنسانية أو الروحية، موازاة مع منهجية علوم الطبيعة من جهة أخرى، إلا أنه واجه جملة من الانتقادات الواسعة، جعلت غدامير يصفه بأنه مشروع هزيل، فقد كانت جهوده غير موفقة، خاصة من خلال سعيه غير المسبوق وراء وهم الموضوعية في العلوم الإنسانية.

أما نقطة الضعف الأخرى، فتظهر في تأثره الشديد بسلفه شلاير ماخر، وبالنزعة النفسية في فكره، حيث ارتبطت الهرمنيوطيقا عنده بالجانب النفسي الذي لم يستطع التخلص منه رغم القفزة النوعية التي حققتها الهرمنيوطيقا على يديه، إلا أنه لم يستطع تجاوز الجانب الذاتي / النفسي الذي هيمن على أعماله، "هذا البعد الأخير حال دون بلوغ البعد التاريخي بالضبط لظاهرة التأويل"⁽²⁾.

أما في ما تعلق بتجربة المعاشة وإعادة إنتاج الإبداع الأصلي للمؤلف والعمل على معاشته بغرض الوصول إلى كشف قصديته، من خلال معاشة هذه التجربة مرة أخرى، فأقل ما توصف به أنها ضرب من الوهم وتجاوزاً لاستقلالية النص عن مؤلفه ومتلقيه، حيث يؤكد غدامير "أنه بواسطة النص المكتوب يتحقق وجود متحرر للكاتب، أو المؤلف، وكذلك لمن يوجه إليه، أو لقارئ محدد بشكل خاص، فما قد أثبت خطياً قد ارتفع، إذا صح القول بنظر الجميع، إلى دائرة معنى يتشارك فيه بشكل متساو، كل الذين يعرفون القراءة"⁽³⁾.

⁽²⁾ عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 190.

⁽¹⁾ هانز جورج غدامير: اللغة كوسيلة للتجربة التأويلية، ت: جورج تامر (مجلة أوراق فلسفية، عدد 10، القاهرة: مركز النيل، 2004م)، ص 26.

⁽²⁾ نفسه، ص 26.

رغم الانتقادات الواسعة التي طالت إسهامات كل من دلتاي وشلاير ماخر، إلا أنها من زاوية أخرى تظهر وكأنها فتوحات جديدة لمشاريع تأويلية كبرى مستقبلية، أو هي على الأقل لبنات في مشاريع فلسفية، منها على وجه التحديد، مشروع غدامير التأويلي. ولئن كان شلاير ماخر أبا للتأويلية الحديثة، فإنه من الإنصاف القول مع عادل مصطفى، بأن "دلتاي قد جدد مشروع الهرمنيوطيقا العامة، بل وخطى بها خطوات كبيرة إلى الأمام، لقد وضعها في أفق التاريخية، الذي أحرزت فيه تطورا هاما فيما بعد. لقد أرسى الأسس لتفكير هيدجر في زمانية الفهم الذاتي، ومن الممكن أن نعد دلتاي بحق أبا لإشكالية التأويلية المعاصرة"⁽¹⁾.

03 / التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة ومشكلة المنعطفات

أ / غدامير والمنعطف الأنطولوجي للهرمنيوطيقا

تعد اللحظة الفلسفية لهانز جورج غدامير Hans-Georg Gadamer (1900م - 2000م) من أهم اللحظات المفصلية في تاريخ الهرمنيوطيقا / التأويل، بل أكثر من ذلك يمكن عد فلسفته في التأويل خطأ فلسفيا بمعنى الكلمة، نقل التأويلية كفلسفة من المرحلة الحديثة إلى المرحلة المعاصرة بكل تجلياتها، إذ يجمع أغلب مؤرخي التأويلية على أنه من أعظم فلاسفة القرن العشرين الذين سعوا بكل جهد إلى بناء هرمنيوطيقا كونية أو عالمية، انطلاقا من قراءاته النقدية

⁽³⁾ عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 108.

للمشاريع التأويلية السابقة، خاصة منها مشروع التأويلية الرومانسية، عند كل من شلاير مآخر و دلتاي.

هذه المراجعة النقدية لما سبق من المشاريع التأويلية التي انصب جل اهتمامها على الجانب النفسي، فتعاملت مع النصوص على أنها تعبيرات عن ذاتية المؤلف وتجاربه المبتوثة عبر ثنايا النص، تسمح لنا . هذه المراجعة . بإمكانية صياغة مشاريع وتصورات جديدة، حيث تتجمع المشاريع غير المتناسقة جنباً إلى جنب وتؤسس وحدة المعنى والدلالة بصورة واضحة، "فالنشاط الثابت للفهم يبدأ بإعادة مشاريع وتصورات مسبقة، تستبدل وتعوض بمشاريع حقيقة منسجمة مع موضوع الفهم"⁽¹⁾.

كما يمكن التأكيد على أهمية هذه اللحظة الفلسفية انطلاقاً من كون غدامير عايش واحدة من بين أهم مشكلات الفلسفة، إنها مشكلة العلوم الإنسانية، التي عملت على تغذية إشكالية الفهم والتأويل في الفكر الغربي المعاصر. حيث يؤكد شوقي الزين أن غدامير "عمد إلى مساءلة نقدية لأسس العلوم الإنسانية ومبادئها النظرية"⁽²⁾.

هذه المسألة لم تكن في حقيقتها سوى نقداً لذلك التصور الساذج والسطحي للحقيقة في العلوم الإنسانية، القائم على نوع من التطابق والارتباط بين المنهج من جهة، والحقيقة من جهة أخرى، إنه بصورة ما نقد لدلتاي في محاولته بناء منهج موضوعي في العلوم الإنسانية، يضاهي بشكل من الأشكال المنهج العلمي في علوم الطبيعة، يمكنه بلوغ الحقيقة. وكأن مشروع غدامير بهذه الصورة جاء ليعيد الاعتبار إلى العلوم الإنسانية في مقابل صرامة المنهج الوضعي التي تميز علوم الطبيعة، حيث يؤكد ريكور أن المشروع التأويلي الغداميري جاء لإنعاش جدل علوم العقل، انطلاقاً من المطالبة بهرمونوطيقاً كونية، عالمية Philosophie Herméneutique Universelle ، من خلال رد الاعتبار للعلوم الإنسانية والعمل على تحريرها من وهم

(1) حسين الموازي: بين الحدائث والتراث جدلية الفهم عند هانز جورج غدامير (مجلة أوراق فلسفية، ع 10، القاهرة: مركز النيل، 2004 م)، ص 188.

(2) محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 66.

المنهاجوية الذي وقعت فيه مع دلتاي، وقد قدم غدامير مشروعه الفلسفي من خلال مؤلفه المتميز، والمميز هرمنيوطيقا القرن العشرين "الحقيقة والمنهج" (Vérité et Méthode) الذي صدر سنة 1960م، حيث شكل ظهوره حدثا بارزا، وكان له بالغ الأثر على مسارات الهرمنيوطيقا فيما بعد. يشير الكتاب إلى نوع من الحوار بين ادعاءات "الحقيقة" من جهة وعمليات "المنهاج" من جهة أخرى⁽¹⁾.

إذن جاء هذا المشروع الجديد، ليعيد إلى العلوم الإنسانية خصوصيتها وميزاتها، ولإنعاش جدل علوم العقل انطلاقا من الأنطولوجيا الهيدجيرية (l'ontologie de Heidegger)، وبصفة أدق من انعطافها في أعماله الأخيرة حول الشعرية الفلسفية، فالتجربة النووية التي تنظم حولها كل أعماله، والتي انطلاقا منها تصعد الهرمنيوطيقا مطالبتها بالكونية، هي تجربة الفضيحة التي مثلها على صعيد الوعي الحديث نوع المباعدة الاستلابية التي بدت له أنها افتراض العلوم القبلي، فالاستلاب (Allénation) في الواقع أكثر من إحساس، أو من نزوة إنه "الافتراض الأنطولوجي القبلي الذي يدعم توجيه العلوم الإنسانية الموضوعي"⁽²⁾.

الحديث عن الموضوعية العلمية، يصبح بالنسبة لعمليات الفهم في العلوم الإنسانية من هذا المنظور أمرا مبالغا فيه، عودة إلى المجال الذي يتحرك فيه كل من الموضوعين، فالاختلاف في الموضوع يترتب عنه اختلاف في عمليات الفهم بالنسبة للمنهج، وبما أن العلوم الطبيعية تسعى من خلال منهجها إلى إقصاء الذاتية، من خلال الصرامة التي تميزها على مستوى المنهج، فإن فهم الظاهرة الإنسانية يقوم على نوع من التشارك والحوار⁽³⁾.

بهذا نجد أن هرمنيوطيقا غدامير تتأسس على جملة من الركائز التي تسعى مجتمعة إلى إزاحة المنهج بنقدها للتصورات الرومانسية السابقة وبالتالي تحقيق الفهم بعيدا عن وهم الموضوعية العلمية، وما يطرح من أسئلة هنا هو: كيف يمكن إنجاز الفهم؟ وما هي أسسه وشروطه؟

(1) دافيد جاسبر: مرجع سابق، ص 148.

(2) بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق ص 74.

(3) هانز جورج غدامير: بداية الفلسفة: ترجمة علي صالح، حسن ناظم (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، 2002م)، ص 39.

يظهر أن أولى مفاتيح الفهم وشروطه، تقوم على رد الاعتبار للأحكام المسبقة التي كانت محل انتقاد ورفض من فلسفة الأنوار (Philosophie Lumières)، فقد وجدت فيها هذه الأخيرة عاملا مظلا ومعيقا، وحتى معينا للحقيقة، إذ من شأنها أن تعكر صفو البداهة في إدراك موضوعات المعرفة، غير أنها غدت مع غدامير واحدة من العناصر الفعالة في بناء الفهم، بل أكثر من ذلك "لقد أصبحت أساس الفهم ومنطلقه، إذ لا يمكن أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة"⁽¹⁾.

فتحريك عملية الفهم ينطلق من الذات ومن تصوراتها المسبقة وأحكامها، باتجاه الموضوعات، في عملية استعادة لخصوصية الذات التي تم هدرها وتغييبها في مشاريع فلسفة الأنوار، في مواجهة أشياء المعرفة، لقد أصبح اهتمام غدامير منصبا على صياغة فينومينولوجيا (Phénoménologie) تدور حول الفهم، فأكثر ما استرعى انتباهه في مشروع هيدجر الهرمنيوطيقي لم يكن الدعوة إلى إبراز الافتراضات المتعلقة بالفهم، ولا حتى تجاوز اغتراب الذات الذي يقوض الفهم ذاته، بل أكثر من ذلك، إنه انتقاده اللاذع لذلك التصور الأداتي لعملية الفهم انطلاقا من مثال الذاتية العائد إلى سيطرة العلم الحديث والذي يقوم على استقلال الحقيقة عن المؤول، وبذلك استبعاد المؤول عن أشياء المعرفة.

إن غدامير يرمي إلى ضرورة "إعادة الاعتبار للأحكام المسبقة والتاريخية كعناصر أولية في عملية الفهم"⁽²⁾، ففهم النص وإنتاج المعنى لا يتحقق من خلال تباعد القارئ / المؤول بذاته عن الموضوع / النص، فالمعنى هو نتاج تدخل الذات المؤولة في عمليات الفهم الذي لا يمكنه التحقق إلا من خلال استعمال الفرد الذي يطلب الفهم افتراضاته، وأحكامه المسبقة⁽³⁾.

الذات المؤولة في علاقتها بالنص المؤول تكون دائما محملة بأحكامها وتوقعاتها المسبقة، التي تعمل على توجيه الوعي باتجاه النص في كليته، فنحن عندما نحاول فهم نص ما فإننا نكون بإزاء

⁽²⁾ عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 217.

⁽³⁾ جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيل (الجزائر منشورات الاختلاف، ط 1، 2007م)، ص 126.

⁽¹⁾ هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 87.

الشروع في معنى للنص ككل، هذا الأخير ينبثق فقط لكوننا نعمل على قراءة ذلك النص ونحن محملون بتوقعاتنا الخاصة حول النص ذاته، إنها توقعات الذات العارفة لمعنى مسبق.

فعملية الفهم التأويلي عند غدامير تنطلق من الشيء ذاته، من خلال كونه معيارا يقاس عليه كل فهم، فالتأويل الحقيقي يتطلب بالضرورة تجنب تلك الأوهام و القرارات الاعتبارية التي يمكن أن يفرضها العقل، والتي تجد أصلها في بعض العادات اللاواعية له، ليوجه كامل وعيه وانتباهه إلى الأشياء ذاتها، فعلى المؤول أن يترك نفسه تقودها الأشياء وتجنب القرارات التي يفرضها على نفسه، فالمؤول الذي يتجه إلى فهم نص ما هو بصدد بناء صيغة مسبقة أولية لمعنى النص كمشروع، من خلال ما ينبثق من معنى أولي للنص. بمعنى آخر، فهم الشيء الذي ينبثق هنا أمامي، ليس شيئا آخر سوى تهيئة مشروع أولي يصح لاحقا كلما تقدمت القراءة⁽¹⁾. هذه الأحكام المسبقة التي يتم تنقيحها باستمرار، كلما تقدمت عملية الفهم، وطبقا لما ينبثق في أثناء سبر أغوار المعنى، تعطي إمكانية صياغة مشاريع جديدة.

بهذا يؤكد غدامير أهمية الأحكام والفروض المسبقة ومشروعيتها في عمليات الفهم، إذ لا وجود في هرمنيوطيقا غدامير للفهم بعيدا عن هذه الأحكام والفروض المسبقة، التي أصبحت من جهة أخرى العنصر الأساس في فهم التراث وبهذا يعيد غدامير الاعتبار للفروض والأحكام المسبقة، كما يقر من جهة أخرى بوجود نوعين من الأحكام: مشروعة وأخرى غير مشروعة. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول مشروعية هذه الأحكام، فإذا كانت الأحكام المسبقة ضرورية. كما يؤكد غدامير. فما هو أساس مشروعيتها؟ وكيف يمكننا التمييز بين أحكام مسبقة مشروعة، وأخرى غير مشروعة؟.

إن الحديث عن مشروعية الأحكام المسبقة، ومقاييس التمييز بين تلك التي توصل إلى الفهم والتي يمكنها أن تعيق تحقيقه، يحيلنا إلى المقولة الثانية في هرمنيوطيقا غدامير، إنها مقولة المسافة الزمانية ودلالاتها بالنسبة لعملية الفهم، حيث يعتقد من خلالها بإمكانية الوصول إلى حل مشكلة

(2) نفسه، ص 44.

الأحكام المسبقة "فنشاط التأويل يتأسس عنده على ذلك التوتر الحاصل بين الحاضر والماضي، يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغربة"⁽¹⁾، بين أفق المؤول من جهة، وأفق النص أو التراث من جهة أخرى، فموضوع الهرمنيوطيقا الحقيقي يقع في هذا "المابين" حيث "يتنازع المؤول انتماءه إلى التراث، والمسافة الزمانية الكائنة بينه، وبين الموضوعات باعتبارها مبحثا لمباحثه واستقصاءاته"⁽²⁾.

يبدو أن غدامير كان على وعي منذ البداية بحاجته إلى إعادة الاعتبار لمفهوم المسافة الزمانية وبعثها من جديد، في شكل مخالف لما درجت عليه التصورات الساذجة للتاريخانية (L'historicisme) التي نظرت إلى الزمان على أنه هوة فاصلة بين الماضي والحاضر، يجب جسرها، واعتقدت بأن الموضوعية التاريخية تتطلب من المؤول أن يرتحل إلى روح العصر، يستبعد أفكاره وتصوراتهم وتمثلاته، لصالح أفكار العصر وتصوراتهم⁽³⁾.

فالزمان مع غدامير لم يعد مسافة على المؤول التغلب عليها وتجاوزها لفهم الماضي والتراث، بقدر ما أضحت شرطا إيجابيا يقدم وخصبا تقدم العون للفهم. هذه المسافة "ليست هاوية سحيقة، إنما هي مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من تراث نفسه إلينا"⁽⁴⁾.

بهذا الشكل تعد المسافة الزمنية إجراء هرمنيوطيقا يسمح باستخلاص تلك التأويلات الخصبة المنتجة للفهم، واستبعاد تلك التأويلات الفاسدة المعيقة له، كما يساهم هذا الإجراء من جهة أخرى في تحقيق نوع من المعرفة الموضوعية، وضمان فهم سليم، هكذا يتبين أن للمسافة الزمنية إلى جانب سلبياتها، آثارا إيجابية أيضا "فهي لا تتيح فقط لفروض سبئية معينة خاصة بالموضوع أن تتنحى وتبيد، بل تأتي أيضا بتلك الفروض التي تؤدي إلى الفهم الصحيح وتدفع بها إلى الصدارة"⁽⁵⁾، فالمسافة الزمنية تعمل على تحقيق واحدة من مهام التأويل الأكثر إلحاحا، إنها البحث

(1) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 404.

(2) نفسه، ص 53.

(3) نفسه، ص 407.

(4) نفسه، الصفحة نفسها.

(5) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 220.

عن الشروط التاريخية المساهمة في إنتاج الفهم من خلال عزل الأحكام المسبقة المعيقة للفهم لصالح تلك الأحكام الخصبية والمنتجة التي بموجبها يتحقق الفهم.

إذا كانت المسافة الزمنية إجراءا هرمنيوطيقا يعمل على فرز الأحكام المسبقة الصادقة من تلك المزيفة، فإن الفهم لا يصبح ممكنا إلا بتجاوز تلك النظرة السيكلوجية التي فرضتها تأويلية شلاير مآخر من جهة، والتحرر من وهم منهاجية دلتي في اقترابه من الموضوعية العلمية، من جهة أخرى، لذلك يؤكد غدامير بأن "المعنى المتوقع لنص ما ليس فعلا ذاتيا، بقدر ما هو نتاج ارتباطنا بالتراث، والذي بدوره لم يعد شيئا ثابتا مستقلا عن المؤول، وإنما نحن بالأحرى ننتجه بقدر ما نفهم ونشارك في تطوره"⁽¹⁾.

معنى هذا أن فهم عمل ما لا يقوم على فهم مؤلفه ومقاصده، ولا معايشة تجاربه، بل هو فهم للحقيقة الناتجة عن انصهار بعدين أو أفقين هما: أفق المؤول / القارئ، وأفق النص / التراث، فالمؤول كما النص يمتلك كل واحد منهما "أفقه" الخاص، "وإن الفهم يمثل انصهار هذه الآفاق"⁽²⁾ (Fusion des Horizons) فالقارئ / السائل في محاولته فهم معنى النص والتواصل معه لا يمكنه استبعاد ذاته، وترك أفقه الخاص لصالح أفق النص، إذ الفهم هو دخول للذات في حركة من الاتصال والتواصل من الحاضر باتجاه التراث في حركة عكسية، الأمر يجعل من معنى النص نتاجا مشتركا بين أفق وعي القارئ وأفق النص التراثي.

تسمح هذه الحركية بتلاقي الوعي وما يحمله من أحكام مسبقة بالنص وما ينطوي عليه من معاني، إنها على حد تعبير مطاع صفدي "المحاولة الدائمة لتحقيق الفهم الشامل للكينونة بتوسط كل من الماضي والحاضر"⁽³⁾، والتي يتجلى فيها الفهم حوارا وتجاوزا بين الماضي والحاضر، من خلال جدلية السؤال والجواب، إنه تفاعل الماضي والحاضر، فقد وجد غدامير في منطق السؤال

⁽²⁾ هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 402.

⁽³⁾ هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 87.

⁽¹⁾ مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية التأويل و سؤال التراث (مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 30 . 31، بيروت: مركز الإنماء القومي،

1984م)، ص 07.

والجواب كما تصوره "كولينجود" Collingwood نقطة البداية، لأن فهم حوادث التاريخ في نظر الأخير يقتضي من المؤرخ إعادة تأسيس التساؤل الذي كانت أفعال الأشخاص التاريخية إجابة عنه، كما ينبغي عليه إن كان يروم فهم ما حدث بالفعل أن يتساءل حول هذه الأسئلة ذاتها، وخطط الفاعلين التاريخيين انطلاقاً من الحوادث نفسها. وهذا ما يعنيه عليه غدامير، فمجريات الحوادث التاريخية لا تنسجم بشكل دائم مع خطط الفاعلين وميولهم. كما أن الموقف السابق فيه إضرار بالعملية التأويلية في حد ذاتها، كون إعادة بناء ما فكر فيه مؤلف النص يبقى مهمة محدودة، إذا ما تمت مقارنتها بالتجربة التأويلية الأصيلة التي تعنى بفهم النص.

ليس في وسعنا إذن فهم التراث التاريخي إلا باعتباره شيئاً قيد التحديد من طرف مجريات الحوادث، "وهي وحدها التي يمكن أن تكشف عن جوانب جديدة من معنى المادة التاريخية"⁽¹⁾. يبدو هذا ما يشير إليه عبد الكريم شرفي من كون "الفهم يحصل بالضبط عندما "ينصهر" أفق المعاني والاقتراحات التاريخية الخاصة بالمؤول، مع الأفق الذي تموضع ضمنه العمل الأدبي ذاته"⁽²⁾. ما يمكن طرحه من أسئلة الآن، لا ريب سوف يدور حول العنصر الذي يمكنه أن يكون وسيلة لانصهار أفق المؤول، وأفق النص سواء أدبيا، تاريخيا كان أم فنيا؛ والأرضية التي يتحقق عليها حوار الماضي والحاضر، الماضي بنصوصه التراثية، والحاضر بأحكامه وفروضه المسبقة.

مهمة هرمنيوطيقا غدامير تنحصر في الفهم الناتج عمليا من انصهار أفقي القارئ / المؤول من جهة، والنص / التراث من جهة أخرى، هذا الانصهار والتوافق الذي يحدث في الفهم هو الانجاز الفعلي للغة⁽³⁾، إذ هي الوسيط الذي يحدث فيه ومن خلاله الكشف الأنطولوجي (Ontologie)*، الأمر الذي يدعوا إلى تجاوز الطابع الأداتي للغة، فهذه الأخيرة تسمح لنا بالعيش في حوار مع تراثنا من خلال مقارنة السؤال والجواب، لتظهر الحقيقة من خلالها

⁽²⁾ هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 495 . 496.

⁽³⁾ عبد الكريم شرفي: مرجع سابق، ص 45.

⁽¹⁾ هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 501.

* أنطولوجيا، Ontologie: علم الوجود، وهي أحد الأفرع الأكثر أصالة وأهمية في الميتافيزيقيا تدرس الكينونة، أو الوجود.

الفصل الأول ————— نظرة تاريخية للتأويل

بوصفها شكلا من أشكال الاستجابة لهذا التراث، الذي يحاورنا بوصفه لغة نفهمها ونتقنها. الأمر الذي جعل غدامير يؤكد أن "كل فهم لأي شكل من أشكال الإبداع، وكل معرفة إنسانية للعالم تكون اللغة وسيطا لها"⁽¹⁾، فهي تمثل الأرضية والوسط الذي يتحقق فيه الفهم من خلال جدلية السؤال والجواب، سواء كان هذا الفهم متعلقا بمجال العلوم أو الإنسانيات، أو غيرها من مجالات الحياة، فإنه يبقى حدثا لغويا جدليا بامتياز، فما من موضوع للمعرفة إلا هو مشمول باللغة وواقع داخل أفقها.

لنا أن نسمي هذه الحقيقة بالصبغة اللغوية لخبرة الإنسان بالعالم⁽²⁾، معنى ذلك أن خبرتنا التأويلية للعالم كنتاج للتوتر الحاصل بين أفق المؤول وأفق النص لا تسبق اللغة، بل هي وليدة اللغة ونتاجها، فهي كما يقول عادل مصطفى "شيء يغمر الإنسان التاريخي ويتخلل طريقته في الوجود. في . العالم والإنسان كما لاحظنا لديه عالم ويعيش في عالم، وذلك بسبب اللغة، وبفضل اللغة"⁽³⁾.

بهذا السعي الحثيث إلى إدخال الهرمنيوطيقا جميع مجالات الفهم الإنساني وأبعاده عبر وسيط اللغة، تكون هرمنيوطيقا غدامير قد انتقلت لتعبر عن عالمية التجربة التأويلية (L'universalité de L'herméneutique) من خلال توسيع أفق الهرمنيوطيقا لتشمل كامل صنوف التراث، اللغوي منه أو الفني والتاريخي، التي شكلت في مجموعها محاور "الحقيقة و المنهج". بهذا تكون الهرمنيوطيقا حسب غدامير، هي "فن تأويل وفهم النصوص، باللعب على اللغة، ومن خلال إيقاع المساءلة وحمل المسافة وتعليقها، واختراق تعادل المعنى ذاته، وهذا ما يسمح باكتشاف أبعاد جديدة للحقيقة"⁽⁴⁾.

⁽²⁾ هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 91.

⁽³⁾ عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 247.

⁽⁴⁾ نفسه، ص 249.

⁽⁵⁾ عمارة ناصر: مرجع سابق، 75.

خلاصة ما سبق تقديمه، يمكن القول بأن أفكار غدامير حول الهرمنيوطيقا قد أسهمت بشكل واضح في تحقيق المهمة التي رصدت لأجلها، المتمثلة في تخليص الهرمنيوطيقا من عيوب التصورات التقليدية، ماثلة في النزعة السيكلولوجية / النفسية عند شلاير ماخر، والتطرف المنهاجوي عند دلتاي، لتنتقلها إلى فضاء رحب، فضاء الفهم الذي تصنعه اللغة، فقد تبلورت الهرمنيوطيقا عنده في جدلية الحقيقة والمنهج، فكانت الأولوية للحقيقة على حساب المنهج، فجعل الفهم صيرورة من الحوار والتفاعل الإيجابي المستمر، بين أفق النص الماضي من جهة، وأفق المتلقي الحاضر من جهة أخرى، وما التأويل سوى مساءلة بين الإنسان والتراث، في أفق جديد تنصهر فيه آفاق كل منهما، وبذلك يكون غدامير قد كشف "سذاجة ووهم الموضوعية المدعاة في كل تفسير مهما كانت علميته ودقته، ولفت الانتباه بقوة إلى موقف المفسر وأفق الراهن باعتباره عاملاً أساسياً في فهم العمل الأدبي، وشرطاً لا غنى عنه في كل عملية فهم" ⁽¹⁾.

أصبحت اللغة مع غدامير تمثل مركز الفهم كمطلب الهرمنيوطيقا الأول، حيث يصرح بأن الوجود الجدير بالفهم هو اللغة، ولا وجود لفهم خارج إطار اللغة في شتى صنوف المعرفة الإنسانية، ما يسحب الهرمنيوطيقا على تجربة الإنسان في كل ألوانها، لتصبح بهذا المعنى انطولوجيا الفهم، تعبر الحقيقة فيها عن نمط وجود الدازين (Dasein)* في العالم، وتحدد مفاهيم هذا الفهم بأنها ليست التلاعب والسيطرة، بل المشاركة والانفتاح، ليست المعرفة بل الخبرة، ليست الميتودولوجيا (المنهج) بل الديالكتيك (الجدل) ⁽²⁾.

لاشك أن أفكار غدامير حول التأويل ورصده لمختلف العيوب التي شابت الممارسة التأويلية كبير الأثر في من جاء بعده، و بشكل مخصوص الفيلسوف الفرنسي بول ريكور. بل يمكن القول أن تأويلية ريكور تتأسس على ما قدمه غدامير بشكل ما.

⁽¹⁾ عبد الكريم شرقي: مرجع سابق، ص 49.

⁽²⁾ عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 251.

* Dasein: الوجود هنا

ب/ ريكور والمنعطف الإستيمولوجي للهرمنيوطيقا

يعد بول ريكور واحدا من أبرز أعلام التفكير الفلسفي الفرنسي المعاصر الذين كان لهم اهتمام خاص بقضايا التأويل واللغة، ودراسة مدلول النصوص والسلوكيات الإنسانية، باعتبارها مخزنا للإشارات والرموز.

الحديث عن ريكور هو حديث عن مشروع فلسفي له مكانته في مقابل المشاريع الفلسفية السابقة عليه، خاصة في حقل التأويلية، إذ يمكن عده من زوايا متعددة خيط الربط بين كثير من التيارات الفكرية في العلوم الإنسانية، وهي ميزة في فكره القائم على¹ الانفتاح الكلي في وجه مختلف التيارات الفلسفية، التي كان لها كبير الأثر في تحديد التوجه الفلسفي الذي ينتمي إليه، والذي يجب أن يميزه بملامح ثلاثة "إنه يندرج ضمن فلسفة تأملية، ويبقى في منطقة الظاهراتية الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهرمنيوطيقية لهذه الفينومينولوجيا"⁽²⁾.

يؤسس ريكور مشروعه التأويلي بداية من العمل على السمو بالهرمنيوطيقا من كونها مجرد وسيلة، وأداة لفهم النصوص؛ للوصول بها إلى أبعد من ذلك، لتغدو وسيلة لفهم الذات لذاتها في شكل مباشر وشفاف. وهو التصور الذي كشف به عن زيف مقولة "الكوجيتو" الديكارتية (أنا أفكر إذن أنا موجود)، والتي تعد أبرز معضلات الفلسفة التأملية، حيث طرحت بداية مع زعماء مدرسة الارتباب، التي عمل منظروها على تحرير "الأفق مما يتلبد فيه من غيوم لمصلحة كلام أصيل، لمصلحة عهد جديد للحقيقة، لا بواسطة نقد هدام فحسب بل باختراع فن التفسير"⁽³⁾. بهذا تكون مدرسة الارتباب وزعماءها قد عملوا. كل من زاويته الخاصة. على "إزالة الأقنعة وفضح الزيف وكشف الباطني الحقيقي من الظاهري السطحي"⁽⁴⁾. إنه عمل لصالح قضية واحدة: إزالة

(1) بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 19.

(2) بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ت: وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ط 1، 2003م)، ص 38.

(3) عادل مصطفى: مرجع سابق، ص 336.

هذا التعقيم، أو التعمية والحجب للمعنى الباطني، بإزالة ما لحق الأصل من تزييف، بممارستهم للتأويل.

لاشك أن كشف الوعي الزائف ساهم بشكل ما في نقد الممارسات التأويلية السابقة، خاصة عند شلاير ماخر ودلتاي من خلال المقاربة النفسية للفهم، القائمة على الطابع الذاتي لهذا الأخير، من خلال مقولة "فهم النص أفضل مما أراد صاحبه"، بل أصبح من الضروري التخلص من الطابع السيكلولوجي التكهني الذي ميز التأويلية الرومانسية، فلم تعد هنالك أولوية لذاتية المتلقي على ذاتية المؤلف.

بوسعنا الآن التأكيد مع ريكور أن "الأمر لم يعد يتعلق بتحديد الهرمنيوطيقا على أنها تطابق بين عبقرية القارئ وعبقرية الكاتب. ذلك أن قصد الكاتب الغائب عن النص، هو نفسه الذي أصبح سؤالا هرمنيوطيقيا، "أما عن الذاتية الأخرى، ذاتية القارئ فإنها من صنع القراءة والنص بقدر ما هي حاملة للانتظارات التي من خلالها يقترب القارئ من النص ويتلقاه"⁽¹⁾، فما دام فهم الذات إذن لا يتم من خلال الوعي لزيغه، ولا بالتأمل لأنه ليس حدسا باطنيا للذات، فإننا في حاجة إلى طريقا آخر، إنه الطريق الأطول والأكثر تعرجا، حيث يؤكد ريكور بأن "تأمل الذات المباشر لا يمكن أن يمضي قدما دون سلوك طريق ملتوية، هي منعطف تأويل هذه الرموز، فكان عليّ أن أقدم بعدا تأويليا. هرمنيوطيقيا. في داخل بنية الفكر التأملي نفسه، وكانت هذه الكيفية الأولى التي ظهرت بها مشكلة اللغة في نوع من الفلسفة لم تكن في البداية فلسفة لغة، بل فلسفة إرادة، وقد فرض عليّ موضوعي الأول أن أبحث في بنية الرمز"⁽²⁾.

يبدو أن ريكور اختار المسار الطويل للهرمنيوطيقا عبر جدلية الإستيمولوجيا والانطولوجيا، في بنائه لقواعد التأويلية، فهو يتحرك بذلك في اتجاه مخالف لانطولوجيا هيدجر عبر منعطفات

(1) بول ريكور،: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 24.

(2) بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن الوجود والزمان والسرد، ت: سعيد الغانمي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999 م)، ص 270.

إبستمولوجية كثيرة، فكان عليه البحث عن المعنى خلف اللغة الرمزية، أي خلف المجازات والاستعارات التي تستر المعنى "من هنا كان المنعطف المعرفي والمنهجي الذي قاد ريكور من فلسفة الإرادة إلى فلسفة اللغة، ومن الظاهرية إلى التأويلية"⁽¹⁾.

لا شك إذن أن الوصول إلى فهم الذات يتطلب توسط أمر ثالث، يبعد أن يكون الوعي أو التأمل الذاتي، إنها الرموز والعلامات.

هرمنيوطيقا ريكور تظهر إلى عملية الفهم من زاوية النصوص والعلامات، وكأن الفهم . فهم الذات . أصبح متوسلا بجملة العلامات والرموز التي تكون النص، ليكون متطابقا مع التأويل الممارس مع ذلك الوسيط. بهذا تصبح وساطة الرموز والعلامات ضرورة من أجل فهم الذات لذاتها. فالذات بعيدة عن إدراك و فهم ذاتها لذلك كان لزاما على هذا الفهم المرور عبر سبيل فهم رموز الذات، ذات الطبيعة اللاشعورية، سواء في ذلك ما قدمه فرويد، كالعلم، والنكت، وفلتات اللسان، وغيرها، أو الرموز ذات الطبيعة الإيديولوجية عند كارل ماركس Karl Marx (1818م . 1883م) مثل أشكال الوعي الاجتماعي، أو الرمزية كأشكال التعبير الثقافي من أدب وفن وفلسفة.

انطلاقا من مقولته الشهيرة "الرمز يطلق التفكير" Le Symbole Donne à (Penser) ، يميز ريكور بين نوعين من الرموز: أولاهما الرمز كوسيط شفاف ينم عما وراءه، في عالم المعنى. أما ثانيهما فهو الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفي وراءه معنى حقيقي⁽²⁾.

إن التمييز السابق بين الرموز ومستوياتها يؤكد أن تعاملنا مع النوع الثاني من الرموز يتطلب كثيرا من الحذر، كونها تمثل حقيقة زائفة وجب عدم الوثوق بها، والعمل على إزالتها من خلال فك المعاني المختبئة خلف المعاني السطحية الظاهرة، وصولا إلى المضمرة الخفي والمتواري "فالمعنى يحيل إلى طبقاته التحتية من دلالات مضمرة، أو مقاصد مستنبطة سكت عنها الخطاب أو

⁽³⁾ منير مجادي: التأويلية بين التأسيس المعرفي والفهم الأنطولوجي عند ريكور (مجلة أوراق فلسفية، ع 8، القاهرة: مركز النيل للنشر، 2003م)،

ص 41.

⁽¹⁾ منى طلبة: مرجع سابق، ص 151.

حجبها، فالرمز وظيفة مزدوجة هي التدليل على المعنى الثانوي والمتواري بالاشتغال على المعنى المعطى، والبادي⁽¹⁾. هكذا فإن فهم رموز النص، لم يعد غاية في ذاته، بقدر ما أصبح وسيطا في علاقة الذات بذاتها، إذ لا يمكن فهم الذات دون توسط النص.

يرتبط إذن التأويل عند ريكور، بمفهومين أساسيين هما: المباعدة، والتملك، أو الامتلاك، يقول ريكور "أبما تأويل يقصد أن يتغلب على التباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثقافي الذي تم، والذي ينتمي إليه النص، وبين المؤول نفسه. فإذا تجاوز المفسر هذا البعد، وأصبح معاصرا للنص فإنه يستطيع أن يملك المعنى"⁽²⁾.

هدف التأويل من هذا المنظور هو تجاوز المؤول لتلك المسافة الفاصلة بينه وبين عالم النص، ومنه محو ذلك البون الشاسع الذي يفصل بين فترة النص، ثقافية وتاريخية، وبين القارئ المتلقي الذي يكشف دلالات النص وخفاياه، واتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تفرضه الذات المؤولة على النصوص، كما أنها . المسافة . ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص. إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية وعارضة، وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابل للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة⁽³⁾.

يظهر من خلال قاعدة التماسف / المسافة أن مناهضتها ورفضها يحقق لنا قابلية النص للاستعادة والتجديد مرة أخرى، ليس فقط لمعاصره، أي الذي كتبه في زمانه، إنما لمختلف متلقيه عبر العصور.

أما بالنسبة لمفهوم الامتلاك (L'appropriation)، فإن ريكور يجعل منه ميزة أساسية للتأويل، كونه يمثل إنجازا أو تحقيقا فعليا لما يحتكم عليه النص من إمكانات دلالية، داخل الخطاب

(2) محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 12.

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 48.

(2) حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، 2003م)، ص 46.

الخاص بالذات المؤولة. بعبارة أخرى فإن "بناء المعنى، أو إنجاز النص هو وحده الذي يجعل المعنى الذي لم يكن متعينا في الأصل شيئا خاصا بالذات ومتملكا لديها⁽¹⁾.

مع ريكور إذن لم يعد الفهم ظاهرة نفسية قائمة على التكهن، ولا عملية ذاتية قائمة على استشعار تجربة المؤلف ومعايشتها بطريق الاستبطان، ولا بحثا عن قصيدة المؤلف والمتلقي، بل إنها تطابق مع ما يقوله النص، وبذلك تصبح مهمة الهرمينوطيقا في نظره هي "البحث داخل النص نفسه، من جهة عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبين العمل الأدبي، ومن جهة ثانية البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته، ويولد عالما يكون فعلا هو شيء النص اللا محدود، إن الدينامية الداخلية والإنقاذ الخارجي يكونان ما أسميه عمل النص"⁽²⁾.

ساهم إذن الفكر الغربي عموما بشكل فعال في حقل الهرمينوطيقا / التأويل، من خلال مجموعة المشاريع الفكرية، والفلسفية التي عملت على تطوير الهرمينوطيقا، ونقلها من مجرد وسيلة لترجمة وتفسير النصوص الدينية المقدسة، إلى مصاف التقنية في الفهم، فهم الإنسان من خلال الرموز والعلامات، غير أن هذا السبق لا يعني بأي حال أن التأويل كمفهوم أولا، وكممارسة ثانيا بقي حكرا على الفكر الغربي، بل إن نتاج هذا الفكر من نظريات ومناهج في الفهم و التفسير كان لها الشأن في أن تلهم كثيرا من المفكرين في الحضارات والثقافات الأخرى، وعلى وجه التحديد الثقافة العربية في مرحلتها المعاصرة، فقد تأثر كثير من المفكرين العرب المعاصرين بمنتجات الحداثة الغربية خاصة في جانبها الفكري، والمنهجي، على نصر أبو زيد. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل، على ضوء هذا التأثير كيف نظر الفكر العربي إلى التأويل كمفهوم وكممارسة تنصب على المنتج اللغوي بالدرجة الأولى؟

⁽³⁾ عبد الكريم شرقي: مرجع سابق، ص 52.

⁽¹⁾ بول ريكور: من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 25 .

04 / التأويل في الثقافة العربية

بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية، يمكن النظر إلى التأويل من جهة كونه واحداً من أبرز الظواهر التي ميزت الثقافة العربية، إذ كان له الحضور اللافت في كل المناحي المعرفية، سواء في ذلك أن تعلق الأمر بعلم الكلام أو الفلسفة وحتى التصوف، فقد كان لهذا الأخير الحظ في أن احتضنته الحقول المعرفية كلها، والأمر في ذلك مرده ارتباط التأويل بقضية الفهم.

فهم النص القرآني، ومن خلاله فهم التراث سوف يكون بلا شك الحاضنة الأساسية التي تشكل وفقها، ومن خلالها مفهوم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى اعتبار أن هذه الأخيرة هي حضارة النص والعقل بامتياز، فإن التأويل سوف يكون تجلياً للنص، بل وضرورة إستراتيجية لبلوغ الفهم وتحصيله. وإن كنا هنا لا ندعي تتبعاً لحركية هذا المفهوم وتطوره ومختلف أدواره وأطواره، وبحث مختلف محمولاته وتقفي كافة ارتحالاته وتحولاته، فهذا أمر يتجاوز طاقة البحث في حد ذاته، وإنما نسعى إلى كشف معناه اللغوي من جهة والاصطلاحي من جهة أخرى، على اعتبار أن التأويل مر في تشكله في الثقافة العربية الإسلامية بمرحلة لغوية، انصب الاهتمام فيها على المعنى اللغوي، ومرحلة إصطلاحية شاءت الظروف أن تتوسع وتتعدد المعاني فيها بتعدد الأفهام، والرؤى الحاضنة للمصطلح واختلاف استخداماته.

أ / في ضبط المفهوم

جاء في لسان العرب لابن منظور (711 هـ) أن التأويل من "أول الكلام و تأوله، أي دبره، وقدره، وأوله وتأوله، أي فسرهُ" ⁽¹⁾، والمراد بالتأويل هنا المرجع والمآل والمصير والعاقبة التي يؤول إليها الأمر، وفي نفس الاتجاه يذهب أبو الحسن أحمد ابن فارس (ت 395 هـ) في رد التأويل إلى الرجوع والعاقبة مستدلاً بقوله عز وجل { هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ } (الأعراف: الآية 53) فيقول "ما يؤول إليه أمر الكتاب المنزل وقت بعثهم ونشورهم" ⁽²⁾، يظهر التأويل هنا بمظهر التفسير، تفسيرا لما سيؤول إليه المصير.

أما أبو الفرج الأصفهاني (ت 502 هـ) فقد أرجع التأويل إلى "الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه المؤئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المراد فيه علما كان، أو فعلا. وتأوله، أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه" ⁽³⁾.

الواضح أن أغلب معاجم اللغة العربية تحصر المعنى اللغوي للتأويل تقريبا في المرجع والمصير والتفسير، أي أنها - أصحابها - لا تقيم في البداية فرقا بين التفسير والتأويل، إذ أن كلا من العمليتين تفسير وتأويل يشير إلى الإبانة، فالتأويل تفسير وبيان ما يؤول إليه الشيء، والتأويل بذلك هو تفسير للكلام.

المعنى اللغوي للتأويل إذن لا يزيد عن كونه عودة ورجوعا إلى الأصل، وبحثا عما هو أول في الشيء.

ب / المفهوم الاصطلاحي للتأويل

⁽¹⁾ ابن منظور: لسان العرب، تح عبد الله العلايلي، ج 3 (بيروت: دار لسان العرب، د ط، د ت)، ص 366.

⁽²⁾ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة أول، تح: عبد السلام هارون (القاهرة: دار الفكر، د ط، 1979م).

⁽³⁾ الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، د ط، د ت)، ص 31.

أما على المستوى الاصطلاحي، فلا شك أن لظهور الفرق الكلامية على الساحة الإسلامية من جهة، وصراعها المير حول امتلاك الحقيقة، وظهور علم الكلام واختلاط المسلمين بالعجم من جهة أخرى، قد ساهم بشكل كبير وواضح في إنضاج مفهوم التأويل على المستوى الاصطلاحي ليساير هذا الأخير مختلف التغيرات الحاصلة، سواء على الساحة الفكرية العقدية، أو على الساحة السياسية ليصبح بذلك التأويل البضاعة التي تلقى كبير الرواج فكريا وتسود الاستخدام عند الحاجة والطلب، معبرة عن مختلف الرؤى والاصطفافات الحزبية.

إذا كانت الشريعة مشتملة على ظاهر وباطن، لاختلاف ما فطر عليه البشر في التصديق، كان من الضروري إخراج النص من دلالة الظاهرية، الحرفية إلى دلالة الباطنية، المجازية، ولا سبيل إلى بلوغ ذلك إلا من خلال سلك طريق التأويل، فالكشف عن المتواري والمستتر لا يحصل إلا بالتجلي والوضوح الذي يمنحه التأويل، الذي عرفته المعتزلة - انسجاما مع منهجها العقلي - بقولها " لا بد أن يعرف ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، فما وافقه حملة على ظاهره، وما خالف الظاهر حملة على المجاز، وإلا كان الفرع ناقصا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة"⁽¹⁾.

فالتأويل قائم على وجود هذا الباطن، الذي يدعونا إلى صرف عن معناه الظاهري إلى المعنى الذي يحتمله، الأمر الذي يربط التأويل كمصطلح بظاهرة المجاز كعنوان وميزة تميز اللغة العربية، وقد جاء في المعجم الفلسفي لمحمود يعقوبي أن "التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله على سبيل الترجيح، بغية التوصل إلى أمر مرغوب فيه، أو مرغوب عنه"⁽²⁾، فالنص القرآني من خلال التأويل يكشف بعضه بعضا، وذلك بإزاحة المعنى الحرفي لكشف المعاني الخفية.

أما الأشعرية فالتأويل فيما يعني عندها بيان المعنى بعد إزالة الظاهر⁽³⁾. فهو لا يهتم بظاهر النصوص، إذ هي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تأويل، بقدر ما يتجه هذا الأخير إلى باطنها،

⁽¹⁾ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16 (القاهرة: د ط، 1985م)، ص 131.

⁽²⁾ محمود يعقوبي: المعجم الفلسفي، ج 1 (الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، د ط، 1979م)، ص 20.

⁽³⁾ أبو حامد الغزالي: إلهام العوام عن علم الكلام (القاهرة: المطبعة الإعلامية، د ط، 1303 هـ)، ص 13.

أي إلى المعاني التي يحتملها هذا الباطن، حيث يقول أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) التأويل عندهم - الأشاعرة - "عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الضن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً عن الحقيقة إلى المجاز"⁽¹⁾، معنى ذلك أن الوقوف عند الظاهر من النصوص لا مبرر له، وطلب الحقيقة يستدعي إعمال العقل لاكتشاف ما يستتر خلف النصوص. وقد حاول الغزالي العمل على تقنين ظاهرة التأويل، لعلمه بخطورها على العقول والنصوص في الآن نفسه، فقدم بذلك كتابه "قانون التأويل"، حيث عبر من خلاله عن مواقف مختلف الفرق الكلامية من ظاهرة التأويل، كما عمل فيه على تحديد وضبط ما يمكن تأويله من النصوص وما لا يمكن تأويله ويجب أخذه على الظاهر من النصوص.

أما ابن رشد الحفيد (520 هـ . 595 هـ) فقد ذهب في ضبط مفهوم التأويل اصطلاحاً إلى أنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في أصناف الكلام المجازي"⁽²⁾، فما دامت الشريعة / النص على مستويين ظاهر و باطن، فالمعاني المجازية في حاجة إلى قراءة تتجاوز الظاهر من النصوص لتظفر بباطنها أو حقيقتها.

يتضح من الأمثلة السابقة أن التأويل في المستوى الاصطلاحي، يبحث في المعنى المجازي لبلوغ حقيقة متوارية يخفيها النص. الارتباط بين التأويل والمجاز هنا يتأسس على جملة من الثنائيات وعلى رأسها الظاهر والباطن، بالنسبة للنص، والعامة والخاصة بالنسبة للمتلقي / القارئ.

ج / الفرق بين التأويل والتفسير

⁽⁴⁾ أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 1 (القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، ط 1، 1937 م)، ص 157.

⁽¹⁾ أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2007 م)، ص 97.

المتأمل في علاقة التأويل بالتفسير، في الثقافة العربية سوف يلاحظ أن المتقدمين من العلماء سواء في الفقه، أو في اللغة لم يقيموا حدا ولا فرق بين المفهومين، الأمر الذي دفعنا إلى محاولة الكشف عن علاقة التأويل بالتفسير.

على المستوى اللغوي يذكر ابن منظور في المعنى اللغوي للتفسير على أنه "مأخوذ من الفسر، وهو الإبانة وكشف المغطى"⁽¹⁾. فهو بذلك كشف وإظهار للمراد من اللفظ / النص، أما عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) فيذكر أن التفسير في اللغة يرجع إلى معاني الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن نشأة الآية، والسبب الذي نزلت فيه⁽²⁾.

أما إذا ذهبنا إلى المفهوم الاصطلاحي للتفسير سنجد أنه يشير إلى الكشف والإظهار، وذلك بأن لا يكون في الكلام لبس وخفاء، فيأتي بما يزيله أو يفسر، والتفسير أعم من الإيضاح، لأن الإيضاح هو ذكر مرادف أكثر وضوحا⁽³⁾.

التفسير عند السلف تعلق بعلم نزول الآية ونصها والأسباب التي نزلت فيها، وحتى بيان وضع ألفاضها حقيقة ومجازا، أي أنه ارتبط بمعرفة معاني النص القرآني، كما يمكننا الإشارة إلى كون المتقدمين، استخدموا كلا من التفسير والتأويل بمعنى واحد، غير أن هناك من رفض هذا الترادف بين التأويل والتفسير، إذ وجد أن "التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمال، كتأويل الرؤيا، وأكثر ما يستعمل - يعني التأويل - في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها"⁽⁴⁾.

وعليه يصبح التفسير إذن بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا حقيقة أم مجازا، أما التأويل فيقوم على توجيه لفظ نحو معنى واحد من معاني مختلفة، طبعا من خلال ما ظهر من أدلة على

(2) ابن منظور: مرجع سابق، ص 33.

(3) عبد القاهر الجرجاني: التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1983 م)، ص 25.

(4) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د ط، د ت)، ص 314.

(1) جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، تح: محمد أبو الفضل (بيروت: المكتبة العصرية، د ط، 1988 م)، ص 173.

ذلك التوجيه. لذلك قيل "التفسير هو القطع بان مراد الله هو كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع"⁽¹⁾.

وقد جاء في تعريفات الجرجاني أن "التأويل في الأصل الترجيح، وفي الشرع صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لدليل يقتزن به، وهو أيضا حرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل المتوصل إليه يوافق الكتاب والسنة لقوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ } (الأنعام، الآية: 95)، إذا أراد به إخراج الطير من البيضة، كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلا"⁽²⁾.

هنالك تباين واضح بين حقلي التفسير والتأويل، في الثقافة العربية الإسلامية، حيث ارتبط التفسير بالشرح، أما التأويل فقد ارتبط بالاستنباط والفهم، كما أن التفسير يرتبط بحالة اللفظ "الكلمة" ووضعها، أما التأويل فأغلب ارتباطه باستنطاق هذه الألفاظ، والبحث في باطنها، لذلك كان خبرا عن حقيقة المراد من اللفظ، اجتهادا، ترجيحا لأحد الاحتمالات الممكنة، وهو بذلك فهم للمعنى وعقلنة له.

لا شك أن الحديث عن علاقة التأويل بالتفسير، قد كشف كثيرا من الاختلاف بين علماء المسلمين، في بيان الفرق بين المجالين، والواقع كما يصفه حسين الذهبي هو أن "التفسير ما كان راجعا إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعا إلى الدراية، وذلك أن التفسير معناه الكشف والبيان،... ، أما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل، والترجيح، يعتمد الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك"⁽³⁾.

د / التأويل عند المعاصرين

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

(3) عبد القاهر الجرجاني: مرجع سابق، ص 51.

(1) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 7، 2000م)، ص 18.

إذا كان التأويل كمفهوم في المرحلة الكلاسيكية . إن جاز التعبير . في الفكر العربي الإسلامي، يشير إلى معنى واحد، إنه تجاوز المعنى الظاهر في النص إلى معنى آخر، كما يشترك في الهدف نفسه وهو إدراك اليقين والحقيقة، إلى جانب كون المجال الذي يتحرك فيه ويتعامل معه هو النص القرآني، فإنه يمكننا تحديد مفهومه في الفترة المعاصرة من خلال ما أنتجه الفكر العربي المعاصر، وتتبع ما قدمته المعاجم المعاصرة، ومنها . كنموذج . "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب" حيث يظهر التأويل من خلاله على أنه: تفسير ما في النص من غموض، بحيث يبدو واضحاً جلياً، من خلال إعطاء:

. معنى معين لنص ما، كما هو الحال في استنباط المغزى من قصة، أو قصيدة رمزية.

. معنى، أو دلالة لحدث أو قول، لا تبدو فيه هذه الدلالة لأول وهلة⁽¹⁾.

يحمل التأويل هنا معاني التوضيح والتفسير، ويتجاوز الظاهر من النص إلى عمقه وباطنه، والهدف من كل ذلك هو كشف الحقيقة واستخراج ما هو خفي مستتر في النص، الأمر الذي يجعل التأويل في مفهومه المعاصر لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي حمله في العصر السابق، انطلاقاً من ذلك الاشتراك في الهدف والقصد.

النتيجة نفسها نلاحظها عند استقراءنا للمفهوم عند جميل صليبا في معجمه الفلسفي، لقد بقي يكرر ما أشار إليه ابن رشد في ضبطه لمفهوم التأويل، والأمر نفسه نلاحظه على الموسوعة الفلسفية العربية، إذ لم تخرج هي الأخرى عن التعريفات الكلاسيكية بقدر ما قامت بتكرارها⁽²⁾.

غير أن بعض المفكرين المعاصرين أدركوا الحاجة الملحة لتجاوز الطروحات الكلاسيكية في ما تعلق بضبط مفهوم التأويل، وبالتالي الحاجة إلى التعامل مع التراث من خلال آليات حديثة، والعمل على تجاوز الفهم التقليدي لهذا التراث، من خلال قراءة معاصرة تعمل على مسايرة حركة الواقع والمجتمع ومتطلبات العصر، إنه مطلب التجديد الملح، الأمر الذي دعا كثيراً من المفكرين إلى

(2) مجدي وهبة . كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (بيروت: مكتبة لبنان، د ط، 1984م)، ص 20.

(2) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، مج 1 (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط 1، 1986م)، ص 209.

الأخذ بآليات الحداثة الغربية، والاستفادة منها، وصولاً إلى تحقيق النهضة، من أبرزهم الجابري وأركون، وحنفي، نصر أبو زيد، وحرب.

فالجابري على سبيل المثال، يؤكد بأنه لا يمكننا الحديث عن تحديث للفكر في غياب تام لنقد العقل الإسلامي، والمقصود هنا نقد المنهجية التي تم إتباعها في عصر الضعف والانحطاط، حيث يقول "إن تحديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، وامتدادها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر"⁽¹⁾، هذا النوع من القطيعة. حسب الجابري. ينصب بالدرجة الأولى على ما أنتجه العقل العربي، وكذلك على الفعل العقلي (التفكير) باعتباره نشاطاً يتم بطريقة معينة، هذه الأخيرة لابد أن يحدث فيها تغير على مستوى الأدوات والمفاهيم والإشكاليات التي تواجهها، والحقل المعرفي الذي تتم داخله، إلى درجة اللا رجوع إلى الطريقة السابقة⁽²⁾.

وكأن من شأن تطبيق هذه القطيعة أن يسمح بتطبيق القراءة البنيوية على المؤلف، وذلك من خلال محورة فكره "حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي، أي المبرر أو القابل للتبرير داخل هذا الكل"⁽³⁾. عملية الفهم، فهم أفكار المؤلف. هنا. لا تتم إلا في حضور الكل، أي أن فكر المؤلف محكوم ببنية معينة، ومحددة، وعليه يدعوا الجابري إلى إعادة تنظيم فكر المؤلف من جهة، وإعادة ربطه من جهة أخرى بالمجال التاريخي ومختلف أبعاده، سواء الثقافية منها أو الأيديولوجية والسياسية، وحتى الاجتماعية منها، لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس⁽⁴⁾.

هذه الحركة النقدية بتعبير نصر أبو زيد، لا تعني شيئاً سوى عملية "استنطاق النص وكشف مختلف الدلالات التي لم يقلها النص، ذلك أن حركة النص في الزمان والمكان لا تعني سوى حركة

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م)، ص 19.

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

(3) نفسه، ص 24.

(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 24.

في واقع حي متطور، ومن ثم استنباط دلالات جديدة للنصوص"⁽¹⁾. مهمة القارئ تظهر هنا على أنها عمل على استكشاف المخفي والمضمر في النص وراء سياق التفكير.

يدعو الجابري إذن إلى إحداث قطيعة إبستمولوجية مع الممارسات الفكرية السابقة في الفكر العربي، والعمل على إحلال منهجية جديدة، تعمل على تحديث التراث، أو قراءة التراث قراءة جديدة، من خلال الاستنجد بآليات فكرية معاصرة، من منتجات الحداثة الغربية، على رأسها البنيوية.

أما بالنسبة للمفكر الجزائري أركون وعلى منوال مشروع الجابري النقدي، فإن مشروعه الفكري يمكن عده أحد أبرز المشاريع الفكرية الطامحة إلى نقد العقل العربي، من خلال استخدام ترسانة من أحدث ما وصلت إليه الحداثة من مناهج علمية، لتحقيق هدف أساسي، يتمثل في تحديث الفكر العربي، وإحداث قطيعة مع الدراسات السابقة، فقدر الفكر الإسلامي . حسب أركون . هو أن يتحرر من كل أشكال التخلف المعرفي والمنهجي التي يزرع تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة، منفتحة على إنجازات الحداثة، وغير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، والابتعاد عن الخط التبجيلي⁽²⁾، الوثوقي. لذلك ينظر أركون للتأويل على أنه علم يدرس أصلا النصوص الدينية، لكي يشرحها بشكل جديد، ومن خلال تطبيق مناهج علوم الألسنيات، وبقية العلوم الأخرى عليها، ولكنه ينهمك في تأويل النصوص الفلسفية أيضا، على طريقة هيدجر، أو غدامير، و منهم من يخوض في تأويل النصوص الدينية والفلسفية في آن معا، وهو يهتم بإبراز جميع دلالات النص وما ظهر منها وما بطن، وما بطن منها على وجه الخصوص.

كما يصف أركون قراءته التأويلية للتراث بأنها قراءة "تتضمن و تتمثل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين، والالتزام الفيلولوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع، والمنظور التوضيحي لعالم الأنثروبولوجيا، والضبط النقدي للفيلسوف"⁽³⁾.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 6، 2006 م)، ص 240.

(3) مصطفى كحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون (بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط 1، 2011م)، ص 243.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996م)، ص 264.

يتضح إذن أن أركون يوظف حشدا هائلا من المفاهيم النقدية، والعلوم الغربية المعاصرة في قراءته النقدية / التأويلية للتراث العربي، والتي تعمل - حسب - على إضاءة التراث العربي، يبرر أركون استخدامه لهذا الحشد من الآليات بقوله "إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب بريء أو منهج بريء، إنها ترجح في كل مساراتها تعددية المناهج الفاحصة، من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة"⁽¹⁾. هذا التعدد في المناهج يمكن استيعابه في ثلاث مقاربات يعمل وفقها الفكر الأركوني في تعامله مع التراث وهي:

. المقاربة السيميائية والألسنية، وهي مقارنة كفيلة بتحرير القارئ من سلطة النصوص، ما يساعد على تحليلها تحليلًا موضوعيًا.

. المقاربة التاريخية، والأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، التي تتلخص في إبراز تاريخية الممارسات الثقافية، والاجتماعية الإسلامية الوسيطية، وعلى رأسها النصوص المقدسة، انطلاقًا من التاريخ النقدي الجديد. حيث قام أركون بنقد قصة تشكل المصحف، ونقد مجموعات الصحاح للمذاهب الإسلامية، عند السنة والشيعة، والخواارج، كما يقوم أيضا بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل⁽²⁾.

. أما التحليل السوسيولوجي فقد جاءت الاستعانة به لفهم التراث الإسلامي، على اعتبار أن الملاحظة البسيطة للمجتمعات تؤكد أن هناك اختلافا بين إسلام المدن، وإسلام الأرياف، وبين إسلام الطبقة المثقفة، وإسلام الجماهير⁽³⁾. أما بالنسبة للمقاربة الأنثروبولوجية، فهي حسب أركون تعمل على توضيح "كيف تقوم التراثات الخطية بتر نفسها عن طريق ضغوط الإنتقاء التي تملئها الأرثوذكسيات الدينية، أو الفلسفية أو الأدبية أو السياسية"⁽⁴⁾، ولا أدل على ذلك من قضية خلق القرآن عند المعتزلة.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م)، ص 57.

(3) مصطفى كحيل: مرجع سابق، ص 44.

(4) فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2006م)، ص 115.

(1) محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 2001م)، ص.

. وأخيرا المقاربة التيولوجية، والتي تنسحب على العقيدة، والنصوص المقدسة، على اعتبار كونها جزءا مهما من تراثنا، ومادام الهدف الرئيس من قراءة / إعادة قراءة التراث هو الوصول إلى كسر هالة التقديس التي تحيط بالخطاب الديني، فإنه من الخطأ استبعاد النصوص المقدسة من ساحة النقد، حيث يقول أركون "لقد طبقت المنهج النقدي، لا الإمثالي، ولا التقليدي حتى على مضامين أكثر قداسة"⁽¹⁾. يبدو أن هذه المقاربة هي التي كانت السبب في محنة نصر أبو زيد، في اقترابه من النص القرآني.

إذن المنهجية القرائية التي يقترحها محمد أركون لقراءة التراث الإسلامي، تقوم في أساسها على النقد والتاريخانية، والاستفادة من المناهج العلمية المعاصرة.

⁽²⁾ محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 47.

تعقيب

ما يمكن استخلاصه في هذا الفصل من خلال المتابعة التاريخية لمفهوم التأويل، بداية من الحضارات القديمة، وعلى رأسها الحضارة اليونانية، وصولاً إلى المرحلة المعاصرة من تاريخ الإنسان، بشقيه العربي والغربي، مروراً بالفترة الحديثة، أن التأويل كمفهوم في حله وتراحله، وحمله لمحمولاته، قد حمل مجموعة من المعاني والتصورات تبعاً لكل مرحلة من تاريخ الإنسان، وطرأت عليه كثير من التغيرات، سواء من جهة الاستخدام، أو من جهة الحقول المعرفية التي احتضنته، وإن كان من اللازم أن نشير إلى أن الفكر الغربي عموماً، ينطلق في التأويل من المرجعية الفلسفية اليونانية كأساس في نظريته التأويلية، حيث يمكن التأكيد على أن الممارسات التأويلية القديمة انطلقت من محاولة نقل الأوامر الإلهية من عالم السماء إلى عالم الأرض، من جهة ومن جهة أخرى محاولة تفسير أشعار هوميروس، فكان من عيوب الهرمينوطيقا هنا حصرها في مجرد التفسير والترجمة؛ أما بالنسبة للتأويل الديني / التوراتي فميزه دخول التأويل على خط النصوص المقدسة، بما يعني انفتاحاً للممارسة التأويلية على أفق جديد في الفهم، أما ما يعيها فلا شك هو نظرتها إلى التأويل كأداة ووسيلة لتجاوز مشكلة تعدد معاني في الكتاب المقدس، فكان التأويل بمثابة المطهر للكتاب المقدس من صنوف التعارض بين ما ينطق به النص وما يراه العقل، فكان التخلص من سلطة النص لصالح القارئ / المفسر، هذا الصراع داخل النص الديني بين قراءة حرفية وأخرى مجازية هو ما ميز فترات لاحقة من تاريخ التأويل، إلى غاية الفترة الحديثة والمعاصرة، حيث انفتح باب التأويل على النصوص البشرية بشتى أصنافها، من النصوص القانونية حتى ذات الطابع الفني، وإن كان الإفراط في النزعة النفسية من جهة، والتطرف المنهاجوي من جهة أخرى، من عيوب الفترة الحديثة، فإن الفترة المعاصرة تكون قد تداركت الخلل، فنقلت الهرمينوطيقا إلى مرتبة أسمى لتجعل منها وسيلة لفهم الذات من خلال تعبيراتها وعلاماتها ورموزها، وأداة للحوار، فكان لها الشأن أن تلج كل مجالات الحياة.

كما يمكننا أن نلاحظ غي الأخير أن التأويل في الفكر الغربي عموماً ميزه التجدد، التطور، فبعدها كان متجهها نحو النصوص المقدسة، سواء في العهد القديم، أو العهد الجديد، امتد ليشمل النصوص الأدبية، الإنسانية بمختلف تجلياتها، معنى ذلك أن التأويل في الثقافة الغربية حمل محمولات متنوعة في إطار الثقافة الواحدة.

أما على مستوى الفكر العربي، فقد ارتبط التأويل منذ البداية بالنص الديني، إذ لا شك أن حضور الباطن كان أبرز العوامل في اعتماد التأويل، والذي تساوى مع التفسير عند المتقدمين، إذ لم يرق الفكر الإسلامي في بواكيره فرقا بين المصطلحين، غير أن ظهور الفرق الكلامية، وصراعاها من أجل الحقيقة الدينية من جهة، والصراع السياسي بين طوائف المسلمين من جهة أخرى، كانا كفيلين بجعل التأويل يحمل محمولات سلبية، فكان الاستخدام النفعي له أبرز العيوب التي لحقت به، أما بالنسبة للفكر المعاصر منه، فقد سعى . من خلال أصوات كثيرة . إلى الخروج من المفهوم التقليدي للتأويل، بالعمل على تحديد آلياته لتكون أكثر استجابة لمطالبات الواقع المتغير من جهة، والحاجة إلى فهم التراث من جهة أخرى، وبالتالي الانفتاح على المعنى، فكان من عيوبه السقوط في فخ التردد والتقليد، فكان الحمود ميزته الأبرز؛ مثل هذه الأصوات لم تكن تسمع بالشكل الكافي، ومنها على الأخص صوت المفكر نصر حامد أبو زيد، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول مفهومه للتأويل؟ وما هي المدارات النظرية لتأويليته، سواء من جهة مشروعية قراءته التأويلية، أو الآليات القرائية التي يوظفها في قراءته التأويلية ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل اللاحق.

الفصل الثاني

في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

مدخل

01. في مشروعية القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

أ / من خلال المجاز

ب / من خلال النظام اللغوي للبلاغة و النحو

ج / من خلال العرفان الصوفي

د / من خلال البرهان الفلسفي

02. في آليات القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

أ / النقد الأدبي

ب / السيميولوجيا / علم العلامات.

ج / التاريخية.

تعقيب

مدخل

يسعى نصر أبو زيد جاهدا لتعرية الخطاب الديني المتكئ على مشروعياته التاريخية، المتعالية عن كل نقد وتمحيص، أو حتى محاولات القراءة والفهم ليقدم لنا . أبو زيد . ما يشبه البديل المفاهيمي الذي يتجاوز من خلاله كثيرا من الطروحات السابقة، خاصة ما تعلق منها بالمفاهيم الدائرة والعاملة في حقل التأسيس لمشروعية الفكر الديني، وعلى رأس أولوياتها التأويل كمنهجية من جهة، وكقضية من جهة أخرى شغلت العقل العربي الإسلامي. من هنا يحاول أبو زيد وضع هذا العقل في أفق معاصر، محاولا تجاوز الطروحات السابقة، والفهم التقليدي، إنه بذلك ينطلق من حالة الوعي بالراهن الفكري العربي الإسلامي، خاصة ما ميز هذا الراهن منذ أحداث 11 سبتمبر 2001، وما تبعها من أحداث، على مستوى الإنسان العربي، أو ما يعرف اليوم بالربيع العربي. هذا الراهن الذي يتطلب شعورا دائما بتلك الحرية التي زامنت أبي الوليد ابن رشد، والذي يسمح لنا بفهم الحالة الثقافية السائدة ويصل بنا إلى القدرة على تأسيس وعي علمي بتراثنا الديني، والقدرة على الاستفادة منه بشكل يتلاءم مع معطيات الراهن.

هذا الوعي العلمي بالتراث يتأسس عند نصر أبو زيد من خلال قراءة وتأويل هذا الأخير، على اعتبار أن التراث ملك لكل أجيال الأمة وليس حكرا على جيل دون آخر، من هنا ينطلق أبو زيد في التأسيس والدفاع عن مشروعية القراءة التأويلية للتراث، بغرض استكشافه تارة، وبغرض تعرية الخطاب الديني أو ما تم إنتاجه من خطابات حول هذا التراث الديني، والكشف عن آلياته وطرق تحركه، وأماكن تركزه في الوعي.

إن هذه العملية، وهي تنشئ تأسيس وعي بالتراث، غايتها ذلك الأمر الجلل من خلال قراءة تأويلية مغايرة، يبحث لها صاحبها عن مشروعية دائمة من خلال ممارسة الأوائل، من علماء الكلام تارة، ومن المتصوفة وأهل العرفان تارة أخرى، كما يستحضر آلية البيان اللغوي، إلى جانب الخطاب الفلسفي في ثوبه الرشدي، ليؤسس لمشروعية قراءته التأويلية.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
بعدهما تؤسس القراءة التأويلية عند أبو زيد مشروعيتها، من خلال تأصيلها في ممارسة العقل العربي
الإسلامي لمهمة التأويل والقراءة، يمتد فكر نصر أبو زيد لاستجراح مجموعة من الآليات، والقواعد
المنهجية التي ينظر من خلالها لتأويليته، والأمر سيان عنده، سواء كانت هذه الآليات مستدرجة
من تراثنا الفكري، أو أنها نتاج الحداثة الغربي، فالمهم هنا هو الهدف والغاية منها، ألا وهي
الوصول إلى وعي علمي بهذا التراث، عله ينتشلنا من حالة النكبة الفكرية التي لازمت المشروع
الفكري العربي، مشروع النهضة الذي طالما حلمت به أجيال بكاملها.

01/ في مشروعية القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

عمليات التنظير التي يقدمها أبو زيد في كثير من مؤلفاته لنظريته في التأويل، أو بصيغة أخرى قراءته التأويلية للتراث، على اعتبار أنه لا يجاهر بكونه يسعى إلى وضع نظرية تأويلية تتأسس بداية على تأصيل مفهوم التأويل في الوعي العربي الإسلامي من خلال مجموعة من المنطلقات تعمل كلها على التأسيس لمشروعية تأويلية، وذلك ما سوف نحاول الكشف عليه من خلال تحليل الخطاب الزيدي . نسبة لأبي زيد . وكشف مجموعة النظم التي يؤسس من خلالها للممارسة التأويلية، و بالتالي لمفهومه للتأويل.

أ. من خلال المجاز.

يتضح أنه كلما تباعدت عنا لحظة تلقي الخطاب القرآني، والمقصود هنا لحظة النبي عليه الصلاة والسلام، إلا وكانت عملية الفهم، قراءة وتأويلا أكثر عسرا وصعوبة، الأمر الذي أدى إبداع وتوليد مجموعة آليات لغوية تسمح لنا بإعادة قراءة هذا الخطاب، وتدبره وفهم مراميهِ ومعانيهِ.

يعد هذا الأمر من بين أبرز العوامل التي دفعت علماء المتكلمين، قبل علماء اللغة إلى استحضار المجاز آلية لفهم الخطاب القرآني، متجاوزين بذلك الطابع الحرفي. الأمر الذي كان عاملا مهما في نشوء ارتباط بين المجاز والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية. فقد قصر ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم (213 هـ . 276 هـ) التعامل مع الخطاب القرآني على "من كثر نظره واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتناها بالأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتسع المجال، ما أوتيته العرب الذين لهم المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول وماخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل والقلب والتقديم، والتأخير والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض، والإفصاح والكناية، والإيضاح ومخاطبة

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الواحد مخاطبة الجميع، والجميع مخاطبة الواحد، بمعنى الخصوص.... وبكل هذه المذاهب نزل
القرآن⁽¹⁾.

قبل انتقال المجاز، بما يحمله من ترسانة مفاهيمية وأدوات إجرائية، إلى مستوى قراءة الخطاب
الديني، ممثلاً في النص القرآني، كان علماء البلاغة والنقاد يطبقونه في نقد حقل أدبي كبير، إنه
الشعر، متفقين في ذلك مع الفلاسفة، وعلماء الكلام في النظر إلى أشكال المجاز في عمومها على
أنها "وسائل تحسين، تضاف إلى المعنى الثري، ليساعد في عملية الإقناع به، أو تساعد في
تخييله"⁽²⁾.

ينقلنا هذا التخييل مباشرة إلى التجربة الحسية التي كلما اقترب الكلام من محاكاتها، كان أشد
أثراً، وأكثر إقناعاً، حيث تعمل كل من آليتي التشبيه والاستعارة مثلاً، على تقريب الحقائق من
أفهام المتلقين، بل أكثر من ذلك ثمة من ينظر إليهما، على أنهما: يصدران عن المخيلة التي تستند
في عملها على الحس، فلا تعمل بدونه مهما كانت قدرتها على التجريد أو الابتكار.

من هنا يصبح كل من التشبيه والاستعارة، صورة من صور إعادة تشكيل مدركات الحس
الظاهر، إما على سبيل المشابهة أو المخالفة، لذلك عد التصوير في الشعر أساساً ضرورياً، وخير
وسيلة لتقريب الأفكار والمعاني عن طريق المقارنة والإبدال، أي عن طريق تقديم المثل، أو النظر أو
البديل، كما هو الحال في التشبيه والاستعارة⁽³⁾. لعل هذا ما يبرر الاعتماد على الجانب البصري،
دون غيره من الحواس، فكان بذلك دافعاً للشعراء في اعتماد الميزة الحسية في التصوير، كونها تعمل
على تقريب المفاهيم أكثر.

لم يكن المجاز بعيداً عن تجاذبات الدرس النقدي، سواء في دراسة الشعر أو النشر، بل امتد ليشمل
حقلاً جديداً، من حقول المعرفة، ألا وهو النظر التأويلي للخطاب القرآني، الأمر الذي تجسد على
نحو منهجي واضح لدى علماء الكلام، وأهل الاعتزال منهم تحديداً، فقد لجأت المعتزلة إلى

(1) ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تع: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، ص 17.

(2) جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي (بيروت: دار التنوير، ط 2، 1983م)، ص 168.

(3) ألفت الروبي: نظرية الشعر عند فلاسفة المسلمين (بيروت: دار التنوير، د ط، 1983م)، ص 227.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
مبحث المجاز كأسلوب لاستظهار فهم للقرآن يتواءم مع العقائد الإيمانية، إذ لم يجدوا للمجاز من
وظيفة في القرآن الكريم إلا " إثارة التأمل العقلي، والاجتهاد النظري الذي عدوه جزءاً من
التكليف، الغرض منه تعريض الناظر إلى ثواب يزيد على ثواب المقلد" (1).

هذه الدراسة البلاغية عند المعتزلة، كان لها أن تبرز وتستقيم من خلال عاملين أساسيين:
يتصل أولهما بدراسة القرآن نفسه، وتبين حقيقة المجاز ونظمه، وتأمل مشكلاته الأسلوبية الخاصة
التي تعترض عملية التلقي لهذا النص. ويتصل الثاني بالغاية من تعلم البلاغة نفسها، فالبلاغة
عندهم عنصر مهم في الإقناع، الذي هو غاية الجدل الكلامي (2).

على يد المعتزلة إذن أصبح العقل مصدراً أساسياً للحقيقة عامة، والدينية منها على وجه
الخصوص، وأكثر من ذلك معياراً توزن به معارفنا الدينية، إذ هو "مبدأ أساسي أدخلته المعتزلة
لأول مرة في النظر الديني الإسلامي" (3).

الإعلاء من قيمة العقل عند المعتزلة، كان له كبير الأثر في ربط أساليب البلاغة عندهم. وعلى
رأسها المجاز. بحركة اللغة والمعرفة بداية، والانهاء بربطها بأفق الخطاب القرآني، الذي يجيبنا عن
أسئلة الوجود والأخلاق والمصير، وهو يجيب على ذلك بأسلوب جمالي فني، "لهذا يمكن وصفه بأنه
نص لغوي، أعني لابد لفهمه، من فهم لغته أولاً" (4). فالتعبير الذي يراد له أن يكون في أحسن
صورة وأسلوب، لابد عليه أن يكون قادراً على إتقان القراءة الفاعلة، تلك القراءة التي تلغي -
والتعبير لهشام شرابي - الصوت الواحد، وطغيان المعنى الواحد، لأن "أي تغيير في أسلوب القراءة
يشكل تحولاً في أسلوب الفهم و التفكير" (5).

(1) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 6، 2007 م)، ص 93.

(2) جابر عصفور: مرجع سابق، ص 100.

(3) إجنسس جولدت تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ت: عبد الحليم عطية (بيروت: دار اقرأ، ط 2، 1983 م)، ص 159.

(4) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة (بيروت: دار الآداب، ط 1، 1993 م)، ص 20.

(5) هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1990)، ص 19.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
في سياق هذه القراءة الجديدة . الفاعلة . للخطاب القرآني، انطلقت جهود المعتزلة في التأويل
المجازي، طبعاً لمقارعة كل ما يمكن أن يتناقض مع العقل في منطوق النص القرآني، في مرحلة ميزتها
الفتوحات الإسلامية، وامتداد الإسلام كدين جديد
لشعوب كثيرة، فضلاً عن ذلك أدرك أهل الاعتزال مبكراً أن أي إنكار لمبحث المجاز في النص
القرآني، سوف يؤثر بالغ الأثر على مسألة الإعجاز ذاته، القائم على تميز اللغة العربية . لغة القرآن .
وتفردا وتفوقها على المستوى البلاغي.

شكل هذا الأمر نقطة تحول كبيرة، في كثير من مؤلفات نصر أبو زيد وعلى رأسها كتابه
"الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" والذي حلل من خلاله
قضية المجاز في الخطاب القرآني عند المعتزلة، متتبعا في ذلك المسلك التاريخي للدلالة اللغوية
وتطورها، وشروط المعرفة، ومفهوم المجاز، نشأته وتطوره عند أهل الاعتزال، لم يفرق في ذلك بينهم
سواء كانوا من أرباب البيان واللغة، أو من أئمة التفسير.

يعتمد نصر أبو زيد، منهج التحليل التاريخي الاجتماعي، في كشفه لمختلف التطورات التي
أدت إلى استقرار مفهوم المجاز، حيث تعاضد ذلك مع التأويلات العقلية للقرآن، والتي دارت في
أغلبها حول الخلاف في مقارنة الآيات المحكمة من جهة، والمتشابهة من جهة أخرى، إذ اعتبر
المعتزلة أن كل ما يدعم وجهة نظرهم محكم يدل بمعناه الظاهري، وأن كل ما يخالف هذه الوجهة
متشابه يجوز، بل يحق تأويله⁽¹⁾.

من خلال هذه الديناميكية، يحاول نصر أبو زيد ربط نشأة الفكر الاعتزالي بالظروف
الاجتماعية والسياسية التي زادت شدتها مع تلك الفتنة التي قامت على الاختلاف حول مسألة
الإمامة، ثم ما فتئت تتطور لتأخذ، بدل الشكل السياسي، لباساً دينياً، وتهتم بمبادئ ومسائل
كلامية متنوعة، الأمر الذي جعل حركة التأويل الديني تزدهر خاصة في وسط المتكلمين، وبيئة
الفقهاء، فتبلورت الأصول الخمسة للمعتزلة، والتي تتجه في مجملها إلى تغليب التأويل العقلي "إلى

(1) للاطلاع أكثر أنظر نصر أبو زيد: حياتي (مجلة أبواب، ع 25، بيروت: دار الساقي، 2000م).

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الأصول المقررة في الإسلام، فجعلوا حكم العقل قاضيا بصرف
نصوص القرآن عن ظواهرها، حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل⁽¹⁾،
فقامت المعتزلة بتأويل بعض آيات القرآن بطريقة تنفي عنها دلالتها المادية الظاهرة، "فصرفت
الألفاظ ذات المدلول المادي عن معانيها اللغوية المباشرة، إلى معان مجازية، أو إلى دلالات رمزية:
فاليد ـ مثلا ـ تشير إلى القدرة، والاستواء على العرش يشير إلى السمو، والمهابة"⁽²⁾.

كما أن القول "بالمنزلة بين المنزلتين" الذي أثار كثيرا من الجدل، دفع البعض إلى اعتباره واحدا
من وجوه المجاز عند المعتزلة، بل أكثر من ذلك يمكن النظر إليه على أنه ترجمة لغوية للمجاز حيث
يقول أمير عباس "المجاز ليس العلم المطلق أو الجهل المطلق، إنما هو اعتزال الجهل بالارتفاع عنه،
 واعتزال العلم بالنزول عنه، إلى مساحة لا متعينة ... ومعنى الفاسق، معنى بين معنيين، إنه لم
يدخل الكفر بعد، وفي الوقت عينه لم يفقد أصالة الإيمان، فالإيمان لدى صاحب الكبيرة، إيمان
توقف عن أن يكون إيمانا عقليا متحققا بالفعل، فإذا تاب عاد إلى الإيمان"⁽³⁾.

من خلال هذا الطرح الجدلي الاعتزالي حول القول بالمنزلة بين المنزلتين، كان لنصر أبو زيد أن
يلتمس خيط التأويل العقلي عند المعتزلة، القائم على المجاز اللغوي، من بين خيوط السياسة
ومختلف اصطفاقاتها، وتمركزات القوى السياسية فيها، بالنظر إلى كون القول بالمبدأ السابق يتأسس
في جانبه السياسي، من وجهة تكوين جبهة موحدة ضد النظام الأموي. إذ يتحرى نصر أبو زيد
هذه العلاقة بين المعرفة من جهة، والدلالة اللغوية من جهة أخرى، عند المعتزلة، ليكشف لنا ذلك
التداخل التام، بين وظيفة اللغة من جانب، وبين شرطي دلالتها من جانب آخر، وهما "المواضعة
والقصد".

يؤكد نصر أبو زيد في هذا الصدد أنه "إذا كانت العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة انفصام لا
يربطها سوى قصد الجماعة التي تتواضع على هذه العلاقة، فإن العلاقة بين العبارة ـ التركيب ـ وما

(2) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1 (بيروت دار الفارابي، د ط، 1981م)، ص 822.

(1) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص 65.

(2) أمير عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، د ط، 2008م)، ص 287.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
تدل عليه من المعنى النفسي على المستوى البشري، ومن القصد على المستوى الإلهي، هي أيضا
علاقة انفصام، وبذلك انتهى المعتزلة إلى الفصل بين المعنى واللفظ على مستوى الأفراد، وإلى
الفصل بين العبارة والمعنى على مستوى التركيب⁽¹⁾.

هذه الانتقالات الدلالية سوف يكون لها الدور الأبرز في فتح الأبواب أمام الخطوة الأساسية
في المقاربة اللغوية المعتزلية للخطاب القرآني، من خلال انتقال الدلائل اللغوية من مستوى الحقيقة،
إلى درجة المجاز، حيث يتتبع نصر أبو زيد جوانب المجاز ووجوهه التي تصب في مجرى واحد، إنه
إخراج الدلالة اللغوية من المواضع التي خلقها شيوع الاستخدام، والانتقال بها إلى مستوى آخر
يتجلى أحيانا، في المثل كمصطلح يقترب من آلية "التشبيه" الشائعة لدى علماء التفسير، كما
شاعت "الكتابة" كأداة تمكنا من إمطة الثام عن المعنى المباشر في الخطاب الديني.

في ظل هذا السياق التاريخي لتشكل مبحث المجاز وتطوره عند المعتزلة، كان لنا أن نشير إلى
مجهودات مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) صاحب كتاب "الأشباه والنظائر في القرآن الكريم"،
الذي يحسبه نصر أبو زيد "أول كتاب يصلنا في تحليل النص القرآني" ذلك أنه يكشف عن تعدد
دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات واختلافها، فضلا عن كونه "تطبيقا لما سبق أن ألمح
إليه علي بن أبي طالب من أن (القرآن حمال أوجه). هذا الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد
في القرآن ظل يلح على أفئدة المفسرين، ويؤرقهم حتى صار (موضوع الوجوه و النظائر)، فرعا من
فروع الدراسات القرآنية، كالناسخ والمنسوخ، والإعراب⁽²⁾. المعنى من ذلك أن أغلب فروع
الدراسات اللغوية والبلاغية قد تشكلت ضمن نطاق الدراسات القرآنية في الحضارة الإسلامية.

غير أن ما يثير الانتباه هو أن هذه الدراسات القرآنية لم تكن قائمة فقط على الإطار اللغوي
للخطاب القرآني، ولا محكومة بهواجس الكشف البلاغي فقط، بل كانت من زاوية أخرى مجالا
للتواصل بين الله والإنسان، هذا الفعل . التواصل . الذي تعددت ألسنته بتعدد الثقافات وانصهارها

(1) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 90.

(2) نفسه، ص 97.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
في بوتقة الدين الحنيف، نتيجة لتوسع رقعة الدولة الإسلامية. لعل هذا الواقع هو الذي كان دافعا
للأبي عبيدة عمر بن المثنى" (ت 207 هـ) إلى تأليف كتابه "المجاز في القرآن"، والفراء (ت
2009 هـ) إلى تأليف كتابه "معاني القرآن"، وقد حرص كل منهما على توضيح ما استغلق من
الخطاب القرآني على أفهام كثير من رجال الدولة ذوي الأصول الأعجمية في غالب الأحيان، هذا
إلى جانب أخطائهم في نطق القرآن، وكان من أثر ذلك كله أن تطورت مهمة المفسر شيئا ما عن
ذي قبل، فصار عليه أن يتناول النص القرآني من زاوية التركيب، كما يتناوله من زاوية شرح
الغامض من ألفاظه، وعلاوة على ذلك، كان عليه أن يتناول الجانب الإعرابي، وبمعنى آخر، "كان
على هؤلاء المفسرين أن يخوضوا في مباحث بلاغية، وأسلوبية أكثر اتساعا مما تعرض له المفسرون
السابقون" ⁽¹⁾.

يظهر تبلور مبحث المجاز كذلك وبشكل أكثر عمقا، ودلالة عند "أبو عثمان الجاحظ" (ت
255 هـ) من خلال ثقافته الموسوعية، وما ميزه من روح نقدية خاصة في ما يتعلق بعلماء وشعراء
عصره، وما ميزهم من كسل ذهني على تقديم الجديد، حيث قال فيهم "لم أرى غاية النحويين إلا
كل شعر فيه إعراب، ولم أر غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب، أو معنى صعب يحتاج إلى
الاستخراج، ولم أرى غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل" ⁽²⁾.

كان الجاحظ في مواجهته للنظرة اللغوية في الشعر يعرض لنا "لأول مرة في النقد العربي، فكرة
الجانب الحي للشعر، وقدرته على إثارة صور بصرية في ذهن المتلقي، وهي فكرة تعد المدخل
الأول، أو المقدمة الأولى للعلاقة بين التصوير والتقديم الحي للمعنى" ⁽³⁾، يلاحظ نصر أبو زيد هنا
أن مصطلح المجاز عند الجاحظ قد تحدد تحددًا كاملا، ليشير إلى كل الأنواع البلاغية، كالمثل
والتشبيه والاستعارة والكناية، غير أنه يؤكد أن "المواضيع التي تحدث فيه الجاحظ عن المجاز كمقابل
للحقيقة بشكل مباشر قليلة جدا، وإن كان سياق استخداماته الكثيرة للفظ يدل على فهمه

⁽¹⁾ نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 99. 100.

⁽²⁾ أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج4، ش: عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، ط 3، د ت)، ص 24.

⁽³⁾ جابر عصفور: مرجع سابق، ص 260.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الاصطلاحي لها⁽¹⁾، غير أن المطلع على كتاب "الحيوان" لا يمكنه أن ينكر جهود صاحبه في
المساواة بين المثل والمجاز، في مقابل الحقيقة.

بهذا يكون مصطلح المجاز قد أضحي أكثر دقة وتحديدا، بل إن نصر أبو زيد يعده "المصطلح
الأثير لدى المعتزلة، الذين يؤولون على أساسه كل الآيات التي يوهم ظاهرها . أو حقيقتها .
بالتعارض مع آرائهم وأفكارهم العقلية"⁽²⁾.

رغم وجود كثير من أعلام الفكر الاعتزالي، الذين كان لهم الدور الأبرز في إنضاج مفهوم
المجاز، وتأكيد علاقته بتأويلاتهم، أمثال الزمخشري (ت 538 هـ)، وأبو الحسن الرماني (ت 386
هـ) غير أن مساحة البحث لم تكن لتسمح بعرض كامل مواقفهم و آرائهم.

يمكن القول إذن أن أبو زيد يؤسس لمشروعية خطابه التأويلي، من خلال العودة إلى التراث
الديني، في شكله الاعتزالي مستجديا ما يمكن من آليات اعتمدها الفرق الكلامية، على رأسها
المعتزلة في مقاربتها للخطاب القرآني، وقد وجد نصر أبو زيد في مبحث المجاز طريقه لولوج عالم
التأويل وليستند لمبررات المعتزلة في القول بالتأويل، من خلال إزالة ذلك التعارض بين صوت
العقل، وكلام الخطاب القرآني.

كما أن ما تجب الإشارة إليه هنا، هو أن تأويلات للخطاب القرآني وإن لم تتجاوز النظام
المعرفي في وجهه البياني، إلا أن جهودهم في رفع التناقض . الذي يكن أن يظهر . بين نصوص
القرآن الكريم، وبين أدلة العقل لم يكتب لها النجاح دائما، وهو ما يؤكد نصر أبو زيد نفسه، من
نتائج محاولاته التأويلية التي كانت "في أغلب الأحيان لي عنق النص القرآني، وإخراجه عن سياقه
وذلك ليتحول إلى دلالة عقلية نظرية"⁽³⁾.

ب . من خلال النظام اللغوي للبلاغة والنحو

(4) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 116.

(1) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 117.

(2) نفسه، ص 245.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

بعدما أسس نصر أبو زيد لمشروعية قراءته التأويلية للخطاب القرآني، من خلال مواقف المعتزلة وآرائها، في اعتماد آلية المجاز لدري كل تعارض بين العقل والنقل، ينطلق ليؤكد هذه المشروعية من خلال النظام اللغوي للبلاغة والنحو، متعمدا في ذلك على آراء عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) الذي كان له اهتمام بالبلاغة والنحو، كما كان على وعي بأهمية الكشف عن مجموعة القوانين والآليات التي تعمل على تنظيم الخطاب اللغوي، للوصول إلى إحداث عملية تواصل بين المرسل والمتلقي، وقد كان هذا الأخير أكثر صرامة في إظهار العلاقة الوثيقة التي تربط كلا من البلاغة، والفصاحة والنحو بالنظام اللغوي عامة، والقائم على العقل بوصفه مرجعية هذا النظام في أساسه، الأمر الذي يمكن النظر إليه على أنه خطوة مهمة في دفع المجاز والتأويل، للانصهار في فضاء البحث اللغوي.

يقرر الجرجاني منذ البداية أن "الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والتركيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتوابعه البلغاء، فكرا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه، لأن تحيء بالألفاظ على نسقها فباطل من الضن ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه، وكيف تكون مفكرا في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافا وأحوالا، إذا عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا" (1).

يتضح هنا أن صاحب القول، يحاول إنتاج خطاب للغة يحدد طبيعة التعبير وآلية إنتاج العبارة ذاتها، على اعتبار أنها وحدة أساسية من وحدات التفكير، الأمر الذي يشير إلى أن جهده هنا يمكن القول أنه يضاهي ما صاغه ميشال فوكو، فيما بعد، عندما لاحظ، أن مرجعية الخطاب لا تعود إلى الذات أو إلى المؤسسة، أو إلى الصدق المنطقي، أو إلى قواعد البناء النحوي، وإنما إلى

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني (بيروت: دار المعرفة، د ط، 1982م)، ص 43.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الممارسة، سواء كانت خطابية أو غير خطابية، شريطة أن "لا نفهم العلاقة بين الممارسات على
أساس السبب والنتيجة، وإنما على أساس العلاقة التبادلية"⁽¹⁾.

يتخلى إذن الجرجاني عن تلك العلاقة الميكانيكية لترتيب الكلام، ليتجه في المقابل إلى
كشف أنظمة تشكيل الدلالة اللغوية وكيفية إنتاجها، حتى تتحقق العلاقة التبادلية للغة، بوصفها
نشاطا جماعيا، فقد أدرك وهو يبحث وجوه إعجاز القرآن الكريم أن بحثه هذا "هو في حقيقته
بحث في خصوصية النص، في علاقته بالنصوص الأخرى، في الثقافة ... هكذا يتعامل عبد القاهر
مع القرآن باعتباره نصا لغويا لا يختلف عن غيره من النصوص، إلا في درجة استثماره القصوى
للقوانين العامة المنتجة للنصوص"⁽²⁾.

الأمر الذي يدفع نصر أبو زيد إلى التأكيد بأن الجرجاني يعرف القرآن الكريم على أنه "كلام،
شأن كل كلام، يتم إنتاجه وفقا للقوانين العامة المنتجة للكلام، إنه . بلغتنا المعاصرة التي لا نظن أن
الجرجاني يمكن أن ينفر منها لو كان معاصرا . نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن
فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين
العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وإن مهمة الجرجاني في تفكيك النص، بغرض كشف
البنية الداخلية التي تؤسسه، تتواصل من خلال مؤلفه الآخر "أسرار البلاغة" والذي يمكن عده،
أدق كتب اللغة في إطار ثقافة بعينها"⁽³⁾.

مهمة الجرجاني في تفكيك النص، بغرض كشف البنية الداخلية التي تؤسسه، تتواصل من
خلال مؤلفه الآخر "أسرار البلاغة" الذي يمكن عده أدق كتاب من كتب اللغة العربية في الحديث
عن أوصاف البيان، وشاهد على ذوق نقدي، يدرس من خلاله الجرجاني التشبيه والتمثيل
الاستعارة، وهو يلمح دائما أن معنى المعنى يقوم على مستويات متفاوتة في الدلالة والتأثير معا

(1) الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000م)، ص 143.

(2) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2006 م)، ص 93.

(3) نفسه، ص 95.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
بنظرة عميقة شاملة، تدل على عمق نفسي فكري في آن⁽¹⁾. فمنهج الجرجاني يستند إلى نظرية
في اللغة تتماشى مع ما وصل إليه علم اللسان الحديث من آراء، قرر من خلاله الجرجاني ما قرره
علماء اليوم، من رمزية اللغة، ومن أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات.
على هذا الأساس أقام الجرجاني تفكيكه اللغوي في النقد، الأمر الذي جعل نصر أبو زيد،
يذهب إلى الاعتقاد بأنه "يمكن لنا القول بطريقة معاصرة، إن الجرجاني كان على وعي تام بالفوارق
بين اللغة والكلام، ذلك الفارق الذي أرسى دعائمه العالم السويسري فردينان دي سوسير
(Ferdinand de Saussure) وطوره "نعوم تشومسكي" (Noam Chomsky) في
تفرقه بين الكفاءة والأداء "إن قوانين النحو ومعاني الألفاظ تمثل عند عبد القاهر النظام اللغوي
القار في وعي الجماعة، الذي تقوم اللغة على أساسه بوظيفتها الاتصالية، أما الكلام فهو التحقق
الفعلي لهذه القوانين في حدث كلامي بعينه"⁽²⁾.

لا ينفك الجرجاني في كتابيه على حد سواء، دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، عن التأكيد على
أن النظم هو الفكرة الأساسية، والمركزية التي يستند إليها خطابه، فقد دارت أفكاره في مؤلفه الأول
حول البلاغة باعتبارها لا تتحقق إلا من خلال النظم، فإننا نلاحظ أنه في مؤلفه الثاني، عمل
على كشف أسرار المعاني من خلال النظم ذاته، وإذا كان الجرجاني قد قدم في دلائل الإعجاز
موضوع نظرية عامة في الأدب لاتصالها بالإعجاز، فإنه في أسرار البلاغة يشرح ويطبق تلك
النظرية، وفي أسرار البلاغة درس أبواب التشبيه ونظائرها دراسة وافية، يظهر من خلالها اعتماد
تلك الأبواب على أسلوب النظم، إذ لا يمكن الكشف عن بلاغتها إلا من خلال فكرة النظم.

لقد كان الإعجاز قبل الجرجاني، قاب قوسين أو أدنى من ولوج إشكالية يصعب حلها،
وجّهها الأول تمثل في وصف النص القرآني بأنه بلسان عربي مبين، وصف جعل علماء اللغة
والمفسرين يستأنسون بالشعر شاهداً على عربية العبارة القرآنية في وجه الهجوم على لغة القرآن و

(1) إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت: دار الثقافة، ط 3، 1981 م)، ص 429.

(2) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 159.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد أسلوبه، أما وجهها الثاني، فيتمثل في إيمان المسلمين "بأن القرآن نص معجز، لا يقارن من حيث مستواه، بأي نص آخر شعريا كان أو نثريا"⁽¹⁾. ورغم محاولات الجرجاني، في الكشف عن أسرار الخطاب القرآني، وتحديد لعله الإعجاز في فريدة النظم والتأليف، غير أن البعض يعتقد أنه لم يقل لنا إلى أي حد سما نظم القرآن . كما و كيفا . على ما عداه من صور النظم الجميل في الفنون الأدبية الأخرى، إذ لم يلتفت كثيرا إلى "أن قضية المجاز تتطلب شيئا أبعد من حدة المشاركة الجمال المشاع بين صور التعبيرات الأدبية المختلفة"⁽²⁾.

قد نتفق مع الفكرة السابقة في كون الجرجاني لم يميز لنا سر الإعجاز في الخطاب القرآني، غير أن ذلك قد يرتبط بشكل ما بصعوبة المهمة المنوطة به، كونه يتناول بالدرس إشكالية معرفية أكثر جدة، كما أنه من جهة أخرى كان مشغولا بالبحث عن قوانين كلية يمكن التمييز على أساسها بين كلام وكلام، وذلك وصولا إلى تحديد أوجه الإعجاز⁽³⁾.

طبعاً لا يتم ذلك إلا من خلال النظر في كل مستوى من مستويات سياق الخطاب اللغوي، حيث "يدخلنا تعدد مستويات السياق اللغوي مباشرة إلى معاني النحو، بمعنى أوسع من الدلالة التي وقف عندها عبد القاهر"⁽⁴⁾، الذي يؤكد أن النظم ليس إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها⁽⁵⁾.

يشير هذا الأمر إلى كون علم النحو يتطابق مع النظم، غير أنه يتعين علينا التوقف عند التفرقة التي يقيمها الجرجاني بين أصول النحو التي تنتمي إلى مجال قوانين اللغة، وعلم النحو الذي

(1) نفسه، ص 164.

(2) إحسان عباس: مرجع سابق، 421.

(3) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 108.

(4) نفسه، الصفحة نفسها.

(5) الجرجاني: دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ص 64.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
يحصّر الخصائص الفنية، الأدبية في الكرم، شعرا أو نثرا، حيث يشير نصر أبو زيد في هذه التفرقة
إلى أن "الجرجاني في حديثه عن الأصول، يتحدث عن قوانين مجملة" (1).

بالانتقال إلى سيبويه، ورغم التباعد الزمني بينه وبين الجرجاني، إلا أن كلا منهما ينخرط في
حقله المعرفي ومن خلاله، في مهمة الكشف عن النظام اللغوي العربي، الأمر الذي سمح لكل
منهما بإضافة شحنة نظرية تعقيدية لمبحث المجاز، جعلته يتقدم باتجاه إرساء معالم لنظرية عربية في
تأويل النصوص، بما في ذلك النص الديني. فكما اتجه الجرجاني في سياق مجهوده اللغوي، ليجعل
من المجاز نوعين: مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى المعقول، وإن كانت هذه القسمة
الثنائية لم ترق للبعض، "فنعتهوا بكونها قسمة زائفة، فإنه قد نظر إلى اجتهادات سيبويه، من
خلال "الكتاب" على أنه إضافة نوعية إلى جهود التأويل، التي عكفت على نقل العلامات
اللغوية إلى معان وسعت من دائرة الفهم، وبخاصة للخطاب القرآني الذي يمثل النظام اللغوي تمثيلا
دقيقا" (2).

وعليه فإن الخطاب القرآني بوصفه معيارا، هو الذي وجه الدراسات اللغوية القديمة، فإن
القراءات المختلفة لبعض أجزاء هذا النص (القرآني) ساهمت في التخفيف من هذه المعيارية إلى حد
كبير، ولا شك أن القراءات القرآنية سواء في ذلك القراءات السبع المشهورة، أو ما يضاف إليهن،
يمكن النظر إليها على أنها "بقايا خلافية لاختلافات لهجية على المستويات الصوتية، والصرفية
والنحوية والدلالية. والاهتمام بهذه القراءات والحرص على تأويلها وتفسيرها، دون الجرأة على
رفضها، هو الذي أعطى للنحو القديم حيويته" (3)، هذا النحو الذي يصفه الجابري بقوله أن
"النحو العربي كما نقرأه في مرجعه الأول (الكتاب) ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم، والكتابة
الصحيحة باللغة العربية، بل هو أكثر من ذلك، قوانين للفكر داخل اللغة، وبعبارة بعض النحاة
القدماء: النحو منطق العربية، وهذا ما كان يعيه تمام الوعي سائر البيانين، إذ كانوا يعتبرون كتاب

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر السابق، ص 160.

(2) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر السابق، ص ص 190 . 191.

(3) نفسه، الصفحة 191.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
سيبويه، كتابا في علم العربية، نحوا ولغة و بلاغة، ومنطقا، كتابا يمكن من استوعبه من الإمساك
بمفاصل العلوم البيانية كلها، بما في ذلك الفقه⁽¹⁾.

يضيف الجابري بأنه، والمقصود هنا سيبويه "كان يحدد للجملة العربية جهاتها المنطقية،
جهات الحسن والقبح، والجواز والوجوب، والتناقض، ...، إن هذه الجهات، أو الموجهات ليست
تتعلق بالنطق أو الكتابة، وبالتالي فهي ليست من ميدان قواعد اللغة، وإنما هي معايير تتعلق
بالمعنى، وبالتالي فهي من ميدان قواعد التفكير، أو قانون الفكر: المنطق"⁽²⁾.

من شأن ربط النحو، على هذا الشكل بآليات التفكير المنطقي، أن يكشف لنا عن
العلاقات السياقية في الخطاب عامة، وهو منذ البداية أمر منوط بالكشف عن القرائن اللغوية، التي
تعد غاية التحليل اللغوي بامتياز، أو ما يسميه "النحاة" الإعراب، الأمر الذي تنبه له سيبويه
"وعمل بعد الجرجاني على كشف قرينة التعليق التي تعد أذكى محاولة لتفسير العلاقات السياقية في
تاريخ التراث العربي، إلى الآن"⁽³⁾. والقصد من التعليق عند الجرجاني، إنشاء العلاقات بين المعاني
النحوية، بواسطة ما يسمى بالقرائن اللفظية والمعنوية والحالية.

وعليه، فإن التعليق هو الفكرة المركزية في النحو العربي، وأن فهم التعليق على وجهه كاف
وحده للقضاء على خرافة العمل النحوي والعوامل النحوية، لأن التعليق يُحدد، بواسطة القرائن،
معاني الأبواب في السياق، ويفسر العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعا في التحليل
اللغوي لهذه المعاني الوظيفية النحوية⁽⁴⁾.

إذا كان التأويل - كما يتجلى في بعض وجوهه التي بَسَطها غدامير - يجعلنا مرغمين "ليس
فقط على إيجاد اللفظ المناسب، وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق
لغوي جديد تماما"⁽⁵⁾. فإن ما فعله سيبويه يرقى إلى هذا المعنى، لاسيما وأنه خاض في فضاء

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990م)، ص ص 46 . 47.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص ص 54 . 55.

(3) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط 3، 1985م)، ص 186.

(4) نفسه، ص 189.

(5) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، 141.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
المبحث النحوي بمنأى عن التصنيفات التقليدية التي ظلت تنظر للنحو على أنه مجموعة القواعد
التي توفر لمن يتقنها النطق والكتابة بشكل سليم.

لقد مضى سيبويه يبحث عن قوانين للغة مكنته من أن يجعل جهوده مندغمة في سياق تجديد
النحو الذي يرى نصر أبو زيد أنه ينتمي إلى حقل التأويل، وبالتالي "لا بد أن ينطلق من فهم
لطبيعة بناء هذا العلم، ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التي قام عليها"⁽¹⁾.

صفوة القول إذن، أن اشتغال كل من الجرجاني و سيبويه، كل في ميدان تخصصه على
كشف، وإمالة اللثام عن قوانين النظام اللغوي، سواء في النحو أو البلاغة، ساهم في إنضاج
مبحث المجاز من جهة، وجعله يتجه إلى تأسيس ووضع القواعد النظرية للتعامل مع تأويل
النصوص، سواء كانت مقدسة، أو غير مقدسة، من خلال أدوات أكثر دقة وصرامة، كما ساهمت
هذه الأعمال في فتح المجال أمام توسيع دائرة الفهم والتأويل، انطلاقاً من الانتقال بالعلامة اللغوية
من النص لتسكن رحابة المعني.

هذا ما كان نصر أبو زيد يستعين به في طلب المشروعية لقراءته التأويلية للخطاب القرآني، إذ
يعتقد أن ثمة بنية نحوية مهيمنة، هي أنا المتكلم وأنت المخاطب، أو أنتم المخاطبين، وهي البنية
رغم أنها الأكثر حضوراً، إلا أنها ليست البنية الوحيدة في كل الخطابات، مما يعني أن "القرآن لا
يمثل خطاباً (أحادي الصوت)، بل هو خطاب (متعدد الأصوات) بامتياز، بمعنى أن ضمير المتكلم
لا يشير دائماً إلى (المقدس)، ولست أقصد هنا المتكلم في الخطاب السرد القصصي، الذي
يكون خطاباً حكاثياً، بل أقصد المتكلم بالقرآن، خارج السياق السرد الحكائي"⁽²⁾.

ج. / من خلال العرفان الصوفي

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 223.

(2) أنظر أحمد بركاوي وآخرون: حدائث إسلامية، إشراف ماهر الشريف (سوريا: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، د ط، 2006م)

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

كان للفكر الاعتزالي الدور الأكبر في تأويلية نصر أبو زيد، خاصة من جهة تأثيره الواضح باعتمادهم العقل كمرجعية أساسية، قطعية وملزمة، الأمر الذي جعل من مذهب الاعتزال مرحلة أساسية في تبلور فكرة القراءة التأويلية للخطاب الديني عموماً، والقرآني منه على وجه الخصوص، عند نصر أبو زيد، تأويلية استهدفت بناء وعي علمي بترائنا الديني، على حسب اعتقاد صاحبها. يبدو أن الطروحات الاعتزالية لم تكن بالقدر الكافي لتشريع القراءة التأويلية عند أبو زيد، ما جعله يبحث عن وسائل وآليات بديلة لتطعيم هذه الشرعية بعيداً عن الحقل الاعتزالي، تسمح بفتح مجالات التأويل، وجعله مقبولا عند كل قارئ، ومن خلال كل قراءة، والوصول من خلال ذلك إلى تعدد المعاني والقراءات، وانفتاح النص على التأويل.

تطلب هذا الأمر الاستعانة . بعد التجربة الاعتزالية واللغوية . بالتجربة الصوفية، من خلال نموذجها الأكبر، شيخ الصوفية والتصوف بلا منازع، محمد بن علي الطائي الحاتمي، المعروف بابن عربي (ت 638 هـ)، فالمعتزلة حسب نصر أبو زيد "قامت بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود، مع تغير العصر، بما أحاطه من تدفق ثقافي في المحيطات الفارسية، والهندية واليونانية، ...، وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات، بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة، فتحت آفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً"⁽¹⁾.

معنى ذلك أنه إذا كانت حركة التفكير الاعتزالي قد أرست بأفكارها، قاعدة التأويل العقلي المجازي، التي أضحت من أهم القواعد الراسخة في مقارنة الخطاب الديني، ومن خلاله الخطاب القرآني ذاته، فإن حركة التصوف بالمقابل شرعت أبواباً واسعة أمام تيار التأويل، والذي مازال مفتوحاً وخصباً حتى اللحظة الراهنة.

بناءً على هذا المنطق الجديد، يبدو أن نصر أبو زيد عدل من نظريته لمفهوم التأويل الذي كان عنده جهداً عقلياً ذاتياً يربط لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري، وتأثيره على فكر المفسر.

⁽¹⁾ نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 5، 2006 م)، ص 265.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

إن العلاقة بين المفسر والنص "ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر، وخضوع من جانب النص، والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل"⁽¹⁾، هذا الانتقال في ضبط العلاقة بين النص والقارئ والوصول بها إلى درجة التفاعل، يشير إلى أن المتصوفة يؤولون الخطاب القرآني "لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية بينهما"⁽²⁾، فهم بذلك ينطلقون من وعي، وفهم عميق بأن العلاقة بين العبارة والإشارة في حقيقتها، هي العلاقة بين الظاهر والباطن، وأن الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الرمزي ما هو إلا "الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية، التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود، وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية عرفية، فإن دلالة اللغة الإلهية دلالة ذاتية على المستوى الوجودي، ... لا تقوم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو الإشارة والعبارة، على مستوى الانفصال، فليست اللغة العادية إلا صدى للغة الإلهية"⁽³⁾.

بناءً على هذا الأمر، يعمل التأويل كنشاط وفاعلية إنسانية في مواجهة النص، على تحرير المتصوف في فهمه للنصوص من حدود اللغة ليصبح "التأويل في ظل هذا الفهم هو اكتشاف الشفرة الإلهية، وفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة، أي فهمه باعتباره مجموعة من الرموز الدالة على حقائق الوجود والإنسان"⁽⁴⁾ من هذا المنطلق أجمع ابن عربي في فلسفته الجوانب الوجودية والمعرفية، متناولاً الخطاب القرآني في دراسته بلغة ذات مستويات متعددة، تسعى إلى الكشف عن هذه العلاقة الثنائية بين الذات الإلهية من جهة، والعالم / الوجود من جهة أخرى "حيث لا يجمع بينهما حد مشترك، ويجعل عالم الخيال بكل مراتبه وتدرجاته، بدءاً بالألوهة هو الوسيط بين الله والعالم، وهو وسيط وجودي معرفي في نفس الوقت"⁽⁵⁾.

(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2003م)، ص ص 6.5

(2) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 264.

(3) نفسه، ص ص 268. 269.

(4) نفسه، ص 278.

(5) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 100.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
يصف نصر أبو زيد فلسفة ابن عربي . متأثراً . بالعمق والشمول، خاصة فيما يتعلق
بالثنائيات، من قبيل التنزيه والتشبيه، المحكم والمتشابه، وغيرها، كما يبرز نوع من التناغم الفكري،
بين ما يحاول أبو زيد التأسيس له، من خلال البحث عن حل لمشكلة القصد / النص / الفهم،
وبين فلسفة ابن عربي، من خلال تعدد التفسيرات التي تطرحها اللغة على المستوى الظاهري، أما
على المستوى الوجودي الباطني، فهي تظهر أكثر صعوبة وتعقيداً، نظراً لتوتر العلاقة بين جانبي
الدلالة، والإسناد في الكلام على مستوى الأفراد أو التركيب"⁽¹⁾.

هذا التصور الذي يطرحه الفكر الصوفي ونصر أبو زيد، يجعل النص في حالة من التغير، ما
دام المدلول في حالة من الخلق المتجدد، يستوي في ذلك النص اللغوي العادي والنص القرآني
الدال . بحكم مصدره . على حركة الوجود الدائبة، حيث يقرر بأن "اللغة الإنسانية ليست إلا ظاهراً
مادياً حسياً للغة الإلهية"⁽²⁾.

ترتبط هذه الدلالة عند ابن عربي بتصوره للألوهية، وعلاقة الأسماء والصفات المشتركة بين الله
والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى، لتزول هذه الثنائية على مستوى الدلالة
اللغوية والنص القرآني، على اعتبار أن الكلام الإلهي كما يتصوره ابن عربي، يتميز بأن "له صفة
الحدوث والقدم، فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد"⁽³⁾، وعليه لا يظهر أن هنالك فرقا
عند ابن عربي بين الوجود في العلم الإلهي، وبين الوجود المادي الظاهر، لكونهما مرتبتان لحقيقة
وجودية واحدة، وعليه يمكننا القول مع نصر أبو زيد، بأن "العالم قدس طبقاً لوجوده العلمي،
ويصح بنفس الدرجة القول بأنه محدث طبقاً لوجوده الحسي الظاهر"⁽⁴⁾.

أما على مستوى الدلالة، فلا يظهر أي تعارض بين وضعية الدلالة في اللغة البشرية من جهة،
وذاوية العلاقة بين الدال والمدلول في لغة النص المقدس من جهة أخرى، حيث نلاحظ أننا من

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 101.

(2) نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 338.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1985م)، ص 402.

(4) نصر أبو زيد: المصدر السابق، ص 62.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
خلال جدلية الظاهر والباطن، يمكننا القول بأن التأويل الصوفي للخطاب القرآني يتجلى في هذه
الجدلية، على اعتبار أن المستوى الباطن هو الأساس الضروري الذي يبنى عليه المعنى الباطن، ولا
وجود لهذا المعنى الباطن إلا من خلال المعنى الظاهر، فظاهر العبارة إذن هو ما تدل عليه من
حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية.

من خلال هذا التقرير بأن للوجود ظاهرا وباطنا، واعتراف المتصوفة، بأن الوجود الحقيقي هو
الباطن، استدعى الأمر فهم الخطاب القرآني فهما جديدا، لم يعتمد الصوفية في الولوج إلى حقيقته
المنطق أو العقل، كما لم تعتمد الشريعة "وإنما اعتمدت على ما اصطلحت على تسميته بالذوق،
وهو الكشف المباشر الذي يتم عبر حال تتلبس الصوفي فتبدل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز
الشريعة إلى الحقيقة، متجهة نحو الكشف حنين الفرع للأصل، وعودة الصورة إلى معناها"⁽¹⁾،
على حد تعبير أدونيس.

تجعل الصوفية من الذوق بديلا للعقل الاعتزالي وسبيلا لا محيد عنه في كشف الحقيقة، إذ
ليس في الذوق حدود، وهو يتجاوز الأمر والنهي، لأنه هو البداية المستمرة التي تمحو كل أمر
ونهي. حين يكون بين الحقيقة والشريعة، أو ينشأ بينهما تناقض، لأن الشريعة هي التي يجب أن
تؤول بمقتضى الحقيقة، فالحقيقة هي الأساس، من هنا . والقول لأدونيس . تؤكد التجربة الصوفية
على أن الشريعة متطابقة مع الحقيقة بالضرورة، إما بنصها الظاهر أو بمعناها الباطن⁽²⁾. غير أن
الوصول إلى الحقيقة واختراق حجب الوجود، لا يتأتى للجميع، فإذا كان "أهل الظاهر
يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير
إليه العبارة من معان وجودية، وإلهية"⁽³⁾.

وإن كان هذا الطرح يحيلنا لمشكلة الثنائيات في الفكر الإسلامي، وعلى رأسها ثنائية العامة
والخاصة، على اعتبار العارف من الخاصة، فإننا لسنا في معرض التوصيف لهذه الثنائيات، لكن ما

(1) أدونيس: الثابت والمتحول، ج2 (بيروت: دار العودة، ط 3، 1982م)، ص 92.

(2) نفسه، ص 93.

(3) نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 268.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
يشير الاهتمام، في هذه الثنائية هو الإنسان بوصفه عارفا قادرا على النفاذ إلى مستويات النص أو
الخطاب القرآني المتعددة، التي لا يقدر على فهمها غيره، من عامة الناس الذين يتوقفون عند فهم
الظاهر.

النفاذ إلى النص الديني ومستوياته إذن يتحقق "للإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود،
وتجاوز ظاهره،...، في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والإشارات التي تجسدها اللغة
الإنسانية، ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الإلغاز أو الرمز، الذين يحجبان الإنسان
العادي عن مستويات الدلالة المخفية وراء مستوى الظاهر اللغوي العربي"⁽¹⁾.

هذه المعرفة التي يكونها العارف (الصوفي) في حاجة إلى تأويل لفهم حقيقتها، وتنزيهاها على
أن تكون محض وهم، حيث يظهر لدى ابن عربي، أن "ميتافيزيقا الخيال تستلهم ملامح عديدة
من الحكمة الشرقية للسهورودي، إن قوة الخيال هي جوهريا عضو التجليات الإلهية، لأنها عضو
عملية الخلق، ولأن الخلق جوهريا تجل. ولهذا فبمقدار ما أن الحق خالق لأنه أحب التعرف على
نفسه، في المخلوقات التي تعرفه، فمن المستحيل القول بأن الخيال وهم، لأنه عضو وماهيته ذلك
التجلي، فوجودنا الظاهر هو ذلكم الخيال الإلهي، وخيالنا الخاص هو خيال في خياله"⁽²⁾. الخيال
إذن حقيقة باطنة، وما دام كذلك، فإن مهمة التأويل هي الكشف عن الصورة التي تظهر وتتجلى
من خلالها هذه الحقيقة.

يتجلى التأويل عند ابن عربي كمنهج عام يحكم فكره "على مستوى الوجود والنص
القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة، والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا
التأويل، بحكم أنه تجاوز آفاق الوجود الخيالي الظاهر، وتلقى العلم الباطني النصي، الذي لا
احتمال فيه بوجه من الوجوه"⁽³⁾.

(1) نصر أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2004 م)، ص 242.

(2) هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ت: فريد الزاهي (القاهرة: منشورات الجمل، ط 2، 2008 م)، ص 241.

(3) نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 230.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
يمكن القول، مع نصر أبو زيد أن هذه الرحلة / المعراج، الخيالية، التي يقوم بها الصوفي (العارف)، ما هي في الحقيقة إلا رحلة تأويلية بالدرجة الأولى، ربط فيها ابن عربي بين الخطاب القرآني من جهة، والوجود من جهة أخرى، ربطا وجوديا ومعرفيا، يصح لنا أن نسميها تأويل الوجود عند ابن عربي، أما عن الفائدة منها فهي، والقول لنصر أبي زيد "ترد كل ظاهر إلى باطنه وتنفذ من الكثرة إلى وحدتها، الحقيقة، وتخترق الصور إلى حقائقها الروحية، وحين يصل الصوفي إلى الحقيقة يفهم الشريعة فهما أعمق، لأنه يفهم باطنها الحقيقي، ويصبح بذلك قادرا على النفاذ إلى مستويات النص نفاذا لا يستطيعه غيره"⁽¹⁾.

وعليه، فإن نصر أبو زيد في حاجة ماسة للقراءة التأويلية الصوفية لابن عربي، تلك القراءة التي تصل بنا إلى فهم أعمق للخطاب القرآني الذي ينشده، من خلال مشروع الوعي العلمي بالتراث، الذي يعتمد القراءة التأويلية التي تتجاوز الخطاب الديني التقليدي، إلى خطاب جديد، يقرأ التراث عامة والخطاب القرآني خاصة، قراءة جديدة منتجة، هذا ما عمل على تكريس اتجاهه الصوفي، من خلال قراءة جديدة للخطاب القرآني تتخطى القراءة التقليدية.

غير أنه لم يكن بمقدورها تجاوز المنازع الإيمانية، بل كان الهدف منها خدمة الخطاب القرآني، وتوفير بنية لكثافة الرموز والإشارات، بما يفتح مغاليق النص، والعمل على قراءته قراءة متجددة، تتناسب مع روح العصر.

بهذا يصبح الذوق الصوفي واحدا من أبرز المنطلقات التي نظر من خلالها أبو زيد للتأويل والنص، وحاول الاستفادة منها في تبرير قراءته التأويلية.

د . من خلال البرهان الفلسفي

ساهمت الصوفية ممثلة في أفكار شيخها الأكبر ابن عربي، كما ساهم استدعاء الفكر الاعتزالي وأطروحاته العقلية، إلى ساحة التفكير عند أبو زيد، في إضفاء نوع من المشروعية على خطابه القرائي، وقراءته التأويلية للخطاب الديني، إلى جانب هذه الطروحات والأفكار نلتمس استدعاء

(1) نفسه، ص 149.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

أبو زيد للخطاب الفلسفي كمبرر لتأصيل أفكاره حول القراءة التأويلية، ومن أبرز الخطابات الفلسفية التي يركن إليها، مبررا مشروعية قراءته، نجد حضورا كثيفا للخطاب الرشدي . نسبة لابن رشد الحفيد . وإن كان هذا الأخير يمثل خطاب الأنا في الذات، فإن تأثير نصر أبو زيد بخطاب الآخر يبدو أكثر وضوحا من خلال مجموعة المناهج الغربية التي يتوسل بها، ومن خلالها . على حد اعتقاده . قراءة علمية للتراث الديني، دراسة وحفرا، وكشفا للمسكوت عنه، واللامفكر فيه . نحن إذن أمام طرح غزير بالأفكار، جعلنا نقصر الدراسة على أبو الوليد ابن رشد (520 هـ . 595 هـ) في الثقافة العربية الإسلامية، في مقابل هرمنيوطيقا غدامير في الثقافة الغربية، رغم أن نصر أبو زيد قد استجلب كثيرا من المناهج الغربية المعاصرة محاولا أرضنتها، في الثقافة العربية الإسلامية، للدفاع عن مفهومه للقراءة التأويلية للخطاب القرآني . سوف نبدأ من الذات نحو الآخر، من ابن رشد إلى غدامير .

انشغل فلاسفة المسلمين، كما متكلميهم ومتصوفتهم عامة، بقضايا التأويل، فاكتمى هذا الأخير برداء فلسفي، ارتقى في النظر إلى الإشكالية العميقة في التراث العربي الإسلامي، ما جعلها في كثير من الحالات، وجها من وجوه التوفيق بين الشريعة والحكمة .

وحيثما كان التيار الرافض للتأويلات العقلية للخطاب القرآني، يحقق تمده ويروج لخطابه المضاد للفلسفة وأهلها، كان ابن رشد يمثل التيار النقيض، الذي يقف في المواجهة، مؤكدا على أن النظر العقلي في قضايا الشريعة لا يقف على الطرف النقيض من الدين نهائيا، أو حتى يتعارض مع مبادئه الإيمانية، على اعتبار أن الحكمة صاحبة الشريعة .

يقف ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" للرد على الغزالي في موقفه، وبيان "قصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"⁽¹⁾ . فمواقف الغزالي من الفلاسفة . حسب . خارجة عن الحقيقة الكامنة في النص الديني، كما أن العلماء المجتهدين يخطئون، وأن رسالة الفلسفة / الحكمة هي البحث عن الحق والحقيقة، لذلك يقترح ابن رشد التأويل حلا ، إذا خالف النظر البرهاني الظاهر الذي نطقت

(1) أبو الوليد ابن رشد: تهافت التهافت، تع: صلاح الدين الهواري (بيروت: المكتبة العصرية، د ط، 2006 م)، ص 43.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
به الشريعة، حيث يعرف التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية،
من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو
مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽¹⁾.

فمادام هذا النظر البرهاني لا يقود إلى مخالفة الشرع، وإن خالفه، فمن شأن التأويل أن يحسم
الخلاف، ومادام عالم الفقه يفعل الأمر ذاته عندما يتصدى للاجتهاد في أحكام الشريعة، فإنه لا
مبرر. كما يصف ابن رشد. لأن يوصف أهل التأويل بأنهم خرقوا الإجماع الشرعي، وبالتالي أن
يقطع الغزالي بكفرهم لأن "في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، و أشياء
على تأويلها، و أشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما؟ اجمعوا على
ظاهرة، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله"⁽²⁾.

التأويل إذن ضرورة عقلية ملحة، إذ هو العاصم من وجود تعارض بين الخطاب القرآني من
جهة، والخطاب البرهاني من جهة أخرى، ومادام الخطاب الشرعي موجه لجميع الناس على
اختلاف شاربهم، وقدراتهم الذهنية، عامة كانوا أم خاصة، فإن هذا الطابع الشمولي يقتضي أن
يكون التأويل أكثر من ضرورة عقلية، خاصة من حيث كونه الآلية المثلى التي يمكن من خلال
استخدامها. السليم. المحافظة على انفتاح الخطاب القرآني على تعدد القراءات.

يؤكد ابن رشد أن قصد الشارع من خلال الشرع هو "تعليم العلم الحق، والعمل الحق، هذه
الغايات لها طرق معرفية عديدة، حسب أصناف الناس، بعضها لا يصح فيه إفشاء التأويلات بين
الناس، الذين صنفهم، أصناف ثلاثة: الأول ليس من أهل التأويل أصلا، وهم الخطائيون، وهم
الجمهور الغالب، وصنف من أهل التأويل الجدلي، هؤلاء هم الجدليون بالطبع، وصنف من أهل
التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون، بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة"⁽³⁾.

(1) أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مرجع سابق، ص 97.

(2) أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مرجع سابق، ص 99.

(3) نفسه، ص 118.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

ويقول نصر أبو زيد في هذا الشأن "هكذا ينتهي ابن رشد إلى أن البرهان الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي، أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع، وينتهي كذلك إلى أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي، مخالف للبرهان، لابد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله، بكل أجزائه وتفصيله"⁽¹⁾، غير أن نصر أبو زيد لا يتفق مع أستاذه في الدعوة إلى قصر التأويل على العامة وعدم إفشائه، وبالتالي (سجنه) داخل إطار محدود جدا، هو إطار الخاصة من الناس، حيث يرى أن ابن رشد وقع في شرك الغزالي، من حيث أنه أراد التصدي له، وراح يقدم التنازلات له، في نقده القاسي للأشاعرة والمعتزلة والمتكلمين عموما، هذه التنازلات أو "الترضيات" كما يسميها أبو زيد، ترجع إلى "الضغوط التي يمارسها خطاب الغزالي، خاصة بعد أن ساد وسيطر، في المشرق وبدأ يمارس ضغوطه في المغرب على خطاب ابن رشد، إنها ضغوط المركز على الهامش، فكيف يمارس الهامش فعاليته تحت وطأة تلك الضغوط"⁽²⁾.

غير أن البعض يرى أن عدم إفشاء التأويلات للعامة، أو الجمهور ليس له معنى آخر، سوى شجب ممارسة السياسة في الدين، حيث يدحض الجابري مقولة التوفيق بين الحكمة والشرعية عند ابن رشد لصالح فكرة أخرى، حيث لاحظ أن "مقصد ابن رشد كان شيئا آخر: إنه يؤكد فعلا على توافق، وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير التوفيق، ولكنه يركز على قضية أساسية عنده، وهي أن التعارض قائم فعلا بين الخطاب البرهاني الذي تعتمد الفلسفة، والخطاب الجدلي السوفسطائي الذي تعتمد الفرق الكلامية، التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم، وهدم آرائه ومعتقداته، وهذا أدى إلى تشتيت شمل الأمة، والملة، وإلحاق الأذى بالشرعية والحكمة"⁽³⁾.

(1) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 274.

(2) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 42.

(3) محمد عابد الجابري: من مقدمة تحقيق فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، ص 7. 8.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
انتقل التأويل ليقترح ميدان السياسة، والهدف من وراء ذلك، العمل على فرض تصور محدد
لفهم الخطاب القرآني، والذي غالبا ما يكون متوافقا مع تطلعات السلطة السياسية التي تسعى إلى
تبرير أفعالها، وسبغها بالقداسة.

إن توسل نصر أبو زيد للنموذج الرشدي في التأويل، ليعضد به مشروعية قراءته التأويلية،
يرجع بالدرجة الأولى إلى كون ابن رشد يمثل بالفعل أبرز ممثل لتيار العقلانية في التراث العربي
الإسلامي، حيث يؤكد أبو زيد أن ابن رشد يؤسس مشروعه التأويلي على أساس فقهي متين،
ذلك أن البرهان ليس إلا الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي، فإذا دلنا البرهان على معرفة
بموجود ما، فإننا نطبق عليه ما يطبقه أهل القياس الفقهي من الاحتمالات، فإما أن يكون هذا
الموجود مما سكت عنه، فلا تعارض هناك، مثله مثل ما سكت عنه من الحكام، وإن كانت
الشرعية نطقت به، فإما أن يوافق البرهان، أو يخالفه، فإن وافق فهو المراد، وإن خالف وجب
التأويل⁽¹⁾.

إن استدعاء الخطاب الرشدي نحو تأويلية نصر أبو زيد، في شكله التبريري جاء ليعطي
مشروعية للعملية القرائية للتراث، وحتى يلبسها لباسا تراثيا، من خلال ربط الراهن بالماضي
والمنقضي وصلا به . الراهن . إلى فهم و تمثل المعاني المجازية الكثيفة رمزيا، والتي لا يمكن استيعابها
وفهمها وتدبرها، إلا من خلال النظر العقلي، الذي يجعل الخطاب القرآني مفتوحا ومنفتحا أمام
القراءات المتعددة، التي يمكنها أن تحافظ على حيوية الخطاب القرآني ونظارته أمام اختلاف الأزمنة
وتباعدتها عن زمن التلقي الأول.

كما أن هذه الاستعانة بالخطاب الرشدي، أحسبها من زاوية أخرى . لا تخرج عن فكرة
البحث عن المشروعية للقراءة التأويلية عند أبو زيد . تؤسس لنوع من المشابهة بين الشخصيتين من
جهة، وأفكارهما من جهة أخرى، ألا وهي محنة الرفض والتكفير، على اعتبار تعرضهما إلى نفس
المحنة، وهو ما سوف يأتي معنا في موضع آخر.

(1) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، 54.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
زيادة على الاستعانة بالتراث العربي الإسلامي، في تبرير مشروعية القراءة التأويلية للخطاب
الديني، يعمل أبو زيد على استجلاب ما أنتجته الحداثة الغربية من آليات في تعاملها مع النص في
عمومه، وإن كان لا يجاهر بهذا الاستجلاب، والاستخدام، غير أن المتتبع لمؤلفاته وأفكاره سوف
يلاحظ حضورا كثيفا للآخر، وآلياته ومناهجه، في فكره، الأمر الذي جعله لا يفصل بحثه في
التأويل عن اعتقاده الجازم بحاجة الثقافة العربية الإسلامية، لمثل هذه المناهج، لجهة فك الاشتباك
في العلاقة الثلاثية، المؤلف / النص / المفسر، أو بشكل آخر، القصد / النص / المؤول، إنها
العلاقة التي ألفت بضلالها على النزاع حول امتلاك الحقيقة، حقيقة النص الديني، وحقيقة الخطاب
المنتج حول هذا النص (القرآني)، حيث يؤكد نصر أبو زيد في بحثه الموسوم بـ "الهرمنيوطيقا ومعضلة
تفسير النص" بأن اهتمام المعنيين بالهرمنيوطيقا، بعلاقة المفسر بالنص، هو ركيزة أساسية فيها لأن
هذه العلاقة "أهملت إلى حد كبير في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون حتى العصر الحديث" (1).

كما يؤكد الأمر ذاته في موقع آخر، من أن ثلاثية المؤلف، النص، والمفسر هي "الإشكالية
التي تحاول الهرمنيوطيقا. أو التأويلية، إذا شئنا استخدام مصطلح عربي. تحليلها والإسهام في النظر
إليها، نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينهما على أساس
جديد" (2).

الحقيقة أن نصر أبو زيد يسعى إلى أرضنة الهرمنيوطيقا كمنهج حدائي غربي في الوسط الثقافي
العربي، خاصة كونها تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر، للبحث عن إجابات في التراث الغربي،
على اعتبار أن هذا الوافد، يمكن من خلاله إيجاد الحلول للإشكالات المعرفية التي تواجه الباحث
على مستوى دراسة التراث، إذ فتحت الهرمنيوطيقا. وغيرها من المناهج الغربية. آفاقا أرحب في
النظر إلى دور المفسر / المتلقي في قراءة وتفسير العمل الأدبي / اللغوي عموما.

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 13.

(2) نفسه، ص ص 16. 17.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

كما يؤكد نصر أبو زيد أن الهرمنيوطيقا الجدلية عند غدامير، تعد بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره، وحتى الآن"⁽¹⁾، لإعادة النظر، أو إعادة قراءة التراث الديني العربي الإسلامي، هي المهمة الأساسية التي تضطلع بها القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، والتي يؤسس لشرعيتها من خلال هذا الوافد الغربي، بحثا من خلاله عن الوعي العلمي بالتراث، هذا الطرح دعانا إلى التركيز على هرمنيوطيقا غدامير، رغم تأثر نصر أبو زيد بأعلام الهرمنيوطيقا في نسختها الغربية، وبمستويات ودرجات متفاوتة.

يظهر أن هنالك تقاطعا بين التأويليتين، في مجموعة من الخطوط، على رأسها الموقف من المؤول / القارئ / الناقد، فقد اهتم كل منها بالمتلقي كعنصر فعال في العملية التأويلية، خاصة فيما تعلق بتكوينه الثقافي، الأمر الذي يظهر من خلال الأحكام المسبقة، أو ما يسمى الافتراضات القبلية التي رد لها غدامير الاعتبار رابطا إياها بعنصر الفهم من خلال تأكيده أن "الفهم لا يمكنه أن يتحقق إلا إذا استعمل الفرد الذي يريد أن يفهم افتراضاته المسبقة"⁽²⁾.

هذه الأحكام على حد تعبير عبد الغني بارة، هي في حقيقتها "ترسبات خبرات قرائية يتقدم بها المؤول في تجربته القرائية"⁽³⁾، وكأن المتلقي عندما يكون في مواجهة نص ما، يكون محملا بمواقفه وأفكاره حول هذا النص، الأمر الذي دفع بنصر أبو زيد إلى التأكيد على أننا "في فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ، بل نبدأ كما في فهم الوجود، من معرفة أوليه عن النص ونوعه"⁽⁴⁾. هذه المعرفة الأولية عن النص، القصد منها أنه لا وجود لنص خال من تصور ما عنه أيا كان هذا النص، وهي نقطة الالتقاء الأولى بين تأويلية أبو زيد وهرمنيوطيقا غدامير.

(1) نفسه، ص 49.

(2) هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 87.

(3) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 308.

(4) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 33.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
أما النقطة الأخرى في هذا التقاطع، فتظهر على مستوى العملية التأويلية ذاتها، المقصود هنا
تاريخية الفهم، إذ "أن الفهم فعل تاريخي، أي أن النص لا يفهم إلا في سياق متطلبات العصر،
ولهذا فالفهم يرتبط دائما بالزمن الحاضر، ولا جود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم يختص
بعصره يجب أن لا ينفك عنه . بل لا يستطيع ذلك . ليقوم بتفسير النص طبق فهم العصر السابق،
وكذلك الفهم في هرميوطيقا غدامير يسمى الزمنية التاريخية"⁽¹⁾. ففهم معنى معين أو أثر فني، أو
حدث تاريخي لا يمكن أن يحصل إلا في ظل الوضع الراهن للمتلقي / المفسر

يؤكد نصر أبو زيد هذه الزمنية التاريخية عندما يقول "من الطبيعي، بل من الضروري أن يعاد
فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصيلة، وإحلال المفاهيم المعاصرة
والأكثر إنسانية وتقدما،... والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة، وإحياء المفاهيم التي
تصوغها، إهدار للنص والواقع"⁽²⁾. بهذا الشكل لا ينفصل الإنسان / المؤول عن الوسط الذي
ينتمي إليه، والذي تشكله . في الأساس . مجموعة التقاليد التي انتقلت إليه عبر الزمن، لتشكل وعيه
الراهن، الأمر الذي يدفعنا إلى الانطلاق من الراهن ذاته، الذي هو أفق المؤول / القارئ، في جدل
تساؤلي، فالتاريخ أشبه بالعمل الفني، وسيط يمكن المشاركة في وعيه وفهمه

تصبح المهمة الرئيسة الملقاة على عاتق التأويل هي "تجاوز مسافة الزمن والتطور والتاريخ"⁽³⁾،
إنها تواصل بين الراهن / المعاصر، والمنقضي، لقراءة وفهم القديم، التراث، من خلال المعاصر لأن
التأويل . والقول لحسن حنفي . "ضرورة للنص ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله، من أجل إيجاد
الواقع الخاص به، ولا يعني التأويل هنا إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي، بل هو
وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون معاصر"⁽⁴⁾، وكأن التأويل هنا ما هو

(1) نصر أبو زيد: الخطاب الديني رؤية نقدية (مجلة إسلامية المعرفة، ط 1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1992م)، ص 116.

(2) عبد العالي العبدوني: في حدود فتح النص للتأويل وشروطه (مجلة المنطلق الجديد، ع 9، بيروت: 2006م)، ص 41.

(3) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 42.

(4) حسن حنفي: حصار الزمن، ج 1 (بيروت: منشورات الاختلاف، ط 1، 2007م)، ص ص 76 . 77.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
إلا عملية استحضر للماضي / التراث في الحاضر لقراءته في ضوء المعطيات المعاصرة، ومن خلال
وسائل قرائية معاصرة.

إن الحديث عن عصنة النص من خلال قراءته في ضوء الواقع والأحداث، يحيلنا إلى نقطة
أخرى، يظهر فيها الحضور الكثيف لهرميوطيقا غدامير ضمن المشروع التأويلي لنصر أبو زيد، هذه
النقطة تتعلق بتعدد التأويلات، والقراءات، فما دامت عملية الفهم تتأسس من خلال راهن
القارئ / المؤول، أي من خلال معطيات العصر، فإن الأمر سوف ينتهي بنا إلى القول بنسبية
المعاني وتغيرها.

لهذا نجد أن معنى النص سوف يتجاوز مؤلفه، الأمر الذي سوف ينتج عنه القول بأن الفهم
ليس هو إعادة إنتاج للمعنى، بقدر ما هو فعالية إنتاجية، تعبر عن الفهم بطريقة مختلفة، وعليه فإن
فهم نص ما وإدراك معناه مرتبط بعلاقته بمعطيات العصر، وإن كان الأمر هنا لا يعني أن للذات
السلطة في أن تفرض على هذا النص ما تشاء، بل على الخلاف من ذلك، يتعلق الأمر هنا بتعدد
المعنى، لارتباطه بأفق القارئ وانتمائه إلى العصر.

هذا الجدول القائم بين الحاضر الذي يمثله أفق القارئ من جهة، والماضي بما هو أفق النص،
هو في حقيقة المحرك الأول لعمليات القراءة والتأويل، وبذلك تتعدد القراءات والمعاني من خلال
تعدد الذوات، الأمر الذي ينتج تعدد الحقيقة ونسبيتها، والأمر نفسه عند أبو زيد، إذ يظل التأويل
في نظره لا نهائيا، من خلال خضوعه لجدلية الواقع والتاريخ، ما يجعله متميزا بنزع من الصيرورة
والاستمرارية، ف "النص حين يكون محورا للحضارة، أو الثقافة، لا بد أن تتعدد تفسيراته
وتأويلاته"⁽¹⁾، الأمر الذي يجعل الحقيقة تتغير من جيل إلى جيل، ومن حقبة زمنية إلى حقبة أخرى
تبعاً لتغير أفق المتلقي / المؤول وتجارب المتلقين، لتصبح كل قراءة للنص هي نتاج عملية التفاعل
بين أفقين: أفق النص وأفق القارئ.

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

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

يؤكد نصر أبو زيد أن "اكتشاف علاقات الآيات بالصور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص، من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات؛ إن العلاقات أو المناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجهها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ، وبين معطيات النص"⁽¹⁾، وبذلك تتعدد عملية الفهم، إلى عمليات فهم تبعا لتجارب كل قارئ وأفقه، وبذلك يبقى التأويل لا نهائيا متعددا بتعدد القراءات واختلاف وضع القراء.

لا يخفى الآن علينا مدى استفادة نصر أبو زيد من القراءات التأويلية الغربية، ومناهج البحث والتفكير، سواء عند غدامير أو غيره من أرباب التأويل، في إضفاء المشروعية على قراءته التأويلية، من خلال استخدام النسخة الغربية من الهرمنيوطيقا / التأويل، والتي كان من بين أبرز المفكرين الذين حاولوا توطيئها، وأرضنتها في العقل الإسلامي، إذ يعتقد جازما أن التركيز على علاقة القارئ بالنص ليس ميزة الفلسفة الغربية وحدها، بقدر ما تمتد للفكر العربي الإسلامي، فهي قضية لها وجودها المركزي في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء، كما أن صيغة الحوار الجدلي بين القارئ / المتلقين من جهة، والنص من جهة ثانية، ليست مجرد صيغة تليفقية تعمل على التوسط بين نقيضين، بقدر ما هي الأساس الفلسفي لأي معرفة، ولأي وعي.

(1) نصر أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص 161.

من خلال ما تقدم يمكن القول أن نصر أبو زيد، يؤسس لمشروعية قراءته التأويلية، وبالتالي لمفهوم معين لظاهرة التأويل بالاستناد إلى التراث العربي الإسلامي تارة، من خلال أعمال المعتزلة في ما تعلق بالمجاز، الذي ساهم بشكل كبير في إعطاء تأويلية نصر أبو زيد مشروعية أكبر حتى يبدو معتزليا أو يقرب أن يكون، كما يقف إلى منهج العرفان الصوفي خاصة أطروحات ابن عربي ليجد للتأويل أرضية تبرره، كما يظهر الخطاب الرشدي في خطاب المشروع و الدفاع عن القراءة التأويلية للتراث الديني، بشكل واضح في التأويل عند أبو زيد.

كما يبدو أن أبو زيد لا يكتفي بالتراث العربي الإسلامي وما أنتجه لقراءة ذاته كتراث، بل يفتح الباب أمام الوافد الغربي وما أنتجته الحداثة الغربية من آليات قرائية، فنجده يستند إلى أطروحات فلاسفة الهرمنيوطيقا في سعيهم وراء الفهم، خاصة أطروحات غدامير. غير أن نصر أبو زيد لم ينتبه أو أحسبه أنا كذلك، من كون هذا الوافد الغربي ممثلا في هرمنيوطيقا غدامير على وجه التحديد، تأسس على أرضية فكرية مختلفة عن الثقافة العربية الإسلامية، وما يمكنه أن تشكله هذه الاختلافات من عوائق في وجه الفهم.

كما أن هذا الفهم من خلال فلسفة غدامير لا يكون نهائيا ولا قاطعا وثابتا، لارتباطه بشكل وثيق بأفقين، والقصد هنا أفق القارئ / المفسر المتغير، وأفق النص، الأمر الذي يؤدي بلا شك إلى تعدد القراءات والفهوم للنص الواحد، وبالتالي يصبح لكل إنسان في كل زمان ومكان فهمه الخاص للنص، الأمر الذي سوف يؤدي إلى زحزحة الثوابت والمقدسات لصالح توالد التأويلات وتضاعفها، و بالتالي لانهايتها.

نحن إذن في مقاربة مشروعية القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، نجد أنفسنا أمام فسيفساء فكرية، أو أمام وجه هلامي، يستجدي كل الطرق والوسائل لتبرير قراءته للتراث، أو بتعبير آخر

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
للوصل إلى فهم علمي للتراث، والكشف عن الحقيقة المتوارية خلف حجب النص، أو ما يحسبه
هو كذلك.

02 / في آليات القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

إن الحديث عن القراءة التأويلية للخطاب الديني عند نصر أبو زيد يستدعي بالضرورة
الكشف عن المناهج والآليات التي يتعامل بها مع هذا الخطاب، على اعتبار أن قراءة هذا الأخير
تتأسس من خلال "زاويتين لا تغني إحداها عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص
تراثية: الزاوية الأولى، زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي، لوضع النصوص في سياقها، من أجل
اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك
النصوص، والزاوية الثانية، زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن، الذي يمثل دافع التوجه إلى
تأويل . أو بالأحرى . إعادة تأويل تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية ،
التاريخية، وبين المعزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة "(1).

يظهر إذن أن آليات القراءة التأويلية عند أبو زيد تتحرك على مستويين أساسيين، هما النقد
الأدبي، والتعويل على علم العلامات، أو ما يعرف بالسيمولوجيا (Sémiologie)، من جهة
أخرى، وهذا كله في نطاق التاريخية طبعاً. فكيف ساهمت مثل هذه الآليات القرائية في القراءة
التأويلية عند نصر أبو زيد؟ و بصيغة أخرى كيف استفاد المفكر من هذه الآليات في تأصيل قراءته
التأويلية، و التأسيس لمفهومه للتأويل؟

أ . النقد الأدبي

عندما يتم توصيف الحضارة العربية الإسلامية، ومن خلالها القرآن الكريم من قبل نصر أبو زيد
بأنها "حضارة النص" فذلك يشير حتماً إلى تمركز هذه الحضارة حول النص، وبالتالي مركزية هذا
النص المؤسس (القرآن) في تشكيل مختلف النصوص، وتوالدها، كما يدل ذلك على وعي بالأهمية

(1) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007 م)، ص 120.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
التي يكتسبها الخطاب الإلهي في حياة الإنسان المسلم، النص الذي استوطن عالم البشر، حتى
تحول إلى محور أساسي تدور حوله، وتلتقي حركية الإنسان ونزوعه باتجاه كشف المحجوب خلف
الكلمة الإلهية، والوقوف على معانيها، وتأمل بياها، الذي لا يمكن أن يبلغه البيان البشري.
لقد ربط النص الديني / القرآني بين عالمين، علوي متعالٍ إلهي، وعالم سفلي إنساني، من خلال
الخطاب الذي أصبح حدثاً متميزاً لا مثيل له في حياة البشرية، هذا الخطاب القرآني في علاقته
باللغة العربية التي نزل بها يكون قد منحها امتيازاً كبيراً، تمثل في حفظها من الزوال والتلاشي
والغياب.

نصر أبو زيد كان على وعي بأن المواجهة والتعامل مع الخطاب الديني، سواء في ذلك النص
المؤسس، أو ما أنتج حوله من النصوص، يقتضي أن يتم من خلال تأويل هذا الخطاب في سياق
تشكله التاريخي والاجتماعي؛ تصور الخطاب القرآني على أنه "منتج ثقافي" بمعنى أنه تشكل في
لواقع والثقافة، ويظهر أنه يحاذر نوعاً ما في النظر إلى الخطاب القرآني، من المساس بالطبيعة
الإيمانية / المتعالية لمصدر هذا الخطاب، حيث يؤكد أن "الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمة
لإمكانية وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال
فهم الثقافة التي ينتمي إليها"⁽¹⁾.

وضع الخطاب القرآني في السياق التاريخي للفعالية الاجتماعية والبشرية، التي يتوجه إليها
يستدعي قبل كل شيء الإقرار بأن لمستقبل / متلقي / قارئ هذا الخطاب، الحق في تأويله وفهمه
في سياق المعطيات الثقافية والتاريخية، للحظة التشكل والانبثاق، انبثاق الوحي وتنزله، فالله عز
وجل حينما أوحى للنبي عليه الصلاة والسلام، اختار النظام اللغوي الخاص لتحقيق هذا الغرض،
ذلك أن اللغة تعد أهم أدوات الإنسان في الاتصال بالعالم وإدراكه نظامه، وعليه لا يمكننا
الحديث عن لغة مفارقة لثقافة المتلقي وواقعه. طبعاً. داخل الإطار اللغوي للثقافة.

(1) نصر أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص 24.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

هذا الأمر يبرر التعامل مع الخطاب القرآني وفق منهج النقد الأدبي، على اعتبار أن النص القرآني بالدرجة الأولى نص لغوي، فهو خاضع لآليات النقد والتحليل اللغوي "وكون الخطاب إلهيا من حيث المصدر، لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو نص تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"⁽¹⁾، فاعتبار النصوص الدينية نصوصا لغوية وتاريخية ذات طبيعة تكون فيها منتجة أحيانا، ومنتجة أحيين أخرى، لا يتعارض مع المصدر الإلهي المتعالي، بقدر ما يعمق أبعادها ودورها الإيماني، وتفتح الأبواب أمام فهمها واستيعابها، وبالتالي فإن "القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي . مقصد الوحي وغايته . وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"⁽²⁾.

الطابع اللغوي للخطاب القرآني، دفع نصر أبو زيد باتجاه استدعاء الجرجاني إلى ساحة التنظير للنقد الأدبي، خاصة في حديثه عن إنتاج النص القرآني للدلالة، والتي توصل إليها من خلال دراسته للشعر والبحث في قوانين تشكله، حيث توصل إلى أن حقيقة الخطاب القرآني ووجوه الإعجاز فيه، لا يمكن تحديدها إلا من خلال دراسة الشعر باعتباره مدخلا ضروريا، والبحث عن القوانين العامة التي تشكله، وكذا كيفية إنتاجه للدلالة⁽³⁾.

هذا الاستدعاء للجرجاني من خلال نظريته في النظم، يرجع بدرجة أساسية إلى اشتراك كل من النص القرآني من جهة، والشعر من جهة أخرى في الوحدة اللغوية، وكذلك لأن "العلم بتلك القوانين من شأنه أن يعصم الباحث من الانخراط في إنتاج إيديولوجيا، ويؤهله لإنتاج خطاب علمي عن النصوص الدينية"⁽⁴⁾، فقراءة النص الديني إما أن تكون قراءة منتجة، وتساهم في إغناء

(1) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 9.

(2) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 209.

(3) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 419.

(4) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المصدر السابق، ص 96.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
النص ذاته وتوسيع دلالاته، وتفكيك بنيته في محاولة الإفصاح عن المخفي والمسكوت عنه بين ثنايا
النص، وإما أن تكون قراءة موجهة / مؤدلجة، هدفها الرئيس البحث في النص عما يمكن أن
يخدمها كقراءة، فتكون بذلك قراءة ذات طابع انتقائي، لا تأبه كثيرا للسياقات البنيوية للغة مثل
هذه القراءات تفقد القدرة على إثارة إشكاليات معرفية، بينما القراءة الواعية هي التي تملك
السؤال، ولا تتحرك من دون خبرة ولا أفق.

لقد ثبت أن النصوص مهما تعددت أنماطها، تظل تستمد مرجعيتها من اللغة وقوانينها.
وعلى اعتبار أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فإن ذلك يؤكد أن كل النصوص تستمد بذلك
من الثقافة التي تنتمي إليها، حيث يقرر دي سوسير كما يرى نصر أبو زيد، بأن اللغة تقاوم التغيير
وتسعى إلى الثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية، لكن الكلام . الذي هو الاستخدام الفردي
للغة . هو الذي يجدد اللغة ويطورها. وبهذا أدرك دي سوسير من خلال تفرقه المعروفة بين اللغة
والكلام . أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة . بعض عناصر الصراع الإيديولوجي، في الحياة
الاجتماعية على أرض اللغة "فهناك نصوص تنطقها اللغة، وتلك هي التي تسمى نصوصا على
سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها كلام تريد أن تنطقه من خلال اللغة"⁽¹⁾.

لاشك أنه من شأن تطبيق هذا التصور على الخطاب الديني، أن يجعل من النص القرآني نصا
يملك كلاما بامتياز، وليس مجرد نص تنطقه اللغة، إن كان هذا الأخير يستمد مقدرته القولية
أساسا من هذه اللغة، أي مقدرة النص من حيث كونه نصا موجهها للناس في سياق ثقافة معينة،
وعليه فإن " النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، لكنه كلام في اللغة، قادر على تغييرها"⁽²⁾.

هذه التفرقة بين اللغة والكلام يمكن النظر إليها على أنها ركن أساسي في تأويلية نصر أبو زيد،
وبالتالي في توضيحه للفارق الموجود بين البناء اللغوي للنص من جهة، وبين النظام الثقافي الذي
ينتجه، إلى جانب ذلك تعمل النصوص على إبداع شفرتها الخاصة، التي تعيد بناء عناصر النظام

(1) نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 2، 1995 م)، ص 226.

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الدلالي الأصلي من جديد، فتقاس أصالة النصوص وتحدد درجة إبداعها وفق نصر أبو زيد، بما
تحديثه من تطور في النظام اللغوي، وما يمكن أن تحققه بذلك من تطور في الثقافة والواقع معاً، بما
يجعل تلك النصوص مفتوحة على تأويلات متعددة متواصلة، لا تحبس النص وتسجنه في نسخة
مفردة نهائية من التأويل، وهذا ما يشير إلى كون نصر أبو زيد يدافع عن الطابع اللغوي للخطاب
القرآني، وذلك من زاويتين:

. الأولى تتمثل في الجانب الشعري، في بنية هذا الخطاب، والتأثير الذي يمكن أن يحدثه عند المتلقي
/ القارئ.

. أما الأخرى فهي الطريقة التي يؤدي / يقرأ / يتلى بها هذا النص، والتي تطبعه بطابع روحي بحت.
من هنا يرر نصر أبو زيد هذا التعامل مع الخطاب القرآني، من خلال المنهج اللغوي، حيث
نجد أنه يتساءل "من منطلق موضوعي علمي محايد تماماً، أليست النصوص الدينية، ومنها القرآن
(الكريم) نصوصاً لغوية، ذات بني سردية وتمثيلية . قصصية وشعرية . في المحل الأول، وإذا كان الأمر
كذلك، فهل هناك منهجية أخرى سوى المنهجية النابعة من طبيعة النص؟⁽¹⁾، كمنهجية في
التعامل مع هذا النص وسبر أغواره.

فالقرآن الكريم . حسب نصر أبو زيد . وهو كلام الله عز وجل الذي هو موضوع التحليل
اللغوي، "جاء إلى الناس بلغتهم (العربية) وبالتالي وفق النظام الثقافي، والاجتماعي والفكري
السائد، الأمر الذي يعطي الانطباع بأن الدراسة تبدأ من الكلام الإلهي، وذلك من خلال تحليل
معطياته وفق النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله "لذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو الوحيد
الإنساني لفهم الرسالة"⁽²⁾.

وكان المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد القادر على فك رموز الخطاب القرآني، هذا التركيز
على منهج التحليل اللغوي، يمكن رده . عند نصر أبو زيد . إلى نظرتة للغة، على اعتبارها مادة

(1) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 234.

(2) نصر أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص 27.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الوعي الذي ينتج هو الآخر من خلالها، هذا من جهة، ولأنها من جهة أخرى "ليست معطى
ثابتاً، ولكنها صيرورة مستمرة، وحركة دافعة نابغة من قوانينها الخاصة، بدءاً من المستوى الصوتي،
وصولاً إلى المستوى الدلالي"⁽¹⁾، يمثل هذين المستويين قوانين اجتماعية تستمد وجودها من الإطار
الثقافي الذي يسمح بالتواصل اللغوي، لذلك كان لزاماً على طرفي التواصل، المتكلم والمتلقي
الانخراط في إطار معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل، هذه المرجعية هي الثقافة⁽²⁾.

دراسة الأدب عامة، والشعر على وجه الخصوص نقطة البدء عند نصر أبو زيد لدراسة قوانين
الكلام، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الطريقة اعتمدها الجرجاني في مقارنته لمسألة الإعجاز
بمفاهيم النقد الأدبي، والتي كشفت عن تبلور نظرية النظم، حيث بان "أن الإعجاز يكمن في بنية
القرآن ذاتها وليس خارجها. فهو كامن في كل آية من آيات القرآن مهما كان موضوعها"⁽³⁾.

الطابع الذاتي للمجاز . هنا . هو نقطة البدء في بحث قضية المغزى عند نصر أبو زيد . فالقراءة
الواعية تنهمك بالدرجة الأولى في اكتشاف أبعاد الدلالة المختلفة في النصوص وبشكل خاص
الدينية منها، لتحاول التمييز بين المعنى من جهة، وبين المغزى من جهة أخرى. وهو الطرح الذي
عمق دلالاته ومعناه المفكر الأمريكي إدوارد هيرش الذي رأى أن معنى النص ثابت، بينما مغزاه
متغير، كما أنه أقام تمييزاً بين المعنى الذي يقصده المؤلف، وبين المغزى المنطوي في النص، غير أن
التعويل الأساسي يكون على مغزى النص، الذي لا يمكن القبض عليه إلا من خلال ذلك
الاشتباك بين النص والقارئ.

يمثل هذا المنهج حجر الزاوية في تأويلية نصر أبو زيد، حيث يعول عليه لإزالة ذلك التعارض
المتوهم بين أجزاء النص القرآني، أو بين السنة، وهو جهد يحتاج إلى "عقل الفقيه والمفسر، معنى
ذلك أن آليات النص كلها، سواء على مستوى العام والخاص، أم على مستوى الغموض

(1) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 83.

(2) نفسه، ص 98

(3) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص، 261.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد والوضوح تقودنا إلى مناقشة دور القارئ في اكتشاف دلالة النص وسبر أغواره⁽¹⁾، وهي المنهجية التي عمل نصر أبو زيد على تطبيقها في عملية التمييز بين علم مناسبة النزول وعلم أسباب النزول.

يمكننا القول بأن المعنى وجه من وجوه النص، زيادة على كونه يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تشكلها وميلادها، غير أن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني في ما يعنيه تجميدا للنص في مرحلة محددة وتحويله إلى مجرد أثر، أو شاهدا من الشواهد التاريخية على ثقافة معينة، حيث يعتقد نصر أبو زيد أن الخلاف على دلالة النصوص يعد من أبرز تحليلات الصراع على المعنى، لذلك نجده يميز عند قراءته للنصوص الدينية، بين "المعنى" الذي يميزه الطابع التاريخي، ولا يتحقق القبض عليه إلا من خلال معرفة دقيقة بالسياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية، وبين "المغزى" الذي يمتلك طابعا معاصرا، لكونه محصلة لقراءة عصر مغاير لعصر النص في حد ذاته، يصبح المغزى في هذه الحالة هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو نتاج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة، ومن ثمة في الثقافة والواقع "ولابد مع قياس الحركة تحديد اتجاهاتها، فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة، وتقوم من ثمة بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إياه، ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء"⁽²⁾.

يبدو أن نصر أبو زيد في اعتماده منهج تحليل الخطاب كان مرتكزا على طبيعة النص / الخطاب الذي نتجّه إليه من خلال هذه الآلية، سواء كان النص دينيا أو أدبيا، باعتباره مجموعة خطابات، يميزها الوضوح تارة، والغموض والإلغاز والالتباس تارة أخرى، الأمر الذي يتطلب منا استخدام منهجية تحليل الخطابات بغرض الكشف عن الدلالات الصريحة والدلالات الخفية المضمرّة، سواء كان هذا الكشف عن الدلالة اللغوية، أو السياقية "ولا يمكن أن يتم هذا إلا عن طريق تحليل الخطاب وتفكيكه، هذا المنهج الذي لا يستبعد ممن مجال فاعليته، أي نوع من

(1) نصر أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص 217.

(2) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ص 232 . 233.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الخطابات"⁽¹⁾، وعليه يكون الخطاب القرآني واحدا من الخطابات التي تشملها هذه الآلية بالدراسة
والاهتمام، ما يحتم التعامل معه من خلال منهج التحليل الأدبي.

الحديث عن السياق وفعاليته في إنتاج الدلالة . دلالة النصوص . يصبح عند نصر أبو زيد
أكثر أهمية من المرويات لأنه "يحدد طبيعة المخاطَب ويكشف عن نمط الخطاب"⁽²⁾، فهو
يقسم السياق إلى مستويات متعددة، منها ما يتعلق بالجانب الثقافي الاجتماعي، ومنها ما يدور
حول الجانب اللغوي وتركيب الجمل والعلاقات بينها، ومنها ما يتعلق بالجانب الخارجي للنص
والمتردد بـ سياق الخطاب، ومنها ما يدور حول الجانب الداخلي مترددا بعلاقات الجزاء، أخيرا
سياق القراءة ذاتها، أو سياق التأويل⁽³⁾. هذه السياقات مشتركة وعامة بين مختلف الخطابات
مقدسة كانت، أم مدنية.

يعتقد نصر أبو زيد في منهجيته . فيما يتصل بتحليل النصوص . العلمية، أي كونها تتسم
بالعلمية، فـ "دعوتنا هي الدرس العلمي، الذي يحدد مجال فعاليته النصوص تحديدا دقيقا، بعيدا
عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدد لها"⁽⁴⁾.

يظهر أن هذه الدعوة تتجه إلى التحرر من سلطة النصوص عامة، والتي نشأت بفعل الفهم
الحرفي للنصوص، وهي السلطة التي كرسها الخطاب الديني من خلال ما أنتجه حول النص من
خطابات، وهنا يظهر دور السياقات السالفة الذكر، والتي يمكنها أن تفتح أمام الدارس للخطاب
القرآني كثيرا من المعاني والدلالات.

في قراءاته التأويلية . كمثال . استنادا لفكرته حول المعنى والمغزى، يرى نصر أبو زيد أن قضية
(ميراث المرأة) في التشريعات الإسلامية تكشف عن معانٍ واضحة باتجاه عدم المساواة بين الرجل
والمرأة في جميع التشريعات، ومنها الميراث، وذلك امتثالا للمعايير الاجتماعية والاقتصادية السائدة،

(3) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 48.

(2) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 246.

(3) نفسه، ص 96.

(3) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2007م)، ص 42.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
غير أن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل الموضوع، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير متصادمة مع الأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي، وليس المعنى من عدم التصادم هذا أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، تكشف من خلالها عن المغزى المستكين خلف المعنى، لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع، بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري. وقد مالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد و الأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها، لذلك مالت الكفة دائما في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب عن أفقها اكتشاف المغزى⁽¹⁾.

نلاحظ أن نصر أبو زيد وحتى يمضي قدما في سجله المنطقي في هذه القضية، يحتاج إلى التعرف على أحوال العرب الاقتصادية والاجتماعية في الفترة التي سبقت الإسلام، ومقاربة حال المرأة في ذلك الزمن، ودراسة كيفية انعكاس الأحوال الاقتصادية على مختلف البنى الثقافية والفكرية وحتى على حركة الوعي داخل الجماعة، وهي تعبيرات قاربها منهج التحليل المادي التاريخي، من خلال كشفه لحركة الصراع الطبقي، وأثرها في تحديد أنماط الإنتاج، وعلاقاته كما فعل نصر أبو زيد في دراسته عن الإمام الشافعي، من دون الركون فقط إلى تحليل الأفكار الكشف عن دلالاتها ومعناها، للانتقال إلى المغزى الاجتماعي، والسياسي وحتى الإيديولوجي.

يقرر نصر أبو زيد أن فهم خطابات الشافعي، كنموذج يجب أن لا يكون بعيدا عن الصراع الفكري الذي دار بين أهل الرأي من جهة، وأهل الحديث من جهة أخرى، في مجال الفقه تحديدًا، فضلا عن التطاحن بين الفرق الكلامية، خاصة بين المعتزلة وخصومهم، وقبل كل ذلك يؤكد أن المستوى الأهم في كل صنوف الصراع السابقة، يتمثل في "الصراع الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي، الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني، ويتركز في النهاية حول تأويل

(1) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 234.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
النصوص الدينية"⁽¹⁾، الأمر الذي يبدو أن له كبير الأثر في دفع نصر أبو زيد نحو دراسة خطاب
الشافعي من زاوية تحليلية نقدية تاريخية.

نصر أبو زيد ومن خلال المنهج الأدبي الذي انتهجه في فهم الخطاب الديني / القرآني والذي
يدعو إلى إسناده بمختلف مناهج القراءة وتحليل الخطاب، يرى فيه المنهج القادر على حماية النص
من كل ما يمكن أن يعتريه من توظيف إيديولوجي، نفعي، زيادة على كونه "الطريقة المناسبة لإبراز
مختلف المستويات السياقية التي تتضافر في عملية إنتاج المعنى والدلالة، سواء بالنسبة للسياق
التاريخي، أو سياق القارئ، أو سياق المغزى"⁽²⁾.

الحديث عن المغزى يفتح الباب أمام تعددية قرائية أكثر تحرراً من قيود النص وسلطته . التي
تكبل القارئ . نظراً لخصوبة النص القرآني، والتي تبدى عند التعامل معه كخطاب لا كنص
متعالٍ. هذا ما سيحرر النص من المعاني التي فرضت عليه . كما يعتقد نصر أبو زيد . ويمكنه من
مخاطبة العصر الذي يعيش فيه ⁽³⁾.

غير أن المتأمل في هذا الطرح الذي يقدمه نصر أبو زيد، من خلال النقد الأدبي،
والتحليل اللغوي، سوف يكتشف أن التحرر من سلطة النص وحتى سلطة الخطاب المنتج حول
النص المؤسس، لا علاقة له بالسياق الذي يدعو إليه، بقدر ما يرتبط بالتاريخية، التي تسجن النص
في زمانيته ومكانيته، بعيداً عن المعنى الحقيقي الذي يقرره، هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن
الوعي العلمي بالنص القرآني / الديني، الذي يعمل نصر أبو زيد على تأسيسه من خلال مشروعه
التأويلي، لا يتم في الحقيقة من خلال إخضاع النص للثقافة، ولا حتى إلى منح القارئ / الناقد /
المتلقي سلطة صياغة المعنى، بل إن هذا الأمر يتنافى مع القول بالعلمية.

كما نلاحظ أن اعتقاد نصر أبو زيد، بأنه قدم لقراءة القرآن وفهمه منهجاً جديداً منتجاً، وحتى
نظرية، استفادها بداية من التراث العربي الإسلامي، وعمل على تطويرها لتتجاوز جانب الملفوظ

(1) نفسه، ص 234..

(2) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 263.

(3) جمال عمر: عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف، 23 / 03 / 2008 <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com>

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
من النص، لتخترق حجبه، وصولاً إلى كشف المسكوت عنه، في بنية النص ذاته، ما هي إلا محاولة
تلفيقية لا أكثر ولا أقل، وبالتالي فإن الحديث عن الجدة والتجديد، بعيداً عن التأصيل الديني أمر
مبالغ فيه.

ب . السيميولوجيا / علم العلامات (Sémiologie)

لاحظنا كيف يستدعي نصر أبو زيد آلية النقد والتحليل الأدبي، كآلية ومنهجية قرائية
تراثية، تساعد في قراءة وتأويل النص الديني، إذ ينظر من خلالها إلى النص عموماً على أنه رسالة
ذات دلالات لغوية، يمكن أن يطبق عليها منهج التحليل اللغوي، غير أن هذا المنهج لا يبدوا
كافياً بقدر يسمح باستخراج دلالات النصوص، الأمر الذي دعاه إلى استثمار ما أمكنه من
آليات قرائية، خاصة ما كشفت عنه الحداثة الغربية في تجلياتها المعاصرة، ومن خلال تعاملها مع
النصوص عامة.

ومن أبرز هذه الآليات التي اعتمدها نصر أبو زيد في قراءته التأويلية للخطاب الديني،
السيميولوجيا أو ما يسميه العرب في أدبياتهم بعلم العلامات، وهي الآلية التي يسعى المفكر أن
يجد لها مكاناً على أرضية التفكير العربي الإسلامي من جهة، وموقعاً كآلية منهجية في مشروعه
التأويلي.

تعد السيميولوجيا واحدة من العلوم الجديدة، التي نشأت بفعل التعامل مع النصوص
والخطابات الأدبية، إذ تهم في المقام الأول بالإنسان انطلاقاً من العلامات، أي من خلال "ما يتم
إبداعه على مستوى هذا الإنسان، لفهم نفسه وواقعه، فهي تهم بالبحث في العبارات اللفظية من
حيث تركيبها وتكوينها، وتطورها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات آنية"⁽¹⁾،
وحسب اعتقاد نصر أبو زيد، فإنه من الضروري خوض طريق علم العلامات للوصول إلى كشف

(1) مراد وهبة: المعجم الفلسفي (القاهرة: دار قباء، د ط، 2007م)، ص 35.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
آليات صياغة النصوص الأدبية. وبالتالي هنالك روابط أساسية تربط التأويل بالسيمولوجيا، لأن
"شيئا ما لا يكون علامة إلا لأنه يؤول بوصفه علامة لشيء ما، بوساطة مؤول ما"⁽¹⁾.

كما ترتبط السيمولوجيا بكثير من الآليات المنهجية التي تتعامل مع النصوص، وعلى رأسها
البنوية "فالسيمولوجيا تتبع المنهجية البنوية وإجراءاتها، لكنها تقصر التركيز على دراسة الأنظمة
العلامية الموجودة أصلا في الثقافة، والتي عرفت على أنها أنظمة قارة قائمة في بيئة محددة. أما
البنوية فتدرس العلامة سواء كانت جزءا من نظام أقرته الثقافة كنظام أو لم تقره"⁽²⁾، وعليه يظهر
أن حلقة الوصل بين البنوية واللغة والعلامة كائن ذو وجهين، أحدهما هو الدال، أما الآخر فهو
المدلول، و تظهر العلامة على شكل لفظ أو جملة وحتى نص، كما يمكنها أن لا تتجلى من خلال
اللغة، فتظهر في شكل لوحة فنية، أو حتى معزوفة موسيقي تعادل النص اللغوي.

دراسة العلامات حققت لنفسها الاستقلالية والوجود كعلم مستقل له كيانه على يد دي
سوسير بفعل الاهتمام المتزايد بحقل اللغة، حتى أصبحت هذه الأخيرة مدار كثير من الدراسات،
ومعه كذلك بدأت ملامح نظام العلامات بالتشكل والتحدد من خلال كونه:

. العلم الذي يجمع مختلف أنساق العلامة، واللغوي واحد منها.

. العلامة لم تعد تشير إلى الخارج، بقدر ما ترجع إلى الداخل. من خلال الدال والمدلول.

. تعدد اللغات يؤكد اعتبارية العلامة.

. علم اللغة يدرس العلامة في اللغة (Langue) وليس في الكلام (Parole).

. البناء أو نسق العلامات لا يفسر وجود المعنى⁽³⁾.

يعمل نصر أبو زيد جاهدا على أرضنة السيمولوجيا كمنهجية غربية في العقل العربي، علها
تسعفه في استكشاف وفتح مغاليق هذا التراث، أو على الأقل إحداث ارتجاج فيه، من خلال

⁽²⁾ أزوالد ديكر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم الإنسان، ت: منذر عياشي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2007م)، ص 193.

⁽²⁾ ميجان الرويلي. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 4، 2005م)، ص 178.

⁽³⁾ عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د ط، 1998م)، ص

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
التصادم مع مثل هذه الآليات القرائية المستحدثة، للوصول إلى بناء وعي علمي بالتراث وبحقيقة
راهن وضعنا الثقافي المأزوم.

إذا كانت اللغة هي القلب النابض للسيمولوجيا فإن وظيفتها عند نصر أبو زيد هي البيان
والإنباء، أي القدرة على إحداث التواصل، لغرض نقل مجموع الخبرات والأفكار والمعرفة بين
الأجيال أو داخل المجتمع الواحد، هذه النظرة التي تجعل الإنسان قادرا على تكوين تصورات
ومفاهيم للعالم، ليست خصيصة بالتراث العربي الإسلامي وحده، بل هي نظرة ارتبطت بوعي
الإنسان بذاته، في كل الثقافات والحضارات "في التراث الإسلامي ميز الله الإنسان بالعقل على
بقية الحيوانات، ومكنه بالقدرة والاستطاعة، من خوض غمار الحياة وممارستها، ومنحه اللغة أداة
لنقل المعرفة مع بني جنسه"⁽¹⁾.

وظيفة اللغة هي نقل الخبرات من الحواس إلى العقل، ما يستدعي تعدد أدوات النقل، أو
الانتقال . إن صح التعبير . تبعا لتعدد معارف الإنسان ومكتسباته من جهة، وتنوع الحاجات من
جهة أخرى، هذا ما أكده الجاحظ بأن "الله عز وجل منح البشر أصنافا أربعة في عمليات البيان،
هي: اللفظ، والخط، والإشارة والعقد"⁽²⁾، هذا الربط بين وظيفة اللغة والمعرفة العقلية من جهة،
وبين هذه الأخيرة والاستطاعة من جهة أخرى، كان السبيل لمن جاء بعد الجاحظ، ليمنح اللغة
وظيفة جديدة في تصويره للإنسان، زيادة على وظائفها.

يؤكد نصر أبو زيد أن المسلمين اتفقوا على حاجتهم للشرع، على اعتبار أن العقل لا يمكنه
الوصول إلى اكتشاف تفاصيل العبادة، ولا إلى طرقها، بما في ذلك المعتزلة، إذ لا تعارض بين ما
جاء به الشرع وما يصل إليه العقل، فلو "جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا
يوجد في أدلته ما يسلم على طريقة العقول وما يوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز
لكان أقرب"⁽³⁾.

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 53 . 54.

(2) أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج 1، تح: عبد السلام هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1969 م)، ص 45.

(3) القاضي عبد الجبار: مرجع سابق، ص 403.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

فاللغة كنظام دال في النسق المعرفي، لا يمكن فصلها عن غيرها من الأنظمة المعرفية الأخرى، وبالتالي فإن مفهوم العلامة يجد لنفسه موطئ قدم في التراث العربي الإسلامي، وذلك ما يطلبه نصر أبو زيد، من خلال مقابلتها لمفهوم الدلالة، حيث يؤكد أن "ما يبرر لنا القول بأن وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية يشي بأن العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى، ... ، هذه النظرة للغة بوصفها نظاما من الدلالات، نجدها عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنة، كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة، ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوفة"⁽¹⁾، وعليه فإن المسلمين متفقون على أن علاقة الألفاظ بمعانيها في اللغة هي علاقة وضعية اصطلاحية، وشرط المواضعة هو الذي يؤكد أن الفكر الإسلامي لم ينظر للغة باعتبارها نظاما وحيدا من العلامات، ولم ينظر إليها منفصلة عن أنظمة أخرى من العلامات، كما يرى نصر أبو زيد، أن حصول الاتفاق بين المسلمين، حول كون التحويل المجازي، من حق الجماعة، وينبغي أن يخضع للعرف والمواضعة.

أما الجرجاني فيؤكد بأن "الألفاظ تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه"⁽²⁾، فالألفاظ لا تحمل أي توصيف بالحسن أو القبح، فهي لا تغير من المدلول ولا تضيف إليه شيئا جديدا، والملاحظ أن العلامة اللغوية تشير إلى المعاني العقلية من خلال الاصطلاح والتواضع، فما يدرك أولا هو المعاني، ثم تأتي الأصوات لتعبر وتدل عنها، ولا شك أن هذا الطرح يؤسس عند أبو زيد المقدمة الأساسية لولوج عالم التأويل من خلال الانفلات من سلطة اللفظ.

يميز ابن عربي، حسب نصر أبو زيد، في الكلام بين مستويين: "مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني"⁽³⁾، الواقع أن ابن العربي يرى الموجودات تجليا للكلام الإلهي، يصبح من خلاله العالم

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 57.

(2) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ج2، تح: محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1991م)، ص 280.

(3) نفسه، ص 83.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
بموجوداته مجموعة علامات، آيات تمثل الدليل على وحدانية هذا الخالق، وهنا "يصبح الوجود بما
يحتويه نصا / علامة تشير إلى قائله / صانعه، ويؤكد على وحدانيته من خلال كل مظاهر الوجود،
حتى من خلال العلامة اللغوية، الأمر الذي يجعل أفكار المتصوفة في الفكر الإسلامي سيميولوجية
بالمعنى الدقيق، هذه الفكرة تبرز التأسيس لعلم العلامات في التراث العربي الإسلامي عند نصر أبو
زيد، وإيجاد أرضية تجعل من هذا العلم البوابة والآلية نحو عالم تأويل النصوص.

ينطلق المتقدمون من علماء الكلام، وحتى أهل التصوف من الاستدلال العقلي، الذي يعطي
للمتلقي / القارئ دورا فعالا في عملية الفهم وبناء النص من خلال مسار التأويل، وذلك من زاوية
ارتباط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية، لأن "العلاقة بين الدال والمدلول في العبارة المجازية يمكن أن
ترسم على النحو التالي:

العبارة اللغوية (دال) ← (المعنى الأول) مدلول.

المعنى الأول (دال) ← (المعنى الثاني) مدلول⁽¹⁾.

هذه الصورة التي ينقلها نصر أبو زيد، ما هي في الواقع سوى التحديث الذي قدمه دي
سوسير في تجنبه لاستخدام "اللفظ والمعنى" كمصطلحين، مستبدلا إياهما بمصطلحي "الدال
والمدلول" على اعتبار كونهما يفضيان إلى المفهوم العقلي من جهة كونهما يشيران إلى وجهي
العلامة اللغوية، التي تشير عنده إلى "كونهما عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران
(المفهوم والصورة السمعية) ارتباطا وثيقا، بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني"⁽²⁾.

هذا الترابط بين الدال والمدلول دليل على وجود تداخل دلالي، الأمر الذي يؤكد ارتباط
الدلالة اللغوية بغيرها من الدلالات الأخرى، وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد بأن "التراث وإن تعددت
مداخله وطرائق التفكير فيه يظل تراثا ذا ملامح عامة على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو
على مستوى النظر الفلسفي والكلامي، أو على مستوى التجربة الصوفية"⁽³⁾.

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 113.

(2) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 79.

(3) نصر أبو زيد: المصدر السابق، ص 116.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
إن جمود التفسيرات والشروح التي تراكمت على النص القرآني . حسب نصر أبو زيد . كانت
من العوامل التي ساهمت في بروز القراءة الاستكشافية لهذا التراث، والتي تسعى إلى الكشف عن
سبب هذا الجمود، والعمل على إحداث قطيعة مع تلك الممارسات والتفسيرات التي سجنّت
التراث، وادعت لنفسها القدرة على كشف الحقيقة. لذلك يتجاوز نصر أبو زيد، مجرد
الاستكشاف إلى خطوة أكبر، يرى فيها مغامرة تستحق الخوض بالنظر إلى ما تعرض ويتعرض له
النص القرآني منذ القرن الخامس الهجري، من سجن في ظل الشروح والتفسيرات الأحادية، التي
احتكرت لنفسها النص وحقيقته.

يؤكد نصر أبو زيد أن تحليل النص القرآني وقراءته يقوم على اللغة، لغة النص ذاته، أي اللسان
العربي من خلال التداول وضمن الإطار التاريخي والاجتماعي الذي ميز بيئة تلقي النص. لذلك
نجدّه ينتقد الوقوف عند الفهم الحرفي للغة النص، الأمر الذي دعاه من خلال دراسته لمبحث
السيمولوجيا إلى التأكيد على كون نظام النص القرآني لا يمكن حصره فقط في نقل بعض الألفاظ
من المواضع اللغوية، إلى أرض الاصطلاح الشرعي، على اعتبار أن النظام اللغوي في القرآن الكريم
يعمل على تشكيل نسق خاص به، ينطلق من المستوى الصوتي، وصولاً إلى بناء نسق نحوي دلالي
خاص، مروراً بالمستوى الصرفي. والتأكيد على ذلك يظهر من خلال ما يشير إليه نصر أبو زيد،
من استفادته من تحليله لمفهوم النظم عند الجرجاني.

هذا الافتراض بأن هنالك نظاماً لغوياً مميزاً خاص بلغة النص القرآني يفتح الباب واسعاً أمامه
في ما يتعلق بموضوع طبيعة اللغة دينياً من حيث تشكيلها لبنية اللغة الأم (اللغة العربية)، حتى
أصبحت هذه الأخيرة فرعاً في بنية اللغة الدينية.

هذا الأمر لا يحدث إلا من خلال "تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلامات
دالاً إلى أن تكون هي ذاتها علامة في النظام الدال للغة الدينية"⁽¹⁾، لذلك نجد أن قيمة النص
حسب إغلتون تتحدد بصيغة اندراجها المضاعفة في التشكيل الإيديولوجي، وفي النسل المتوافر من

(1) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 216.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
الخطاب الأدبي، بهذه الطريقة يدخل النص في علاقة مع سلسلة محدودة دوماً من القيم
والاهتمامات والحاجات والقوى والطاقات المحددة تاريخياً، والتي تحيط به "إنه (النص) لا يعيد
إنتاج مثل هذه الأشياء . لأن النص مصنوع من الكلمات لا من الحاجات . بل إنه يبنى نفسه
ويشكلها داخلياً، في علاقة من العلامات الإيديولوجية التي يشكل نظامها الرمزي"⁽¹⁾ .

عمليات السمطقة (الممارسة السيميولوجية) كما يسميها نصر أبو زيد، والتي يسعى إلى
توظيفها في عملية تحليل النص القرآني وفهمه، يوضحها على أنها عملية التحول الدلالي من خلال
تحويل الدلالة الكلية التي نتجت بداية من خلال علاقات التركيب في الأنظمة والأنماط البلاغية،
إلى علاقة كلية تحيل إلى دلالة أخرى، إنها . حسبه . أشبه بالأيقونة أين تنتقل فيها من المعنى الظاهر
إلى معنى آخر يتأسس على المعنى الأول.

تنتقل اللغة إذن من حقل المواضعة إلى حقل الاستدلال العقلي الذي لا تربطه أي علاقة
باللغة الأم، وهذا هو الفارق الواضح بين العلامات اللغوية والعلامات السيميوطيقية "إذ الأساس
في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس الأمر أن يكون كذلك في
العلامات السيميوطيقية"⁽²⁾، هذا التصور يؤكد الباحث من خلال عمليات تمثل هذه العلامات
اللغوية، أو بمصطلح قرآني واضح الآيات عند القارئ المسلم، وما تدل عليه من معقول، دون
توقف هذا القارئ عند العلامة اللغوية في حد ذاتها، بما تتضمنه من قصص الأنبياء، وتاريخ الوحي
... وغيرها "ليس الهام في ذلك كلمة العلامة، بل إن الدلالة هي محور التركيز والاهتمام"⁽³⁾ عند
هذا المتلقي.

هذه العلامات أكبر عند نصر أبو زيد من الكون والتاريخ، فهي تشير إلى كل ما يمكن أن
يرتبط بمفردات النص، بما في ذلك الحدود والأحكام الشرعية الواردة فيه، حيث يتم دمج عمليات

(1) تيري إغلتن: النقد والأيدولوجيا، ت: فخري صالح (بيروت: المؤسسة العربية للنشر، د ط، 1992م)، ص 219.

(2) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 217.

(3) نفسه، ص 218.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
متعددة، مثل القراءة والتأمل والفهم، فتزول الفروق بينها، كما زالت بين العالم والنص من جهة،
وبين النص والأحكام من جهة أخرى.

من خلال البعد السيميائي الذي ينادي به نصر أبو زيد، يصبح كل تعامل مع النص الديني
لا يخرج عن إطار ثلاثي الأبعاد: بعد عقلي، وآخر يمثل ظاهر النص، وأخيراً قصدية المتكلم.
وعليه يصبح كل فهم للنصوص الدينية يجب أن يتم من خلال هذه الأبعاد الثلاثة، وتطبيق مناهج
تتحكم في هذا الفهم و توجهه.

إذا كان القصد من فهم المعنى، هو الإمساك بقصدية المؤلف، فالأمر لا شك يمر:
. إما من خلال التمسك بالنص في ظاهره وحرفيته، وعليه يتأسس كل فهم انطلاقاً من منطوق
النص.

. أو من خلال إعطاء الأولوية للعقل، في العمل على ممارسة إنتاج المعنى.
الواقع أن معركة نصر أبو زيد مع ظاهر النص، وبالتالي مع المدلول اللغوي الواضح في النص،
هذه القضية لها ارتباطها الأصيل مع المواضيع التي عمل على التأسيس لها من خلال الطرح
الاعتزالي، خاصة من خلال نموذج خلق القرآن الذي تم اعتماده بغرض نفي التعدد عن الله عز
وجل؛ أما الفائدة التي يسعى نحوها نصر أبو زيد من اعتماده المذهب الاعتزالي في مسألة المواضعة،
فهو السعي إلى تثبيت مفهوم قدرة البشر وفعاليتهم بحكم استقلالهم بهذه المواضعة، واصطلاحهم
مع الآخرين على الألفاظ.

أهم ما في المواضعة في جانبها المعرفي، ما تعلق بالتمييز بين العلم الضروري والاكسابي،
إذ أن الإشارات الحسية قرينة للمعرفة الضرورية، وذلك أن دلالة الإشارة على الشيء، تجعل هذه
المعرفة من قبيل المعرفة الإدراكية، وقد تقرر أن المواضعة لا تجوز على الله لاستحالة الإشارة إليه،
فمن البديهي أن لا نعرف قصده تعالى باضطرار⁽¹⁾. وعليه يظهر أن الوقوف على معرفة قصدية

(1) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 74.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد المتكلم، معرفة اضطرارية، تتحدد من خلال معرفة ما يقارن كلامه من إشارات حسية، وهذا من قبيل الاستحالة على الله عز وجل.

يعمل نصر أبو زيد، بعد فراغه من المعتزلة، على استدعاء كلام للجاحظ، في تأويله لقوله عز وجل: { وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } (البقرة: الآية 31)، والكشف عن علاقة الاسم بالمسمى في اللغة، أو بين الدال والمدلول كما يقول، فالله عز وجل "لا يجوز أن يعلمه (أي يعلم آدم) الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه، والاسم بلا معنى لغو كالظرف الحالي"⁽¹⁾. هذا القصد . حسب نصر أبو زيد . يرتبط أساسا بذلك الاتفاق الجماعي من خلال المواضعة، وبالتالي لا يكون القصد هنا فرديا، لأنه مرتبط أساسا بعملية الفهم والتفاهم، وإلا لم يفهم قصد المتكلم وغابت الدلالة اللغوية عن المتلقي لغياب ما يحدثها في ذهنه.

يؤكد نصر أبو زيد أن "إصرار المعتزلة على فكرة القصد . من جانب المتكلم تؤكد أن المواضعة وحدها في التركيب لا تكفي، فالكلام قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل ويفيد، فكما أن المواضعة لا بد منها فكذلك المقاصد"⁽²⁾. من هنا نفهم السبب وراء اشتراط المعتزلة معرفة قصدية المتكلم قبل أي استدلال بكلامه، وهي معرفة عقلية سابقة للمعرفة الشرعية، بهذا يصل نصر أبو زيد إلى تقرير الفصل بين المعنى واللفظ على مستوى الأفراد، وإلى الفصل بين العبارة والمعنى على مستوى التركيب⁽³⁾.

رغم أهمية الطرح الذي يقدمه نصر أبو زيد حول التأسيس لقصدية المتكلم في الدلالة اللغوية، غير أنه لا يلتزم بهذا الخط في قراءته التأويلية كل الالتزام، إذ نجده يتناسى المتكلم وقصديته بشكل واضح، لصالح المتلقي / القارئ وأفقه.

(1) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، مصدر سابق، ص 84.

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

(3) نفسه، ص 90.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
ج. / التاريخية

إن تغييب الواقع في الخطاب الديني المعاصر (المتشدد) وإهداره، يعد من أبرز الموضوعات التي اعترض عليها نصر أبو زيد في نقده لهذا الخطاب في فهمه للخطاب القرآني وتحليله، إذ أهدر الخطاب الديني المعاصر - حسب اعتقاده الدور - الذي يؤديه الواقع في تشكل النص الديني عامة والقرآني خصوصاً، كما تباعد بفهمه عن تاريخية هذا النص، حتى وصل به الأمر إلى تقديس اللغة الدينية، مع أنها تحمل في حقيقة الأمر الطابع المميز لها من خلال الثقافة، ثقافة الإنسان.

إن نصر أبو زيد وهو يعتمد التاريخية منهجاً وآلية للاقتراب من فهم النص الديني، يحاول تجاوز حالة القداسة التي تحيط بالنص، فتجعله في منأى عن كل دراسة وتحليل متجاوزاً البشر في محدوديتهم، ليبقى مغلقاً على ذاته مستعصياً على الفهم. من هنا ينطلق أبو زيد ليؤسس للقول بتاريخية النصوص الدينية، لأن "القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب (منح) بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"⁽¹⁾.

الطبيعة اللغوية للنصوص الدينية عند نصر أبو زيد لا تعني شيئاً أكثر من كونها ترتبط في تشكيلها ببنية ثقافية محددة، ساهمت هذه الأخيرة في تشكيلها عبر قوانينها، الأمر الذي يعطي لهذه القوانين ميزة التاريخية، وبالتالي تصبح كل قراءة لمثل هذه النصوص مرتبطة بشكل أساسي بقوانين تلك البيئة الثقافية التي أنتجتها "فالقراءة التي تتم في زمن تال، في مجتمع آخر تقوم على آيتين متكاملتين: الإخفاء، والكشف"⁽²⁾، إذ تخفي القراءة ما لا ارتباط له بالمجتمع، ولا تستفيد منه، بينما تكشف القراءة عن كل ما هو جوهري بالنسبة لها، من خلال العملية التأويلية.

(1) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 209.

(2) نفسه، ص 88.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
يتأسس القول بالتاريخية عند نصر أبو زيد إذن من خلال قضيتين أساسيتين، تتعلق إحداها
بالفعل الإلهي وقدرة الله عز وجل، التي تتصف بأنها غير محدودة، أما الفعل الإلهي فهو التحقق
الفعلي للقدرة الإلهية، وعليه يؤكد نصر أبو زيد أن "القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على
الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة،...، لكن الأفعال الإلهية تنتهي
لتعلقها بالعالم الممكن، فهي ليست أزلية بل هي تاريخية، متعلقة بالعالم المحدث الذي خلقه
الله"⁽¹⁾، كما أن "الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامنا في
القدرة المطلقة"⁽²⁾. هذا الارتباط إذن بالوجود الممكن، هو ما يجعلها تاريخية.

أما القضية الثانية، فتظهر من خلال القول بنفي أزلية النص الديني، وهو ما يحيلنا إلى الصراع
حول مسألة القدم والحدوث بالنسبة للنص الديني، حيث يقول "إذا كان الكلام الإلهي في تحققه
يعد فعلا، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديما أزليا"⁽³⁾، معنى
ذلك أن الكلام ليس صفة من صفات الذات الأزلية، بقدر ما هو صفة لفعلها الذي يقتضي
وجود طرف / متلقي / مستقبل يستقبل هذا الكلام. في هذا يظهر التعويل على المنهج الاعتزالي
وتصوره الذي يعد. في نظره. أكثر ملائمة لروح العقيدة الإسلامية.

لكن رغم هذا التأثير بتصورات المعتزلة، إلا أن نصر أبو زيد في بحثه عن تأسيس وعي علمي
بالتراث، من خلال قراءة تأويلية لنصوص هذا التراث لا يرى في الموقف الاعتزالي سوى "موقفا
تراثيا لا يؤسس . وحده . وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية، (لأن) الموقف الاعتزالي شاهد
تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقديمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو
الذي يهمننا لتأسيس الوعي (العلمي) بطبيعة النصوص الدينية"⁽⁴⁾، الأمر الذي دفع المفكر إلى
اعتماد مسألة أسباب النزول مدخلا رئيسيا للقول بتاريخية النصوص الدينية وذلك . طبعا . من

(1) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 70.

(2) نفسه، ص 71.

(3) نفسه، ص 73.

(4) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 209.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
خلال ربط هذه النصوص بالأحداث الاجتماعية والتاريخية التي كانت سببا في نزولها، ويعتقد بأن
الترتيب الحالي لسور القرآن الكريم، أدى إلى تغييب سياق نزولها، لذلك كان من الضروري العمل
على استعادة هذا السياق. على اعتبار أن للنص القرآني بنيتين أساسيتين: إحداهما تاريخية مرتبطة
بسبب النزول، و الأخرى هي بنيته الحالية، أي الشكل المصحفي لهذا النص "هذه الأخيرة لا
يمكن معها معرفة سياق الكلام لأنها لم تعتمد على منهجية معروفة، عند المتلقي، مما يجعلنا في
حاجة لدراسة هذه الظاهرة القرآنية في سياقها التاريخي، لنصل إلى التفسير المناسب للنص"⁽¹⁾.

إن التاريخية التي يقصدها نصر أبو زيد، هنا لا تتعلق بعلم القرآن الكريم من قبيل أسباب
النزول أو النسخ والمنسوخ، بل إن "البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي
طرحها النصوص من خلال منطوقها"⁽²⁾.

القول بتاريخية النصوص يعني أن القارئ / المتلقي في علاقته مع النص الديني لا ينطلق من
الفراغ، كما أنه لا يستطيع بأي حال من الأحوال الانفصال عن الوسط الاجتماعي الذي ينتمي
إليه، وهذا ما كان يقصده غدامير من فكرة الأحكام المسبقة، حيث يؤكد نصر أبو زيد أن القارئ
في علاقته بالنص "لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من
ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص، وليس معنى ذلك أن ذاتية
المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص، وتخضعه إخضاعا كاملا لينطق بما يشاء، فمثل هذا التصور
يعد، ...، ترجيحا للذاتية على الموضوعية، وإلغاءً للوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما
تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص"⁽³⁾.

ترتبط هذه التاريخية أشد الارتباط، باللغة وتطورها التاريخي، وما يمكن أن تعكسه باعتبارها
مادة النص وال قالب الذي نزل فيه، إذ "لا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر
الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها.

(1) جمال عمر: عقل نصر أبو زيد في عقد و نصف، حوار في موقع رواق أبو زيد، 23 / 03 / 2008.

(2) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 87. 88.

(3) نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 13.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالاته، أو
عجزها عن مخاطبة عصور تالية"⁽¹⁾. ولأن اللغة تمثل نسقا اجتماعيا متعلقا بالكون والإنسان، فإن
القول بتاريخيتها يعني بالضرورة اجتماعيتها، حيث تتأثر المفاهيم بشكل كبير بهذا البعد والطابع
الاجتماعي، التأثير الذي يظهر بشكل واضح عندما نعزل هذه النصوص ونقرأها بعيدا عن إطارها
الاجتماعي، الأمر الذي يفقدها دلالاتها.

إن القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر أبو زيد، أو ما يسميه "الوعي التاريخي بالنصوص
الدينية" عليها أن تسلك أحد مسلكين: مسلك نازل، يجعل من الله عز وجل، وما يحيط به من
جوانب ميتافيزيقية منطلقا، وإما أن تكون الحركة تصاعدية تجعل من الإنسان بمختلف أبعاده،
التاريخية والاجتماعية منطلقها.

يبدو أن هذه هي الطريق التي يسلكها أبو زيد عندما يؤكد أنه "إذا كان الفكر الديني يجعل
قائل النصوص . الله . محور اهتمامه، ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي . الإنسان . بكل ما يحيط به
من واقع اجتماعي تاريخي . هو نقطة البدء، والمعاد"⁽²⁾.

الواقع إذن ركن ركين في القول بتاريخية النصوص، لذلك ينتقد نصر أبو زيد أصحاب الاتجاه
الديني (المتشدد) في تغييبهم هذا الواقع ف "الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع
تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته،
فالواقع أولا، والواقع ثانيا، و الواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة،
يحول كليهما إلى أسطورة"⁽³⁾. وهو الأمر الذي جعل نصر أبو زيد يلتفت إلى المعضلة التي وقع،
ويقع فيها الخطاب الديني، كونه ينطلق دائما من تصورات عقائدية عن طبيعة كل من الله
والإنسان، والعلاقة التي تربط بينهما، ثم يفرض المعنى من خارج النص، وكأنه يستنتق النصوص بما
لا تحمله من معانٍ.

(1) نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 88.

(2) نفسه، ص 200.

(3) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 106.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
إن التاريخية التي يبحثها نصر أبو زيد، ويعمل جاهدا لتبريرها، والتعامل مع النص الديني من خلالها هي التاريخية "المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة"⁽¹⁾.

هذا التركيز على السياق التاريخي مرده الأساسي هو التوجه الفلسفي الذي يتبناه نصر أبو زيد، ألا وهو الانتماء إلى التيار الماركسي المادي الذي يؤمن بفكرة الوعي الاجتماعي انطلاقا من كون الوجود الاجتماعي للأفراد . في حد ذاته . هو العمل الرئيس الذي يشكل وعيهم، لذلك كان لزما على نصر أبو زيد أن ينسب للمجتمع الدور الأكبر في مقارنته التأويلية.

إذا كان نصر أبو زيد ينتهج المنهج التاريخي، في قراءته التأويلية للنص الديني، كمنهجية، وآلية لبلوغ الوعي العلمي بالتراث، فهو يعمل على تطبيقه في كثير من جوانب دراساته وبحوثه، سواء في ذلك تعلق الأمر بقراءته وتأويله لخطاب الوحي، أو ما تعلق بالخطاب الديني المتوجه نحو قضايا المرأة وغيرها من القضايا التي ساهمت في إحداث حركية قرائية على مستوى الفكر العربي.

ما يقدمه نصر أبو زيد من خطاب فكري حول القراءة التأويلية للنص الديني، من خلال استخدام منهج التاريخية، تاريخية النصوص الدينية / المفاهيم لا يتعد كثيرا عن الخطابات التي ينتقدها ويعمل على تعرية قراءتها للنص الديني، بل إنه يقف على أرضها، فحين يعطي الأولوية للمتلقي وأفقه المرتبط بالواقع، وما يميزه من نسبية وتغير، فلا بد لهذا الأمر أن يكون قائما على الأفكار / الأحكام المسبقة في ذهن هذا المتلقي، الذي لا يتوجه نحو النص من دون عدة ثقافية، بقدر ما يكون محملا بكثير من المواقف والأفكار، الأمر الذي سوف يكون له بالغ الأثر على عملية الفهم والتأويل. هذا التصور يسمح للقارئ / المتلقي أن يتصرف في النص ليفهمه كيفما شاء، وفقا للواقع، والأفكار التي يعيشها، و هنا تبرز طروحات غدامير حول الأحكام المسبقة والمسافة الزمنية، و مدى تأثير نصر أبو زيد بها.

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 43.

الفصل الثاني ————— في المدارات التنظيرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
كما يظهر من زاوية أخرى أن القول بتاريخية النصوص، من جهة أخرى سوف يعمل في نهاية
المشروع، مشروع أبو زيد على هدم القداسة التي تميز النص الديني / القرآني دون غيره من
الخطابات . ونحن لا نقصد هنا ما تم إنتاجه من خطابات دينية أضفى عليها الخطاب الديني هالة
القداسة . الأمر الذي سوف يفتح المجال أمام كثير من التساؤلات التي تعمل على هدم النص
الديني بدعوى حرية الفكر والتنوير.

تعقيب

كخلاصة لما تم عرضه في الفصل السابق، يمكننا التأكيد على أن نصر أبو زيد في مشروعية قراءته
التأويلية لم يخرج عن إشكالية الأنا والآخر، ولم يكن قادرا على التحرر من سطوة الفلسفة الغربية
ومناهجها وآلياتها، ومختلف مشاريعها الفلسفية، بدءا من البنيوية، وصولا إلى التفكيكية، لذلك
نجدده يسعى جاهدا إلى استجماع مختلف الأدوات والآليات الإجرائية التي يمكنها أن تمد قراءته
التأويلية بنوع من المشروعية، في مواجهة النصوص الدينية، مع أن لهذه النصوص خصوصياتها التي
لا يمكن تجاوزها وهدرها.

الفصل الثاني ————— في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد إلى جانب ذلك نلاحظ أن استعارة المفاهيم والآليات الغربية، والعمل على أرضيتها في الخطاب العربي المعاصر، عند نصر أبو زيد كان بعيدا عن السياق التاريخي الذي تشكلت فيه ومن خلاله، الأمر الذي سوف يساهم في نشأت سوء في الفهم، وبالتالي تعدد القراءات، و ضياع الفهم .

أما اعتماد التاريخية آلية في التعامل مع النص، فيبدو أنه جاء تأسيسا لخطاب نقدي يعمل على تجاوز طروحات الخطاب الديني، الذي جعل من الله عز وجل محور الاهتمام، على عكس القراءة التأويلية الصاعدة عند نصر أبو زيد، التي جعلت من القارئ / المتلقي، وما يمكن أن يحيط به من واقع مادي تاريخي كان أم اجتماعي نقطة البدء والعودة، الواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع دائما، على حد تعبير نصر أبو زيد.

كما أن القول بالتاريخية لا يفضي إلا إلى التحرر من سلطة النصوص الدينية، حتى تغدو معه كل النصوص، إلهية كانت أم بشرية، متساوية من حيث قوانين تكوينها وبنائها، وكذلك في إنتاجها للدلالة، على اعتبار وحدة المرجعية، التي نقصد بها اللغة.

ومن شأن تطبيق مثل هذه الآليات القرائية أن ينتهك خصوصية النص القرآني من حيث قداسته من جهة، كما يعمل على تفكيكه من جهة أخرى وصولا إلى القول بلا نهائية المعنى، الأمر الذي سوف يظهر خلال تطبيق هذه الآليات على مستوى الخطابات الدينية.

تطبيق هذه المقاربة التأويلية سوف يكون محور الفصل الأخير من هذه الدراسة، والذي سوف ينصب على متابعة تطبيق القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، من خلال مجموعة من الميادين المعرفية، التي حاول من خلالها مقارنة مشروعه التأويلي. والسؤال الذي يمكن طرحه هو التالي: إذا كان الخطاب القرائي عند أبو زيد يسعى وراء الفهم، والوعي العلمي بالتراث، فكيف تمت مقارنة هذا الخطاب مع قضايا الفكر العربي المعاصر؟ ثم ما هي نتائج هذه المقاربة.

الفصل الثالث

في المقاربة التأويلية للخطاب القرآني عند نصر أبو زيد

مدخل

01. في تطبيقات المقاربة التأويلية.

أ / المقاربة التأويلية لخطاب المرأة.

ب / القراءة التأويلية لظاهرة الوحي.

ج / القراءة التأويلية لخطاب الفقه.

02 / في نتائج المقاربة التأويلية عند نصر أبو زيد

أ / محنة نصر أبو زيد: من التفكير إلى التكفير.

ب / وهم الموضوعية في التأويل.

ج / تجديد الخطاب الديني.

تعقيب

مدخل

بعد الكشف عن مختلف المحددات والآليات القرائية التي تتأسس عليها قراءة نصر أبو زيد التأويلية لمختلف الخطابات، وعلى رأسها الخطاب الديني، سواء في ذلك الآليات التراثية منها أو الحديثة، فإنه من الضروري البحث في المقارنة التأويلية التي يقيمها الباحث للخطاب القرآني. فقد عمل الأخير في تأسيسه "لوعي علمي بالتراث" على قراءة مختلف الخطابات المنتجة حول النص الديني، باحثاً في جذورها ومرجعياتها، عن أسسها ومنطلقاتها، كاشفاً عن المستور والمخفي خلالها. السؤال الذي ينبثق الآن من رحم هذه المقارنة هو: ما أهم الميادين القرائية التي شملت القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، والتي حاول من خلالها العمل على تطبيق نظريته في التأويل؟ ثم ما أهم النتائج التي ترتبت عن تطبيق المنهجية القرائية، سواء على المستوى الذاتي، أو الموضوعي؟

01/ في تطبيقات المقاربة التأويلية عند نصر أبو زيد.

يعد موضوع المرأة وقضاياها، وعلى حساسيته واحدا من أبرز الميادين المعرفية التي توجّهت إليها القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد، ساعية في ذلك إلى استعادة مكانة المرأة، لا كفرد في الجماعة، وإنما كإنسان كرمه الله عز وجل؛ أما الميدان الآخر الذي تبحّثه هذه القراءة فهو ميدان إبستمولوجي بامتياز، والقصد هنا ميدان الفقه، من خلال ما أنتجه الشافعي تحديداً، وهو دراسة لنظرية المعرفة في الفقه؛ أما آخر ميدان وقع عليه اختيارنا فهو خطاب الوحي، الذي يعمل نصر أبو زيد على إعادة قراءته وفق سياق نزوله، سواء في ذلك السياق الكلي، أو السياق التدريجي لكشف جدل النص مع الواقع.

أ / المقاربة التأويلية لخطاب المرأة.

يظهر أن أكثر القضايا التي تصطدم مع التأويل الفقهي غير المستنير (المتشدد) . حسب نصر أبو زيد . هي قضية المرأة بوصفها إنسانا جاءت الشريعة لتصفه وتكرمه. الأمر الذي أعطى لمقولة تغير الأحكام تبعا لتغير الأزمنة والأمكنة وأوضاع البشر والمجتمعات أهمية قصوى. من هذا المنطلق يأتي تأويل خطاب المرأة، وإعادة قراءته حسب هشام شرابي لغاية أساسية هي "إعادة النظر في معنى الفرد والإنسان، لا كمفردات تعني رجلا أو ذكرا، بل كمفاهيم إنسانية تدل على طبيعة الرجل وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي، وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع، كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي عاجز، إلى مجتمع حرّ حديث"⁽¹⁾.

يتأسس جوهر الخطاب التأويلي عند نصر أبو زيد على ثلاثية: العدالة الاجتماعية، العقل والحرية، وهي العناصر الثلاثة التي تكثف مقاصد الشريعة. ولا شك أن قضية المرأة وحقوقها قد شكلت هاجسا أساسيا في المشروع التأويلي الذي يتبناه نصر أبو زيد، بحكم ارتباط هذا المشروع،

(1) هشام شرابي: مرجع سابق، ص 99.

كما قلنا بالإنسان وقضاياها كل الارتباط إلى درجة الدفاع عنه في لحظات حرجة، فقد كان نصر أبو زيد "مهووسا بحقوق المرأة، حتى أيام مرضه كان يصحو من غيبوبته، ويعبّر بغضب عن "اضطهاد المرأة والأقباط في المجتمع"⁽¹⁾.

لقد أسس الشافعي أصول الفقه، الذي أصبح فيما بعد المرجعية الأساسية للفقهاء والمشرعين، خاصة من جهة تمسكه بحرفية النصوص. هذا الفكر الذي حاول دراسة قضايا المرأة وبحث وضع حلول وتصورات شاملة لكيونيتها، يتأسس واقع هذا الفكر على قاعدة ذكورية محكومة بفكر ذكوري مبنية على مركزية الرجل، هذه المركزية لا تتوقف اشتراطاتها عند الخطاب الفقهي الديني وحسب، بل تمتد وتظهر في الأشكال المختلفة للخطاب العربي بعامته. وكأن الأمر هنا كما يقول نصر أبو زيد "هو قدر ميتافيزيقي لا فكاك منه، وأن مرحلة سيادة الأنثى في بعض المجتمعات الإنسانية، وأن كل فاعلية للمرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فاعلية هامشية، لا تكتسب دلالتها إلا من خلال فاعلية الرجل"⁽²⁾.

إن قراءة / تأويل الخطاب المنتج حول المرأة وقضاياها يتطلب بلا ريب إدراجه ضمن السياق الكلي، سياق الخطاب الكلي للنص الديني في توجهه نحو الإنسان بشكل عام، بعيدا عن الاعتبار الجنس والفوارق التي يمكن أن يحدثها، إذ أن الخطاب الإلهي يتوجه إلى الإنسان عامة، وهو محكوم بكثير من معاني التكريم على باقي الكائنات، حيث يقول عز وجل { وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا } (الإسراء: الآية 70) .

الإنسان في الإسلام كائن أخلاقي بامتياز، يقول فيه محمد عبده (1849- 1905) "أطلقت إرادته من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غيره، سواء كانت إرادة بشرية ظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية، أو أنها هي كإرادة الرؤساء والمسيطرين، أو إرادة موهومة اخترعها الخيال كما يظن في القبور والأحجار والأشجار والكواكب ونحوها، وأفلتت عزيمته من أسر الوسائط والشفعاء

(1) محمد شعير: نصر أبو زيد المفكر التنويري الذي لم يملك ترف اليأس (جريدة الأخبار، عدد 1241، بيروت: 2010م).

(2) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 4، 2007م)، ص 29.

الفصل الثالث _____ في المقاربة التأويلية للخطاب القرآني عند نصر أبو زيد

والكهنة والعرفاء وزعماء السيطرة على الأسرار ومنتحلي حق الولاية على أعمال العبد بينه وبين الله، الزاعمين أنه واسطة النجاة، وبأيديهم الإشقاء والإسعاد. وبالجملية فقد أعتقت روحه من العبودية للمحتالين والدجالين صار الإنسان بالتوحيد عبد الله خاصة، حراً من العبودية لكل ما سواه"⁽¹⁾.

غير أن هذا الإنسان الذي أسس القرآن عامة والسنة خاصة، لإنسانيته على القيم السامية قد خضع في مجال الفكر لكثير من التحديدات والضبط، فهو " الإنسان (المفكر) عند المعتزلة، (العارف) عند الفلاسفة والمتصوفة، وهو (المكلف) المطيع عند الفقهاء. وفي معظم هذه التحديدات غاب الإنسان (الكائن الاجتماعي) - غير العارف، أو غير المطيع - عن الفكر. وهذا أدى إلى نفي غير المسلم، وإلى نفي المسلم (غير المطيع). فإذا كان هذا الأخير (عارفاً) تم تصنيفه (زنديقا) يستحق الذبح أو الإحراق"⁽²⁾.

يشير هذا الأمر إلى وجود فجوة بين روح النص، وبين تطبيقاته على أرض الواقع، والقصد تلك التطبيقات والقراءات التي تتأسس على الأهواء والتأويلات الأيديولوجية ومختلف الاصطغافات التي تمارس الإقصاء والتهميش لأسباب متعددة، غير أن البارز، والجلي تذرعه بالدين. وتظهر أكثر صور هذا الانفصال بين النص والواقع، في الخطاب السياسي، حيث يقصى فيه مفهوم الإنسان "ويتضاءل وينحصر في (المسلم) المستسلم المذعن، والمنطوي تحت جناح التأويلات السياسية النفعية للدين والعقيدة. وهكذا تتباعد المسافات، وتعمق الاختلافات بين مثالية النصوص الدينية من جهة، وبين واقع الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى"⁽³⁾. يدفعنا هذا التعارض إلى التساؤل حول نتائج إهدار روح النصوص حال تطبيقها على أرض الواقع: هل تنحصر هذه النتائج فقط اتجاه الإنسان غير منخرط مع المجموع البشري ؟

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد (بيروت: دار إحياء العلوم، ط3، 1979م)، ص 131.

(2) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 165 . 166.

(3) نفسه، ص 174.

يكشف إهدار النصوص الدينية لصالح الواقع عن وجهه الحقيقي عندما يتعلق الأمر بالآخر عموماً، و المرأة بشكل خاص، حين يصبح التطبيق أشد قسوة، حيث يساهم عاملان أساسيان يساهمان في بلورة هذه الصرامة في التطبيق: يتصل الأول بالتأويل بالقراءة الحرفية للنص الديني، أما الثاني فيرتبط أساساً بالتفكير الذكوري الذي كان له أن يسود الفكر الإنساني.

تؤكد نوال السعداوي على أن هيمنة التفكير الذكوري جعل من الأنانية "الصفة الأولى لعلاقة الرجل بالمرأة. وما هذه الغيرة التي يشعر بها الرجل على امرأته إلا بسبب الأنانية، وليست بسبب الحب، فالمرأة تصبح ضمن ممتلكات الرجل إنه يخاف عليها أن تُسرق منه، وحقده على السارق أكثر من حقده على الشيء المسروق⁽¹⁾.

في نفس السياق يلاحظ نصر أبو زيد أن كما هائلاً من المعتقدات الشعبية الخرافية التي حاولت تفسير قصة خروج آدم وحواء من الجنة بعد أن أغواها الشيطان، من بينها الربط بين حواء والحية "لا على مستوى الاشتقاق اللغوي فقط، بل على مستوى اشتراكهما معا في مساعدة الشيطان لإغواء آدم حتى ارتكب معصيته وخرج من الجنة، ولأنهما اشتركا في جريمة مستمرة الأثر وشاملة فقد كان عقابهما معا من جنس العمل، عقاباً مستمراً شاملاً"⁽²⁾.

من خلال هذه الرواية يحدد نصر أبو زيد مجموعة من الملاحظات، تدور أولاتها حول الإله الذي يخاطبه آدم كما يورد الطبري، ويطلب منه أن يدمي حواء وأن يجعلها سفيهة، بعد أن كانت حليلة وعاقلة وأن يجعلها تحمل كُرْها وتضع كرها، بعد أن كانت على النقيض من ذلك، هذا الإله إنما هو إله التوراة وليس الله المعروف في المعتقد الإسلامي، وهذا طبيعي من زاوية التأثير التاريخي بين الإسلام والأديان السابقة عليه، على المستوى الثقافي والفكري. لكن ليس من الطبيعي إطلاقاً أن يأخذ العقل المسلم القصة مأخذ التصديق الحرفي، لمجرد أنها وردت في واحد من

(1) نوال السعداوي: المرأة والجنس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط5، 1982م)، ص151.

(2) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص19.

أهم كتب التفسير، ذلك أن ورودها عند الطبري، أو عند غيره، ليس هو المعيار، بل يجب أن يكون المعيار عدم التناقض مع قوانين العقل⁽¹⁾.

لا شك أن من شأن تصديق هذه القصة توهم بأن ثمة مؤامرة محبوكة للإيقاع بآدم عليه السلام، يشترك فيها كل من إبليس وحواء والحية "تدور من وراء ظهر الله - تنزّه عن الغفلة- لدرجة أن ينادي على آدم سائلاً إياه عن مكانه الذي اختبأ فيه استحياء. هذا من جهة، ومن جهة يبدو العقاب الذي أوقعه الله على أطراف المؤامرة عقاباً يتّسم بالاستبدادية، لقسوته ولشموليته لأعقابهم ونسلهم كله، وكلا الأمرين يتناقض مع الطبيعة التي صاغها الإسلام لصفات الله من ناحية، ولعلاقته بالإنسان من ناحية أخرى"⁽²⁾.

أما ثاني الملاحظات فترتبط بآدم الذي تقدمه القصة بوصفه ضحية، انطلاقاً من كون صورة آدم البريء تؤسس في الواقع "مجتمعا يكون الرجل فيه هو مثال الخير والبراءة، في حين تمثل الأنثى الشر والخطيئة. فالقصة تشير إلى المجتمع أكثر مما تفسر النص الديني"⁽³⁾.

أما ثالث الملاحظات التي يوردها نصر أبو زيد، فترتبط بعلاقات التساوي بين الجرم والعقاب، فقد عوقبت حواء بأن تدمى كل شهر (الحيض)، وأن تفقد العقل أو تصاب بنقصانه، وأن تسيطر السفاهة على تفكيرها، فيما عوقبت الحية بحرمانها من قوائمها والزحف على الأرض والالتصاق بالتراب، وبأن تكون علاقتها مع بني آدم علاقة قائمة على القتل والعداوة الأبدية. هذه العلاقة، كما توضحها الملاحظة الرابعة، تكاد تقصر العداوة بين الحية وبني آدم على الذكور فقط، بينما الإناث فالعلاقة بينهن وبين الحية علاقة تلازم وتبادل في الصفات، وهو استدعاء لمخزون أسطوري لا معقول ما يزال يوظف هذه العلاقة في تصوراته التي تتوجه إلى الأنثى بصفة خاصة⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص 21.

(2) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 22.

(3) نفسه، ص 23.

(4) نفسه، ص 23.

تظل الأسطورة إذن تمارس تمددها في النظام المعرفي الإنساني، الأمر الذي جعل ريكور وهو يحلل مفهوم "إزالة الأسطورة" الذي طرحه بولتمان يقرر أن نزع الأسطورة، يعبر في بعض صورته عن "إرادة تحطيم الفضيحة المغلوطة التي كونها عبث التمثيل الأسطوري للعالم"⁽¹⁾. فالمرأة المطابقة في صفاتها للحية التي تمتاز بالشر والخديعة، أُضيفت إليها صفة الكيد الذي أضحي كما تقول فاطمة المرينسي "أحد المصطلحات النموذجية النفسية الذكورية المسلمة، وهو حيلة نسائية تكمن خطورتها في أنها تعمل في الخفاء ولا تعلن نواياها"⁽²⁾. وفي تعليق على قوله عز وجل: { فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ } (يوسف: الآية 28)، وكأن مكر المرأة هنا . والتعليق للمرينسي . "يفوق بكثير مكر الرجال، لأن حيلة النساء تختفي تحت ستار اللطف الذي ينقص الرجال، وبالتالي يكون أثرها أعظم"⁽³⁾.

مثل هذه القراءات تخرج الآية عن سياقها الذي وردت فيه، وعن كونها تدل على حادثة فردية واجهها يوسف عليه السلام، وبالتالي تكون قد قامت بتعميم الجزء / الحادثة الفردية على الكل، وكأنه أمر ثابت لا نزاع فيه.

هذه القراءات الانتقائية التي تنكر خصوص السبب لمصلحة عموم اللفظ، تتكرر في الحالات المتصلة بعمل المرأة مثلاً، حيث يعتمد بعض رجال الإفتاء إلى اختيار ما في النص من شواهد يتم انتزاعها من سياقها انتزاعاً، لأجل خدمة هدف ما، كما هي الحال عند الحديث عن عمل المرأة، حيث تصبح الدعوة إلى خروج المرأة إلى العمل أمراً خطيراً على المجتمع الإسلامي، بل وعاملاً من عوامل هدم قيمه وأخلاقه، هنا يتم اللجوء إلى النص القرآني بعيداً عن السياق الذي جاءت فيه آياته لتبرير فتوى تحريم عمل المرأة، كما هي الحال في قوله عز وجل: { وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سبق ذكره، ص 446 .

(2) فاطمة المرينسي: هل أنتم محصنون ضد الحرم، ت: نحلة بيضون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د ط، 2000م)، ص 192.

(3) نفسه، ص 193.

لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا } (الأحزاب: الآية 33)، هذه الآية هي مجموعة من الآيات التي تتعلق بتنظيم علاقة النبي عليه الصلاة والسلام بنسائه، وعليه فإن الخطاب هنا ليس موجها للنساء عامة.

كما ذهب بعض المفسرين إلى استعادة بعض من شواهد التاريخ، والتي خرجت فيها النساء من بيوتهن كما فعلت السيدة عائشة رضي الله عنها بخروجها للحرب ضد علي رضي الله عنه في موقعة "الجمل"، الأمر الذي دفع نصر أبو زيد إلى التساؤل: ألا يعد خروج عائشة رضي الله عنها "خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيوت، سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي، أم كان قراراً عاماً على كل النساء؟ ولعل هذا الخروج أن يكون أشد مخالفة للأمر الإلهي إذا كان الأمر خاصاً. أم ترى فهمت السيدة عائشة أن الأمر بالقرار في البيوت - دون غيره من الأوامر بالطبع - مؤقت بحياة النبي، أي أنه خاص بالمعنى الزمني، وليس بالمعنى الاجتماعي" ⁽¹⁾.

نحن هنا أمام واحد من خيارين يجسدان أزمة التأويل والتأويل المضاد للنص الديني، ما يعكس تعاملًا مع الخطاب القرآني يضيق من أفق الفهم السليم للإسلام، خاصة كون عمل غالبية النساء مرده الحاجة المادية الملحة، زيادة على ذلك نلاحظ أن المرأة في القرن السابع الميلادي تختلف في ظروفها ووظيفتها عن المرأة في الزمن المعاصر، وهو ما يتنكر له رجال الإفتاء الذين يسعون إلى حبس المرأة في سجن الزوجية، ومصادرة حريتها بذريعة منع الاختلاط، وكأنما المرأة في نظرهم عنوان الخطيئة. حيث يؤكد فهمي هويدي، كما يورد نصر أبو زيد أن من يصدر فتاوى كهذه، فإنه يعبر عن مذهب يتسم بالغلو "فنحن لا نعرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنة دعا إلى منع اختلاط الرجال بالنساء. وبين فقهاءنا المعاصرين، فإننا لا نكاد نجد فقيهاً معتبراً دعا إلى ذلك" باستثناء فقهاء المدرسة السلفية الذين اختاروا موقفاً متشدداً تجاه المرأة، لأنهم يمثلون مذاهب ذات

⁽¹⁾ نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 198.

مواقف متشددة تهوّن من شأن المرأة، وتقلص من نشاطها ومجال حيويتها، وتعتبرها مصدرا للفتنة ينبغي الحذر منه والتحسّب له⁽¹⁾.

لا شك أن مثل هذا التفكير الفقهي التقليدي المتشدد، هو الذي يضبط ويسير حياة المسلمين المعاصرة، بصيغة أخرى هذا النمط من التفكير هو الذي يمثل السلطة الدينية القائمة على دعم السلطة السياسية، وهو الذي يقرر في مختلف قضايا الإنسان المسلم، سياسية أم دينية. لا يعترف أصحاب مثل هذا الفقهي بمفهوم السياق التاريخي للنص، ولا يجتهدون في توسيع مجالاته، بقدر ما يعملون على تضيق مساحة التأويل إلى أقصى حد، حيث تحتقن مقاصد الشريعة التي جعلت المساواة بين الرجل والمرأة أمراً إلهياً، حيث يقول عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} (النساء: الآية 01)، يظهر أن المساواة بين الرجل والمرأة. حسب نصر أبو زيد. تتجلى في هذه الآية من جانبين "الأول في أصل الخلق (من نفس واحدة)، و مرة أخرى خلافاً للتوراة التي تعتبر حواء جزءاً من آدم (خلقت من ضلع من ضلوعه، قيل فيما بعد إنه الضلع الأعوج الذي يحتاج دائماً للتقويم بالتأديب). والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب"⁽²⁾، كما تبينه الآية: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} (الأعراف: الآية 189).

إلى جانب ذلك، حوّل التأويل الفقهي التقليدي خروج المرأة وعملها، إلى فاحشة من الفواحش، فقرأ بالطريقة نفسها قوله عز وجل: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ

(1) نفسه، ص 200.

(2) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص ص 208 . 209.

اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا { (النساء: الآية 34)، إذ تذكر المرويات أن سياق نزول هذه الآية أن امرأة جاءت تشكو النبي لطم زوجها لها، حيث أنكر النبي هذا الفعل وطالبها بأن تلتطمه بالمثل، وهو ما يؤكد مبدأ المساواة الذي أقره الإسلام، ولكن لأن المخاطبين لم يكونوا بعد قادرين على احتمال تلك المساواة نزلت آية القوامة. لكن السؤال: هل الآية تشريعية للقوامة، أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام؟

يؤكد نصر أبو زيد في معرض إجابته عن سؤاله السابق، بأن القوامة المقصودة بالآية السابقة ليست قوامة تشريعية بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدرا إلهيا مطلقا، بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقا للمساواة الأصلية. وحتى مع افتراض أن القوامة وصف تشريعي، فإنها لا تعني السلطة المطلقة العمياء. وإذا أضيف إلى المعنى ما ورد في قوله عز وجل: { أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بَظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ } (الرعد: الآية 33) تغدو القوامة إذن "مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال" (1).

غير أن معنى القوامة في نظر محمد شحرور يرتبط بالقوة الفيزيائية أي "بما فضل الله بعضهم على بعض" أو القوة المالية الاقتصادية "وبما أنفقوا من أموالهم". وبما أن الآية تقول "بعضهم على بعض" فهي تعني أنها قابلة لتكون عكسية بانعكاس العلة، أي قابلة للعمل موضوعيا باتجاهين، وذلك لتبيان التكافؤ والعلاقة المتبادلة بين الرجل والمرأة" (2).

يظهر أن جعل القوامة معيارا تاريخيا يوفر تأويلا للنص الديني يراعي تغير الأزمنة والأمكنة، ولا يصيب النصوص بالثبات والتحجر بحسب ما تقول إليه فتاوى الأئمة المنتسبين إلى التيار الفقهي

(1) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 212. 214.

(2) محمد شحرور: الكتاب والقرآن (دمشق: دار الأهلالي، دمشق، د ط، د ت)، ص 620.

المتشدد الذين ما زالوا يبيحون تعدد الزوجات، رغم يقينهم بأن شرط العدل الذي قرره الله عز وجل لإباحة هذا التعدد لا يمكنه التحقق.

يعتقد محمد عبده (1905-1849) أن تعدد الزوجات من أمور العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام "وبديهي أن في تعدد الزوجات، كما يعتقد عبده، احتقارا شديدا للمرأة. كما أنه يعطف على قوله عز وجل: { وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا } (النساء: الآية 03)، وكذلك قوله عز وجل في السورة ذاتها: { وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا } (النساء: الآية 129). من الآيات السابقة يصل عبده إلى أن "الشارع علّق الاكتفاء بواحدة على مجرد الخوف من عدم العدل، ثم صرح بأن العدل غير مستطاع، فمن ذا الذي يمكنه أن لا يخاف عدم العدل مع ما تقرر من أن العدل غير مستطاع؟ وهل لا يخاف الإنسان من عدم القيام بالمحال؟ أظن أن كل بشر إذا أراد الشروع في عمل مستطاع يخاف، بل يعتقد أنه يعجز عن القيام به والوقوع في ضده.. ولو أن ناظرا في الآيتين أخذ منهما الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه هذا بعيدا عن معناهما"⁽¹⁾.

كثيرا ما كان موضوع تعدد الزوجات من القضايا المنفرة في الإسلام، القضايا التي قدم البعض "كل جهد منذ زمن طويل، في إبطال المطاعن التي وجهت إلى جانب القيمة الخلّقية في الزواج الإسلامي بسبب تعدد الزوجات. وعلى الرغم من ذلك يرون أنفسهم أخيرا مضطرين إلى الاقتناع بأن الأسرة الفاضلة، وضمان التربية على وجه يطابق طبيعة هذه الأسرة وأغراضها، لا يمكن تصوره إلا على أساس الزواج الواحد، وهم لذلك يتشبعون بالأمل أن يسمو تشريع الزواج في الإسلام إلى المستوى الأوروبي"⁽²⁾.

(1) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج2، تح: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، دط، 1993م)، ص ص 85 . 86.

(2) إجنس جولدتسهر: مرجع سابق، ص 387.

يقرأ عبده الخطاب القرآني في ضوء السياق التاريخي، وفي ضوء تحقيقه للمقاصد الكلية للشريعة، حيث أنه من خلال ربطه بين الآيتين السابقتين، المتصلتين بتعدد الزوجات، يصل إلى نتيجة تضيّق إلى حد كبير مبدأ التعدد، وتجعله مرتبطاً بشرط يصعب تحقيقه، إنه شرط العدل. بالطريقة ذاتها يؤوّل حكم الميراث، في قوله عز وجل: { لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا } (النساء: الآيات من 7 إلى 10).

يقدم السيوطي كما يقول نصر أبو زيد في أسباب نزول الآيات سالفه الذكر، وقائع مهمة ترتبط أساساً بالسلوك الذي كان متعارفاً عليه قبل الإسلام من عدم توريث البنات والضعفاء، أي الصغار من الذكور. فالميراث في تلك الفترة كان من حظ الذكور القادرين على القتال. وعندما أتى الإسلام ومنح المرأة حقا في الميراث، شكل ذلك أمراً لم يكن من السهل قبوله من لدن المسلمين الأوائل الذين كان منطقهم "لا نورث من لا يركب فرساً، ولا يحمل كلا ولا ينكأ عدوا"⁽¹⁾.

أما عبده فيقرأ "للذكر مثل حظ الأنثيين" من حيث ارتباطها بـ "يوصيكم الله في أولادكم"، فيرى أنها "جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، واختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء... فكأنه جعل من إرث الأنثى مقراً معروفاً، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع، وجعل إرث الذكر محمولاً عليه، يعرف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر، وإذ لا يفيد هذا المعنى ولا يلتئم السياق بعده"⁽²⁾.

(1) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 231.

(2) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج5، تح: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، د ط، 1993م)، ص 173.

معنى ما استخرجه عبده من التركيب اللغوي والسياقي للآية السابقة، هو أن القرآن الكريم جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر، ويعرّف بالإضافة. ولهذا المعنى مغزى مهم وفق نصر أبو زيد الذي اعتبر أن المغزى القرآني هو خلق توازن بين محورين ساد أحدهما وسيطر واستأثر بكل قيمة إنسانية واجتماعية واقتصادية، وهذا هو محور الذكر، ولا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتاً إلى المحور الآخر، محور الأنثى، حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوء به السورة، ويمتد من مستوى المساواة الدينية، لينتشر في مستوى المساواة الاجتماعية، وصولاً إلى أن "يتحول هذا الفرض إلى أصل يتقرر على أساس حظ الذكر بألا يزيد عن (حظ الأنثيين)، وتصبح تلك هي (حدود الله)"⁽¹⁾.

عند الانتقال بالموضوع، من حقوق المرأة إلى زيتها، يجري التصادم مع التأويلات المضادة التي لم تكنف بحبس المرأة في البيت ومنعها من العمل، بل عمدت إلى حبسها في سجن الثياب، وحجبها عن الناظرين امتثالاً، لما فهمته قوله عز وجل: {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (سورة النور: الآية 31).

الحديث عن قضية "العورة" يأتي في سياق تحديد زينة المرأة، والتي تتصل بالجسد وتنقسم إلى قسمين كما يقول شحرور: "الأول قسم ظاهر بالخلق، وهذا يعني أن هناك بالضرورة زينة مخفية في جسد المرأة، فالزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق، أي ما أظهره الله في خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين، والثاني قسم غير ظاهر بالخلق، أي أخفاه الله في بنية المرأة، وهذا

⁽¹⁾ نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 231 . 232.

القسم هو الجيوب، والجيب هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة. فالجيوب عند المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والإيتين، فهذه مما يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها بالخمار، أي الغطاء"⁽¹⁾.

وفق هذه القراءة الفقهية واللغوية للآيتين السابقتين، يكون هذا هو الحد الأدنى للباس المرأة المؤمنة. أما الحد الأعلى للباس المرأة، فإنه لم ينظر إليها نظرة سطحية تجعل منها عورة حيث لم يسمح لها " بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيها، حيث إن وجه الإنسان هو هويته، وإذا خرجت المرأة دون أن يظهر منها ويقصد شحور بظهور المرأة وقد حجبت وجهها وكفيها، أن تكون مرتدية ما يعرف بالنقاب أو البرقع، وهما في رأي محمد عبده "ليسا من المشروعات الإسلامية لا شيء حتى وجهها وكفيها فقد خرجت عن حدود رسول الله ، وطاعة الله ورسوله في الحدود واجبة"⁽²⁾، للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات السابقة على الإسلام والباقية بعده، وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريبا، فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال، وليس على النساء تقدير، ولا هن مطالبات بمعرفته، وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره، كما أنه على من يخافها من النساء أن تغض بصرها، والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجّهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على السواء، وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها"⁽³⁾.

يعود عبده بعد ذلك، إلى تقرير الحدود الطبيعية التي فرضها الله لئتمتع الرجل والمرأة بها، حيث لم يجعل الله "جانبا من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن، وجانبا للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركا بين الصنفين، شائعا تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لامرأة أن تتمتع بما شاء الله أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينهما وبين الرجل إذا حظر عليها

(1) محمد شحرور: مرجع سابق، ص 607.

(2) محمد شحرور: مرجع سابق، ص 615.

(3) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج2، مرجع سابق، ص ص 109 . 111.

أن تقع تحت أعين الرجال، إلا ما كان من محارمه؟ لا ريب أن هذا مما يسمح به الشرع، ولن يسمح به العقل"⁽¹⁾.

هل يستعيد سؤال عبده جدل المعتزلة الذين كانوا إذا تعارض الشرع مع العقل غلبوا العقل، لكي يتم التوصل إلى تأويلات معاصرة تلتزم شروط الحرية والعدالة وتحترم العقل، ولا تتصادم مع قوانينه؟.

إن معيار تطبيق هذه الشروط هو المحافظة على إنسانية البشر وعدم إهدارها بذرائع أيديولوجية، كما في حال التشريعات المتصلة بالمرأة، وهي تشريعات بعيدا عن أصولها الفقهية المستمدة من النص، تضر في تطبيقاتها بعدا ذكوريا يطمح إلى السيطرة على المرأة، وتحويلها إلى مصدر للمتعة والإنجاب ولجم إرادتها وسجنها بقوة النصوص التي يتعسف الفقهاء في تأويلها بما يخدم مصالحهم، ومصالح السلطات التي يعملون تحت رايتها، وهو ما يؤكد فهمي جدعان فيما يسميه "كلمة السر الكبرى" التي يتوافق عليها ممثلات وممثلو الاتجاهات النسوية الإسلامية المعاصرة "ليس الإسلام هو الذي يضطهد النساء، إنما القراءة الذكورية له هي التي تفعل ذلك"⁽²⁾.

02 / القراءة التأويلية لظاهرة الوحي.

يكشف القرآن الكريم عن تجربة الوحي على نحو من الغموض الذي يبدو مقصودا لذاته، من أجل وصف تجربة اتصال الوحي بالنبى عليه الصلاة والسلام، ومنه وصف انطباعات وحالاته النفسية إزاء هذا الحدث.

فكل من سورتي "التكوير" و"النجم" تكشف لحظة التجلي التي أعقبتها لحظة الوحي. حيث يظهر الثانية استعادت ما حدث في الأولى التي وصفت الوحي بأنه: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وَمَا

⁽¹⁾ نفسه، ص 108.

⁽²⁾ فهمي جدعان: خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الراضية وإغراءات الحرية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د ط،

2010م)، ص 39.

هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ وَمَا هُوَ يَقُولُ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ} (التكوير: الآيات من 18 إلى 27)، يلاحظ في هذه الآيات أن مصدر الوحي هو رسول كريم وليس قول الله مباشرة. كما تكشف الآيات أن النبي رأى ذلك الوحي "وأن القرآن قوله لكن عن الله"⁽¹⁾.

عند ربط الآيات سالفة الذكر مع سورة النجم، تنكشف أكثر صورة الوحي وحدث الاتصال والتجلي، لكن سورة النجم تأتي لكي تبدد ما قد انطبع في ذهن النبي عليه الصلاة والسلام بأن الذي رآه هو الله عز وجل: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ} (النجم: الآيات من 1 إلى 18)

انكشاف الوحي على النبي في هذه السورة، وفي الآيات السابقة من سورة التكوير يبدو أكثر وضوحاً. وثمة من يرى أن هذا الانكشاف والتجلي لم يأت عبر الرؤيا التي تعني الحلم أو رؤية المنام، بل تحقق من خلال "رؤية بالبصر يصدقها العقل ولا يخدعها الخيال، رؤيتان في الواقع الفضائي - الزمني بَيَّتان واضحتان تمام الوضوح وبالوعي الكامل"⁽²⁾.

أصل الغموض في تحديد طبيعة الوحي هو لغة الوصف التي تحاول أن تدخله في حيز الكلام البشري، بحيث يغدو معطى للفهم والتأويل. من صور هذا الغموض ذلك التباين في مفهوم التجلي بين مفردتي "القول"، قول رسول كريم، وبين "الوحي"، إن هو إلا وحي يوحى، فضلاً عن الالتباس في تحديد الموحى في الآية "فأوحى إلى عبده ما أوحى"، فقد مثلت هذه الآية "إشكالا

(1) هشام جعيط: في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ج 1 (بيروت: دار الطليعة، د ط، 2008م)، ص 49.

(2) هشام جعيط: في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص 50.

للمفسرين: أهو الله ويكون الفاعل مستترا، أم جبريل؟ نحويا يكون هذا الكيان هو الذي أوحى ويكون محمدٌ عبده. من المفسرين، اعتمادا على عائشة رضي الله عنها، مَنْ أرجع الضمير المستتر إلى الله بخصوص هذه الآية فقط: أي فأوحى الله إلى عبده ما أوحى، ولا يعني هذا، البتة، أن الله هو الذي تجلّى، ومنهم، اعتمادا على ابن عباس، من قال إن هذا الكيان ذا القوة هو الله ذاته (ليس في كل نوره) إذ لا تدركه الأبصار كما ورد، فيما بعد، في القرآن⁽¹⁾.

مفهوم الوحي يكاد يكون مستعصيا على الفهم "أ هو كلام خارجي يُسمع، وفي دنوّ الشخص من محمد ما يبرّر ذلك، أم عملية خاصة وخارقة تُدخل الكلام أو حتى المعنى فقط في نفس محمد وتطبعه فيه؟"⁽²⁾.

إن تأويل خطاب الوحي، حسب نصر أبو زيد يتطلب التمييز بين مستويين من مستويات السياق: الأول هو مستوى النزول الكلي، وهو القرن السابع الميلادي، إذ هو سياق يشتمل على مختلف الأوضاع الاجتماعية، والسياسية وحتى الاقتصادية، إلى جانب الأوضاع الدينية والفكرية والثقافية. يتضمن هذا المستوى سياق موقع "شبه الجزيرة العربية" على خارطة الصراع بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وأهمية مكة بالنسبة لطريقي التجارة بين الشمال والجنوب، اللذين أشار إليهما القرآن الكريم برحلي الشتاء والصيف. كما أنه من الضروري معرفة الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية، ومدى تأثرها بكل من المسيحية واليهودية.

في إطار سياق مستوى النزول الكلي، لا بد من إدراك المكانة الاقتصادية وحتى الدينية لـ"قريش"، وعلاقات التنافس التي ميزتها، إنه التنافس الذي يتجلى في واحدة من صوره، في الصراع بين بني أمية و بني هاشم. كما أنه من اللازم إدراك العلاقة بين مكة ويشرب تجاريا ودينيا. أما المستوى الثاني، فهو مستوى النزول التدريجي، "أي المستوى الذي يُدرك، منهجيا، المنشأ التاريخي لبنية القرآن"⁽³⁾.

(1) نفسه، ص51.

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

(3) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص ص258. 259.

يبدوا أن الترتيب الحالي للمصحف "أحدث تغييرا للسياقات الداخلية في النص"، كما يعتقد نصر أبو زيد الذي يقترح مقاربتين لتحليل القرآن وفهمه، هما "التعاقب (Diacronic) والتزامن (Synchronic)، وجمع الاثنتين مهم جدا في أي مقارنة، فلو حللت القرآن فقط، وفق ترتيب النزول، سأكون أتعامل مع القرآن على أنه كتاب في التاريخ، وهو ليس كذلك. أما إذا رضيت فقط بترتيب القراءة، فأكون قبلت بإهمال الجانب التاريخي في التعامل مع القرآن"⁽¹⁾.

يميز نصر أبو زيد بين "أسباب النزول"، كمصطلح له ثباته في المعنى الفقهي الوارد في المرويات التراثية، وما يطلق عليه تسمية "السياق التاريخي للوحي" الذي لا يمكنه أن يتجاهل مفهوم أسباب النزول، "لكنه يتعامل معه تعاملًا نقديًا، لأن بعض هذه الأسباب متناقض، وبعضها الآخر يأتي تبريرا لمعنى معين يريد المفسر أن يفرضه. كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول، لأنها قليلة"⁽²⁾.

يقدم نصر أبو زيد نموذجا على تغيير سياق النزول، من خلال قوله عز وجل: { الْم ذَلِك الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ } (البقرة: الآيات 01، 02)، إذ الآية جواب عن سؤال لا يوجد في الآيات التي تتبعها مباشرة، وإنما يوجد فيما بعد حينما يتكلم الخطاب القرآني عن سؤال اليهود للنبي محمد أن يأتي بكتاب كألواح موسى، في قوله عز وجل: { وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } (البقرة: الآية 23)، حيث يصعب ربط هذه الآية (الجواب) بمفتتح السورة (السؤال)، مما يؤدي إلى تغيير السياق الذي يقتضي "التعامل مع النص القرآني، ليس فقط من خلال أسباب النزول، ولكن من خلال سياقه التاريخي في معناه الأشمل، ومن خلال شخصية النبي محمد وعلاقته بالمجتمع والثقافة"⁽³⁾.

يؤكد الجاهري هذا الاتجاه الذي يرى أن تسلسل سور القرآن حسب ترتيب النزول "يباطنه تسلسل منطقي سرعان ما نكتشفه عندما نتنبّه إلى الموضوع الذي تركز عليه هذه المجموعة من

(1) أنظر محمد علي الأتاسي: حوار مع نصر أبو زيد (جريدة النهار، بيروت: لبنان، 17/10/2002 م).

(2) محمد علي الأتاسي: حوار مع نصر أبو زيد، مرجع سابق.

(3) نفسه.

السور أو تلك في تسلسلها. وبالرجوع إلى وقائع السيرة نكتشف أن ذلك المنطق، الذي يباطن تسلسل السور داخل كل مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل الوقائع، الشيء الذي نتبين منه بوضوح أن مسار التنزيل مساو فعلا لمسيرة الدعوة⁽¹⁾.

يمكن التمييز مع الجابري بين القرآن والكتاب، وهو تمييز كان صرح به الشاطبي الذي يرى أن آيات القرآن المتلو تحتاج في التواصل معها مقرئاً يجيد التلاوة، لأن معنى القرآن المتلو يكون كما يقول الشاطبي في معرض كلامه عن الفهم الصوفي والباطني للقرآن. أما معنى القرآن المكتوب فيتطلب فهمه تتبع ترتيبه ككتاب، فيه السابق واللاحق، على أساس كلام الشاطبي أن "المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح" الفهم. إن انبثاق فهم الكتاب الحكيم في العقل، يتطلب من الجهد الذهني، ربما أكثر كثيراً مما يتطلبه انفجار القرآن الكريم في القلب⁽²⁾.

يكشف تأويل خطاب الوحي، وفق ترتيب النزول بلا ريب علاقة النص القرآني بالواقع وجدله معه، كما أن علم أسباب النزول يكشف كيفية استجابة هذا الخطاب للواقع إيجاباً أو سلباً. ولئن كان القرآن نزل منجماً على مدى أكثر من عشرين عاماً، فإن "كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً - دون علة خارجية - قليلة جداً"⁽³⁾.

يناقش نصر أبو زيد الآراء التي عللت نزول القرآن منجماً، التي تتلخص في تثبيت فؤاد النبي عليه الصلاة والسلام، فضلاً عن سيادة الثقافة الشفاهية في ذلك العهد، وكون النبي كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، فكان تنزيل القرآن مفرداً حتى يسهل على النبي حفظه، وهو تبرير يستجيب لأحوال المرسل إليه والمتلقي الأول للوحي. بيد أن اختلاف الآراء حول هذا الأمر وتعارضها لا يخفي القضية الأساسية المتصلة بالحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكيل النص القرآني، لما لذلك من

(1) محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، ج1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 01، 2008م)، ص 17.

(2) محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، مرجع سابق ص 13.

(3) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 97.

أهمية في فهمه واستخراج دلالاته، وبخاصة في مجال التشريع وآيات الأحكام، لأن "درس أسباب النزول يزود الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص. ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يعمم الحكم على وقائع أخرى شبيهة"⁽¹⁾.

لا شك في أن حكمة التشريع تمثل ركيزة أساسية في الإسلام، وبالتالي فإن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة في السياق الاجتماعي يقضي بإدراك المقاصد الكلية للشريعة التي تتخلى أحيانا عن الالتزامات الحرفية بالنصوص، لمصلحة الانتباه لحركة الوقائع المتغيرة والسيالة باستمرار. ويبرز كدليل على هذا التوجه تعاطي الخليفة عمر بن الخطاب مع مفهوم منح نصيب من الزكاة للمؤلفة قلوبهم، بهدف تقوية الإسلام وشد أزر المنتسبين الجدد إلى فضائه. بيد أن اتساع الدولة الإسلامية وامتداد رقعتها واشتداد شوكتها أبطل مبررات دفع الزكاة لهؤلاء الذين لم يعد الإسلام في حاجة لاستمالتهم.

في الاتجاه ذاته، يستذكر نصر أبو زيد حكمة أخرى للتشريع تتمثل في الفهم المتقدم للخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لحد السرقة إذ "لم يُقم هذا الحد على العبدین اللذين سرقا من سيدهما الذي كان يجوعهما، وهدد ابن الخطاب السيد نفسه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى، وبالتالي فإن الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر (رضي الله عنه) ومع ذلك يظل إصراره طاغيا على أن يتجاهل مقاصد الشريعة التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع"⁽²⁾. ثمة إذن سياق تاريخي متحول، جعل الخليفة يعطل حد السرقة عن العبدین، كما عطله في عام الرمادة. الخليفة إذن أوقف تنفيذ حد أوجبته شروط الواقع المتمثلة في المجاعة، واضطرار بعض الناس للسرقة.

النظر للسياق التاريخي العام لحركة الجدل بين النص الديني والواقع، يدفعنا إلى التنبيه إلى أن حركة الجدل هذه تستبطن حكمة التدرج في التحريم، كما يتبين من تحريم الخمر، حيث اتجه الخطاب القرآني إلى مراعاة السياق الثقافي والاجتماعي العام في التشريع، ولم يحسمه مرة واحدة،

(1) نفسه، ص 103.

(2) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 104.

لأن في التدرّج حكمة تستمد مبرراتها من طبيعة الواقع نفسه، وطبيعة الفاعلين الاجتماعيين فيه. ففي قوله الله عز وجل: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} (البقرة: الآية 219)، وفي قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا} (النساء: الآية 43). وأما في قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} (المائدة: الآية 90 . 91).

مثل هذا التدرّج في التشريع مهم جدا لتعميق جدلية العلاقة بين النص والواقع، إنها علاقة يحرص على تأكيدها نصر أبو زيد، الذي يرى أن الآية الأولى كانت إجابة عن سؤال كما هو واضح من نصها: يسألونك، "ورغم إشارة الآية إلى أن الإثم أكبر من النفع، فقد كان الناس حريصين على التمسك بمنافعها. إن قوة الواقع هنا جعلت النص يكتفي بالإشارة إلى ما فيها من إثم دون أن يغامر بالتحريم الذي لم يتهيا له البشر بعد وكانت المرحلة الثانية النهي عن الصلاة في حالة السكر، بما يتضمنه من نهي عن شرب الخمر قبل مواقيت الصلاة"⁽¹⁾.

من شأن هذا التدرّج أن يحيل إلى إدراك أن النهي هنا "كان بمثابة علاج تدريجي لحالة الإدمان الاجتماعية. إن النهي عن الشرب قبل الصلاة - عن طريق النهي عن الصلاة في حالة السكر - لا يترك للإنسان سوى بضع ساعات من الليل يمارس فيها الشراب الذي صار محرّما تقريبا طوال اليوم، مع تعاقب أوقات الصلاة الخمسة، إضافة إلى مشاغل السعي في طلب الرزق.

(1) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 105.

إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه⁽¹⁾.

إلا أن ما يطرحه مفهوم حكمة التشريع، أو حكمة التدريج في سن الأحكام والحدود، هو إعادة النظر بشكل نقدي وعصري، في قاعدة عموم اللفظ وخصوص السبب، التي يقود التمسك بها إلى إهدار السياق الخاص بالخطاب القرآني، الذي يتأسس على خصوص السبب في اكتشاف دلالة النصوص، بينما يقود التمسك، بعموم اللفظ" إلى تهديد النصوص والخطابات الخاصة المتصلة بالأحكام.

تتصل خصوصية السبب بشكل أساسي بأسباب النزول، لدورها في اكتشاف دلالة النصوص، رغم تأكيد نصر أبو زيد بأن "معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين، ليست دائما مسألة سهلة متاحة، فقد نجد روايات متعددة تطرح أسبابا مختلفة لنزول آية بعينه... ويمكن القول إن عدم تحديد أسباب النزول تحديدا دقيقا، أو بالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية إزاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تعارض نصوصا أخرى، خاصة في مجال حرية الإرادة الإنسانية"⁽²⁾.

إن غياب تحديد واضح لسبب النزول أدى إلى الوقوع في أخطاء في تفسير الخطاب القرآني، كما هي الحال في قراءة أبو لقوله عز وجل: { وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا } (الإسراء: الآية 16)، حيث قرأ الفعل "أمرنا" على أنه على صيغة "أفعل" من أمر بمعنى زاد، "وذلك ليتحاشى أن الله يأمر بالقبائح، أي ليتحاشى ظاهر النص. وكان العلم بأسباب النزول هنا يمكن أن يتباعد به عن هذه القراءة، فمن الواضح من سياق الآية أنها وردت مورد التهديد، وذكر (القرية) فيها يشير إلى تهديد أهل مكة، وسياق

(1) نفسه، الصفحة نفسها.

(2) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 109.

التهديد يستلزم هذا الجزم والتأكيد على القدرة، وليس وراء الآية طرح لمشكلة فلسفية هي مشكلة الجبر والاختيار⁽¹⁾.

التساؤل الذي يتوجب الإجابة عنه يرتبط بشكل ما بالكيفية المقترحة لتأويل الخطاب القرآني في ظل عدم القدرة على تحديد حاسم وموثوق لأسباب النزول، خاصة وأن الوعي بعلم أسباب النزول قد تبلور في عصر تال لعصر الصحابة، هو عصر التابعين الذي شهد خلافات وتمزقات سياسية لا تبعث على الثقة بكثير من الروايات المتصلة بأسباب نزول الوحي، بخلاف عصر الصحابة الذين كانت رواياتهم على درجة "من الثقة والصحة حتى ارتفعت إلى مستوى الأحاديث المسندة"⁽²⁾.

يبدو أن الاجتهاد هو السبيل الممكن أمام وضع تصور لتأويل النص وفق السياقات الداخلية والخارجية، وعليه كان من الضروري على المؤول / القارئ الاستفادة أكثر من مختلف المناهج، سواء في ذلك قديمها أو حديثها، من أجل ترجيح رواية على أخرى، زيادة على ذلك وجب تفعيل طاقة السياق الداخلي للنص، وهي واحدة من القضايا التي لم يتنبه لها القدماء، مثلها مثل كون أن "في النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي. إن تحليل النصوص واكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب أن تسير في اتجاه واحد من الخارج إلى الداخل، أو من الداخل إلى الخارج، بل يجب أن تسير في حركة سريعة بين الداخل والخارج"⁽³⁾.

السياق الخارجي للخطاب القرآني يتأسس على مستويات، أهمها مستوى التخاطب الأساسي الذي يجعل محور الخطاب أعلى / أدنى، والذي على أساسه "تحدد (التعليمية) بوصفها سمة

(1) نفسه، ص 105.

(2) نفسه، ص 110.

(3) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 111.

أساسية للنص. يؤكد هذه السمة أن محور التركيز غالبا هو المتلقي، وإن لم يمنع هذا من وجود المتكلم بشكل يطغى على المخاطب في بعض الأجزاء"⁽¹⁾.

تتعدد مستويات الخطاب القرآني كذلك تبعا للتحويلات التي شهدتها أحوال المخاطبين طيلة سنوات التنزيل التي تزيد على العشرين سنة، فقد كان هؤلاء المخاطبين خارج نطاق النظام الجديد الذي عمل القرآن على تأسيسه، فالبعض منهم تحول من الوثنية وعبادة الأصنام إلى الإسلام، كما أن البعض ممن يطلق عليهم أهل الكتاب من اليهود تحولوا ودخلوا الإسلام أيضا، هذا المصطلح الذي "دخل في مدلوله تدريجيا نصارى اليمن بصفة خاصة" كما يعتقد نصر أبو زيد الذي يرى أن مستويات السياق الخارجي للخطاب القرآني، تمتد إلى تحليل معطيات أسباب النزول وعلم المكي والمدني الذي يتناول الخطاب القرآني في مرحلتي الدعوة الإسلامية، فضلا عن مستويات أكثر تعقيدا، ترتبط بسياق "المخاطب الأول، محمد(عليه الصلاة والسلام) وهو سياق متعدد في ذاته بين التهذئة والتثيت، تثبيت الفؤاد، بحسب التعبير القرآني، وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحيانا، وهناك سياق أزواج النبي بين المدح واللمم والتعنيف، ثم هناك أخيرا سياق مخاطبة النساء المغاير لسياق مخاطبة الرجال رغم الجمع بينهما في سياق واحد أما السياق الداخلي للخطاب القرآني، فيطرح للوهلة الأولى، بسبب أن المصحف يخضع لترتيب التلاوة، وليس ترتيب النزول، "الحكمة" من ترتيبه الحالي، ما إذا كان الترتيب "توقيفا من الله المتكلم بالنص أم كان اجتهادا من الجيل الذي تلقى النص مجزءا ولقد تناول علماء القرآن جانبا من هذا البحث في علم أطلق عليه (علم المناسبة بين الآيات والسور)، لكنهم توقفوا عند حدود محاولة اكتشاف الروابط العقلية أو الذهنية أو اللغوية، وكلها علاقات يقر علماء القرآن أنفسهم بأنها علاقات اجتهادية تستهدف الكشف عن وجه الحكمة الإلهية بالطبع في هذا الترتيب"⁽²⁾.

رغم عدم توفر ما يشير من معلومات إلى المغزى الذي على أساسه تم ترتيب المصحف على النحو الحالي، غير أن الجابري يقرر بأن "الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم هو نفسه الترتيب

(1) نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 102.

(2) نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 103.

الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان ابن عفان (رضي الله عنه) بجمع القرآن. أما ما هي المعايير التي اعتمدتها اللجنة تلك في ترتيب السور فذلك أمر لا نملك عنه سوى بعض المؤشرات، وأهمها ما يمكن استخلاصه من دراسة هذا الترتيب نفسه، وهو أن سور القرآن في المصحف مرتبة في الأغلب الأعم حسب تدرجها من الطوال إلى القصار".⁽¹⁾

كما يذكر الجابري محاولتين لجمع القرآن وفق ترتيب النزول: الأولى "محاولة المستشرق الفرنسي ريجس بلانشير (1318 . 1393) Regis Blachère، الذي قام بترجمة معاني القرآن إلى الفرنسية على أساس ترتيب النزول الذي وضعه المستشرق الألماني نللكه، وقد عدل عنه في الطبعة الثانية لكتابه فرجع إلى ترتيب المصحف، ثم محاولة الدكتور محمد عزة دروزة (1887 . 1984) في التفسير الحديث"⁽²⁾.

كما قدم المستشرق نللكه دراسة اقترح فيها مجموعة "معايير موضوعية" لترتيب سور القرآن، بالاعتماد على معطين يخصصان تطور الخطاب القرآني منذ ابتداء الوحي إلى وفاة الرسول (عليه الصلاة و السلام)، وهي الإشارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية، وخصائص الخطاب القرآني، والفرق بين السور المكية والسور المدنية، وكذلك على مستوى الأسلوب والموضوعات. وتبنى بلانشير هذا التمييز بين المكي والمدني ووضعه في إطار رتب فيه القرآن المكي ضمن ثلاث مراحل رصدت تحولات المعنى والمضامين المتصلة بالدعوة والبعث والحساب والعقاب والمهجوم على الأصنام والتشديد على التوحيد، وتوسيع نطاق الدعوة الإسلامية. أما المرحلة المدنية، فتتميز "بكون النبي كان قد انتقل من مرشد روحي إلى قائد لجماعة المهاجرين والأنصار. وسور هذه المرحلة تشتمل على معلومات تاريخية تؤسس معرفتنا بالجماعة الإسلامية في المدينة، سواء ما تعلق منها بجياتها الداخلية، أو بعلاقاتها مع غيرها"⁽³⁾.

(1) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ج1 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2007م)، ص 233

(2) محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، مرجع سابق، ص 13.

(3) محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، مرجع سابق، ص 242.

أما المحاولة الثانية، والأولى عربياً، فكانت لدروزة، واعتمدت منهجية قوامها تجزئة مجموعات تحقيب الآيات إلى جمل تامة تتكون من آية أو أكثر وتبرز المعنى، والنظم والسياق، وكذلك شرح التعابير الغريبة غير الدارجة، ثم شرح الجملة القرآنية شرحاً إجمالياً، مع إشارة موجزة إلى ما روي في مناسبة نزول الآيات، وما قيل في مدلولها وأحكامها، وتحلية ما تحتويه الآيات من مبادئ وتوجيهات تشريعية وأخلاقية واجتماعية وروحية، وملاحظة مقتضيات تطور الحياة والمفاهيم البشرية، فضلاً عن "تحلية ما تحتويه الجملة من صور ومشاهد عن السيرة النبوية والبيئة النبوية، لأن هذا يساعد على تفهم ظروف الدعوة وسيرها وأطوارها، وجلاء جو نزول القرآن الذي ينجلي به كثير من المقاصد القرآنية"⁽¹⁾.

اهتمت منهجية دروزة بالمقاصد الأسلوبية في الخطاب القرآني، كالتعقيب والتعليل والتدعيم والترغيب والترهيب والتقريب والتمثيل والتنديد والتذكير والتنويه. كما أولى صاحبها اهتماماً ببيان ما بين آيات السور وفصولها من ترابط، وعطف الجمل القرآنية على بعضها سياقاً أو موضوعاً، والاستعانة بالألفاظ والتراكيب والجمل القرآنية في صدد التأويل وإبراز الدلالات، "حيث يوجد كثير من الآيات مطلقة في مكان، مقيدة في مكان آخر، وعامة في مكان مخصصة في مكان آخر، كما يوجد كثير من الجمل المختلفة في الألفاظ، المتفقة في المعاني والمقاصد"⁽²⁾.

تتأسس منهجية دروزة في ترتيب القرآن، بحسب تاريخ نزول الوحي، على البدء بأولى السور المفسرة الفاتحة ثم العلق ثم القلم فالمرمل، إلى أن تنتهي السور المكية، ثم سورة البقرة فسورة الأنفال إلى أن تنتهي السور المدنية. إذ يرى دروزة أن هذه الطريقة هي "الأفضل لفهم القرآن وخدمته، إذ بذلك يمكن متابعة السيرة النبوية زمناً بعد زمن، كما يمكن متابعة أطوار التنزيل ومراحلها بشكل أوضح وأدق، وبهذا وذاك يندمج القارئ في جو النزول، وجو ظروفه ومناسباته ومداه ومفهوماته، وتتجلى له حكمة التنزيل"⁽³⁾.

(1) محمد عزة دروزة: التفسير الحديث، ترتيب السور حسب النزول، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2، 2000م)، ص 7.

(2) محمد عزة دروزة: التفسير الحديث، ترتيب السور حسب النزول، مرجع سابق، ص 8.

(3) نفسه، ص 9.

أدى عدم ترتيب القرآن، وفق تاريخ تنزيل الوحي، إلى جعله نصا غير موحد، وغير متجانس الأجزاء، وهو أمر أشار إليه جاك بيرك (1910م . 1995م) Jacques Berque حينما لاحظ ما سماه ظاهرة "انعدام التجانس" بين السور والآيات، مع أن علماء القرآن، كما يقول نصر أبو زيد "يسعون حثيثا لإثبات هذا التجانس عن طريق البحث عن الروابط والعلاقات" داخل بنية الخطاب الذي لا يتماثل سياقه الخارجي مع سياقه الداخلي⁽¹⁾.

غياب التجانس في الخطاب القرآني، الناتج عن جمع المصحف في ضوء سياق التلاوة، يؤكد انبثاق التمييز بين رسالتين لنزول الوحي، الأولى مكية والثانية مدنية، بحسب تصور المفكر محمود محمد طه، الذي يعتقد أن الرسالة المكية هي الأصل والجوهر، بينما الرسالة المدنية فهي رسالة القرن السابع التي تتناول التشريع والقانون والثواب والعقاب، وإقامة الحدود بالمعنى القانوني وبالمعنى المجتمعي كذلك. وفي نظر نصر أبو زيد، فإن محمد طه أدرك أن "فشل العرب في استقبال الرسالة الأولى بسبب بدائيتهم العقلية جعل من الرسالة الثانية أمرا حتميا مؤقتا حتى يصل الوعي الإنساني رقيا إلى مستوى الرسالة المكية"⁽²⁾.

التمييز بين القرآن المكي والمدني - لغايات البحث والتحليل - يسمح بفهم الظروف التاريخية التي أحاطت بالقرآن المكي، إذ واجهت الدعوة إلى الإسلام عداءً شديدا في مكة، وراح القرآن يجادل المؤمنين والكافرين وأهل الكتاب، لكن بلغة تتعالى "عن التفاصيل الواقعية، عن أسماء الناس والعشائر، عن الأحداث الحسية، عن الإطار الجغرافي، (فالقرآن) يلوح من دون تسمية ولا تعيين، لأن كلام الله لا يمكن أن يسقط في متاهات العوارض الإنسانية، لا بالنسبة للحاضر ولا بالنسبة للماضي. مرة واحدة، يذكر قريشا والتجارة باقتضاب شديد، ومرة واحدة يذكر شخصا ويمنحه كنية رمزية تهديدية، هو أبو لهب"⁽³⁾.

(1) نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص ص 104. 105.

(2) نصر أبو زيد: غزاليون ورشديون مناظرات تجديد الخطاب الديني (القاهرة: مركز القادرة لحقوق الإنسان، د ط، 2006 م)، ص 111.

(3) هشام جعيط: في السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 184.

إن السياق الجدلي لعلاقة الخطاب القرآني مع الواقع، ينحسر عن خصوبة في المعاني والدلالات والأحداث التي رافقت القرآن المكي، إذ لا يمكن إغفال أهميتها في فهم الخطاب الإلهي، ففي هذه المرحلة التاريخية المحددة يكشف لنا القرآن تلميحات قوية باتجاه التوحيد، كما نعثر من خلاله على مقدمات النزاع مع قريش. وفي الوقت نفسه نتلمس دلالات اجتماعية يقدمها الخطاب تنتقد شح الأثرياء، مما يشير إلى أن "الفترة المكية الأولى كانت منغمسة في تاريخية الدعوة، في العلاقات الدينامية بين القرآن والمجتمع، في علاقة محمد بالواقع".⁽¹⁾

أما بالنسبة القرآن المدني فهو يمتاز بخصائص أسلوبية تميزه عن المكي، إذ السجع فيه قليل، بينما يكثر وصف مشاهد الآخرة والجن والملائكة ووصف مشاهد الكون. كما ينطوي على مجموعة من المبادئ والتكليفات التعبدية والأخلاقية والاجتماعية والقضائية والسلوكية في صيغة تقنية وتقعيدية. وفيه إجابات تشريعية عن أسئلة اجتماعية وأخلاقية وأسرية. ويرد في القرآن المدني تشريع الجهاد ووقائعه، وفيه إبطال عادات قديمة، وإقرار أخرى مع بعض الإصلاح والتهذيب، وفيه حفز على تقاليد جديدة تسعى الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي.⁽²⁾

هذا الفصل في القرآن بين مكي وآخر مدني، ليس فصلا تاما، إذ تلعب الاجتهادات دورا كبيرا في تمييز الآيات المكية عن المدنية، فضلا عن التواضع على اعتماد معايير أسلوبية وزمانية للتفريق بين الآي المكي والآي المدني، ومن بين هذه المعايير أن الآيات المدنية طويلة إذا ما تمت مقارنتها بقصر الآيات المكية.

على مستوى المضمون، راح القدماء يفترضون طرائق للتمييز بين المكي والمدني، حيث ذهبوا، كما يذكر السيوطي، إلى تقرير أن كل سورة فيها "يا أيها الناس" أو "يا بني آدم" هي مكية، أما ما اشتملت على "يا أيها الذين آمنوا" فهي مدنية. وكل شيء نزل في القرآن ينطوي على ذكر الأمم والقرون، فإنما نزل بمكة، وما كان من الفرائض والسنن فإنما نزل بالمدينة. وهناك من حدد معيارين لتمييز المكي عن المدني، أولهما سماعي، أي "ما وصل إلينا نزوله بأحدهما"، والثاني

(1) نفسه، ص197.

(2) محمد عزة دروزة: مرجع سابق، ص127.

قياسي، حيث إن المكي كل سورة فيها "يا أيها الناس" فقط، أو "كلا"، أو أولها حرف تَهجّ سوى الزهراوين والرعد، أو فيها قصة آدم وإبليس سوى البقرة، وكذلك كل سورة فيها سجدة، أو قصص الأنبياء والأمم الخالية. أما كل سورة تشتمل على فريضة، أو حدّ، أو ذكر المنافقين، باستثناء العنكبوت، فهي مدنية⁽¹⁾

يؤكد نصر أبو زيد على أن الفصل التام بين المكي والمدني في القرآن أمر متعذر، ذلك أن ثمة من النصوص المدنية ما يحمل خصائص النصوص المكية، والعكس صحيح. وفي هذا السياق يرد قوله عز وجل: {الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى} (النجم: الآية 32)، وهي آية مكية باتفاق، لكنها تتضمن من الألفاظ ما صار ذا دلالة شرعية في المرحلة المدنية، غير أن هذه الدلالات الجديدة لم يكن من الممكن اكتشافها حسب نصر أبو زيد "إلا من خلال النص ذاته في تفاعله مع حركة الواقع، حيث يطور النص اللغة لكي تلائم هذه الحركة. هذا بالإضافة إلى أن اكتشافها من النص لا يتم إلا من خلال القارئ والمفسر، أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص"⁽²⁾.

مثل هذا الجدل بين النص والواقع، واستجابة النص لمصالح الفاعلين الاجتماعيين فيه، هو ما يكشف عن انبثاق ظاهرة النسخ في القرآن، والتي كان لها ارتباطها الوثيق بمرحلي الخطاب القرآني المكية والمدنية.

النسخ اشتقاقاً، هو الرفع والإزالة. وفي الاصطلاح ارتفاع الحكم السابق بالحكم اللاحق، أي بيان انتهاء زمن الحكم الأول الذي تجاوزه الزمن وتعداه التطور... وهو إزالة الحكم الثابت لشرع متقدم بشرع متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً. وبتعبير آخر هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه"⁽³⁾.

(1) جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، تح: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، د ط، 2008م)، ص 48.

(2) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 95.

(3) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، بيروت، د ط، 2005م)، ص 139.

يتحدد الناسخ والمنسوخ في السياق التاريخي لتنزل الوحي، ولا يمكن فهم مغزى النسخ بعيداً عن أسباب النزول وتاريخية سياقه. كما أنه من الضروري بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة "وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى. وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا إن الأمر بالصبر من قبيل (المنسأ) الذي يتأجل العمل به، أو يلغى إلغاء مؤقتاً لتغير الظروف، فإذا عادت الظروف، إلى ما كانت عليه قبل ذلك، عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير"⁽¹⁾. تعكس هذه المرونة، في إبقاء المنسأ أو تعليقه أو عدم إلغائه، أن الخطاب القرآني "يكلم الإنسان في التاريخ" بحسب تعبير روجي غارودي الذي يحصر عملية النسخ في المسائل الثقافية والأخلاق، وكذلك في التنظيم الاجتماعي والعقوبات، ليقدم لنا مثلاً عن انتقال اتجاه القبلة من القدس إلى مكة، بعدما أمر المسلمون بالتوجه شطر القدس طيلة الأشهر العشرة الأولى في المدينة، ثم نُسخ هذا التوجيه، حيث أن "ظرفاً تاريخياً خاصاً - تبدل العلاقات مع اليهود - أدى إلى هذا التبديل، لكن الرسالة لا تتبدل. إن تاريخية التوجيه (الأمر) لا تتناقض مع مطلقة المبدأ (الشرعية). حتى إن واقعة النسخ تؤكد أن التنزيلات الإلهية، رسالات الله، لا تتجسد في شكل مجرد، بل تنطلق من أمثلة عينية تجعل مبادئ العمل الخالدة في متناول أفهام كل شعب"⁽²⁾.

فُسم النسخ إلى أقسام ثلاثة، الأول: منسوخ التلاوة دون الحكم، ويعني أن الآية مُسحت وأزيلت من القرآن، لكن بقي حكمها، والقسم الثاني: منسوخ التلاوة والحكم، أي مسحت الآية من القرآن، وكذلك أُلقي حكمها، والقسم الثالث: منسوخ الحكم دون التلاوة، أي بقيت الآية كما هي، لكن أبطل حكمها³. غير أن ما يثيره مفهوم النسخ يتعدى ذلك إلى الزعم بسقوط أجزاء من القرآن، وأن ثمة زيادة ونقصاناً فيه. ويتساءل الجابري: هل "المصحف الإمام" الذي جُمع زمن عثمان، يضم القرآن كله، أي جميع ما نزل من آيات وسور، أم أنه سقطت (أو رفعت) منه أشياء حين جمعه، و يرى أن "الجواب عن هذا السؤال، من الناحية المبدئية، هو أن جميع علماء

(1) نصر أبو زيد: المصدر السابق، ص 122-123.

(2) روجي غارودي: الأصوليات المعاصرة، تع: خليل أحمد خليل (باريس: دار عالم الفين، د ط، 1992م)، ص 89.

(3) جلال الدين السيوطي: مرجع سابق، ج 1، ص 464.

الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمة آيات، وربما سورا، قد (سقطت) ولم تدرج في نص المصحف. بعضهم يستعمل لفظ (رُفعت)، بمعنى أن الله رفعها، استنادا إلى قوله تعالى: { مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } (البقرة: الآية 106)⁽¹⁾.

الآية السابقة تم استخدامها في الكثير من المرويات بشكل غير دقيق، وجرى تفسيرها على نحو حرفي، فالآية في سياقها السردى "تتحدث عن المعجزات التي وقعت على أيدي الأنبياء السابقين، ولا تتحدث عن آيات القرآن. وقوله تعالى: { أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ } (البقرة: الآية 108) يؤكد ذلك⁽²⁾.

لحسم هذه الإشكالية يصل بنا السيوطي في حديثه عن الناسخ والمنسوخ إلى رأي توفيقى، جاء فيه إن "كل ما ثبت الآن في القرآن ولم ينسخ فهو بدلٌ مما قد نسخت تلاوته، وكل ما نسخ الله من القرآن - مما لا نعلمه الآن - فقد أبدله بما علمناه، وتواتر إلينا لفظه ومعناه"⁽³⁾.

ومع تعدد الروايات، وجنوح بعضها إلى التوفيق، فإن مناهج التأويل التي تستفيد من علوم القدماء وفتوحات النقد والنظر التحليلي الحديث، توفر إلى حد بعيد، أدوات لفك الاشتباك في هذه الإشكالية التي لا تعصف بالتصورات والتأويلات القديمة عن اللوح المحفوظ، فحسب، بل تؤدي "إلى القضاء على مفهوم النص ذاته"⁽⁴⁾.

يتطلب الأمر إذن إعادة قراءة المرويات الخاصة بأسباب النزول أو بالناسخ والمنسوخ قراءة نقدية تاريخية تبتعد عن الوقوع في شَرَرَك التبريرات التوفيقية. يقدم نصر أبو زيد مثالا على ذلك، يؤكد فيه أن البعض قد ذهب إلى أن "آية واحدة، هي ما يطلقون عليها اسم (آية السيف) نسخت أكثر من ثمانين آية من القرآن عن التسامح والصبر والاحتمال. والواقع أن مسألة

(1) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 223.

(2) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 259-260.

(3) جلال الدين السيوطي: مرجع سابق، ج 1، ص 474.

(4) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 134.

(النسخ) استخدمت في حالات تندّد عن الحصر لحل ما توهم بعض المفسرين (تناقضا) بين الآيات، وذلك دون أن يدركوا أن الترتيب المغيب للسياق الأصلي هو (الموهم) بالتناقض، وأن العودة للسياق التاريخي لأسباب النزول كفيل بإزالة (وهم) التناقض ذاك⁽¹⁾.

يظهر أن علم أصول الفقه من أكثر العلوم الدينية التي أصابها الاضطراب، نتيجة عدم تعامل السياق التاريخي مع خطاب الوحي، فقد أغفل هذا العلم في حالات عديدة المقاصد الشرعية للدين، والتي يطبعها التغير بتغير الزمان والمكان، هذا ما أبانت عليه مشكلة النسخ في القرآن الكريم، فقد تركت الباب مواربا أمام تصورات فقهية حصرت حقل الاجتهاد، وصادرت فضاءات النظر التأويلي في الخطاب الإلهي والخطاب النبوي على حد سواء، عندما تشبثت بجزء يسير من القرآن ذي طبيعة تشريعية، واستبعدت الجزء الأساسي من القرآن من الرؤية الفقهية للعالم. سؤال التأويل، يجب أن يتوجه الآن إلى الطريقة، والكيفية التي يمكن من خلالها إعادة النظر إلى الخطاب القرآني بنظرة كلية، تسمح بإعادة الاعتبار لما تم تغييره من سياقات من قبل تفسيرات فقهية تقليدية، المقصود هنا السياق التاريخي لنزول الوحي، وكذلك المقاصدية الكلية. وذلك انطلاقا من قراءة معمقة للنص الديني، ومختلف الخطابات المنتجة حوله، والعمل على الاستجابة للتطور الزماني وحاجة متلقي هذا الخطاب.

03 / القراءة التأويلية لخطاب الفقه.

ينطلق حنفي في كتابه "من النص إلى الواقع" مما يسميه شبهة ارتبطت بالتشريعات الإسلامية، حتى وسمتها بأنها "حرفية فقهية تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يطاق. كما أن من مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي، دون رعاية لواقع متجدد، أو لتدرج في التغير"⁽²⁾.

(1) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 259.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص 14.

وحتى تظل "الشبهة" التي لحقت بالتشريعات الإسلامية بعيدة عن الصيرورة، كان لزاما العمل على تفكيكها بأدوات التأويل الذي يتتبع مسار تبلور النصوص الفقهية، وأثر الواقع في ذلك، ومعرفة المسار التاريخي من خلال تحولات النصوص، وتعبير حركتها الداخلية عن حركة الوقائع الخارجية، في سياق جدلي تصاعدي من الواقع إلى الفكر.

يمكن تتبع نشأة خطاب الفقه من خلال طريقتين: الأولى تقوم على رصد تبلور النص الأصولي المذهبي وتكوينه، سواء في ذلك المالكي، أو الحنفي، والشافعي، والحنبلي. ما يميز هذه الطريقة أنها تبين نشأة أصول كل مذهب، وتطوره عن سابقه ولاحقه. غير أن ما يعيها كونها تعمل على جعل المذاهب مغلقة على ذاتها، كما تؤسس للفرقة المذهبية، خاصة وأن تلك المذاهب لم تكن مغلقة على ذاتها، بقدر ما كانت متفاعلة مع المذاهب الأخرى.

أما الطريقة الثانية التي تتبع نشأة النص الأصولي وتطوره بعيدا عن المذاهب الفقهية، فهي أكثر جدوى، لأن "النص الأصولي واحد والعلم واحد أسسه الشافعي، وإن لم يكن أول الفقهاء، والخلافات المذهبية قليلة، في الفروع وليست في الأصول، باستثناء القول بالإمام المعصوم كأحد مصادر الأصول عند الشيعة"⁽¹⁾.

إذا كان الشافعي، في نظر حنفي، قد أسس علم أصول الفقه، فإنه في نظر نصر أبو زيد قد أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة، بينما أسس الأشعري الوسطية في مجال العقيدة، وأسس الغزالي الوسطية في مجال الفكر والفلسفة، اعتمادا على تأسيس كل من الشافعي والأشعري⁽²⁾.

الأصول الفقهية عند الشافعي تتأسس من خلال الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، بحيث يؤسس اللاحق منها على السابق، غير أن نصر أبو زيد يلاحظ أن الأخير لم يكتف بتأسيس السنة على الكتاب بقدر ما "حاول تأسيسها على أنها جزء عضوي في بنائه من الوجهة الدلالية"⁽³⁾، وعليه كلما أصبح كل من الكتاب والسنة بناء عضويا دلاليا واحدا، فإن ذلك يمكنه من تأسيس الإجماع عليه، ليصبح نصا تشريعيا يستمد دلالاته من دلالة النص المركب من الكتاب

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص 33.

(2) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 85.

(3) نفسه، الصفحة نفسها.

والسنة، ويأتي الأصل الرابع والأخير، أي الاجتهاد، ليصبح استنباطا من النص المركب من الأصول الثلاثة السابقة. وعليه يصبح من شأن هذا الترتيب، كما يؤكد نصر أبو زيد، أن يسمح بـ "تحويل (الانص) إلى مجال (النص) وتدشينه نصا لا يقل في قوته التشريعية وطاقته الدلالية، عن (النص) الأساسي الأول، القرآن"⁽¹⁾.

يلاحظ نصر أبو زيد أثناء دراسته لمفهوم الدلالة عند الشافعي بين العموم والخصوص أن الأخير ينطلق في حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ "على درجة كبيرة من الخطورة". على حد تعبير نصر أبو زيد - إذ يقول "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"⁽²⁾، بمعنى أن القرآن الكريم يدل بطرق مختلفة على الحلول لمختلف المشكلات، التي وقعت، وحتى التي يمكن أن تقع في المستقبل. لا شك أن خطورة هذا المبدأ تكمن حسب في كونه "المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة، أم كانت غير مشروعة"⁽³⁾.

يتفق نصر أبو زيد في هذه النتيجة مع أركون، الذي يؤكد أن كلام الشافعي المبرهن عليه بآيات قرآنية لا يمثل وجهة نظر معزولة لمؤلف واحد وحيد، بقدر ما تعبر عن روح ثقافة "منغلقة ضمن إطار زمكاني. إنها تنتمي إلى ما ندعوه بالفضاء العقلي للقرون الوسطى، ولكنها لا تزال مستمرة في تشكيل أو جبل المخيال الجماعي للمسلمين حتى اليوم. انظر سيطرة التقليديين والأصوليين السلفيين على الشارع العربي، بل والإسلامي كله"⁽⁴⁾.

زيادة على ما تضمنته رسالة الشافعي، من كون القرآن ينطوي على حلول لمختلف الأزمنة، فإنه أي الشافعي يثير إشكالية أخرى تتعلق باللسان العربي الذي نزل به الخطاب القرآني، وضرورة

(1) نفسه، ص 88.

(2) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، ص 20.

(3) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 102.

(4) محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، د ط، 2009م)، ص 95.

أن يكون المتلقي عربيا حتى يتسنى له إدراك معاني هذا الخطاب، حيث يقول "القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جَهْل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. وَمَنْ عَلِمَهُ انتفت عنه الشبهات التي دخلت على من جهل لسانها. فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة، نصيحة للمسلمين. والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سَفِه نفسه، وترك موضع حظه. وكان يجمع مع النصيحة لهم قياما بإيضاح حق. وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله. وطاعة الله جامعة للخير"⁽¹⁾.

غير أن ما ينطوي عليه الخطاب الشافعي، فيما تعلق بدلالة العموم على الخصوص، هي أنها تتحرك أحيانا في دائرة البيان والوضوح، لكنها في أحوال أخرى تتدرج في الوضوح وصولا إلى الغموض الذي لا يكشفه إلا العربي، فيما يصعب الأمر على غير العربي، مثال ذلك ذكر الشافعي قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ} (الحج: الآية 73). حيث يرى الشافعي أن مخرج اللفظ في الآية السابقة "عام على الناس كلهم. وبيّن عند أهل العلم بلسان العرب منهم، إنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهاء، تعالى عما يقولون علوا كبيرا، لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لا يدعو معه إلهاء"⁽²⁾.

لا شك في أن ربط سبل الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة ربطا وثيقا بطرائق الدلالة في اللسان العربي، ولغة العرب على وجه التحديد، يتجاهل الآليات الخاصة التي أبدعها النص وأضافها إلى اللسان العربي، فأغناها وأثراها، حيث يرى نصر أبو زيد أن الشافعي "وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعبي الفكري الثقافي. من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة في بنية النص ذاتها. والحقيقة

(1) محمد بن إدريس الشافعي: مرجع سابق، ص 50.

(2) محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 60 - 61.

أن التركيز على دلالة العام والخاص - دون إهمال الأنماط الدلالية الأخرى التي أسهب معاصروه في محاولة ضبطها وتحديدها - لا يخلو من دلالة في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي - السنة النبوية - بالنص الأساسي - القرآن -⁽¹⁾.

غير أن حنفي يعارض ما توصل إليه نصر أبو زيد من استنتاج، بأن لانحياز الشافعي للغة العرب، وفيه تضمن القرآن كلمات ذات أصول أعجمية، أبعادا شعبية أو عرقية، لأن قريش في السياقات التي أوردتها الشافعي من حيث قراءة القرآن بلهجتها دون سائر اللهجات، لا تعني قريش القبيلة، وإنما تعني اللسان، وعليه لا تعني لهجة قريش سيادتها السياسية وهيمنتها على اللسان العربي، زيادة عن أن "عدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربي، بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أي دافع أيديولوجي سياسي: قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس، فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعا موجهها عند العلماء، وإن كانت عند السياسيين".⁽²⁾

رغم استبعاد حنفي لأي دافع أيديولوجي في تأكيد الشافعي على أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، غير أن أركون يعتقد بأن "هناك علاقة لغوية إجبارية تربط الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين والأحكام من جهة ثانية، والصيغ الدنيوية التي تلبستها في القرآن اللغة العربية من جهة ثالثة. بمعنى آخر لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية".⁽³⁾

ركز الشافعي بشكل أساسي على ثنائية العموم والخصوص في الخطاب القرآني، كمدخل لمدى شمول الأحكام للأفراد الذين ينحصر في لفظ العموم. كما أنه كان يهدف في الآن ذاته إلى تأسيس السنة نصا ثانيا لا يقل من حيث مشروعيتها الدلالية عن النص الأول، دافعا - بشكل ضمني - لإعطاء الثنائية السابقة صدر الاهتمام في بحثه الدلالي، حسب نصر أبو زيد، الذي لا يغفل جوهرية العموم في بنية اللغة، إذ "بدونه لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية في الإشارة إلى المفاهيم والتصورات في سياق محدد. لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن التخصيص الذي يحدده

(1) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 108.

(2) حسن حنفي: حوار الأجيال (القاهرة: دار قباء، د ط 1998م)، ص 451.

(3) محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 98.

سياق الحدث اللغوي وملايسات الخطاب، الداخلية والخارجية. ولعل هذا ما جعل الشافعي يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة (ظنية لا قطعية)، حتى في حالة عدم وجود مخصص، وهو في ذلك يختلف عن الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية".⁽¹⁾

ينتهي أبو زيد، بعد قراءته في الأصل الفقهي الأول إلى كون دلالات الخطاب القرآني تحتاج إما إلى السنّة، وإما إلى اللسان العربي لتفسيرها وتأويلها. ويؤكد على أنه بدراسته لما أنتجه الشافعي لا يستهدف فقهه (الشافعي) من منظور علم الفقه، بقدر ما يهدف إلى دراسة نظرية المعرفة كما يقدمها فكر الشافعي ذاته، كاشفا عن "الأصول النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية... ورصد آليات التأصيل ذاتها من حيث هي عملية - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة المنهج بمعناه الفلسفي، وهو منهج لم يطرحه الشافعي طرعا مباشرا، وإنما نجده ماثورا بطريقة ضمنية في كل كتاباته".⁽²⁾

بالنسبة للأصل الفقهي الثاني، السنّة فأبو زيد يقرر منذ البدء، أن السنّة في عصر الشافعي كانت في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها، بوصفها المصدر الثاني من مصادر التشريع، لذلك لم يكتف الشافعي بجعل السنّة شارحة ومفسرة للكتاب فقط، بل عمل على إدماجها في أنماط الدلالة، ليجعلها جزءا جوهريا في بنية الخطاب القرآني "وهكذا تتعلق السنّة بالكتاب من ثلاثة أوجه: الأول التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنّة للخطاب القرآني. الثاني علاقة التفسير والبيان، كما في تخصيص العام وتفصيل المجل. والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوال في الكتاب نفسه"⁽³⁾. السنّة نوعان: تواتر وآحاد، لأن الاتصال بالرسول على مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، وهو المتواتر، واتصال فيه شبهة وهو المشهور، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى وهو الآحاد. والمشهور ما كان في الأصل آحادا ثم انتشر، فنقله من لا يُتوهم تواطؤهم على الكذب، في القرن الثاني بعد الصحابة. وهو حجة ما لم يخالف القياس الصحيح. ولا يمكن جعل الأخبار كلها نوعا واحدا، لا فرق بين متواتر

(1) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 110.

(2) نفسه، ص 15 - 16.

(3) نفسه، ص 118.

وآحاد لصالح الآحاد. والتواتر هو النقل المتصل عن الرسول، ويسمى المستفيض والتواتر، أيضا، هو كل خبر وقع العلم بمنخبره ضرورة من جهة الخبر، وتواتر الخبرين المتناقضين ممتنع.⁽¹⁾

وقد حدد الفقهاء مجموعة شروط في غاية الصعوبة من أجل الحصول على اليقين التاريخي في الأحاديث التي اشترطوا فيها أن تراعي مواصفات الرواية والإسناد. إلا أن النظر التأويلي يبقى في المحصلة النهائية مرتبطا بمدى استجابة خطاب الفقه لمقاصد الشريعة، التي يحتل الحفاظ على العقل أحد أركانها الكلية العامة. ولما كانت الحرية نقيضا للعبودية، كانت شرطا من شروط الإنسان العاقل، فإن الحفاظ عليها يصبح ضرورة شرعية.

غير أن الشافعي يصادر هذا المبدأ عندما لا يورث العبد، قياسا على الحديث الذي يقول "حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع عن سفيان عن سمع جابر بن عبد الله يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من باع عبدا وله (أي للعبد) مال فماله للبائع، إلا أن يشترط المبتاع".⁽²⁾ يعتمد الشافعي الحديث السابق، على اعتبار أنه ينتمي إلى مجال السنّة / الوحي، ليقس عليه، في خطوة يكاد من خلالها أن "يتجاهل بشرية الرسول تجاهلا شبه تام، وتكاد تختفي من نسقه الفكري (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)، حتى إنه يجعل من مواضع النظام الاجتماعي السائد، والذي لم يرقه الإسلام، سنّة واجبة الإتياع، يجري عليها القياس (رغم أن موقف الشافعي بأن العبد لا يرث) يخالف موقف أبي حنيفة الذي يرى الحرية في الإنسان هي الأصل، والعبودية شيئا طارئا لا يُقاس على أحكامها شيء".⁽³⁾

يصل نصر أبو زيد من خلال الاختلاف بين الشافعي وأبو حنيفة في تأويل الموقف من ميراث العبد، بأن الشافعي ينطلق من نظرة إيديولوجية في التعامل مع النص، كما يؤسس مشروعية السنّة انطلاقا من تأويلات في الخطاب القرآني، كتأويله للحكمة على أنها السنّة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقا، مستخدما عدة حجج، تجاهه نص المخالفين بنص مثله، فضلا عن تأويل النص الخلافي لينطق بما يُراد منه، أو يجعل الحديث النبوي ناطقا بما يخدم رؤيته، كما يتضح من

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص 175 - 176.

(2) عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة: المصنّف في الأحاديث والآثار، ج 5 (بيروت: دار الفكر، د ط، 1994م)، ص 302.

(3) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 121.

رده على من ينكرون أن السنة وحي، حيث يقول الشافعي "وما فرض رسول الله عليه وسلم شيئا قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحيا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستنّ به. أخبرنا عبد العزيز بن محمد بن أبي عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما تركت شيئا مما نهاكم عنه إلا ونهيتكم عنه، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب... وقد قيل: ما لم يُتلَ قرآنا إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحيا إليه. وقد جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسرّ. وأيهما كان فقد ألزهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل لهم الخيرة من أمرهم فيما سنّ لهم وفرض عليهم إتباع سنته".⁽¹⁾

التوحيد بين وحي القرآن ووحى السنة، كمحاولة أسس لها الشافعي لا تستقيم، خاصة كونه جعلهما على درجة واحدة من الإلزام، فمثل هذا التوحيد يشارف "آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري، بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته، بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له، (فضلا عن أنه ليس) كل ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال وتقريرات - وهو مفهوم السنة - صدر عن وحي، فكثير من الشواهد تدلنا على أنه كان يرى الرأي ثم يستشير أصحابه، ويتبع رأيهم، والمرويات في ذلك أكثر من أن تحصى، لذلك يحسّ الشافعي أحيانا أن تأويل الحكمة بالسنة - سعيا إلى تأسيس الترابط العضوي بين النصين - تأويل يحتاج إلى تأويل آخر، خاصة إزاء من يرى أن الحكمة هي الكتاب نفسه، وأن منطوق الآية الكريمة: { وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا } (الأحزاب: الآية 34) يؤكد أن المتلو هو القرآن، وهو الحكمة أيضا. وهنا يلجأ الشافعي إلى تأويل التلاوة بأنها مجرد النطق، حتى تدل الحكمة على السنة التي ينطق بها كما ينطق القرآن".⁽²⁾

مادام القرآن هو الوحي والبيان الأول، فإن السنة هي التطبيق الأول لبيان الوحي في الزمان والمكان، بينما يمثل الإجماع التجربة الجماعية في كل عصر، حسب حنفي الذي يعيد الإجماع إلى

(1) نصر أبو زيد: الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 125.

(2) نفسه، ص 125-126.

لغة العزم، لأنه عمل إرادي وجهد جماعي على القرار الفعل، وهو تجربة الجماعة غير النصية، خوفاً من التفرد بالرأي، وهو ضد الخلاف والتفرق، وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع "وفي الاصطلاح هو إجماع الأمة على شيء، وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة، إنه اتفاق الأمة على بدايات الشرع، مثل أركان الإسلام الخمسة، وهي نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال، ولا يعقد الاجتماع إلا باتفاق العلماء".⁽¹⁾

يلاحظ نصر أبو زيد أن الإجماع عن الشافعي، كمفهوم على يتميز بكثير من "الالتباس". الذي يرجع في الأساس إلى "اتساع مفهوم السنة عنده اتساعاً يكاد يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين، جيل الصحابة. وكأن الشافعي كان مشدوداً بين خيطين: أولهما خيط توسيع نطاق النصوص، وثانيهما حقيقة الاختلاف الذي كان منتشراً في عصره بين علماء الأمصار المختلفة"⁽²⁾، لذلك نجد أن الشافعي يفرق بين الإجماع في الرواية عن النبي، وبين الإجماع على العمل بالاجتهاد، أي أنه يفرق بين التواتر والإجماع، مستبعداً أن يأتي الإجماع بما يخالف سنة النبي. ويكاد الشافعي أن يجعل الإجماع "سنة واجبة الإتيان"⁽³⁾، كجزء من محاولته الكبرى وضع قوانين لتفسير الخطاب الفقهي، وهي محاولة اعتمد فيها الشافعي على اقتدار حجاجي مشهود، رغم أن هذا الحجاج يطمح إلى بلوغ الغاية التعيدية للمشروع الشافعي، حتى لو وقع "بمحدد الإسلام في القرن الثاني الهجري" كما وصفه ابن حنبل، في فيما يسميه نصر أبو زيد النزعة الأيديولوجية، أو العرقية، أو إهدار البنية التاريخية والسياقية للنصوص، وتحويلها إلى نص ديني ثابت الدلالة والمعنى.

فكما ساوى، أو كاد بين الكتاب والسنة، فإن الشافعي انتهى في تعييداته الفقهية حول الإجماع إلى إدراجه في مفهوم السنة، لأنه يُحتج له بأحاديث النبي التي توصي بالالتزام بما تقرره جماعة المسلمين، على اعتبار أن هؤلاء لا يمكنهم إتيان ما يخالف الكتاب والسنة، لأنهم لا يمكن أن يجتمعوا على خطأ، فضلاً عن أنه "من قال بما تقول به جماعة المسلمين، فقد لزم جماعتهم،

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، مرجع سابق، ص 223 - 224.

(2) نصر أبو زيد: الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 163.

(3) نفسه، ص 167.

ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرق، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله".⁽¹⁾

إن إدراج الإجماع في السنن، يوسّع مفهوم السنة، فثمة إجماعاً للأجيال التالية، بما هي سنن تاريخية، ينضوي تحت لواء السنة التي كلما اتسعت يتسع مجال النصوص، "وتضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد. ولأن تلك كانت الغاية الأساسية لمشروع الشافعي، اضطرب مفهوم الإجماع عنده ذلك الاضطراب الملحوظ".⁽²⁾

وبالنظر إلى أن القياس هو اجتهاد فرد، توافرت فيه شروط للاجتهاد، فإن الإجماع، كما يرى الجابري أقوى منه، لكونه إجماع المجتهدين. كما أنه يلفت إلى أن الأصول الأربعة أضحت في نهاية التحليل أصليين اثنين: النص - القرآن والسنة - والاجتهاد، أي اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة، "ومن هنا كان البيان الشرعي صنفين: بيان لا يحتاج إلى مزيد بيان، وهو النص الظاهر المعنى، القطعي الدلالة، وبيان يحتاج إلى بيان لوروده على صيغ مخصوصة من التعبير تحتاج إلى بذل مجهود للوصول إلى المعنى المراد، أو لكون الأمر يتعلق بنازلة لم يرد فيها نص، فيكون البيان حينئذ هو الاجتهاد في ردها إلى ما فيه نص وقياسها عليه. فالاجتهاد، سواء كان اجتهاد فرد أو جماعة، هو دوماً اجتهاد في نص، أو انطلاقاً منه، أو استناداً عليه".⁽³⁾

وفي تعريف الشافعي للاجتهاد، وعلاقته بالقياس، يقول إنهما "اسمان لمعنى واحد" وجماعهما "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم، إتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس".⁽⁴⁾

(1) محمد بن إدريس الشافعي: مرجع سابق، ص ص 475 - 476.

(2) نصر أبو زيد: الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 167.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990م)، ص 23.

(4) محمد بن إدريس الشافعي: مرجع سابق، ص 477.

من شأن هكذا تصور المصادرة على فعالية الاجتهاد، كمفهوم ينبثق من خلال حفز العقل على الإبداع. كما أن تحديد أفق الاجتهاد/ القياس باكتشاف الدلالات المستترة في النص، يعمل على "نفي العقل، وحجسه في دائرة النصوص، بحيث لا يتجاوز دوره استكشاف دلالتها، والعكوف على تأويلها وتفسيرها".⁽¹⁾

نزعة الشافعي في تكريس سلطة النصوص، تظهر في رفضه رد باقي الميراث للأخت التي توفي أخوها ولم يترك ورثة غيرها، لأن حكم الله عز وجل في الأخت منفردة ومع الأخ سواء، بأنها لا تساوي الأخ، وأنها تأخذ النصف مما يكون له من الميراث.... فلو قلت في رجل مات وترك أخته: لها النصف بالميراث وأردد عليها النصف، كنت قد أعطيتها الكل منفردة، وإنما جعل الله لها النصف في الانفراد والاجتماع، فقال: فإني لست أعطيها النصف الباقي ميراثا، إنما إياه رداً قلت: وما معنى (رداً)؟ شيء استحسنته، وكان إليك أن تضعه حيث شئت؟ فإن شئت أن تعطيه جيرانه أو بعيد النسب منه، أيكون لك ذلك؟ قال: ليس ذلك للحاكم، ولكن جعلته عليه بالرحم. ميراثا؟ قال: فإن قلته؟ قلت: إذن تكون ورثتها غير ما ورثها الله"⁽²⁾.

تمسك الشافعي بحرفية النص حرم الأخت النصف الثاني من الميراث، ولو تحت عنوان صلة الرحم، وهو التشدد ذاته الذي أبداه تجاه توريث العبد بذريعة أن النص لم يصرح بذلك، وهو ما ساهم في تضيق أفق الاجتهاد حتى أصبح مقتصرًا على القياس وحده، أي القياس بالمفهوم الشافعي، الذي يعني أن يكون الحكم مستنبطًا من النص، وممثلاً لدلالاته امتثالاً مطلقاً. كما يتمسك الشافعي بحرفية السنة التي لعب في تثبيت مكانتها دوراً أساسياً إذ "مدد مفهوم طاعة الرسول ليضعه في مصاف طاعة الله"⁽³⁾. هذا ما أدى. حسب نصر أبو زيد. إلى إحداث تطابق تام بين مصدرَي الهوية الإسلامية، القرآن والسنة إلى "حد أننا من الممكن أن نعهما، من وجهة نظر فعل الواقع، مصدرًا واحدًا وإن كان يتركب من طبقتين: طبقة عليا هي القرآن، وطبقة دونه هي السنة. هاتان الطبقتان متداخلتان ولا يوجد فرق نوعي بينهما. كما أن المعادلة الشافعية للسنة

(1) نصر أبو زيد: الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص168.

(2) محمد بن إدريس الشافعي: المرجع السابق، ص587 - 588.

(3) أنظر محمد أحمد محمود: حول إشكاليات النص القرآني (مجلة مواقف، ع 59 - 60، بيروت: 1989م).

بالقرآن تعني، ضمن ما تعني، رفض تاريخية السنة. وانتصار تيار الشافعي كان من الأسباب التي أدت إلى تثبيت الرؤية اللا تاريخية في نظر المسلمين لتراثهم الديني بمجمله"⁽¹⁾.

التفكير الفقهي عند الشافعي قام بتأسيس سلطة للنصوص تشمل سائر مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، حينما حول النص الشارح إلى نص أصلي، أضفى عليه كما يرى نصر أبو زيد درجة المشروع ذاتها، كما من وسع مفهوم السنة، بأن ألحق الإجماع والعادات به، وربط الاجتهاد بكل ما سبق ربطا محكما، مما يعني في الأخير تقييدا للإنسان وإلغاء فعاليته وخبراته، والعمل على المحافظة على المستقر والثابت، وبالتالي تكريسا للماضي، من خلال إضفاء الشرعية عليه، وذلك من خلال الميزة الدينية التي سوف يصبغ بها، الأمر الذي يجعل الألفية ميزته الخاصة.

إن العقل المستخدم في رسالة الشافعي، عقل ديني من نوع خاص، عقل ديني معياري، حسب أركون، فهو يحدد ماهية الخير والشر، لذلك يسهل على جمهور المؤمنين فهمه واستيعابه "هذا العقل الديني يحاول أن يشكل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للفكر ومطمئنا لسكون النفس ومغذيا للقلب ومنظما لشؤون المجتمع. إنه يشكل كل ذلك، انطلاقا من حدث استهلاكي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين: ما قبله وما بعده، أي ما قبل لحظة النبوة ونزول الوحي وما بعدها. هذا الحدث يقسم التاريخ الدنيوي وتاريخ النجاة في الدار الآخرة إلى ما قبل وما بعد... وهكذا ينتج هذا العقل ليس بالمعنى الحديث للكلمة، وإنما بمعنى التعرف على الشيء بشكل عفوي أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق الأبدية الخالدة"⁽²⁾.

تأويل الخطاب الفقهي الذي أسس أصوله الشافعي يتعين أن يتم في ضوء مدى امتثاله للمقاصد الكلية للشريعة، والتي يمكن استيعابها في ثلاثة مبادئ كلية هي: العقل والحرية والعدالة، كما يمكن لهذه الأخيرة، كما يرى نصر أبو زيد، أن تستوعب مختلف القواعد الاجتهادية التي وضعها الأصوليون، ومن المؤكد أن "الانطلاق من هدي تلك المبادئ سيجعلنا نتوقف عند قاعدة (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) وقفة نقدية فاحصة متأملة للسياق التاريخي الذي صيغت

(1) نصر أبو زيد: الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص 190.

(2) محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 95.

الفصل الثالث _____ في المقاربة التأويلية للخطاب القرائي عند نصر أبو زيد

فيه، وهو سياق حالة الضعف والتمزّق والتشتت الذي أصاب بنية المجتمعات العربية الإسلامية (فلو أخذنا بتلك القاعدة) لناهضنا التقدم ووقفنا حجر عثرة في سبيله، أي لناهضنا تطور العقل وتقدمه، وبذلك ننتهك مبدأ كلياً من مبادئ الإسلام⁽¹⁾.

تأويل خطاب الفقه إذن ينبغي أن يتثبت من مدى أخذ هذا الخطاب مصالح الإنسان العامة بعين الاعتبار، و بالتالي مقدار استجابته لحركة الزمان والمكان ولحاجات الناس.

02/ في نتائج المقاربة التأويلية عند نصر أبو زيد.

إن تطبيق المقاربة التأويلية التي يعتمدها نصر أبو زيد في قراءة التراث الديني، لا شك سوف تكون لها نتائج وتبعات، فقد أحدثت مواقفها منذ منتصف تسعينيات القرن الماضي كثيراً من الجدل على الساحة الفكرية والدينية، وضعت الباحث وأفكاره في مواجهة الطبقة المثقفة من رجال الدين والفكر من جهة، والمؤسسات الرسمية الدينية، والعلمية من جهة أخرى، الأمر الذي يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن التأويل من الميادين المعرفية ذات الحساسية العالية، وبالتالي كان من الضروري التساؤل حول نتائج تطبيق المقاربة التأويلية، سواء في ذلك على المستوى الذاتي الشخصي، أو على المستوى الموضوعي.

أ / محنة نصر أبو زيد: من التفكير إلى التكفير

لاشك أن الأزمة المتعددة الأوجه التي مر بها نصر أبو زيد، بدءاً برفض الجامعة ترقيته إلى درجة الأستاذية، وبعدها حظر مؤلفاته، وصولاً إلى دعوى التفريق بينه وبين زوجته انطلاقاً من الاعتقاد بردته عن دين الإسلام تشير . أي الأزمة . إلى ذلك المأزق الذي أحاط بحرية الفكر والتفكير في المجتمع العربي، هذا المأزق الذي ما فتئ يزداد اتساعاً وتعقيداً، خاصة عندما أصبحت الجامعة حامل لواء هذه الأزمة والدافع نحوها، أي نحو تأزيم العلاقة بين المفكر والحاضنة الاجتماعية التي ينتمي إليها، خاصة عندما تعلق الأمر باجتهادات فكرية، نظر صاحبها إلى

(1) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 207.

النص الديني من خلال أدوات نقدية، كانت الغاية من وراءها قراءة هذا النص بشكل علمي، وباستخدام الجديد من الآليات المنهجية في حقل الدراسات الإنسانية.

مثلت هذه المحنة وجها من وجوه التأويل المضاد للخطاب الديني، الذي عمل على استخدام مختلف آليات الحجب والإقصاء، لغرض إثبات الحجة على الخصم نصر أبو زيد وبالتالي القضاء عليه فكريا و فيزيقيا، فكريا من خلال حرمانه من الترقية، وهذا ما حدث فعلا، والقضاء عليه فيزيقيا من خلال القتل، كونه مرتد خرج عن ملة الإسلام، كما حدث مع مفكرين آخرين، وهذا ما لم يحدث.

أصبح نصر أبو زيد، ومن معه من مؤيدين "خاسرين لكل الجولات التي خاضوها،" فالجتماع في الجامعة يرفضهم، والمجتمع خارج الجامعة يرفضهم"⁽¹⁾، مصورا بذلك قضية الحرمان من الترقية، بأنها "معركة حقيقية بين (الإسلام الصحيحة)، و(الماركسية المحتضرة) في بلادنا".⁽²⁾

وقد كان نصر أبو زيد قد تقدم للترقية، من خلال مؤلفيه: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ونقد الخطاب الديني، بالإضافة إلى كثير من الدراسات والبحوث المنشورة في كثير من المجالات المحكمة وكان رأي عبد الصبور شاهين . الذي كان عضوا بلجنة الترقية . بهذه الدراسات، أن الباحث يدور في فلك مفهومين لا ثالث لهما، هما التراث والتأويل، وأن طابع الإنتاج في أعماله قريب من علم الكلام والعقيدة، مع "تحكيم النظرة المادية المنكرة لحقائقهما، الجاحدة لمعطيتهما ولما كان مذهب الباحث مرفوضا على مستوى القراء، أو على مستوى المتخصصين في الثقافة الإسلامية، فإنه لم ينشر أعماله إلا في مجالات محدودة الانتشار، وغير محكمة أحيانا، مخافة رد الفعل الذي يتوقعه قطعاً، (فضلا عن أن) كتابه عن الإمام الشافعي خفيف الوزن علميا، لا يقوم به الباحث لأنه يتضمن آراء منحرفة لا تليق أن تُنشر عن الإمام العظيم".⁽³⁾

(1) عبد الصبور شاهين: قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة (الرياض: الناشر العربي، د ط، د ت)، ص ص 6-7.

(2) نفسه، ص 8.

(3) نفسه، ص 32.

أما عضو اللجنة محمد البلتاجي عميد كلية العلوم وأستاذ الفقه وأصوله، فقد تساءل قائلاً "هل يكون رفض نصر أبو زيد للقرآن والسنة حرية فكرية ... وهل يعقل أن يسمح لنصر أبو زيد أن يجري هذه الأحكام على الإمام الشافعي، وهو ليس إماماً عادياً، فهو منشئ علم أصول الفقه؟".⁽¹⁾ فضلاً عن هذه الآراء، حمل تقرير عبد الصبور شاهين عن أفكار نصر أبو زيد كثيراً من الاستهجان، خاصة في ما تعلق بتصدي الفصل الأول من كتاب "نقد الخطاب الديني" بالنقد لقضية النص، والحاكمة، وكذلك النقد للأزهر وللدولة. كما يظهر أن اللغة المستخدمة في التقرير، هي الأخرى كان لها أن تثير استياء كثير من الأكاديميين، ومن بينهم جابر عصفور الذي وصف التقرير بأنه تقرير انفعالي خطابي تكفيري، يستخدم عبارات لا يليق استخدامها في مجال العلم والخطاب الجامعي بوجه عام. وبالتالي جرى الربط بشكل محكم بين رفض ترقية نصر أبو زيد، وبين دعوى الردة التي قضت بتفريقه عن زوجته بعد أن "قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقاً لما رآه علماء عُدول، كفراً يُخرجه عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتداً، ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة، حسبما استقر عليه القضاء".⁽²⁾

اعتمدت عريضة دعوى الردة، على ما وصل إليه تقرير البلتاجي حول كتاب الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية بأنه قائم على "العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به، لا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا الكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات... كما أقام المؤلف نفسه عدواً للشافعي... كذلك لم يترك مناسبة في كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها، وتجاهل ما أتت به إلا انتهازها".⁽³⁾

كما اشتملت الدعوى على تقارير أساتذة في كلية العلوم بجامعة القاهرة، انصبت على قراءة ما كتبه الباحث، ووصلت إلى استنتاج يقضي وفق ما خلصت إليه الدعوى، بأن زواج "المعلن إليه

(1) نفسه، ص 38.

(2) عريضة دعوى التفريق بين أبو زيد وزوجته (مجلة القاهرة، العدد 159، القاهرة: شباط 1996م)، ص 12.

(3) نفسه، الصفحة نفسها.

الأول نصر أبو زيد من المعلن إليه الثاني . زوجته . يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعا لمنكرٍ واقع ومشهود⁽¹⁾.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد فقد عمل فقهاء قانون، و أكاديميون على رد دعوى الردة التي نطقت بها محكمة الجيزة، مستعينين في ذلك، بالنصوص الدينية، كما فعل خصومهم، لإبطال مزاعمهم بردة الباحث. كان لهذه الأحداث الأثر البالغ على الباحث، إذ أن زوجته ابتهاال يونس هي "المرأة الوحيدة في عالمنا الإسلامي التي طُلقت دون أن تطلب الطلاق، في حين هناك مئات وربما ألوف النساء، ولعشرات السنين يطلبن الطلاق في المحاكم، ولم يظفرن به! وهذه مفارقة" كما يروي نصر أبو زيد في حوار صحافي. ثم يضيف "كان لابتهاال موقف شجاع. قالت: أنا جزء من سيرة هذا الرجل، وأنا التي اخترته، وليس من حق أحد في الدنيا، قاضيا كان أم غير قاض أن يتدخل باسمي من أجل حمايتي. والذي حصل، بعد ذلك، أنهم وصموها بالزنا، وأنها تعيش الخطيئة. هنا اجتاحني الألم على ثلاثة مستويات: المستوى الأول، أنهم يقولون عن ابتهاال يونس زانية في مجتمع مسلم، وأنا مسلم، وبالتالي أعرف ماذا يعني هذا. أنا لا أتكلم عن ابتهاال يونس لأني أعلم كم هي قوية، ولكي أتحدث عن أم ابتهاال يونس، عن إخوة ابتهاال يونس، عن أسرهما. ماذا يعني أن يقال عن ابنتهم زانية؟ والمستوى الثاني، عندما قامت جامعة القاهرة بانتزاع كتي من المكتبة. والمفارقة أن كتابين من تلك الكتب كنتُ قد ظفرت بإجازتي الأكاديمية عبرهما والمستوى الثالث، أو الجرح الثالث، فقد تجلّى بتدمير تلك الحديقة الصغيرة التي بدأت زراعتها مع الطلاب الذين كانوا يعملون معي في الماجستير والدكتوراه في الموضوع نفسه."⁽²⁾

تحولت هذه الأزمة بشقيها، إلى حقل خصب لسجلات فكرية كان لها أن تشغل الفكر العربي لسنوات، كما شغلت أوساطا ثقافية وأكاديمية في العالم وسال فيها حبر كثير، وألفت فيها كثير من المؤلفات، قسّمت المفكرين إلى تيارين: الأول تيار علماني يؤمن أصحابه بالعقلانية وقيم التنوير وحرية التفكير. أما الثاني يمثله أنصار التفكير السلفي المتشدد الذين يحرصون على قداسة

(1) نفسه، ص 13..

(2) جابر عصفور: دلالات محنة نصر أبو زيد، مرجع سابق.

النصوص، ويرفضون تأويلها وفق مناهج الفهم الحديثة، وهذا التيار يتبنى "الخطاب الأصولي الذي ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصّله الشافعي وأوصى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي، وأجمع عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة" (1).

إن التأويل الذي حلل بمنهجه نصر أبو زيد الآليات التي ضيق بها العقل الفقهي التقليدي مساحة التفكير وإعمال العقل منذ عصر المعتزلة حتى الآن، هو التأويل نفسه الذي استعان بالنص ليصادر حق الباحث في الاختلاف المنهجي، وتبني رؤية مغايرة لوقائع التاريخ الإسلامي وإحداثياته وخطاباته.

قدم نصر أبو زيد نفسه، من خلال كتاباته و نقاشاته على أنه مثقف وصاحب رسالة وقضية، بحسب تعبير علي حرب الذي يعتقد أن مشروع نصر أبو زيد يملك ازدواجية الهدف إذ "يرمي أولاً إلى نقد التراث وتحليله، مع تركيز الاهتمام على النص القرآني بشكل خاص، بوصفه محور الثقافة الإسلامية. ويرمي ثانياً إلى تقديم تأويل أو فهم موضوعي للإسلام على نحو مضاد للطريقة التي تفهمه بها أو تمارسه أو توظفه الجماعات الإسلامية. ولهذا فهو يحارب على مستويين: أولاً على مستوى الرمز، إذ هو بنقده للفكر الديني ولمفهوم الوحي، من مفهوم دهري، يعمل على تصديق البناء الرمزي الذي يتحصن داخله خصومه من الإسلاميين، وهو يحاربهم على صعيد الواقع، إذ هو يحاول نزع المشروعية عن تحركاتهم ومشاريعهم، وذلك بتعريضه لآليات الحجب والتضليل التي يمارسها أصحاب الخطاب الديني المعاصر باسم الدين وتحت راية المقدس. إذن هو يعمل على هدم السقف الرمزي الذي يستظل به خصومه، وعلى زعزعة الأرض التي يقفون عليها. وهذا هو أصل النزاع وموضع الصدام بينه وبين خصومه من الأصوليين الإسلاميين" (2).

رغم أن حرب ينكر أن تكون أزمة نصر أبو زيد، مرتبطة بالنزاع على التأويل بين الباحثين المسلمين، بل يربطها بحرية البحث والتفكير، غير أن في ذلك إقراراً ضمناً بأن النزاع، نزاع على التأويل وفي التأويل، إنه النزاع الذي ميز مرحلة طويلة من التاريخ الإسلامي، وهو ما يقر به حرب

(1) عريضة دعوى التفريق بين أبو زيد وزوجته: مرجع سابق، ص 12.

(2) علي حرب: الاستلاب والارتداد للإسلام بين روجيه غارودي ونصر أبو زيد (بيروت: المركز الثقافي العربي، د ط، 1997م)، ص 99.

عندما يؤكد بأن المعنى الذي يدور حوله النزاع "يتسع في القرآن اتساعاً يجعل من هذا النص كونا دلالياً وفضاءً تأويلياً. من هنا يتعذر القبض على حقيقة النص القرآني. إنه مجال لاختلاف التفاسير وتعارض الدلالات، بحيث يتسع للذين لا يقرّون به مصدراً للحقيقة أو سبيلاً للهداية، إذا شئنا استنطاق بعض آياته" (1).

الملاحظ أن حرية التعامل مع النص القرآني، والكشف عن المسكوت عنه في بنيته اللغوية والدلالية وحتى التشريعية، هي المقومات التي أسست للمشروع الزيدي التأويلي، والتي دفعت أركون وصفه بأنه "أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية، ويدرس في جامعة القاهرة، ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن" (2).

لا شك أن المواجهة غير المتكافئة التي خاضها نصر أبو زيد مع موضوع المحرمات جعلته ملاحقاً "في محاكم القاهرة! وهذا لا يشجع إطلاقاً على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قبل المفكرين الأحرار" (3).

إن المحنة التي وقع نصر أبو زيد ضحية لها، والتي يمكن تسميتها بمحنة ما هي إلا امتداداً لتيار فكري يخفت صوته ويعلو حسب إيقاع حركة المجتمع والقوى المتحركة فيه. غير أن نصر أبو زيد الذي انخرط في ذلك الصراع، الذي غالباً ما هيمنت عليه الاتهامات والانتقادات المضادة، تهدر فيه قيم الحاجة العقلانية النقدية، بقي نصر أبو زيد متمسكاً بأطروحاته الأساسية المتمثلة القراءة التأويلية لمختلف وجوه التراث العربي الإسلامي، بداية من الخطابات الدينية ونصوص المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة المسلمين، مروراً بالخطاب الفقهي كما أقامه الشافعي، وصولاً إلى خطاب العقلانية في الفكر العربي الحديث المعاصر.

(1) نفسه، ص 112.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط3، 2007م)، ص 63.

(3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط4، 2009م)، ص 58 - 59.

أما بالنسبة للذين اتهموه بالردة، فقد أكد أنه انطلق في منهجه التأويلي من إيمان عميق بالإسلام، الذي قام على العقل كطريق وحيد نحو العلم، والذي يقود إلى الهداية، حيث قال "أنا أفكر فأنا مسلم"⁽¹⁾؛ ولأن الأفكار لا تموت، حتى وإن طال التشويه حياة أصحابها وسمعتهم، فإن الفكر يواصل رحلة البحث عن الحقيقة، متحديا في ذلك الزيف والخرافة، والجهل.

كان لمحنة نصر أبو زيد، ومختلف تبعاتها، سواء في ذلك على المستوى القضائي، أو الأكاديمي، وحتى الاجتماعي، ولحملة من الظروف التي صاحبته، ومنها تهديده بالقتل، أن تدفع به إلى اختيار المنفى الطوعي أستاذا زائرا في الجامعات الغربية.

ب / وهم الموضوعية في التأويل.

ساهم نصر أبو زيد من خلال إنتاجه الفكري الذي يزيد عن عشرة مؤلفات، في إثراء المكتبة العربية، خاصة حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، ولو قدر له أن يمتد به العمر لكان قاب قوسين أو أدنى من تحقيق حلمه وترجمة مشروعه النظري على أرض الواقع، والمتمثل في وضع موسوعة للقرآن الكريم، وإعادة تفسير القرآن العظيم وفق ترتيب النزول، و لولا سجلاته الكثيرة التي شغلته عن البحث العلمي، وبددت جهوده، لاستطاع إنجاز بحثه حول السنة ليكون بمثابة تكملة لكتابه مفهوم النص وهي الدراسة التي قدم لها من خلال كتابه عن الشافعي، وتهتم بدراسة المرويات عن الرسول عليه الصلاة والسلام، لكن بأسلوب نقدي، من خلال "تحديد شخصية (الراوي) الذي يمثل نقطة التقاء مشتركة في كل الأسانيد الخاصة برواية حدث بعينه أو واقعة بذاتها، أو قول مُسند إلى النبي عليه السلام".⁽²⁾

غير أن ترتيب الأولويات تغير عند نصر أبو زيد، تبعا لكثير من المعطيات، على رأسها ما تعرض له من محنة داخل الجامعة وحتى خارجها، الأمر الذي دفعه إلى الخروج نحو المنفى، بعيدا عن طلبته. وسط مثل هذه التطورات وتحت تأثير صدمة المحنة، يظهر أن الخطاب النقدي الذي تبناه نصر أبو زيد زاد من حدته وتطرفه، حتى بدا وكأنه يسعى إلى تحصيل النتائج بشكل فوري،

(1) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص6.

(2) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص265.

باحثاً عن تغيير جذري في العقلية وطرق التفكير، وحتى في المفاهيم. ربما كان الهدف هو ممارسة الاجتهاد بكل حرية، والتوجه نحو المشكلة دون الدوران حولها، غير أن هذه الحدة جلبت معها عداوة الجميع لأفكاره، حسب اعترافاته، خاصة مع صدور كتابه "نقد الخطاب الديني" والذي لم يبق له صديقاً، هذا ما أكدته له أحد أصدقائه عندما قال له "أنت تنتقد السلطة السياسية، وتقول: إن خطابها خطاب ديني، وتنتقد الأزهر، وتقول: خطاب ديني، وتساوي بين كل هؤلاء وبين الخطاب الإرهابي. إذن من الذي سيدافع عنك؟ أنت دخلت في دائرة العداة للجميع".⁽¹⁾

لا لشك في أن حماس نصر أبو زيد للمشروع الفكري الذي بدأه، كان السبب المباشر في ميزة التطرف وحدته، التي ميزت إنتاجه الفكري، وإن كان يؤكد دائماً على سلاح النقد في مواجهة تغييب للعقل، وإضفاء ميزة التبجيل والتقديس على التراث الفكري، بعيداً عن ومساءلته وقراءته من جديد.

يعتقد حنفي أن نصر أبو زيد عمل جاهداً من أجل إعادة البناء، رغم المآخذ الكثيرة التي يمكن أن تسجل على ما يعتمد منه من منهجية، إذ "يسهل الاتفاق مع الباحث في النتائج تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني بدلاً من الدوران في سلك السلطتين الدينية والسياسية. ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شيء مناطقاً، مما قد يؤدي إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطاً، أم خلخله الحائط، مرة إلى الوراء، ومرة إلى الأمام، حتى يقع أمام أول هبة ريح؟".⁽²⁾

كما يلاحظ حنفي أنه يفتقد إلى كثير من الفطنة والحنكة الفكرية التي وجب توفرها في باحث التراث الإسلامي، بدليل أن "العداء للخطاب الإسلامي المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس، وهناك أيضاً نوع من المغالاة في النقد لدرجة (cynicism) (أي الكليبية) لا يوجد شيء إيجابي. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة.

(1) سعيد البرغوثي: المكان هو المنفى أم الزمان (مجلة الكرمل، ع 74 - 75، فلسطين المحتلة: 2003 م)، ص 265.

(2) حسن حنفي: حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 499.

الفصل الثالث _____ في المقاربة التأويلية للخطاب القرآني عند نصر أبو زيد

وهذا صحيح في مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعمّ فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الإطلاق".⁽¹⁾

كما أن وضع الخطاب المتطرف والخطاب المعتدل في خانة واحدة من جهة أخرى، حكم قاس، فهو يفتقر إلى الحنكة الفكرية التي تقوم على "توسيع رقعة الخطاب المعتدل، وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الديني والسياسي، فينشأ القلب وثقله بين الأطراف و هامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامي، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية... لذلك يقابل المؤلف - نصر أبو زيد - الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد، فلا يفلّ الحديد إلا الحديد".⁽²⁾

إلى جانب غياب الحنكة والدهاء الفكري عن مواقف نصر أبو زيد، يلاحظ حنفي، أن المشروع التأويلي عند الباحث متخّم إلى حد بعيد بالثنائيات من قبيل "التأويل والتلوين، الإلهي والبشري، التاريخي واللاتاريخي، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتي والموضوعي، المغرض والمنتج، المعرفي والأيدولوجي. كما يكثر من استعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالي تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحري الذي يفتح مغاليق كل شيء".⁽³⁾

يبدو أن هذا النقد يتأسس في المقابل على رغبة في نقض خطاب نصر أبو زيد، الذي كان قد وصف بدوره جهود حنفي بأنها تعمل على إهدار الحاضر، إذ أن في خطابه ميل إلى "السلفية اليمينية المتزمتة، (بالتالي) فإن مهمة القراءة التأويلية المنتجة أن تجذبه إلى آفاق إنتاج وعي علمي بالواقع والتراث في الوقت نفسه. وبعبارة أخرى، على القراءة التأويلية المنتجة أن تنقل الخطاب اليساري من وهدة (التلوين) إلى أفق (التأويل) في إدراك الواقع والتراث معا"⁽⁴⁾، والقصد هنا كتاب التراث والتجديد.

(1) نفسه، ص 493.

(2) حسن حنفي: حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 475.

(3) نفسه، ص 491.

(4) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 194.

كان لمثل هذه الانتقادات ردة فعل قوية من قبل حنفي، حتى وصف قراءة نصر أبو زيد لمؤلفه بأنها القراءة المتسرعة والتي تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه. بل أكثر من ذلك وصل به الغضب إلى وصف كتاب نقد الخطاب الديني بأنه خرج من "بطن التراث والتجديد، في عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. التراث والتجديد ونقد الخطاب الديني تأويل للتأويل... إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها، فيقضي على الباحث ولا يحقق الهدف... كما وضع (التراث والتجديد) حقول ألغام، فداس (نقد الخطاب الديني) على أحدها"⁽¹⁾.

وقد حاول محمود أمين العالم (1922 م . 2009 م) إبراز العناصر المشتركة بين مشروعين كل من حنفي ونصر أبو زيد، في قراءة التراث الديني والفكر العربي المعاصر، فلاحظ أن كلا المشروعين امتداد للرؤية الاعتزالية القديمة، لكن بوسائل منهجية جديدة. فقراءة نصر أبو زيد للتراث "تكاد تكون امتدادا، في بعض عناصرها وتوجهاتها، لمشروع الدكتور حنفي، وإن اختلفت معه اختلافا جذريا من حيث المنهج أساسا... فإذا كان التراث عند الدكتور حنفي بناءً شعوريا ذا طبيعة ماهوية، فإننا نجد عند الدكتور أبو زيد بناءً تاريخيا متغيرا متجددا رغم بعض ثوابته. وفضلا عن هذا، فإن رؤية الدكتور حنفي تكاد تفتقد تماما السياق الاجتماعي التاريخي للتراث، على حين أن الدكتور أبو زيد، رغم تركيزه على التحليل الداخلي للنصوص التراثية، كشفها لدلالاتها المحيثة، فإنه يشير دائما إلى أثر العوامل الموضوعية والتاريخية والاجتماعية في تشكيل التراث، وإن لم يقف عند ذلك طويلا، لطبيعة دراسته التي يكرسها لدراسة البنية الداخلية للنصوص، وآليات إنتاج دلالتها"⁽²⁾.

إذا كان كتاب "نقد الخطاب الديني" قد أثار زوبعة من النقد والحراك الفكري الرافض لنصر أبو زيد شخصا وفكرا، فلا شك أن الكتاب الآخر "الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" قد

(1) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 491 - 492.

(2) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث (القاهرة: دار قضايا فكرية، د ط، د ت)، ص 65.

أثار كثيرا من الغضب، في المستوى الأكاديمي، وحتى الاجتماعي، رفع الشافعي / خطاب الشافعي إلى مرتبة، لم يعد معها قدرة على نقده.

يظهر أن هنالك محاولتان أساسيتان، عملتا بتناغم. رغم التنافر الكبير بينهما. على نقد قراءة نصر أبو زيد لخطاب الشافعي: الأولى قام بها حنفي، أما الثانية فأسس لها محمد عمارة.

يصف حنفي كتاب الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في معرض حديثه عن مجهودات نصر أبو زيد، بأنه يتضمن فضائل "الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية"، زيادة على ذلك، فإن صاحب الكتاب كان "أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام في جسد الثقافة والمجتمع". كما أن نماذجه تدل على التزامه الاجتماعي والعدالة الاجتماعية. وكل هذه "الفضائل" جاءت في إهاب يعمل على "إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير، بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج"⁽¹⁾.

أما بالنسبة لنقائص الكتاب، فإنها. حسب حنفي. تتمركز أساسا على "الإيغال في المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية، وبين الافتراض العلمي الموجه للبحث من ناحية أخرى... والعجيب اتهام الشافعي في كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجي وسطي، وأنه تخلى عن العلم والعقلانية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة، أي الاختيارات السياسية، وإيثار الولاء السياسي على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجي عشرات المرات، كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون، مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسي عند الباحث قد يكتشف به هاجسا مضمرا مسكوتا عنه عند الشافعي"⁽²⁾، كما يبدو أنه من غير المعقول الفصل بين هموم الباحث من جهة والمواطن من جهة ثانية، وعليه فإذا كان للشافعي أن غلب هموم المواطن على هموم العالم في زمنه، فالأمر نفسه مع نصر أبو زيد.

(1) حسن حنفي: حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 461 - 462.

(2) نفسه، ص 462.

أما الملاحظة الأخرى فتدور حول بروز جملة من المصطلحات الحديثة في دراسته لخطاب الشافعي، من قبيل إيديولوجيا مثلاً، إلى جانب استخدامه للفظ "توفيقي" تارة و"تلفيقي" تارة أخرى، مع أنه لفظ تم الترويج له من خلال المستشرقين في معرض بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية، والواقع أن نصر أبو زيد يستخدمه "في غير موضعه في علم أصول الفقه".⁽¹⁾

يؤكد حنفي، أن نصر أبو زيد يؤسس مؤلفه على مفهوم تقليدي للنص، وهو يعلم عدم سلامته، لكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده. وما التعارض بين النص والواقع إلا "تعارض وهمي من أجل الجدال السياسي. النص واقع، والواقع نص".⁽²⁾

كما يظهر أن كثرة الاستطراد بالروايات، واحدة من عيوب الكتاب، خاصة كونها تأتي من لأجل "زيادة حدة الصورة السلبية للشافعي، وهي صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث، وكذلك الاستطرادات في الروايات التي تعطي صورة إيجابية لأهل الرأي في مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسي في كل الكتاب: توسيع نطاق السنة، جعلها مصدراً مستقلاً، الهاجس الأيديولوجي عند الشافعي، الوسطية، تضيق نطاق الاجتهاد.. الخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة"⁽³⁾. الحقيقة أن هذا الأمر يلزم كل مؤلفات نصر أبو زيد.

يتساءل حنفي في معرض دفاعه عن خطاب الشافعي، لماذا "الشافعي باستمرار مجرّح ومخون، يفتش المؤلف في ضميره. وهو ما يعاني منه عندما يفتش الآخرون في ضميره للكشف عن نواياه غير المعلنة، مع افتراض سوء النية في كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموي قُرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأُمويين".⁽⁴⁾

(1) حسن حنفي: حوار الأجيال، مرجع سابق، ص 464.

(2) نفسه، ص 566.

(3) نفسه، ص 466.

(4) نفسه، ص ص 466 - 467.

لاحظنا كيف كان حنفي يمتدح نصر أبو زيد سابقا، ويصف كتابه بأنه ابتكار قائم على الجدية والمنهجية في الطرح والصياغة، غير أنه يصل في الأخير إلى وصف الكتاب حول الشافعي بأنه "أقل كتب المؤلف إحكاما... فهو كتاب سريع، محمل بالأحكام المسبقة، ينقصه الإحكام، كُتب للجمهور العريض، وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي"⁽¹⁾.

إذا كان حنفي قد وصف كتاب نصر أبو زيد عن الشافعي، بأنه لا يزيد عن كونه كتابا لعامة الناس، فإن محمد عمارة يؤكد أن الكتاب تعبير عن حقد كاتبه وكرهته للوسطية، الأمر الذي دفعه للوقوع في كثير من الأخطاء.

يستعرض عمارة أدلته على ما وقع فيه نصر أبو زيد من أخطاء، كما في علاقة الشافعي بالأمويين، مبينا أن الشافعي ولد بعد سقوط دولة الأمويين بما يقرب عشرين عاما، هذا ما يتناقض مع ما جاء به نصر أبو زيد من أن الشافعي هو "الفقيه الوحيد الذي تعاون مع الأمويين مختارا راضيا، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (93هـ. 179هـ) الذي كان له مع الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه. وموقف الإمام أبي حنيفة (80هـ. 150هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام لممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر"⁽²⁾.

زيادة على أن الشافعي ولد بعد سقوط دولة الأمويين، فإن النص السابق يحمل أخطاء" أخرى، مثل القول بأن فتوى الإمام مالك، اضطهاد أبي حنيفة كان عهد العباسيين. والمشكلة الأكبر أن نصر أبو زيد لا يعترف بمثل هذه الأخطاء (التاريخية)، ويصرح بأنها أخطاء مطبعية، والقصد لم يكن الأمويين بل العلويين، وأن الخطأ ليس سوى خطأ جرى تصويبه، إلا أن هذا الأمر

⁽¹⁾ نفسه، ص 468.

⁽²⁾ نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص ص 96 - 97.

لم يكن صحيحاً. حسب محمد عمارة. إذ "لم تكن هناك دولة للعلويين سعى الشافعي للعمل لديها في ذلك التاريخ! ثم إن الكتاب ليس في آخره ثبت لتصويب الأخطاء!"⁽¹⁾.

كما يؤكد عمارة أن تعامل نصر أبو زيد مع الشافعي يتأسس على جملة من الأحقاد هي نفسها التي قادته إلى "تحميل الغزالي كل كوارث التاريخ الإسلامي ويتخلى الدكتور نصر عن (هجائه) للغزالي - عن الحد الأدنى من دقة الباحث في تحليل النصوص - رغم تيه الماركسيين به كأحسن من يحلل النصوص، فيسير مع الخطأ الشائع الذي زعم مروّجوه عداء أبي حامد للنسبية وارتباط الأسباب بالمسببات".⁽²⁾

من أسلوب النقد إلى النص، ينتقل عمارة آملاً من نصر أبو زيد مراجعة مؤلفاته، وأفكاره، بغية الوصول إلى "اتساق أفكارها مع إيمانه الإسلامي الذي أعلنه على الناس، متسائلاً بعد ذلك: فهل يعيد الدكتور نصر تأويله لمقدسات المسلمين وعقائد الإسلام، القرآن، والنبوة، والوحي، والعقيدة، والشريعة، كما أعاد النظر في أفكاره عن التأويل عند محيي الدين بن عربي؟"⁽³⁾. غير أن عمارة الذي رصد أخطاء نصر أبو زيد، يعلن بشكل واضح، أن نصر أبو زيد أعلن إيمانه، بمعنى أنه كان كافراً، وهو أمر مناقض لما اقتبسه عمارة نفسه في بداية كتابه من بيان نصر أبو زيد، الذي قال فيه "أنا مسلم، وفخور بأنني مسلم، أومن بالله سبحانه وتعالى، وبالرسول، عليه الصلاة والسلام، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره. وفخور باجتهاداتي العلمية وأبحاثي. ولن أتنازل عن أي اجتهاد فيها، إلا إذا ثبت لي بالبرهان والحجة أنني مخطئ".⁽⁴⁾

الملاحظ أن انتقادات كل من حنفي وعمارة، تأسست على ما وقع فيه نصر أبو زيد من أخطاء تاريخية حيناً، وأحياناً على بعض الملاحظات المرتبطة بالمنهج وطريقة التأويل، والجانب الذي ينظر من خلاله للحوادث، طبعاً وفق اجتهاداته الخاصة، والتي تبرز في حقيقتها موقفه الفكري، والتيار الفكري الذي ينتمي إليه. لذلك نجد أنه يؤكد أن الحديث عن الموضوعية في التأويل

(1) محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2002م)، ص 82.

(2) محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق، ص 98.

(3) نفسه، ص 33.

(4) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 111.

ما هو إلا ضرب من اليوتوبيا، على اعتبار أن "كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة- والمعرفة المحايدة- لا وجود لها"⁽¹⁾.

لا شك أن هذا التركيز على استحالة القراءة البريئة، قد ساهم بشكل كبير في تخليص الباحث من وهم الموضوعية، الأمر الذي يضع "أساسا موضوعيا لموقف الباحث من التراث، إنها تؤصل اختياره بدلا من أن تجعله في منطقة الأهواء والنوازع والأغراض الشخصية، وهي الاتهامات التي يوجهها عادة من يعتبرون أنفسهم سدنة التراث، وأصحاب الحق الوحيد في فهمه وتفسيره"⁽²⁾.

مثل هذا الطرح ليس فيه من الترف الفكري الذي تصوره عمار، إذ هو نفسه كان ماركسيا، ودافع عن تصورات، من خلال مؤلفاته التي حشد فيها كثيرا من المبررات، وانتقل بعدها إلى التيار الإسلامي، ليقوم بالأمر نفسه، وما يقال عنه يمكن قوله عن حنفي، من خلال رحلته الفكرية.

لقد عبر نصر أبو زيد من خلال مؤلفاته عن مواقفه من قضايا كثيرة، كان أبرزها موقفه من التراث والحداثة، و غيرها، وهي مواقف تعمل جاهدة على تحقيق الحرية والعدالة، واحترام العقل. هنا يحق لنا التساؤل: أليس ذلك ما قصدت إليه الشريعة الإسلامية ؟

لاشك أن ما يمكن أن يميز باحثا عن غيره، يمكن أن يظهر على مستوى الكفاءة المنهجية، والقدرة على توفير أكبر كم من البراهين التي تسند قراءة أي باحث، وتجنبها الوقوع في العثرات المعرفية، والزلات المنهجية، إلى جانب الشروط التي وضعتها مناهج البحث والنقد، وهي العناصر التي كان على نصر أبو زيد العمل من خلالها، في قراءته النقدية لخطاب الشافعي خصوصا، والتراث الديني عموما، كما يظهر أن النزعة التلفيقية التي يسم بها الباحث فكر الشافعي، تبدو من جهة أخرى . حسب علي حرب . أكثر سيطرة وبروزا في فكر نصر أبو زيد، فالاعتقاد بأنه لا تعارض بين الوحي ومقتضيات البحث العلمي والمنهجي، هو في حقيقته "هو ضرب من التلفيق المنهجي.....وذلك باستخدامه اللغة الماورائية الغيبية التي يدعو إلى التحرر من مصطلحاتها مفرداتها"⁽³⁾.

(1) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 228.

(2) محمد عمار: التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق ص 126.

(3) علي حرب: نقد النص (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 5، 2008م)، ص 210.

ج / تجديد الخطاب الديني.

لا شك أن مواجهة مختلف التغيرات التي يفرضها العصر، واحدة من أبرز الدوافع الرئيسة وراء المطالبة بتجديد الخطاب الديني، وبالتالي العمل على "اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجة المعرفية،" لسنا نقصد التجديد الذي غايته مجرد تراكم كمي لمستجدات تضاف إلى المجتمع القديم، إنه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني".⁽¹⁾

كما يمكن لعمليات التجديد هذه أن تسمح بمراجعة مجال التشريعات مثلاً "إذا كانت قيمة الحرية تفرض أن يصبح الإيمان بالله مقدمة لتحرير الإنسان على الصعيد الفلسفي، فإنها على الصعيد التشريعي لم يعد معناها النقيض للعبودية، وبالتالي لم يعد وارداً، على سبيل المثال، الحديث عن قتل المرتد، واستتابة من بدا رأيه مغايراً للرأي السائد. لا يعني هذا تحريض المسلمين على الخروج عن دينهم، ولكن هي دعوة لهم ليؤسسوا إيمانهم على القناعة الشخصية والعقلية والروحية العميقة. وبالتالي ربط عملية التشريع بالقيم الإنسانية العليا التي يجب أن تُفهم بوصفها المقاصد العليا التي جاء من أجلها الإسلام".⁽²⁾

بالنظر إلى ارتباط الإسلام في مقاصده بالقيم العليا، كالعدل والحرية وغيرها من القيم، فلا شك أنه أكثر قدرة على إحياء مشروع النهضة العربية "بعد أن بدأ بالتفكك والزوال. ويتمثل ذلك في تحرير الأرض وبناء المواطن، من صنوف القهر والعسف والطامح إلى تحقيق العدالة، وتحقيق وحدة الأمة، بدلاً من التفتت والتجزؤ والتناحر على الحدود، والقضاء على الأوطان باسم الأقليات، والدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب والتقليد، والتنمية المستقلة للموارد الطبيعية والقوى البشرية ضد التبعية".⁽³⁾

يبدو أن كتاب "تجديد الخطاب الديني" لمحمد إقبال (1877م . 1938م) كان محكوماً بهاجس تجديد الخطاب الديني، لذلك عمل جاهدًا من أجل "بناء الفلسفة الإسلامية بناءً جديداً،

(1) أحمدية النيفر: التجديد الإسلامي ورؤية العالم (مجلة التسامح، ع 22، عمان، وزارة الأوقاف، عُمان، 2008م) <http://altasamoh.net>

(2) صلاح الدين الجورشي: الطبيعة المزدوجة للظاهرة الدينية (مجلة التسامح، ع 17، عمان: وزارة الأوقاف، 2007م)، ص 118.

(3) حسن حنفي: أفق الإسلام المستنير (مجلة التسامح، العدد 01، عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2003م)، ص 265.

آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة⁽¹⁾. يبدو تأثر إقبال بمناهج التفكير الغربية أكثر وضوحاً من خلال انفتاحه على مناقشة ودراسة مختلف المسائل والقضايا الدينية بشكل تام حتى أضحي الدين . عنده . ظاهرة روحية لا تنفصل عن الواقع الاجتماعي.

الدعوة إلى التجديد عند إقبال، تظهر من خلال تأكيده على أن كل تعامل إيديولوجي مع الدين سوف يفقده زخمه الروحي الذي يحركه، ليُجعل منه مادة للتناحر، لذلك يقترح صيغة اجتهادية لمسألة "ختم النبوة" قائمة على أن "النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو".⁽²⁾

من جهة أخرى، يمكن النظر إلى أفكار علي شريعتي (1933م - 1977م) على أنها امتداداً لفكر تجديد الخطاب الديني عند إقبال، هذا ما يبرزه كتابه "إقبال مهندس التجديد في بناء الفكر الإسلامي" حيث دعا من خلاله إلى إعادة قراءة الموروث الديني في كافة الميادين، هذه القراءة التي يمكنها أن تعمل على تجديد فهم الاجتهاد على النحو الذي يسمح بتوسيع الفهم المتطور للدين، فالمشروع التجديدي عند شريعتي، يدور حول اتجاهات ثلاثة في تعريفه للإسلام: يقف أولها عند حدود الإسلام بوصفه ديناً له وضوحه العقائدي في مدرسة عقلية، أما ثانيها فيتحدد من خلاله الإسلام على شكل إحياءات عاطفية يتم تكرارها، أما ثالثها، فيقدم صورة الإسلام في شكله العلمي، هذه الصور يمكن التعبير عنها بأنها "إسلام الوعي والعقيدة، وإسلام العامة، وإسلام العلماء. وما يهدف إليه شريعتي ليس الإسلام العالم (من طراز ابن سينا)، ولا الإسلام العامي، فاقد الوعي، بل الإسلام الواعي المتنوّر (من طراز أبي ذر)، فإسلام أبي ذر ليس إسلام الثقافة والعلم، ولا إسلام التقاليد والعادات، بل هو إسلام العقيدة والأيدولوجيا".⁽³⁾

(1) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت: عباس محمود (القاهرة: دار الهداية للطبع والنشر، ط2، 2000م)، ص4.

(2) نفسه، ص149.

(3) مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ت: ص حسين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د ط، 2010م)، ص 75.

من جهة أخرى يعتقد حسن الترابي (1932م) بأن الفكر الإسلامي في حاجة ماسة إلى التطور فـ"مثلما قدّر الله أن تجدد الشرائع قديماً، وجعل ذلك بوحى من عنده، منوطاً بتبليغه بالرسول الذي انقطع ارتباطهم بالرسالة المحمدية، قدّر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق الله، وكما كانت تثبت أصل الشرائع، تُحييها وتصدقها الرسائل المتواترة، ثم تتباين وتتناسخ لتفي بحاجة تكيف الواقع الجديد مع الحق، كذلك احتوت الشريعة الخاتمة على أصول ثبات يُحييها المجددون كلما ماتت في نفوس المؤمنين، ...، تكيف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الواجهة الثابتة، إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمان".⁽¹⁾

لا شك أن تجديد الفقه وأحكامه، أضحى عند الترابي أكثر من ضرورة ملحة لا بد من الدفاع عنها، على اعتبار أنه يرفض أن تكون "الأشكال التي أخذها الدين في عهد من العهود هي أشكاله النهائية، وإنما يزدهر الدين، بإذن الله، في شكل جديد عهداً بعد عهد"⁽²⁾، ما يؤكد بأن عمليات الإصلاح الفكري تحتل اليوم صدارة أولويات المجتمع، مقارنة مع مختلف التحديات التي تواجهه، والتي يعد الاستخدام النفعي للدين / الإسلام من أكثرها بروزاً "سواء تم هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسية بعينها، أو من جانب أنظمة وسلطات سياسية فاقدة للمشروعية الاجتماعية والسياسية والقانونية، فالنتيجة واحدة، هي تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات، واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنية".⁽³⁾

يظهر هذا الاستخدام النفعي للدين، حسب نصر أبو زيد من خلال عمليات التنظير لمقولة الشمولية، بمعنى أن "الإسلام دين شمولي، من أهم أهدافه ووظائفه تنظيم الحياة الإنسانية الاجتماعية والفردية في كل صغيرة وكبيرة، بدءاً من النظام السياسي، ونزولاً إلى كيفية ممارسة الفرد لنظافته الذاتية في الحمام. هذه المقولة تفترض أن دخول الفرد في الإسلام بالميلاد والوراثة أو الاختيار الواعي، يعني تخلي الإنسان، طواعية أو قسراً عن طبيعته الإنسانية الفردية، التي تسمح له

(1) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي (الجزائر: دار البعث، قسنطينة، د ط، 1999م)، ص 132.

(2) نفسه، ص 38.

(3) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 224.

باتخاذ القرار بشأن كثير من التفاصيل الحياتية التي من شأنها أن تتضمن اختيارات عديدة، وحين تأخذ الحياة هذا المنحى، يتحتم أن يكون رجل الدين - لا رجل الخبرة والاختصاص في الشأن المعني - هو المصدر الوحيد للمعرفة".⁽¹⁾

الحديث اليوم عن عمليات تحديد الخطاب الديني، أو ما تم إنتاجه منذ قرون من خطابات حول النص الديني، ما هو في حقيقته سوى البحث عن مسلك فكري يسمح لهذا الخطاب من مسaire التحولات والتطورات الحاصلة على الساحة الفكرية العالمية، والعربية على حد سواء، على اعتبار أن هذه الأخيرة، حسب اعتقاد عبد المجيد الشرفي "تعيش فترة تحوّل متسارع، وهي بصدد الانتقال تدريجياً، لكن بثبات وفي العمق بالخصوص، من مجتمعات تستند إلى الدين في تنظيم أمورها كلها إلى مجتمعات معلمة لا يؤدي فيها الدين نفس الوظيفة - دون أن يعني ذلك انعدام وظيفته أصلاً - وتستمد مشروعية مؤسساتها من غير سلطته المرجعية.

هذا ما يفرض التلاؤم مع الأوضاع المتسمة بالتعددية الأيديولوجية، والتعوّد على أنماط جديدة من التدين لا علاقة لها بادعاء الحقيقة المطلقة التي يُحمل الناس على إتباعها حملاً، ويكتفي منهم بقبولها ظاهرياً، وبالامثال لما يأمرهم به رجال الدين دون اعتبار في الدرجة الأولى للمسؤولية الشخصية والاختيار الحر لما يرضي الضمير".⁽²⁾

الدفاع عن حتمية تحديد الخطاب الديني وضرورته، إنما مرده العمل على تجاوز ما لحق هذا الخطاب على أيدي فقهاء كان لهم أن "وضعوا الفكر الديني فوق الدين، ثم تعاملوا مع الفكر الديني وتجاهلوا البحث في الدين ذاته"⁽³⁾، وبهذه الطريقة أغلق كل سبيل نحو إعادة القراءة والنقد، كما يعمل أنصار هذا الخطاب، الرافض للمراجعة والنقد، على الربط بين الدين والسياسة، يجعل الدين من آليات اللعبة السياسية وأوراقها من جهة، وربط السياسة بالدين وقضاياها، حتى أصبحت الممارسة السياسية من القضايا الدينية، والواقع حسب تركي الحمد أن "الطريقان يؤديان في النهاية

(1) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 225.

(2) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة (تونس: الدار التونسية للنشر، د ط، 1991م)، ص 263.

(3) أحمد بغدادي: تجديد الفكر الديني، دعوة لاستخدام العقل (دمشق: دار المدى، د ط، 1999م)، ص 87.

إلى أقلمة ما هو عالمي في جوهره، وإلى خصخصة ما هو عام في كينونته، وإلى تأريخ ما هو متسام في دعوته، وهذا ما تفعله الإسلاموية المعاصرة، كما فعله البعض بأديان أخرى سابقة ولاحقة".⁽¹⁾

متابعة الحالة الفكرية والثقافية لهؤلاء المدافعين عن الخطاب الديني، تكشف من جهة كثرة المرادين، ومن جهة أخرى مستوى التفكير المتدني الذي يميزهم، والذي يمكن أن يقف عقبة في وجه تفاعلهم مع مختلف المشكلات المتجددة، التي تخلقها مواجهة الواقع الفكري المتغير. مثل هذا التناقض يمكن النظر إليه من زاوية كون الصحة الدينية التي عرفها المجتمع العربي ما هي إلا ردة فعل على أوضاع قائمة، إذ هي "في حقيقتها مظهر من مظاهر الإحباط وخيبة الأمل، فدالتها الحقيقية سلبية: سخط ونفور على الأوضاع القائمة، وعجز عن الاهتمام إلى طريق جديد. وهكذا تكون النتيجة العملية هي الارتقاء في أحضان ذلك الطريق المجرب، طريق الدعوة الدينية، وكأن إعلان العودة إلى طريق الدين سيحل بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والانتماءات الدولية".⁽²⁾

السؤال الذي يطرح الآن: إذا كان الخطاب الديني المعاصر يعيش حالة من الانفصال عن الواقع الفكري، واقع الإنسان العربي المعاصر ومختلف مشكلاته، مسكون بهاجس التراث، وكان تحديد الخطاب الديني من أبرز مطالب الراهن الفكري العربي فما السبيل والوسيلة إلى ذلك؟

يطرح الترابي فكرة فتح باب الاجتهاد وإعادة النظر في مفهوم الإجماع، كما يطرح البعض الأخذ بالنموذج الأوربي في التنوير والإصلاح، بأن نجعل منه "مثلاً لا أن ننسخها. فالمقصود دمج مكوناتها الإيجابية في التراث الوطني- الثقافي الذي تألفت نواته العميقة من تضافر تقليد حكومي عريق وأيديولوجية دينية منذ القرن السابع. وسيحدد الطهطاوي . حسب أنور مالك . الهدف من ذلك بصورة واضحة "ليكن الوطن مكان سعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع".⁽³⁾

لا شك أن ربط عناصر الصناعة بالحرية والفكر كفعاليات عقلية، يعطي العقل مكانته الأساسية كمحرك لمختلف عمليات التحديث والتصنيع من جهة، وعمليات الإصلاح الفكري /

(1) تركي الحمد: من هنا يبدأ التغيير (بيروت: دار الساقي، د ط ، 2004م)، ص 294.

(2) فؤاد زكريا: الصحة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير، د ط، 1985م)، ص 36.

(3) أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ت: بدر الدين عروذكي (بيروت: دار الآداب، د ط، 1974م)، ص 112.

الديني من جهة أخرى، وهو ما أكد عليه عبد الرحمان الكواكي (1849 . 1902) من كون الإصلاح الديني هو محرك اليقظة والتحرر الفكري، لذلك نجده ينتقد ما يسميه "الزيادات التي دخلت على الدين وليست منه، والتشديدات التي جاء بها الفقهاء فأضرت بالدين نفسه وجعلته لا يحتمل ولا يطاق".⁽¹⁾

ما ينشده الكواكي من إصلاح ديني، ما هو في حقيقته، إلا نتاج وعي دنيوي سياسي، وأخلاقي كان له أن يتطور ضمن حاضنة ثقافية إسلامية الطابع. الأمر الذي دفعه إلى التأكيد بأن الدين تحول "على يد المصلحين الإسلاميين إلى فكر عقلاني يواجه مشكلات اجتماعية وسياسية وثقافية وقومية، ينأى أكثر فأكثر في سيرورته، عن الوعي الديني الذي ترسخ في ثقافة تقليدية خالية من المضمون الاجتماعي"⁽²⁾.

من جهة أخرى ينظر أحمد برقاي إلى عبده على أنه أهم رجال الإصلاح الديني، بل إنه يصفه بالمفكر العلماني، حيث يقول فيه "محمد عبده لم يستخدم مفهوم العلمانية* (Laïcité) مباشرة، ولكن إذا ما انطلقنا من أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، والمساواة بين الناس، وعدم التمييز بينهم استنادا إلى المعتقد الديني، أو الانتماء العرقي، فإن عبده بهذا المعنى علماني بامتياز".⁽³⁾

أما بيان علمانية عبده فيظهر من خلال طروحاته الفكرية "فهو مع قلب السلطة الدينية، وهو مع اختيار الأمة أو نائب الأمة لحاكمها، وهو مع قيام مجلس برلماني بسن القوانين الوضعية للصالح العام، وهو مع الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وهو مع المساواة بين جميع المواطنين، بمعزل عن الدين. إذا يمكن القول باطمئنان إن عبده هو الذي وضع أسس العلمانية استمرارا

(1) محمد أحمد خلف الله: الكواكي حياته وآراؤه (القاهرة: مكتبة العرب، د ط، د ت)، ص 25.
* العلمانية: Laïcité تعني اصطلاحاً فصل المؤسسات الدينية عن السلطة السياسية، وقد تعني أيضاً عدم قيام الحكومة أو الدولة بإجبار أي أحد على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية.

(2) أحمد برقاي: محاولة في قراءة عصر النهضة (دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، ط 2، 1999 م)، ص 76.

(3) أحمد برقاي، وآخرون، أحداث إسلامية، مرجع سابق، ص 25.

لأستاذه الشيخ الأفغاني. هذا يعني أن العلمانية هي مشروع للإصلاح الديني الإسلامي، وليس للمشروع الليبرالي فقط".⁽¹⁾

شكلت طروحات عبده في الإصلاح والتنوير، منطلقا لكثير من المفكرين، على رأسهم "طه حسين" (1889. 1973) الذي سعى إلى بناء "دولة علمانية ديمقراطية تحقق المساواة بين البشر، أو تطمح لتحقيق هذه المساواة، وتحويل الفرد إلى مواطن في مجتمع مدني يشعر بقيمته وبحريته"⁽²⁾، لذلك نظر البعض إلى العلمانية على أنها ضرورة حضارية، يمكنها أن تخرج الفكر، والإنسان العربي من أزمتته، من خلال الدعوة إلى العقلانية، وفصل الدين عن السياسة، وبالتالي تحريره من الاستخدام النفعي، يتحدد في هذا الإطار موقف سلامة موسى (1887. 1958) الذي دعا إلى الفصل بين الدين والدولة على اعتبار أن "الدين يزيد سلطان الحاكم، إذ يمتد ليشمل العالم الثاني، أي العالم الأخرى، الأمر الذي يجعل سلطانه أكبر".⁽³⁾

من المنظور السابق يظهر أن نصر أبو زيد يستमित في دفاعه عن العلمانية، في وجه منتقديها ورافضيها، متهما إياهم بالخلط عن دراية، بين فصل الدولة عن الكنيسة وتراثها من جهة، وبين فصل الدين عن الجماعة البشرية وعن الواقع، حيث أن "الفصل الأول ممكن وضروري، وقد حققته أوروبا بالفعل، أما الفصل الثاني، فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربتة العلمانية، وليكسر اتهامه لها بالإلحاد"⁽⁴⁾، هذا الربط النفعي بين العلمانية والإلحاد يستهدف حسب أبو زيد دائما "أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية".⁽⁵⁾

(1) أحمد برقاي: أسرى الوهم (دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، ط 2، 1996م)، ص 76.

(2) نفسه، ص 25.

(3) أحمد ماضي: سلامة موسى العلمانية والدين (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، د ط، 2008 م)، صص 88 - 89.

(4) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 11.

(5) نفسه، ص 12.

يؤكد نصر أبو زيد أن القراءة العلمية للدين تكشف عن ما فيه من عناصر التقدم، كما تنزع عنه ما غلفه من أساطير، الأمر الذي يؤكد أن العلمانية ما هي إلا "التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين".⁽¹⁾

لاشك أن القصد من الدفاع عن العلمانية، والنظر إليها على أنها فهم علمي للدين، ينبثق من كونها الدافع نحو قيم العقل والحرية والعدل، أي قيم التنوير، وذلك ما ينسجم مع الفكر المتحرر في تعامله مع النص الديني، وينساب مع الدعوة إلى تحديد الفكر الديني المعاصر. هذا التعدد في وجهات النظر، إن أشار إلى شيء فإنما يشير إلى ضرورة ضبط صيغ مفهومية مشتركة تجمع المبادئ الكلية للإسلام، وتعمل دمجها في قالب واحد، لتسمح للإنسان المسلم باستيعاب الخطاب الإلهي، بالطريقة التي تمنحه القدرة على التفاعل مع مختلف تحديات الواقع اليومي الذي يعيشه.

في هذا الصدد يتساءل نصر أبو زيد: هل يمكن أن يولد إسلام أوروبي كما يحلم بعض الطامحين؟ أي إسلام يكون؟ ما هي ملامحه؟ وما هي قواعده العقديّة واللاهوتية؟ وما هي ملامحه الإنسانية؟

ومن سيساهم في صياغة هذا الإسلام المرتقب، ومن أي موقع، وبأي منهج؟⁽²⁾ يعكس السؤال، وعلى غرابته حاجة المسلمين في الغرب إلى مثل هذه الصيغ المفهومية المشتركة لمبادئ الإسلام، حيث يفرض عليهم الواقع إما الاندماج في المجتمع الغربي بمختلف اشتراطاته وظروفه، أو الانغلاق على الذات واجترار تجاربها. غير أن هناك من ينظر إلى القضية على أن هنالك خياراً آخر يتأسس على "التعامل الإيجابي مع الغرب عبر آليات الحوار التوافقي والتعايش والانفتاح والتعاون".⁽³⁾

(1) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 11

(2) نصر أبو زيد: اليسار الإسلامي إطلالة عامة (فلسطين المحتلة: منشورات جامعة بير زيت، د ط، 2004 م)، ص 76.

(3) التيجاني بولعوالي: المسلمون في الغرب بين الحتمية الواقعية والتفسير الديني، التسامح، ع 20، 2007 م <http://altasamoh.net/>

الحديث عن مصير المسلمين في ديار الغرب، واحد من موضوعات تجديد الخطاب الديني الأكثر إلحاحا، خاصة في ضل كثير من الاشتراطات وظروف الواقع التي تواجه الإنسان المسلم، و التحديات و الأسئلة التي تتطلب التعامل معها، من قبيل "كيف يكون المرء مخلصا لرسالة الإسلام في الحقبة الزمنية المعاصرة؟ فضلا عما هو واجب على كل واحد من المسلمين في حياته الشخصية، وهل ينبغي على المسلمين المقيمين في الغرب أن يعتبروا أنفسهم في دار حرب يحيط بهم العدوان؟. يفرض هذا السؤال حسب . أحميدة النيفر . على التجديد تحولا مزدوجا، "فهو تحوّل مع الذات، وتحوّل في فهم الآخر، ومعه يصبح الدين عامل وفاق وتصالح، عوضا من أن يكون أداة صراع وتنافٍ".⁽¹⁾

لا شك أن الوصول إلى بناء نظرية للتأويل المعاصر في الحقل المعرفي العربي، سوف يكون الطريق المناسب لإدخال التصور العربي في فضاء الحداثة، بشكل يميزه الانفتاح على الآخر، متكئا على منظومة مفاهيمية تحترم قيم الحرية، والتعددية الفكرية، هدفها الأساسي الرقي بالإنسان. هذا الهدف دفع كثيرا من المفكرين العرب المعاصرين، وعلى اختلاف توجهاتهم الفكرية إلى محاولة تحديد وضبط أهم العوامل التي ساهمت في تأخر الفكر العربي عموما، كما حددوا . كل حسب توجهاته الفكرية . مجموعة الآليات التي يمكنها أن تنتشل هذا الفكر من مأزقه الحضاري الذي يعيشه، وتدفع به نحو الحضارة والتمدن.

⁽¹⁾ أحميدة النيفر: التجديد الإسلامي ورؤية العالم من النقد إلى التأسيس، مرجع سابق <http://altasamoh.net>..

تعقيب

خلاصة القول، أن هنالك ارتباطا واضحا، ومتميزا بين المشروع التأويلي الذي يتبناه نصر أبو زيد، وبين مختلف القضايا الاجتماعية التي يعيشها المجتمع العربي، الأمر الذي يعطي لهذا المشروع بعدا اجتماعيا، في مقابل وصفه بأنه مشروع منفصم عن الجماعة. استهدف هذا المشروع التأويلي تحقيق تغيير اجتماعي على كل المستويات، الأمر الذي جعل من نصر أبو زيد، زيادة على كونه باحثا ومفكرا، منظرا و داعية.

كما يظهر أن ميزة الحدية / التطرف هي الميزة الغالبة على الأبحاث، والتطبيقات النقدية لمفهوم التأويل، عند نصر أبو زيد، وإن كانت هذه الحدية تعطي صاحبها ميزة الموثوقية والجدة، في مقابل التلفيق، والترصيات، فهو لا يرنو من خلال تطبيقاته مجرد إعادة الطلاء والترميم، بقدر ما يسعى بعد الهدم إلى إعادة البناء.

كما يظهر أن التطبيقات النقدية التي يعتمد عليها نصر أبو زيد، في قراءاته لمختلف الخطابات، سواء تعلق الأمر بما تم إنتاجه حول قضايا المرأة، أو الوحي، والفقهاء تتأسس على مجموعة من الآليات والمفاهيم الإجرائية والنقدية، التي تربط بين الماضي / التراث، والحاضر، بين من أنتجته الذات، وما وصل إليه الآخر في إطار الحداثة. إذ لا شك أن زحزحة الخطابات التقليدية، تحتاج إلى حزمة من الآليات والمفاهيم النقدية.

من جهة أخرى، يظهر أن تعامل نصر أبو زيد مع واحد من أكثر الميادين المعرفية حساسية، والقصد هنا التراث الديني، من خلال أكثر الآليات النقدية إثارة للجدل، أي التأويل، قد جر عليه كثيرا من الانتقادات والرفض، وأثار عليه كثيرا من الحملات، من خلال ردة فعل تأويلية معاكسة، قرأت مشروعه خارج إطار الإيمان، فأخرجت صاحبه من دائرة الفكر، ودائرة الإيمان، غير أن هذه الحملات، ومن حيث لا يدري أصحابها قدمت خدمة مجانية للباحث، إذ ذاع معها صيته في العالم اجمع كمفكر إسلامي، أو مهتم بالدراسات الإسلامية، كما صنعت منه ضحية الفكر التقليدي المنغلق الذي سكن الماضي / التراث، ويأبى الانتقال إلى الحاضر.

خاتمة

بعد هذا العرض لمفهوم التأويل عند نصر حامد أبو زيد، ومن خلال تتبع مختلف المراحل التي مر بها المفهوم وارتحالاته من بيئة إلى أخرى، والمحمولات التي كان له أن يحملها، والأسس التي شرعن من خلالها نصر أبو زيد قراءته التأويلية . الجديدة . ومختلف الآليات التي توسل من خلالها انتهاك التراث الديني والكشف عن المحجوب بين خطوطه وثنائاه، وبعد تتبع مختلف الحقول المعرفية التي عمل على تطبيق قراءته التأويلية من خلال إعادة (استكشافها)، وما نتج عن هذه القراءة التأويلية التي قدمها، من خلال كل ذلك ، كان لنا أن نصل إلى النتائج التالية:

لم يرتبط التأويل كمفهوم، وك ممارسة بالتراث اليوناني وحده، انطلاقا من الاعتقاد بمركزيته، فقد كان له من الحظ أن احتضنته مختلف الحضارات حتى السابقة منها لحضارة اليونان.

شهد مفهوم التأويل كثيرا من التغيرات، والتطورات، سواء على مستوى المفهوم، أو المجالات والحقول التي يعمل عليها، لذا حمل كثيرا من المحمولات في رحلة انتقاله، من حضارة إلى أخرى، فبعدما ارتبط بقراءة الأشعار الهومييرية في حضارة اليونان، وفك رموزها وطلاسمها، اتسع مفهومه شيئا ما ليسع المجال الديني في العصور الوسطى، في محاولة لفهم الكتاب المقدس وتجاوز المعنى الحرفي، أما في الفترة الحديثة فكان له أن يشمل النص المقدس إلى جانب النصوص الأدبية، ليصبح أداة للفهم بشكل عام، ومع بزوغ فجر الفترة المعاصرة أصبح التأويل معبرا عن نمط في الوجود. أما بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية فقد كان للتأويل فيها شأن عظيم، إذ من خلاله تبلورت مختلف الصراعات في الحضارة الإسلامية، سواء السياسية منها، أو العقدية، بل أكثر من ذلك شكل التأويل العامل الرئيس في تشكل الفرق الكلامية، و مختلف الاصطغافات الحزبية، إذ شكل عنوانا للحضارة العربية الإسلامية، ومازال إلى اليوم يمارس سلطته على النصوص.

أما بالنسبة لنصر أبو زيد، فإنه وعلى الرغم من تأثره بالأطروحات الرشدية، في التأويل، غير أنه يعتمد في بلورة مفهومه للتأويل على كثير من المناهج والنظريات الغربية، وعلى رأسها "تحليل الخطاب"، والذي يحفر من خلاله في الطبقات التي تشكلت حول النص الأصلي، بغية اكتشاف مختلف الدلالات، الظاهرة منها والمضمرة في التراث الديني.

استفاد نصر أبو زيد بشكل غير مسبوق من مختلف منتجات الحداثة الغربية، خاصة ما تعلق باللغة، انطلاقا من كون النص الديني يتأس من خلال اللغة، الأمر الذي دفعه إلى استعارة السيميولوجيا، والألسنية، وغيرها من الأدوات القرائية، إلى جانب اتكائه على بعض آليات التراث الديني الإسلامي كالحجاز عند المعتزلة، والعرفان الصوفي في تبرير قراءته التأويلية .

ينطلق التأويل عند نصر أبو زيد من الواقع، نحو الفكر في حركة تصاعدية، تستثني الله عز وجل، الذي كان نقطة الانطلاق، لتعطي دور الريادة للمتلقي / القارئ فتجعل منه نقطة الانطلاق نحو الفهم، من خلال الظروف المحيطة بهذا المتلقي.

يدعي نصر أبو زيد من خلال مفهومه للتأويل، سعيه وراء وعي علمي بالتراث، غير أن الواقع يكشف أن تطبيق القراءة التأويلية التي يقدمها، على مختلف الخطابات الدينية، وبمختلف مستوياتها، يحيلنا إلى نوع من التعددية في القراءة والفهم، الأمر الذي يجعل النص الديني مفتوحا على مصراعيه أما التأويل من جهة، وأمام آفاق المؤولين من جهة أخرى.

يعتمد نصر أبو زيد في تأسيسه لمفهوم التأويل على القول بتاريخية النص الديني عموما، هذا المبدأ الذي سوف يكون عاملا أساسيا في إهدار سلطة النص لحساب الواقع، ليصبح مجرد شواهد تاريخية لا غير، وهذا ما يظهر من خلال تطبيقه لمفهوم التأويل على حقول معرفية متعلقة بالخطاب الديني .

كما لاحظت أن المفهوم الذي يتبناه، ويقدمه الباحث وسيلة لقراءة الخطاب الديني كان له من النتائج ما ترك أثرا كبيرا على الباحث ذاته، من خلال اتهامه بالردة. ومن خلال ما تركته مواقفه من جدل فكري على ساحة الفكر العربي المعاصر.

إن نصر أبو زيد، وفي محاولته (الاجتهادية) لضبط مفهوم للتأويل يتناسب من جهة مع الراهن العربي، الذي ميزه التخلف على كل الأصعدة، ومع الهدف الذي تتغياه القراءة التأويلية التي يتبناها، ألا وهو الوقوف على بناء وعي (علمي) بالتراث، والكشف عن المضمهر في، والمسكوت عنه بتعبير أركون، حتى وإن وصفت هذه المحاولة بالجرأة، والجدة وابتهج لها البعض، إلا أن نصر أبو زيد لم يكن قادرا على الاستقلال بأفكاره والتحرر من تأثيرات الحداثة الغربية، ورغم حضور النموذج الاعترالي، والرشدي، فجاء مفهومه للتأويل تعبيرا عن الانبهار بالمنتج الغربي.

في الأخير وجدت أنه من الضروري أن أقدم بعض التوصيات، التي رأيت ضرورتها، ومنها:
العمل على إنشاء مراكز بحثية، وتكوين كوادر علمية تكون مهمتها الأساسية العمل على ترجمة ما أنتجه العقل الغربي فيما يخص فن القراءة وتأويل النصوص، بغرض الاستفادة من منتجات العقل الغربي بما يحقق الرقي الفكري، والتطور الحضاري.

العمل على إنجاز دراسات معمقة في ما يخص مختلف الآليات القرائية التي اعتمدها أعلام التراث الديني الإسلامي، في قراءاتهم التأويلية، خاصة ما تعلق باستنباط المعنى. والعمل على تجديد هذا الخطاب، منهاجاً وممارسة، بما يتناسب والمرحلة المعاصرة، مع المحافظة على هوية النص الديني و مكانته.

الفهارس

فهرس الآيات

الصفحة	الرقم	الآيات	السور
143	02 . 01	{ اَلَمْ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ } .	البقرة
143	23	{ وَاِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ } .	
116	31	{ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلٰى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ }	
155	106	{ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلَهَا اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ } .	
155	108	{ اَمْ تُرِيْدُوْنَ اَنْ تَسْأَلُوْا رَسُوْلَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسٰى مِّنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيْلِ } .	
145	219	{ يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ } .	
134	01	{ يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا	

		رَجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}.	
136	03	{ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَشْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا}.	النساء
137	10 . 07	{ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا}.	
134	34	{ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا	النساء

		إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا {.	
145	43	{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا {.	
136	129	{ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا {.	النساء
145	91.90	{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ {.	المائدة
56	95	{ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى	الأنعام

		تُؤْفَكُونَ {.	
52	53	{ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ }.	الأعراف
134	189	{ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ }.	
132	28	{ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ }.	يوسف
135	33	{ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بَظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ }.	الرعد
147	16	{ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا }.	الإسراء

128	70	{ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا }.	
160	73	{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ }.	الحج
138	31	{ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }.	النور
132	33	{ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ	الأحزاب

		الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا {.	
164	34	{ وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا {.	
141	18 . 01	{ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ {.	النجم
153	32	{ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ {.	
140	27 . 18	{ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ {.	التكوير

فهرس المصادر والمرجع

أولا المصادر

القرآن الكريم

مؤلفات نصر حامد أبو زيد

- 01 . نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط6، 2007 م).
- 02 . نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 2003 م).
- 03 . نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط6، 2006 م).
- 04 . نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط7، 2005 م).
- 05 . نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2007 م).
- 06 . نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007 م).
- 07 . نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1995 م).
- 08 . نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006 م).

09. نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 4، 2007م).

10. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 5، 2006 م).

11. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2004 م).

12. نصر أبو زيد: اليسار الإسلامي إطلالة عامة (فلسطين المحتلة: منشورات جامعة بير زيت، د ط، 2004 م).

13. نصر أبو زيد: غزاليون ورشديون مناظرات تجديد الخطاب الديني، إعداد حلمي سالم (القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، د ط، 2006 م)

حوارات و مقالات لنصر حامد أبو زيد

14. نصر أبو زيد: الخطاب الديني رؤية نقدية (مجلة إسلامية المعرفة، ط 1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1992م).

15. نصر أبو زيد: حياتي (مجلة أبواب، ع 25، بيروت: دار الساقبي، 2000م).

16. محمد علي الأتاسي: حوار مع نصر أبو زيد (بيروت: جريدة النهار، الملحق الثقافي، 2002/10/17 م).

17. نصر أبو زيد وآخرون: مجلة أحداث إسلامية، إشراف ماهر الشريف، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، سوريا، د ط، 2006 م.

18. جمال عمر: عقل نصر أبو زيد في عقد و نصف، حوار على موقع رواق أبو زيد، 23 / 03 / 2008.

ثانياً المراجع

باللغة العربية

01. ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تعليق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت).

02. ابن عربي: الفتوحات المكية (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1985م).

03. إجنسس جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم عطية (بيروت: دار اقرأ، ط 2، 1983 م).

04. إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت: دار الثقافة، ط 3، 1981 م).

05. أبو الوليد ابن رشد: تهافت التهافت، تعليق: صلاح الدين الهواري (بيروت: المكتبة العصرية، د ط، 2006 م).

06. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2007م).

07. أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 1 (القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، ط 1، 1937 م).

08. أبو حامد الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام (القاهرة: المطبعة الإعلامية، د ط ، 1303 هـ).

09. أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، ج1، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1969 م).
10. أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين، ج4، شرح: عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، ط 3، د ت).
11. أحمد برقاي: أسرى الوهم (دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، ط 2، 1996م).
12. أحمد برقاي: محاولة في قراءة عصر النهضة (دمشق: دار الأهالي للنشر والتوزيع، ط 2، 1999م).
13. أحمد بغدادي: تجديد الفكر الديني، دعوة لاستخدام العقل (دمشق: دار المدى، د ط، 1999م).
14. أحمد ماضي: سلامة موسى العلمانية والدين (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، د ط، 2008م).
15. أدونيس: الثابت والمتحول، ج2 (بيروت: دار العودة، ط 3، 1982م).
16. أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة (بيروت: دار الآداب، د ط، 1993م).
17. الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000م).
18. ألفت الروبي: نظرية الشعر عند فلاسفة المسلمين (بيروت: دار التنوير، د ط، 1983م).

- 19 . القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16 (القاهرة: د ط، 1985م).
- 20 . أمير عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، د ط، 2008م).
- 21 . أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة: وإعداد بدر الدين عرودكي (بيروت: دار الآداب، د ط، 1974م).
- 22 . أومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بن كراد (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2004م).
- 23 . بول ريكور: بعد طول تأمل، ترجمة: عمر مهيل (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2006م).
- 24 . بول ريكور: صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2005م).
- 25 . بول ريكور: في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، ط 1، 2003م).
- 26 . بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، ط1، 2001م).
- 27 . بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1999 م).
- 28 . بومدين بوزيد: الفهم والنص (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، 2008م).

29. تركي الحمد: من هنا يبدأ التغيير (بيروت: دار الساقى، د ط ، 2004م).
30. تيري إغلتنون: النقد والأيدولوجيا، ترجمة: فخري صالح (بيروت: المؤسسة العربية للنشر، د ط، 1992م).
31. تيري إغلتنون: نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995م).
32. جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي (بيروت: دار التنوير، ط 2، 1983م).
33. جان غراندان: المنعرج الهرميوطقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيل (الجزائر منشورات الاختلاف، ط 1، 2007م).
34. جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، د ط ، 2008م).
35. جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، تحقيق: محمد أبو الفضل (بيروت: المكتبة العصرية، د ط، 1988م).
36. حبيب الشاروني . صفاء عبد الوهاب جعفر: الفلسفة المعاصرة (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، د ط، 2002م).
37. حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط 3، 1985م).
38. حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي (الجزائر: دار البعث، د ط، 1999م).

39. حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2003م).
40. حسن حنفي: حصار الزمن، ج1 (بيروت: منشورات الاختلاف، ط1، 2007م).
41. حسن حنفي: حوار الأجيال (القاهرة: دار قباء، د ط، 1998م).
42. حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، د ط، 2005م).
43. حسن صعب: تحديث العقل العربي (بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1972).
44. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1 (بيروت: دار الفارابي، د ط، 1981م).
45. دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط01، 2007م).
46. روجي غارودي: الأصوليات المعاصرة، تعليق: خليل أحمد خليل (باريس: دار عام ألفين، د ط، 1992م).
47. سكوت إيتش هندريكس : مارتن لوثر، ت: كوثر محمود محمد (مصر: مؤسسة هندراوي للتعليم والثقافة، ط1، 1014).
48. عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا (بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 2008م).
49. عبد الصبور شاهين: قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة (الرياض: الناشر العرب، د ط، د ت).

50. عبد الرحمان بدوي: **مذاهب الإسلاميين**، ج 2 (بيروت: دار العلم للملايين، د ط، 1973م).
51. عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د ط، 1998م).
52. عبد الغني بارة: **الهرميوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط 1، 2008م).
53. عبد القاهر الجرجاني: **التعريفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1983 م).
54. عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، ج 2، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1991م).
55. عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز في علم المعاني** (بيروت: دار المعرفة، د ط، 1982م).
56. عبد الكريم شرفي: **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة** (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، 2007م).
57. عبد المجيد الشرفي: **الإسلام والحداثة** (تونس: الدار التونسية للنشر، د ط، 1991م).
58. علي حرب: **الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد** (بيروت: المركز الثقافي العربي، د ط، 1997م).
59. علي حرب: **نقد النص** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 5، 2008م).
60. عمارة ناصر: **اللغة والتأويل** (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط 1، 2007م).

- 61 . فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2006م).
- 62 . فاطمة المنيسي: هل أنتم محصّنون ضد الحريم: ترجمة نُحلة بيضون (الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي، د ط، 2000م).
- 63 . فهمي جدعان: خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د ط، 2010م).
- 64 . فهمي هويدي: القرآن والسلطان (القاهرة: دار الشروق، ط5، 1990م).
- 65 . فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير، د ط، 1985م).
- 66 . مجيد محمدي: اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة: ص حسين(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، د ط، 2010م).
- 67 . محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الساقى، ط3، 2007م).
- 68 . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ترجمة هاشم صالح (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996م).
- 69 . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م).
- 70 . محمد أركون: قضايا في نقد العقل الإسلامي: ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط 4، 2009م).

- 71 . محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية: ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقى، ط1، 2001م).
- 72 . محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي: ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، د ط، 2009م).
- 73 . محمد أحمد خلف الله: الكواكبي حياته وآراؤه (القاهرة: مكتبة العرب، د ط، د ت).
- 74 . محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام: ترجمة عباس محمود (القاهرة: دار الهداية للطبع والنشر، ط2، 2000م).
- 75 . محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط، د ت).
- 76 . محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 7، 2000م).
- 77 . محمد شحرور: الكتاب والقرآن (دمشق: دار الأهالي، دمشق، د ط، د ت).
- 78 . محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م).
- 79 . محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2008م).
- 80 . محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م).
- 81 . محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990م).

- 82 . محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، ج1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 01، 2008م).
- 83 . محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، ج1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2007م).
- 84 . محمد عبد الله ابن مسلم ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1: شرح محمد محمود الرافعي (القاهرة: مطبعة النيل، د ط، 1904م).
- 85 . محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج2: تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، دط، 1993م).
- 86 . محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج5: تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، د ط، 1993م).
- 87 . محمد عبده: رسالة التوحيد (بيروت: دار إحياء العلوم، ط3، 1979م).
- 88 . محمد عزة دروزة: التفسير الحديث، ترتيب السور حسب النزول، ج1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2، 2000م).
- 89 . محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2002م).
- 90 . محمد عمارة: قراءة النص الديني، بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي (القاهرة: مكتبة الشروق، ط1، 2006م).
- 91 . محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث (القاهرة: دار قضايا فكرية، د ط، د ت).

- 92 . محمود سيد أحمد: فلسفة الحياة دلتاي نموذجاً (القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، د ط، 2005م).
- 93 . مشير باسيل عون: الفسادة الفلسفية (بيروت: دار المشرق، ط01، 2004م).
- 94 . مصطفى كحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون (بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط 1، 2011م).
- 95 . ميجان الرويلي . سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م).
- 96 . نابي بوعلی: التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير (كتاب جماعي) (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2009م).
- 97 . نبيهة قارة: فلسفة التأويل (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1998م).
- 98 . نوال السعداوي: المرأة والجنس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط5، 1982م).
- 99 . هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح (ليبيا: دار أوبا للطباعة، ط1، 2007 م)
- 100 . هانز جورج غدامير: بداية الفلسفة: ترجمة علي صالح، حسن ناظم (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، 2002م).
- 101 . هانز جورج غدامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين (بيروت: الدار العربية للعلوم، ط2، 2006م).

102 . هشام جعيط: في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ج 1 (بيروت: دار الطليعة، د ط، 2008م).

103 . هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، د ط، 1990م).

104 . هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي (القاهرة: منشورات الجمل، ط 2، 2008م).

105 . يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2002م).

باللغة الاجنبية

106 – Jean Grondin; **Introduction à Hans Georg Gadamer** (paris : ed du cerf ,1999).

107 –Jürgen Habermas ; **Connaissance et Intérêt** :Traduit par Gérard Cléménçon(paris : Gallimard,1976).

ثالثا الموسوعات و المعاجم

- 01 . ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله العليلى، ج 3 (بيروت: دار لسان العرب، د ط، د ت)
- 02 . ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة أول : تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار الفكر، د ط، 1979م).
- 03 . الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، د ط، د ت).
- 04 . أمين سلامة: معجم الحضارة المصرية القديمة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1996م).
- 05 . أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية: تعريب خليل أحمد خليل، المجلد الثاني H - Q (بيروت: منشورات عويدات، ط 1، 2002م).
- 06 . أزوالد ديكر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم الإنسان، ترجمة: منذر عياشي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2007م).
- 07 . جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د ط، د ت).
- 08 . عبد القاهر الجرجاني: التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م).
- 09 . عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة: المصنّف في الأحاديث والآثار، ج 5 (بيروت: دار الفكر، د ط، 1994م).

- 10 . مجدي وهبة . كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (بيروت: مكتبة لبنان، د ط، 1984م).
- 11 . محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة (بيروت: مكتبة لبنان، د ط، 1996م).
- 12 . محمود يعقوبي: المعجم الفلسفي، ج 1 (الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، د ط، 1979م).
- 13 . مراد وهبة: المعجم الفلسفي (القاهرة: دار قباء، د ط، 2007م).
- 14 . معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد 1 (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط 1، 1986م).

رابعاً: الدوريات و المجلات

. باللغة العربية

- 01 . أحمد برقاي وآخرون: حداثات إسلامية، إشراف ماهر الشريف (سوريا: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، د ط، 2006م).
- 02 . أحمد واعظي: ماهية الهرميوطيقا (مجلة المحجة، العدد 06، بيروت: 2003 م).
- 03 . حسن حنفي: أفق الإسلام المستنير (مجلة التسامح، العدد 01، عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2003م).
- 04 . حسين الموازي: بين الحداثة والتراث، جدلية الفهم عند هانز جورج غدامير (مجلة أوراق فلسفية، ع 10، القاهرة: مركز النيل، 2004م).
- 05 . رينر روكليتز: تحولات التأويلية، ترجمة: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي (العرب والفكر العالمي، ع 9، بيروت: 1990م).

- 06 . سعيد البرغوثي: المكان هو المنفى أم الزمان (مجلة الكرمل، ع 74 . 75، فلسطين المحتلة: 2003 م).
- 07 . عبد العالي العبدوني: في حدود فتح النص للتأويل وشروطه (مجلة المنطلق الجديد، ع 9، بيروت: 2006 م).
- 08 . صلاح الدين الجورشي: الطبيعة المزدوجة للظاهرة الدينية (مجلة التسامح، ع 17، عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، 2007 م).
- 09 . عريضة دعوى التفريق بين أبو زيد وزوجته (مجلة القاهرة، العدد 159، القاهرة: شباط 1996 م).
- 10 . محمد أحمد محمود: حول إشكاليات النص القرآني (مجلة مواقف، ع 59 . 60 ، بيروت: 1989 م).
- 11 . محمد شعير: المفكر التنويري الذي لم يملك ترف اليأس (جريدة الأخبار، عدد 1241، بيروت: 2010 م).
- 12 . مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية التأويل و سؤال التراث (مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 30 . 31، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1984 م).
- 13 . منير بهادي: التأويلية بين التأسيس المعرفي والفهم الأنطولوجي عند ريكور (مجلة أوراق فلسفية، ع 8، القاهرة: مركز النيل للنشر، 2003 م).
- 14 . منى طلبة: الهرمنيوطيقا المفهوم والمصطلح (مجلة أوراق فلسفية، ع 10، القاهرة: مركز النيل للنشر، 2004 م).

15. هانز جورج غدامير: اللغة كوسيلة للتجربة التأويلية، ترجمة: جورج تامر (مجلة أوراق فلسفية، عدد 10، القاهرة: مركز النيل، 2004م).

. باللغة الأجنبية

16- Frédéric Martel: **Le voyage philosophique de Paul Ricœur**, (Magazine littéraire N° 359-Novembre, Paris, 1997) .

سادسا مواقع الانترنت

01. التيجاني بولعوالي: المسلمون في الغرب بين الحتمية الواقعية والتفسير الديني، مجلة

التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، عدد 20، سنة 2007.

<http://altasamoh.net/2010/10/2007>

02 . أحمدية النيفر: التجديد الإسلامي ورؤية العالم، من النقد إلى التأسيس، مجلة التسامح، وزارة

الأوقاف، عُمان، ع 22، 2008م، على الموقع <http://altasamoh.net>

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ. ز
الفصل الأول	
نظرة تاريخية للتأويل	
مدخل	02
01. التأويل الكلاسيكي: من اليونان حتى العصر الوسيط	03
أ. / التأويل في الثقافة اليونانية	03
ب. / التأويل في التراث الديني اليهودي والمسيحي.	10
ج. / التأويل في العصر الوسيط.	17
02. التأويل الرومانسي في العصر	22
. شلاير ماخر ومشروع التأويلية	22
. دلتاي والتأسيس المنهجي للعلوم الإنسانية	30
03. التأويل المعاصر ومشكلة المنعطفات	37
أ. / غدامير والمنعطف الأنطولوجي للهرمنيوطيقا	38
ب. / ريكور والمنعطف الإبستمولوجي للهرمنيوطيقا	47
04. التأويل في الثقافة العربية.	50
أ. / في ضبط المفهوم	52
ب. / الفرق بين التأويل والتفسير	55
ج. / التأويل عند المعاصرين	56
تعقيب	62

الفصل الثاني

في المدارات النظرية / التأصيلية للقراءة التأويلية عند نصر أبو زيد

65	مدخل
67	01. في مشروعية القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
67	أ / من خلال المجاز
74	ب / من خلال النظام اللغوي للبلاغة والنحو
81	ج / من خلال العرفان الصوفي
87	د / من خلال البرهان الفلسفي
98	02. في آليات القراءة التأويلية عند نصر أبو زيد
98	أ / النقد الأدبي.
108	ب / السيميولوجيا / علم العلامات.
117	ج / التاريخانية.
123	تعقيب

الفصل الثالث

في المقاربة التأويلية للخطاب القرآني عند نصر أبو زيد

126	مدخل
127	01. في تطبيقات المقاربة التأويلية.
127	أ / المقاربة التأويلية لخطاب المرأة.
140	ب / القراءة التأويلية لظاهرة الوحي.
157	ج / القراءة التأويلية لخطاب الفقه.
170	02 / في نتائج المقاربة التأويلية عند نصر أبو زيد
170	أ / محنة نصر أبو زيد: من التفكير إلى التكفير.

176	ب / وهم الموضوعية في التأويل.
186	ج / تحديد الخطاب الديني.
194	تعقيب
195	خاتمة
199	قائمة المصادر والمراجع
213	فهرس الآيات
218	فهرس الأعلام
225	فهرس الموضوعات

ملخص

جاءت هذه الدراسة للبحث في مفهوم التأويل عند واحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين، نصر حامد أبي زيد.

تعد هذه الدراسة محاولة لتسليط الضوء على مفهوم التأويل عند المفكر الراحل نصر حامد أبو زيد، وقد جاءت الدراسة في ثلاث فصول، حيث تناول الأول البحث في تاريخية مفهوم التأويل، أما الثاني فبحث في آليات وأدوات القراءة التأويلية، أما الفصل الأخير فهو بحث في تطبيقات القراءة التأويلية و نتائجها.

Résumé

Cette étude sert de recherche dans le concept de l'interprétation chez l'un des éminents savants Arabe contemporains : Nasr Hamed Abi Zayd.

L'étude est considérée comme un essai d'éclairer le concept de l'interprétation du défunt Abi Zayd. Elle comprend trois chapitres : le premier a abordé la recherche dans l'historique du concept de l'interprétation .le second a montré les mécanismes et les outils de la lecture interprétatives .Quant au dernier chapitre, il a été consacré a la recherche dans les applications de l'approche interprétative et ses résultats.