

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

إشكالية تأويل النص الديني عند نصر حامد أبو زيد

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

تخصص : فلسفة عربية إسلامية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د شكار ميلود	جامعة الجزائر 2	رئيسا
أ.د جويده جاري	جامعة الجزائر 2	مشرفا و مقرا
أ.د قسوم عبد الرزاق	جامعة الجزائر 2	مناقشا
د. نعيمة بن صالح	جامعة الجزائر 2	مناقشا
أ.د تومي عبد القادر	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	مناقشا
د. قسول ثابت	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا

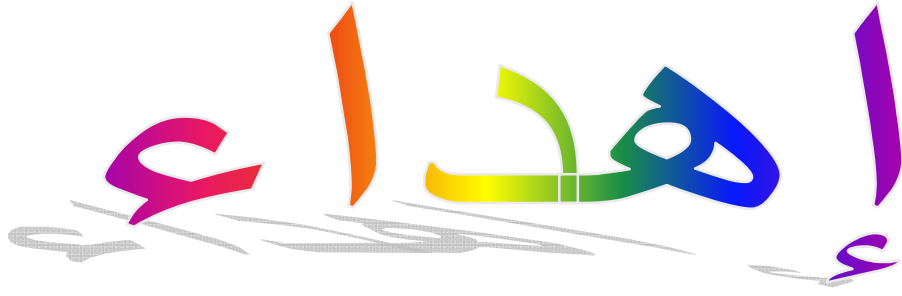
إشراف الأستاذة الدكتورة

جويده جاري

إعداد الطالب

رضوان سحوان

2020/2019



أهدي هذا العمل إلى :

الوالدين الكريمين

مؤطرتي الأستاذة الدكتورة جريدة جاري

طالبة قسم الفلسفة

و إلى روح الفقيد نصر حامد أبو زيد

شكرو عرفان

أشكر الله تعالى على توفيقه و إمتنانه

الوالدين الكريمين

إخوتي

أصدقائي

مؤطرتي الأستاذة **الدكتورة جريدة جاري** جزيل الشكر تقديرا و

عرفانا بما قدمته لي من نصائح و توجيهات في إنجاز هذا البحث



تعتبر قضية التأويل من أهم القضايا الفلسفية التي أحدثت جدلا واسعا بين مختلف الفرق و المذاهب الدينية عبر التاريخ الإسلامي ثم إن المتتبع لصراع المذاهب وجدل الأفكار أن يرجع ذلك إلى قضية التأويل حول المعنى الدقيق للنص الديني ، لذلك إحتل مفهوم التأويل حيزا معتبرا في المجال التداولي العربي الإسلامي ، و قد إرتبطت به مختلف الفرق الكلامية المعروفة عبر التاريخ الإسلامي ، فهناك من يعتقد بأن النص الديني قد تم تفسيره من طرف العلماء الراسخون في العلم و بالتالي لا داعي إلى إعادة تفسيره من جديد ، بينما هناك من يرى بأن النص الديني مفتوح على جميع التأويلات لذلك فمعنى النص متعدد القراءات و متنوع الدلالات عبر مختلف العصور و الأزمنة و هو ما يسمح بتعدد القراءات و البحث عن المعنى المتخفي وراء دلالات النصوص الدينية ، مما يفتح أفاق النص لمحاولة الوصول إلى فهم موضوعي للنص الديني (القرآن) ، و هو ما سعت إليه مختلف القراءات الحداثية الرامية إلى إيجاد إجابة لمختلف المواضيع الدنيوية و الدينية المستعصية على الأذهان .

و في حديثنا عن التراث نجد الفكر العربي المعاصر يعطي أهمية كبيرة لإشكالية تأويل النص الديني (القرآني) ، و الدعوة إلى ضرورة إعادة قراءته قراءة حداثية مبنية على أسس علمية معتمدين في ذلك ما أنتجته الحضارة الغربية من مناهج علمية حديثة في جميع العلوم سواء تعلق الأمر بعلوم اللغة أو علم النفس أو علم الاجتماع و غيرهم سعيا منهم للوصول إلى فهم موضوعي علمي للنص الديني بإعتباره أساس و محور الثقافة العربية الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي .

إن إعادة قراءة النص الديني في ضوء معطيات الحداثة كفيل بالخروج من دائرة التخلف الفكري و الحضاري التي تعيشه المجتمعات العربية و الإسلامية و ذلك لأن من أسباب جمود الفكر العربي و الإسلامي حسب المفكر المصري نصر حامد أبو زيد هو إقصاءه للعقل و الذي كان السبب الرئيسي في سقوط الحضارة الإسلامية في

الأندلس و بروز الطوائف و الإنقسامات التي شهدتها الساحة الإسلامية آنذاك ، بعدما كانت تشهد إزدهارا علميا و ثقافيا كبيرا نتيجة إعطاء الأولوية لدور العقل و تقديمه في معالجة مختلف الإشكاليات الفكرية .

إذن تكييل دور العقل بسبب تقديم النص على العقل هو سبب جمود الفكر العربي الإسلامي في رأي التيارات العلمانية الحديثة و التي تنبأها المفكر المصري نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010 م) فقد سعى إلى ضرورة إعادة إرجاع مكانة العقل و تقديمه على النص من أجل الخروج من هذه الأزمات التي تعيشها المجتمعات العربية و الإسلامية .

ما يهمنا في هذا المقام هو الوقوف عند أهم المفكرين العرب و الذي أثارت موضوعاته و نقاشاته و أبحاثه جدلا واسعا على الساحة الفكرية العربية و الإسلامية ، و ذلك لإهتمامه الكبير بالظاهرة التأويلية و كيفية تطبيقها على النصوص الدينية من أجل الوصول إلى فهم موضوعي علمي للنص الديني بعيد عن التأويلات الغير منطقية و الخرافية التي لا تستند إلى العقل و المنطق و هو الأمر الذي دفعنا إلى البحث عن الظاهرة التأويلية و إسقاطاتها و نتائجها على النص الديني عند المفكر المصري نصر حامد أبو زيد .

و في هذا الخصوص نجد أن التأويل يحمل أهمية كبيرة في فهم النص الديني عند نصر حامد أبو زيد لأنه يخضع لجملة من المعايير الذاتية و التي من شأنها أن تؤدي إلى مغالطات فكرية من شأنها تقويض العقل و تكييله و هو الأمر الذي جعل نصر حامد أبو زيد يبين مواطن السلب و الإيجاب فيما يخص التأويلات السالفة و كيفية تعاملها مع النص الديني و تعريفها من أجل الكشف عن مدى علميتها و دقتها في عملية التأويل و إستبعاد كل ما من شأنه أن يظلل العقل و يغالطه ، من هنا جاءت إشكالية البحث على الشكل التالي : ماهي المرجعيات الفكرية التي وجهت تأويله للنص القرآني؟ و ما الإجراءات التي توسل بها لفك شفرات هذا النص ؟ و هل إستطاع فعلا تجاوز ما يصطلح عليه إسم التفسير التاريخي للنص الديني ؟ .

يمكن تقسيم الإشكالية إلى مجموعة من المشكلات : حيث تبحث المشكلة الأولى عن أهم التيارات التي تناولت موضوع التأويل في الحضارة العربية الإسلامية و التي أثرت في فكر نصر حامد أبو زيد و إستعراض لقانون التأويل عندهم و كيف قامت هذه التيارات بتناول مسألة التأويل و ماهي الأدوات المستعملة في هذا المجال ، أما المشكلة الثانية فهي تناول الفكر التأويلي الذي يحمله مشروع المفكر نصر حامد أبو زيد من خلال إستعراض منهجية التأويل عنده و البحث عن أدوات تأويل النص الديني ، أما فيما يخص المشكلة الثالثة فتبحث في توظيف هذه الأليات و تطبيقاتها على النص و كيف قرأ نصر حامد أبو زيد النص الديني إنطلاقاً من الأدوات المطروحة و المنهجية المستعملة ، أما المشكلة الرابعة فتبحث في نتائج المقاربة التأويلية عند نصر حامد أبو زيد على النص الديني و ماهي نتائج المقاربة التأويلية .

تلك إذن هي جملة الأسئلة التي تحرك البحث ، و التي دعتنا جملة من العوامل الموضوعية و الذاتية إلى البحث فيها باعتبار أن موضوع التأويل من أهم الموضوعات المطروحة على الساحة الفكرية الإسلامية و التي سال الكثير من الخبر حولها خاصة في زمن الحديث عن الحداثة و ما بعد الحداثة و الحديث كذلك عن ضرورة إيجاد حل لمعضلة تأويل حدائثي للنص الديني تأويل يواكب مستجدات الحاضر و صيرورته من أجل اللحاق بركب التطور الحضاري الذي تعيشه الحضارة الغربية المعاصرة ، إضافة إلى إثراء المكتبة العربية و الإسلامية بمثل هذه الدراسات القليلة التي تتناول فكر نصر حامد أبو زيد .

هذا على المستوى الموضوعي ، أما على المستوى الذاتي ، فالدافع الذي كان محفزنا لي في البحث عن تأويل النص الديني عند نصر حامد أبو زيد هو المحنة التي تعرض لهذا من خلال جرأته في النقد و البحث و التقصي و المواجهة و التي كلفته الردة و التخليق من زوجته ، و بالرغم من ذلك كله لم يتنازل عن أفكاره بل واصل الخوض في معركته التي بدأ فيها و ذلك في سعيه إلى الوصول للحقيقة كباحث أفنى عمره في تحقيق مطلبه إلى أن وافته المنية

و قد جاءت خطة البحث في مقدمة و أربعة فصول تتبعها خاتمة ، حاولت من خلالها الإمام بالقراءة التأويلية عند نصر حامد أبو زيد في العصر الحديث و ما قبله أي في العصر الإسلامي الأندلسي و بداية ظهور الظاهرة التأويلية ، إذ بنيت في المقدمة أهمية البحث و ضبط مشكلاته و مختلف الصعوبات التي واجهتني ، أما الفصل الأول فقد جاء بعنوان : ضوابط تفسير النص القرآني عند علماء المسلمين و ينطوي تحت هذا الفصل ثلاثة مباحث رئيسية : المبحث الأول : تناولنا فيه أهم فرقة إسلامية تناولت التأويل و سعت إلى استنطاق كنه النص الديني و هي فرقة المعتزلة أما المبحث الثاني : تناولنا فيه فرقة الأشاعرة و هي فرقة أخرى تناولت موضوع التأويل و حاولت الدفاع عن النص من الزيغ و الملابسات التي لحقته من جراء تأويلات مختلف الفرق أما المبحث الثالث : فتناولنا فيه أهم فيلسوف قدم قانونا و ضوابطا للتأويل في سعيه إلى الوصول للحقيقة القرآنية و هو الفيلسوف ابن رشد الأندلسي . أما الفصل الثاني فكان معنونا ب : منهجية تأويل النص الديني عند نصر حامد أبو زيد و يحمل هذا الفصل ثلاث مباحث رئيسية تعتبر من أهم أدوات التي وظفها نصر حامد أبو زيد في عملية التأويل و هي مناهج مستمدة من الفكر الغربي المعاصر و قد إنطوى تحت هذا الفصل ثلاثة مباحث رئيسية ، المبحث الأول : اللسانيات ، أما المبحث الثاني : التاريخانية ، أما المبحث الثالث : التجربة الصوفية في الكشف عن باطن النص أما الفصل الثالث فقد جاء معنونا ب : التفسير المادي للنص القرآني و هي مقارنة تأويلية لأهم مسائل النص الديني و هي تأويل النص و الوحي و المرأة و يحمل ثلاث مباحث رئيسية أما المبحث الأول : فيتناول التفسير المادي للنص القرآني ، أما المبحث الثاني: فيتناول التفسير المادي لظاهرة النبوة و الوحي أما المبحث الثالث : فيتناول التفسير المادي لخطاب المرأة . أما الفصل الرابع فيحمل عنوان نتائج القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد و تحمل ثلاثة مباحث في المبحث الأول تناولنا تحديد الخطاب الديني أما المبحث الثاني متاهة الموضوعية و المبحث الثالث أزمة التكفير الذي تعرض لها نصر حامد أبو زيد .

أما عن منهج الدراسة ، فلا شك أن لطبيعة الموضوع الأثر الكبير في تحديد طبيعة منهج الدراسة إنطلاقا من الإشكالية المطروحة في البحث ، كان المنهج المستعمل هو المنهج التحليلي النقدي من أجل إستقصاء مختلف المسائل المطروحة و الكشف عن أدواته و أفكاره في البحث .

أما عن الدراسات السابقة حول الموضوع ، و حول ظاهرة التأويل عند نصر حامد أبو زيد ، فهي دراسات تتنوع إلى دراسات غير متخصصة في فكر نصر حامد أبو زيد كانت مدفوعة بردة فعل عاطفية و هي دراسات تتناول نقد فكره أكثر من الوقوف على أبحاثه و دراستها دراسة تحليلية متخصصة ، أما الدراسات المتخصصة فقد تناولت مشروعه أيضا دون الوقوف على أهم النقاط التي تناولها و معالجة كل نقطة على حدة و دراستها دراسة مستفيضة .

و من أبرز هذه الدراسات التي أطلعت عليها المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لأليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد دراسة تحليلية نقدية لعبد سلام يوي ، و مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجا لعلي دريدي ، و إشكالية قراءة النص الديني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجا لإلياس قويسم .

أما بالنسبة للصعوبات التي واجهت البحث في هذا الموضوع ، فكما هو معتاد في كل بحث أكاديمي واجهني بعض صعوبات و التي تتعلق بتشعب الموضوعات التي كانت محل اهتمام نصر حامد أبو زيد و شمولها لكثير من القضايا و الميادين الفكرية ، و إرتباطها بشكل أساسي بقضايا العقيدة و الدين هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فنصر حامد أبو زيد في توظيفه للمناهج الغربية الحديثة من سيميوطيقا و نقد أدبي و بنوية في سعيه للحصول على وعي علمي بالتراث قد أعطى موضوعه طابعا زئبقيا إذ يعمل على تشكيلها كيفما يشاء ، الأمر الذي جعلني أجد صعوبة في التحكم بشكل أدق في مضامين أفكاره ، كما أن الدراسات التي تناولت فكره هي

الأخرى زادت من حدة الصعوبات لتناولها موضوعاته تناولاً غير سطحيًا ، خاصة فيما يتعلق بإسقاطات هذه القراءة على النص الديني التي شكلت هيا الأخرى عائقاً في عملية البحث .

زبدة القول ، في هذا المقام أرجوا أن أكون قد وفقت إلى حد ما في إنجاز هذا البحث و الذي أتمنى أن يكون هذا البحث إضافة ذات أهمية في ميدان المعرفة العلمية و الذي من شأنه أن يفتح المجال أمام أسئلة جديدة و متجددة

الفصل الأول : ضوابط تفسير النص القرآني عند علماء الإسلام

مدخل :

المبحث الأول : المعتزلة و الموقف من النص

المبحث الثاني : الأشاعرة و معضلة خلق القرآن

المبحث الثالث : ابن رشد و بيان أصناف المؤلفين

مدخل :

لقد أدت حركة الترجمة لكتب اليونان خاصة في زمن المأمون أثر كبير في سطوع نجم الفرق الكلامية أو ما يسمى بعلم الكلام ، و الذي كان المنعطف الرئيسي في تحول المجتمع العربي الإسلامي من مجتمع تفسيري إلى مجتمع تأويلي أي من أمة نصية إلى أمة عقلية تعطي أولوية العقل على النقل و هي تعتبر جراءة فكرية لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإسلامي من قبل .

" لقد نتج عن حركة الترجمة ظهور علم الكلام كفرقة دينية موضوعها العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية و أهمها التوحيد و ما يتصل به من البحث في قدم الصانع و حدوث العالم و الصفات الإلهية و الفعل الإلهي و ما يتصل به ، من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر و الإختيار و الصلاح و الأصلح و اللطف ، و التولد و الأحوال و الكسب " ¹ .

فقد تناولت هذه الفرق مسائل عقدية خطيرة جدا لم تطرح حتى في وقت الرسول ﷺ و لا الصحابة رضوان الله عليهم ، ولقد ساهمت هذه الحركة في إحياء مسائل أحدثت صراعا فكريا بين مختلف الفرق إلى حد إستعمال العنف .

" كما أن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية ، كإثبات القدم و الوحدة للصانع و إثبات الحدوث و عدم إعادة الأجسام ، و قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفرد و جواز الخلاء و كإنتقاء الحال و عدم تمايز المعدومات " ² .

1 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، د (ط ، س) ، ص 139 .
2 - المرجع نفسه ، 139 .

و في هذا الصدد يقول مصطفى عبد الرزاق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " إنه في هذا العهد (المأمون) قد ظهر الخلاف بين الفرق التي أشرنا إلى منشئ وجودها في هذا العهد السالف و إحتدم النزاع بينهما ، و إعتد هذا النزاع على كل وسائل الدفاع من جدل يقوم على أدلة عقلية و عقلية ، ثم تولدت مسائل إعتقادية كانت موضع تجادل و تنازع و إفتق المسلمون فيها فرقا ، فعظم علم الكلام على أيدي هذه الفرق خصوصا المعتزلة ¹ .

و المعروف أن فترة حكم المأمون (توفي 218هـ - 833م) قد شهدت ما يعرف بمسألة خلق القرآن و هي مسألة قد تناولتها أهم فرقتين كلاميتين بالتحليل و النقاش العميق و هما المعتزلة و الأشاعرة إضافة إلى الحنابلة نسبة إلى مؤسسها أحمد ابن حنبل (توفي 241هـ - 855م) فقد كانت السبب الأساسي في ما يعرف بمحنة أحمد ابن حنبل و الذي سجن بسبب ثباته على مقولته بأن القرآن قديم و هو كلام الله ، فقد فضل المأمون مقولة خلق القرآن و بأنه ليس بكلام الله بل هو مخلوق و حادث و هذا نتيجة فكره الإعتزالي و قد حارب كل من خالف هذه المقولة ، إضافة إلى دعوته إلى البحث في مختلف المسائل العقدية كمسألة الأسماء و الصفات و التجسيم و حرية الإرادة .

وقد مرت حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية بثلاث مراحل أساسية بحيث " تمتد المرحلة الأولى من سنة 132هـ إلى سنة 197هـ أي من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد ، و من بين أشهر المترجمين في هذا الفترة ، يوحنا بطريق ، عبد الله ابن المقفع ، و يوحنا بن ماسويه أما المرحلة الثانية فتتمتد من سنة 198هـ إلى 200هـ " و هي تمثل عصر المأمون حيث إزدهرت حركة الترجمة و إزداد النشاط العلمي ، و ترجمت

1 - مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د (ط) ، س 2011 ، ص 417

الكتب في كل العلوم في الأخلاق و الفلسفة و النفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء و الطب¹ .

أما المرحلة الثالثة " فتمتد من سنة 300هـ إلى سنة 350هـ و قد إستمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ، و من أشهر المترجمين في هذه المرحلة أبو بشر متى بن يونس ، يحيى بن عدي بن زكرياء المنطقي توفي 362هـ ، أبو سليمان السجستاني المنطقي توفي سنة 391هـ ، و أبو عثمان الدمشقي² .

المبحث الأول : المعتزلة و الموقف من النص .

" منذ فترة باكرة جدا إرتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكم و المتشابه من جهة و بالخلافات السياسية و العقائدية من جهة أخرى و إذا كانت العلاقة بين التأويل و المجاز تبدوا خافتة جدا في هذه المرحلة الباكرة ، فما ذلك إلا لأن مصطلح المجاز لم يكن قد تحدد بعد ، فضلا عن أن يكون قد ظهر على ألسنة المفسرين³ .

" فقد خرج الإسلام من الجزيرة العربية حيث الحياة بسيطة و المدينة محدودة إلى بلاد مخصبة واسعة ذات المدنات القديمة و الأفاق الواسعة ، كالشام و العراق و مصر و إيران و قد توسعت الحياة الإجتماعية و تعقد نظام التجارة و الإدارة و الزراعة و الري و الحياة و المحاصيل ، و كانت مهمة تطبيق أصول الإسلام على هذه المسائل و الحوادث و إخضاع حياة المدينة لروح الإسلام و أسسه ، يتطلب ذكاء فائقا و فهما دقيقا ، و إطلاعا واسعا على المجتمع العصري الذي كان المسلمون يعيشون فيه ، و إماما كافيا بعلم النفس و الطبيعة البشرية و خبرة واسعة بطبقات الأمة و نواحي الحياة العامة⁴ .

1 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 98 .

2 - المرجع نفسه ، ص 107 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3 ، س1996 ، ص 141 .

4 - أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، الإجتهد و نشأة المذاهب الفقهية ، المجمع الإسلامي العالمي ، الهند ، د (ط) ، س 1983 ، ص 09 .

" يضاف إلى ذلك الإطلاع على الثروة الدينية الفقهية في الكتاب و السنة و الوقوف على مصادر العلم الأولى و أصول التشريع الإسلامي الأساسية على الرموز في اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، و نطق بها الرسول ﷺ " ¹ .

" إن التحول البيئي الذي لحق بالجزيرة العربية خلال القرن الثاني و الثالث الهجريين و هما فترة الصدام و الإحتكاك بين مختلف الثقافات الأجنبية الأخرى كال يونانية و الهندية و الفارسية و غيرها ، أدى إلى ضرورة الإمام بمختلف القضايا الدينية و ذلك من أجل الإجابة عن مختلف المسائل الواردة من هذه الثقافات و هي مسائل قد أثارت فتنًا كبيرة كمسألة خلق القرآن و قدم العالم و حرية الإرادة و غيرها مما إستوجب على المسلمين بضرورة الإمام بكل الجوانب الدينية و كذلك العقلية و ذلك للخروج من هذه التساؤلات و محاولة الإجابة عنها " ² .

" مرت المعتزلة بفترتين متميزتين ، فترة عباسية (100هـ - 237هـ) و أخرى بويهية (334هـ - 447هـ) عاش رعيها الأول تحت حكم الأمويين قليلا ، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطا و حركة و نظرا و جدلا و دفاعا عن الدين ، في جو مليء بالأفكار الطارئة و الآراء الدخيلة ، بدأ في البصرة ثم إمتد منه فرع إلى بغداد " ³ .

" مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل ابن عطاء الغزال المتوفي سنة 131 هـ و نعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفا من الشرك و أنه حارب الثنوية و الجبرية إعتبر العقل مصدرا للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن و السنة و الإجماع و أنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسي و على إعتبارات ترجع إلى عدل الله و إلى طبيعة التكليف الخلقى و الديني الذي من شأنه أن يقتضي الحرية و القدرة و أنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره

1 - أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، الإجتهد و نشأة المذاهب الفقهية ، مرجع سابق ، ص 10 .
2 - إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 ، دار المعارف ، الإسكندرية ، د (ط) ، س ، 2003 ، ص 36 .
3 - المرجع نفسه ، ص 36 .

و شره من الله ، كالذي يعرض للإنسان من المرض و العافية ، و دائرة القدر خيره و شره من الإنسان أفعال الإنسان التي يفعلها عن قصد و إرادة " ¹ .

لقد أعطت المعتزلة مكانة مرموقة للعقل في معالجة مختلف المسائل سواء كانت الدينية أو الدنيوية و تكمن أسباب إعطاء أولوية العقل على النقل عند المعتزلة في أن العقل في فلسفتها هو مناط التكليف للبشر و به يحاسبون على جميع أفعالهم ، فالله عزوجل قد أعطانا قرأنا وأعطانا عقلا به ندرك ما جاء به الشرع من حسن و قبح ، عقلا يدرك صحيح الأشياء من باطلها لذلك رأت المعتزلة بضرورة الإعلاء من شأن العقل و عدم تكبيله بأي قيد من القيود ² .

" و من أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله ، يحكمونه في الأمور على اختلافها و يسيرون معه إلى أقصى مدى ، و يرون أن للكون نظاما محكما تخضع له ، فهم أشبه ما يكون ديكرارت بين العقليين المحدثين الذين لا ينكرون النقل و لكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل و يقررون أن الفكر قبل السمع ، فيؤولون المتشابه من الآيات القرآنية و يرفضون الأحاديث التي لا يقرها العقل " ³ .

" لقد نادى المعتزلة نتيجة غلوها العقلي إلى القول بأن القرآن مخلوق ، و هي نتيجة توصل إليها المعتزلة بعد تفريقهم بين صفات الذات و صفات الأفعال و قد رفضت الفكرة القائلة بأن القرآن قديم إلى جانب القول بقديم الله و قد اعتبرت هذا من الشرك كما إستعملت في هذا العنف فيمن يخالفهم الرأي ، كما رأت المعتزلة بأن مخالفهم لا يعطون القرآن حقه من التأويل و التدبر و التفسير و لذلك و لعدم فتح المجال للجانب العقلي و تقيد

1 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، ط3 ، س 1954 ، ص 93 .

2 - إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، مرجع سابق ، ص 37 .

3 - المرجع نفسه ، ص 37 .

العقل في البحث عن جملة التساؤلات التي يطرحها حول مسائل تعتبر من متشابهات الصور أدى إلى جمود العقل و طغيان النقل في نظرهم" ¹.

" ذهب المعتزلة إلى أن الإعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله شرك ، و ذهب بعض الخلفاء - معاصرين لذلك - إلى رأي المعتزلة فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم ، و من أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس الأشهاد و مع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأي أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أيدت هؤلاء الخصوم و كان ورع أهل التقى أكبر سلطانا مما يهدي إليه النظر العقلي و رمي كثير من المعتزلة رماهم إخوانهم في الدين بأنهم لا يوفون القرآن حقه من الإجلال مع أنه كلام الله ، و أنهم إذ لم يتفق القرآن مع مذاهبهم تأولوه و أخرجه عن معانيه ، و الحق أن الكثير من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على نصوص القرآن" ².

" لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن و إنفرد الجبائي بموقف خاص في نطاق هذا الرأي فهو يقول أن الله متكلم بكلام يخلقه لا في محل و الكلام أصوات و حروف و المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام و الله يحدث في نفس قارئ القرآن كلاما أثناء القراءة ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة" ³.

" أما مشكلة خلق القرآن و نفي الصفات ، فقد تأثرت فيها أوائل المعتزلة بصاحبي منهج التأويل جعد بن درهم ، و جهنم بن صفوان ، و قد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم و بالصائبة و المسيحية عند ابن تيمية و غيره من المفكرين" ⁴.

1 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريده ، مرجع سابق ، ص 91 ، 92 .

2 - المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

3 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 178 .

4 - علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف القاهرة ، ط 9 ، (د س) ، ص 407 .

" أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيداً جازماً ، غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، و أن يصفوه بصفات كثيرة ، و لا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان و هي العلم و القدرة و الحياة و الإرادة و الكلام و الصفتان الأخيرتان و هما السمع و البصر ، وما أول الأمر تأويلاً ينفي عنهما الصفة الحية أو أنكرهما البعض جملة " ¹ .

" على أنه قد ظهر أن القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد مطلق و أشفق المتكلمون على أن يكون فيها ما في الثالوث عند النصارى ، لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الألقاب الثلاثة من قبل بأنها صفات و لكي يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً ، أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فارغاً للبعض الآخر ، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة ، و أن يعتبروا هذه الصفات جميعاً جوهرها واحداً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات و يكاد هذا القول أن يفقد الصفات كل ما لها من شأن " ² .

" يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس كمثله شيء و أنه منزّه عن المكان و الزمان و الحركة و ما يشبهها لكنهم إستمسكوا بالقول بأن الله خالق الكون إستمسكاً شديداً و ذهبوا إلى أننا نستدل على الله بمصنوعاته و عن ما يعرفه عن ذاته " ³ .

" و لقد ألح المعتزلة على تسمية القرآن بال مخلوق لأنهم يرون بأن الله هو وحده القديم و كل ما عداه فهو محدث و مخلوق و أنكر المحدثون هذا التعبير المحدث ، و ألحوا على أن يسموه القديم و أستشنعوا أن يسموه

1 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مرجع سابق ، ص 90.

2 - المرجع نفسه ، ص 90 .

3 - المرجع نفسه ، ص 91 .

المخلوق و قالوا القرآن كلام الله لا نقول مخلوق و لا غير مخلوق و أثار هذه المسألة بدعة لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم و لا الصحابة " ¹ .

لقد أثارت مسألة كلام الله جدلا واسعا بين المعتزلة و خصومهم من الأشاعرة ، بحيث رفضت المعتزلة القول بقدم الكلام الإلهي و إعتبرت القول بمثل هذا الكلام باطلا ، فالله وحده هو القديم و ما عدى ذلك فهو محدث بالنسبة لهم ، و هذا القول هو ما جعل النقاش يستخدم بين أهم فرقتين إسلاميتين أحدهما يقول بقدم القرآن و هو رأي الأشاعرة و الآخر يقول بحدوثه و هو ما تبنته المعتزلة في فكرها حول مسألة الكلام الإلهي هل هو قديم أم حادث ؟ ² .

" يعد البحث في الكلام قضية خلافية حادة بين المعتزلة و خصومهم خصوصا الأشاعرة ، و إذا كان كل من الباقلاني و القاضي عبد الجبار قد إعتبر الدلالة الشرعية تدل من جهة المواضعة و المواظمة ، و أضاف القاضي إليها شرط القصد ، فإنهما لم يتفقا على تحديد مفهوم الكلام و لا على تحديد جهة المواضعة و المواظمة و الجذر الديني لهذه المشكلة يتصل في الفكر الإعتزالي بقضية التوحيد و بقضية خلق القرآن " ³ .

" و قد كان هدف المعتزلة من إثارة هذه المشكلة متأثرين بمن سبقهم من المتكلمين كجعده بن درهم و غيلان الدمشقي مرتبطا برغبتهم في نفي وجود أي صفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية و ذلك ليخلص لهم مبدأ التنزيه و التوحيد نفيا من أي إيهام بالتعدد و لذلك فصلوا بين الذات و صفات الفعل ، و إقتصرت الصفات الذاتية عندهم على العلم و القدرة و الحياة و القدم و هي صفات ليست منفصلة عن الذات بل هي هو فالله عند أبي الهذيل العلاف عالم بعلم هو هو ، و قادر بقدرة هي هو ، و هو حي بحياة هو هو ، أما الكلام فقد

1 - أبو الحسن الندوي ، الإمام الممتحن أحمد بن حنبل - المختار الإسلامي للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط2 ، س 1973 ، ص 13 .

2 - المرجع نفسه ، ص 13 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، مصدر سابق ، ص 70 .

إعتبره المعتزلة من صفات الفعل ، و هي صفات لا تختلف في الغائب عنها في الشاهد ، و بالتالي يجوز فيها القياس " ¹ .

" أما إرتباط التأويل بالخلاف حول المحكم و المتشابه من جهة ، و بالخلافات السياسية من جهة أخرى فيؤكد ما يروي الطبري عن ابن عباس أيضا أنه قد ذكر عنده الخوارج و ما يلغون عند القرآن أن قال : يؤمنون بمحكمه و يهلكون من تشابه " ² .

" غير أن محاولة تأويل القرآن أو الخلاف حول المحكم و المتشابه ترتبط بزمن نزول القرآن نفسه ، و يبدو أن محاولة تأويل أي القرآن و التشكيك فيه قد إرتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول في المدينة و من العسير على الباحث تحديد نقطة البداية في هذا الجدل " ³ .

" و تعد رسالة الحسن البصري في القدر أقدم ما تحت أيدينا من وثائق الخلاف العقائدية ، و ما إرتبط به من تأويل بهدف إثبات فكرة معينة ، و هي مسؤولية الإنسان عن فعله و نفي مسؤولية الله عن أفعال الشر و منهج الرسالة و أسلوبها الجدلي يعدان بذور طبيعية لنهج الفكر الإعتزالي و أسلوبه حتى عصر القاضي عبد الجبار بإستثناء خلو رسالة الحسن من أي أثر لمنطقية التفكير و إتساع الفكر و تشعبها " ⁴ .

" إن المعتزلة بسبب إعتمادهم على العقل و أدلته حالوا أن يضعوا أصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية في العدل و التوحيد و في نفس الوقت تمنع خصومهم من الإستدلال و التأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها ، و لقد وجدوا في المحكم و المتشابه هذه المشكلة القديمة منفذا لإرساء ضوابط التأويل ، و إذا كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم و المتشابه و إن أشار إلى ضرورة رد

1 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص 70 .

2 - المصدر نفسه ، ص ، 141 .

3 - المصدر نفسه ، ص ، 141 .

4 - المصدر نفسه ، ص ، 141 .

المتشابه إلى المحكم فإن المعتزلة إعتبروا كل ما يخدم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره و كل من يخالف هذه الوجهة إعتبروه متشابهاً لا يجوز بل يحق لهم تأويله و بذلك نقلوا الخلافات العقلية الإستدلالية إلى القرآن على أساس وجود المحكم و المتشابه فيه ¹ .

" و أول محاولة تكشف عن هذا الربط بين الأصول العقلية للمعتزلة و بين قضية المحكم و المتشابه هي رسالة القاسم الرس (توفي 246 هـ) كتاب أصول العدل و التوحيد ، و هو في هذه الرسالة يقسم العبادة التي هي الغاية من خلق المكلفين ' و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون ' إلى ثلاثة أقسام أولها معرفة الله و الثاني معرفة ما يرضيه و ما يسخطه و الوجه الثالث إتباع ما يرضيه و إجتنب ما يسخطه و لكل عبادة من هذه العبادات حجج هي على الترتيب العقل و الكتاب و الرسول ² .

" فالعقل هو الحجة التي تؤدي بنا إلى معرفة الله بعدله و توحيده و كل صفاته و ما يجوز عليها منها و ما لا يجوز و الكتاب هي الحجة التي نعلم عن طريقها أوامر الله و نواهيه ، و معرفة ما يرضيه و ما يسخطه و السنة أو الرسول في الحجة الثالثة التي تؤدي بنا إلى معرفة كيفية إتباع أوامر الله و إجتنب نواهيه و بألفاظ أخرى هي الموضوعة و المبينة لحجة الكتاب ³ .

" و هكذا إرتبطت قضية التأويل و المحكم و المتشابه بالنسق العام للفكر الإعتزالي ، و لا تصبح مهمة المفسر ، و الحالة هذه مجرد الشرح و التوضيح بل لابد من أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط أهمها و أخطرها في نفس الوقت تلك القدرة العقلية على معرفة ما يجوز على الله و ما لا يجوز عليه و لا يصبح العلم بالعربية كافياً بل يأتي في الدرجة الثانية من المعرفة العقلية أعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ما لم يعلم معها النحو و الرواية و الفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع و أسبابها ألا و هو عالم بأصول الفقه ، التي هي أدلة الفقه

1 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 164 .

2 - المصدر نفسه ، ص ، 164 .

3- المصدر نفسه ، ص ، 165 .

و الكتاب و السنة و الإجماع و القياس و الأخبار و ما يتصل بذلك و لن يكون عالما بهذه الأحوال إلا و هو عالم بتوحيد الله تعالى و عدله ، و ما يجب له من صفات و ما يصح و ما يستحيل " ¹ .

1 - حرية الإرادة : (الفعل الإنساني و الفعل الإلهي) .

" ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليشبتوا أن الإنسان مسؤول و محاسب على أفعاله و ليقيموا الحجة على عدل الله ، و أنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ، فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقا لأفعال نفسه ، و لكنه خالق للأفعال فقط ، و قليل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة و إستطاعة فعل الخير و الشر هما من الله ، و من هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد بفكرة الزمان عند الفلاسفة و هذه المباحث تتصل بالإستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان أهى تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإذا كانت متقدمة عليه فإما أن تبقى حتى زمن الفعل و هذا ينافي أن تكون عرضا و إما أن تزول قبل الفعل فيمكن أن يستغني عنها الفعل بالإطلاق " ² .

" أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون أن الله بقدرته المطلقة و إرادته التي لا يحاط بها يخلق جميع الأفعال و الحوادث ، فنفروا من رأي المعتزلة و شبهوهم بالمجوس القائلين بالإنثين و مذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا إضطراب فيه و لا تناقض ، فهم لا يريدون أن يجعلوا الإنسان خالقا لأفعاله و لا الطبيعة الخالصة لما يحدث فيها ، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله و دونها " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 165 .
2 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريده ، مرجع سابق ، ص 88 .
3 - المرجع نفسه ، ص 89 .

" ذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى يريد في الحقيقة ، و أنه يريد بإرادة حادثة و لا يصح أن يكون الباري

تعالى مريدا لنفسه ، و لا لعله ولا لإرادة قديمة ، و إن إرادته توجد في لا محل " ¹ .

" و لم يكن أبو الهذيل العلاف يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله

للشيء كن) التي تعبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل و بأن الإرادة لا تغاير المريد و المراد ، و على هذا فإن

كلمة التكوين في هذا المكان الوسط بين الخالق الأزلي و بين العالم المخلوق الحادث ، هذه الكلمات المعبرة عن

الإرادة الإلهية هي بمثابة جوهر متوسط ، تشبه المثل الأفلاطونية ، أو عقول الأفلاك و لكنها أشبه أن تكون قوى

غير حسية من أن تكون أشخاصا روحانية " ² .

يقول العلاف " إن إرادة الله غير المراد ، وإرادته لما خلقه هي خلقه له ، و هي معه ، و خلق الشيء

عنده غير الشيء ، و إرادته لطاعات العباد هي أمره بها ، و يقول الشهرستاني نقلا عن العلاف أنه أثبت إرادة لا

محل لها يكون الباري تعالى مريدا لها ، و هو أول من أحدث هذه المقالة و تابعه عليها المتأخرون " ³ .

" و لأبي هذيل معاصرا أصغر منه يلقب بالنظام المتوفي سنة 845 م و هو أحد تلاميذه كما هو مبين ،

هذا الرجل مفكر جدير بالذكر و قد وصفه لنا الجاحظ أحد تلاميذه بأنه واسع العلم غواص على الدقائق ، مأمون

اللسان ، قليل الزينج جيد القياس ، و لكنه قليل الثبوت من الأصل الذي يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن و

أنه كان أضيق الناس يحمل سرا ، و كان أهل عصره يعدونه مأفونا أو نزيديا ، كان النظام يرى أن الله لا يقدر

1 - عبد الباري محمد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، دار المعرفة الجامعية ، للطباعة و النشر و التوزيع ، الإسكندرية ن مصر ، د(ط) ، س ، ص 3 .

2 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريبة ، مرجع سابق ، ص 94 .

3 - عبد الباري محمد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، مرجع سابق ، ص 22 .

على فعل الشر و لا يقدر على أن يفعل إلا ما يعلم أنه أصلح لعباده ، و أنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل و إلا فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه و بين أن يظهر كل ما عنده من الجود و الجمال " ¹ .

" يقول النظام إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله أو أمره ، أو حكمه كما قال : لأن الإرادة في اللغة إنما تكون كذلك ، أو تكون ضميرا ، أو قرب الشيء من الشيء كقوله تعالى ((جدار يريد أن ينقض)) (الكهف 77) و الله يستحيل على الله ، فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه ، و قال أيضا : و المراد يسمى إرادة في اللغة يقول القائل جئتني بإرادتي بمعنى مرادي و يقول : أراد مني كذا أي أمرني بكذا و يقال إن الله يريد لأن يقيم القيامة أي حكم بذلك " ² .

2 - الكلام الإلهي : " سنتوقف أمام صفة الكلام في قوله ' و كلم الله موسى تكليما ' و الآية تجعل القائم

يثير قضية خلق القرآن و هي قضية خلافية حادة بين المعتزلة و أهل السنة بكل إتجاهاتهم و مذاهبهم ، و كان لها صدى سياسي سيء الأثر إنتهى بالقضاء على إزدهار الفكر الإعتزالي و قوله ' و كلم الله موسى تكليما ' فذهبت المشبهة إلى أن الله تعالى عما يقولون علو كبيرا ، يكلم بلسان و شفقتين و خرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين فكفروا بالله العظيم حين ذهبوا إلى هذه الصفة ، و معنى كلامه جل شأنه لموسى صلوات الله عليه عند أهل الإيمان و العلم ، أنه أنشأ كلاما لخلقه كما شاء فسمعه موسى صلى الله عليه و فهمه " ³ .

" و الخلاف بين المعتزلة و خصومهم جمعت في هذه القضية ناشئ عن تحديد صفة الكلام هل هي من صفات الذات ، أم من صفات الأفعال و ينفي المعتزلة عن الله أي صفة ذاتية سوى العلم و القدرة و الحياة

1 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مرجع سابق ، ص 95، 96 .

2 - عبد الباري محمد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، مرجع سابق ص ص ، 20 ، 21 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 166 .

و القدم و ما عدى ذلك فهي صفات أفعال و منها الكلام ، و على ذلك فكلام الله محدث و للمعتزلة على ذلك أدلة كثيرة ¹ .

" وهو نفس الموقف الذي ذهب إليه المعتزلة في مسألة الإرادة الإلهية في قولهم بأن إرادة الله حادثة و ليست قديمة فقد ذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى يريد في الحقيقة و أنه يريد بإرادة حادثة ، و لا يصح أن يكون البارئ مريدا لنفسه و لا لعله ، و لا بإرادة قديمة ، و أن إرادته توجد لا في محل ² .

" أفرد القاضي عبد الجبار (توفي 415هـ - 1025م) ضمن مؤلفاته العديدة كتابا كبيرا من قسمين، لتأويل متشابهات القرآن و ردها إلى المحكمات ، و قدم بين يدي هذا الكتاب مقدمة إضافية وضع فيها الأسس و القواعد التي ينبغي أن تحكم عملية التأويل و تضبطها هذا علاوة على المواضع الكثيرة التي تناول فيها هذه القضية في موسوعته الضخمة ' المغني في أبواب التوحيد و العدل ' و في شرحه للأصول الخمسة كذلك و الأساس أن القرآن كلام الله ، و الكلام ليس صفة من صفات الذات ، و إنما هو صفة من صفات الأفعال لأنه محدث على وجه الخصوص ³ .

" و يقسم القاضي عبد الجبار الصفات على أقسام الصفات الإلهية على أقسام منها ما يجب له في كل حال فكونه عالما و قادرا ، و منها ما يستحيل عليه في كل حال ككونه متحركا و ساكنا ، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر و الأعراض و منها ما يستحيل عليه فيما لم يزل و يصح عليه فيما بعد ذلك ، كصفات الأفعال أجمع ، ككونه محسنا و منفصلا و رازقا و خالقا ، فلا يجب إذا قلنا أنه يستحيل كونه متكلمما فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدا ، بل يصح ذلك عليه إذا صح أن يفعل الكلام ، كما ذكرنا في صفات الأفعال ⁴ .

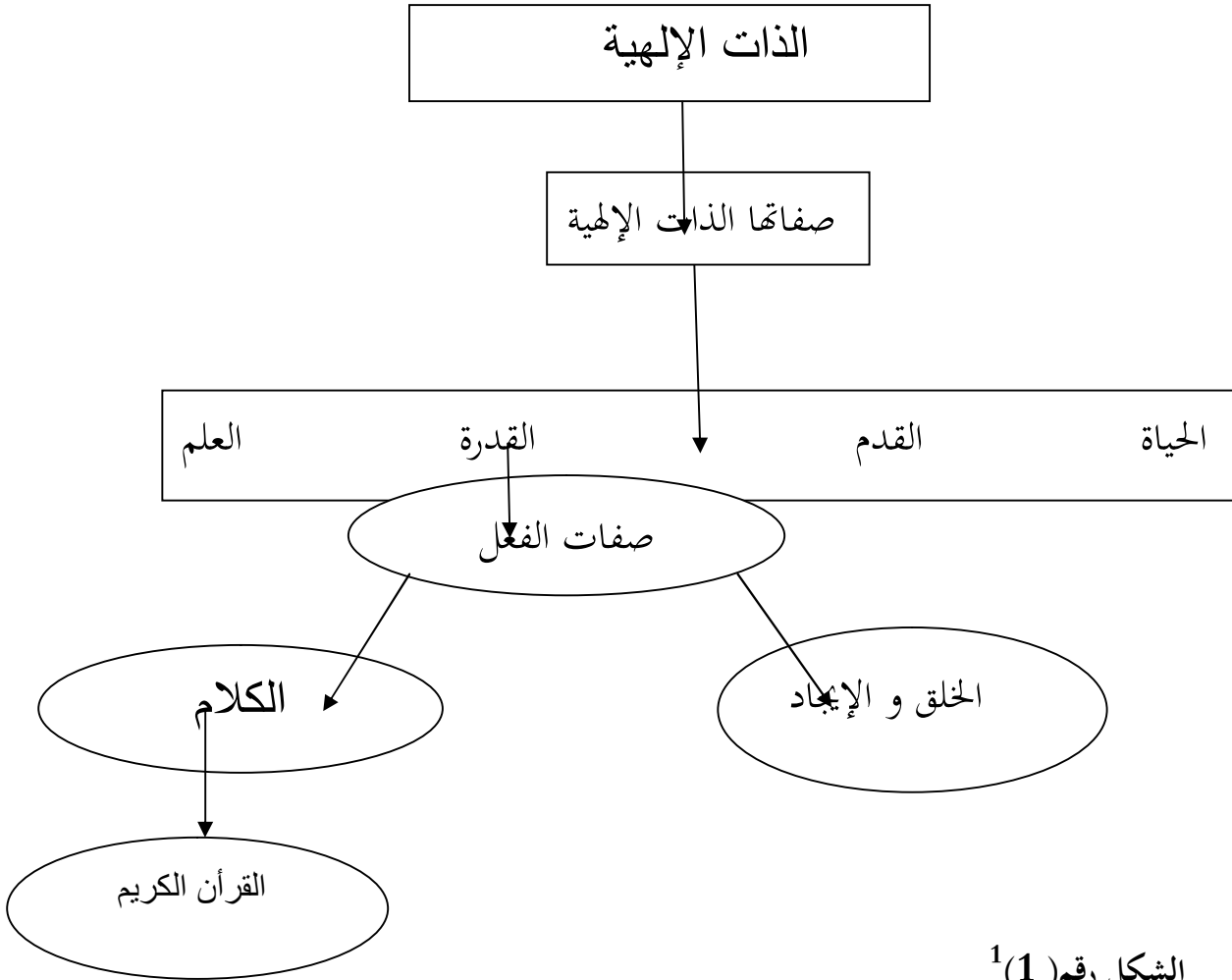
1 - نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 167 .
2 - عبد الباري محمد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، مرجع سابق ، ص 03 .
3 - نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 180 ، 181 .
4 - المصدر نفسه ، ص 71 .

" فصفة الكلام إذن صفة فعل و ليست صفة ذات و صفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل بل هي صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام ، و إذا كان الأمر كذلك فإن كلام الله ليس قديم ، بل هو محدث لإرتباطه بوجود من يخاطبه عز وجل من الملائكة أو البشر ، ووجودهم محدث و الكلام الإلهي من ناحية أخرى لابد أن يكون مفيدا ، لأنه يتوجه إلى مخاطب ، فإن لم يكن مفيدا أدخل في العبث الذي يتنزه الله عنه ، لوقوع أفعاله كلها في دائرة الحكمة و الصواب ووجود الإفادة في كلام الله مع وجود الحدوث يؤدي معا إلى ضرورة أن يكون كلامه سبحانه مسبوقا بالمواضعة لأن الكلام لا يكون مفيدا إلا و قد تقدمت المواضعة عليه و إلا كانت حاله و حال سائر الحوادث لا تختلف " ¹ .

" و قد ذهب النظام (توفي 221هـ - 836 م) و هو أحد تلاميذة أبي الهذيل العلاف (توفي 235هـ - 850 م) إلى القول بأن القرآن غير معجز في نظمه بل الإعجاز الخالد للقرآن عند النظام هو أن الله صرف معاصري مُجَدِّد عن الإتيان بمثله و هو بهذا ينفي عنه القداسة و المطلقية في إعجازه و نظمه للعصور التالية " ² .

1 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 71 .
2 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريده ، مرجع سابق ، ص 97 .

الشكل رقم (1) : يوضح تقسيم المعتزلة لصفات الذات و صفات الفعل الإلهية .



الشكل رقم (1)¹

4 - أصل اللغة : يقودنا الحديث عن مسألة خلق القرآن إلى ضرورة معرفة أصل اللغة من ناحية التوقيف

و الإصطلاح و المواضع ، فإذا قلنا بأنها توقيفية فإن هذا القول يلغي مقولة بأن القرآن مخلوق بمعنى حادث كما ذهبت المعتزلة ، أما القول بأنها إصطلاح و مواضع فذا القول أيضا يؤدي إلى إلغاء مقولة قدم الكلام الإلهي كما ذهبت الأشاعرة .

1 - نصر حامد أبو زيد التفكير في زمن التكفير ، ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، مكتبة مدبولي القاهرة ، مصر ، ط2 ، س 1995 ، ص 209 .

" يمكن القول أن معضلة التنزيه و التشبيه ، و هي الوجه الآخر لمعضلة المحكم و المتشابه تعد في أحد جوانبها طرفا دينيا لمعضلة اللغة من زاوية خاصة " ¹ .

" لا يختلف الأشاعرة مع المعتزلة في إعتبار المواضعة شرطا من شروط الدلالة اللغوية كما رأينا عند الباقلاني و لكنهم يختلفون معهم في تحديد صفة الكلام الإلهي على أساس أن كلام الله تعالى صفة لذاته لم يزل و لا يزال موصوفا به و أنه قائم به و مختص بذاته و هذا الخلاف بين قديم الكلام الإلهي قول الأشاعرة وبين حدوثه قول المعتزلة كان من شأنه أن يثير خلافا حول أصل المواضعة في اللغة هل هي توقيف من الله أم إصطلاح من البشر ؟ و كان من الطبيعي أن يذهب الأشاعرة إلى إعتبار المواضعة توقيفا مادام الكلام صفة ذاتية قديمة من صفات الله عز وجل ، و إلى العكس من ذلك ذهب المعتزلة إتساقا مع نظرتهم للكلام الإلهي على أنه صفة من صفات الفعل " ² .

على أن مسألة أصل اللغة قد أثارها كذلك فقهاء اللغة العربية و إنقسموا في ذلك إلى قسمين : "القسم القائل بالضرورة و الطبيعة و يتزعمهم ابن فارس في كتابه الصحابي في فقه اللغة العربية و من مسائلها و سنن العرب في كلامها حيث يقول ' أن لغة العرب توقيف ، و دليل ذلك قوله جل ثناؤه و علم آدم الأسماء كلها ، فقال ابن عباس بقوله كلمة الأسماء كلها و هي هذه التي يتعارفها الناس من دابة ، و أرض و سهل ، و جبل ، و حمار و أشباه ذلك من الأمم و غيرها ، و القسم القائل بالمواضعة و الإتفاق و الإصطلاح و يتقدمهم ابن جني في كتابه الخصائص الذي يقول : إن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 1983 ، ص ، 363 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 71 .

3 - الزواوي بغورة ، الفلسفة و اللغة ، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة ببيروت ، لبنان ، ط1 ، س 2005 ، ص 36 .

" و إذا كانت هذه القضية تبدو ناضجة جدا وواضحة المعالم في القرن الرابع حتى يعبر ابن فارس عن رأي القائلين بالتوفيق و يعبر القاضي عبد الجبار عن رأي القائلين بالإصطلاح و بينها يتراوح ابن جني رغم إعتزاليته بين التوقيف و الإصطلاح و تقليد أصوات الطبيعة ، إذا كان الأمر كذلك فمن المؤكد أن القضية أقدم من ذلك ، إذا هي ترد كما أشرنا للخلافة حول صفة الكلام و خلق القرآن و هي خلافاً أدت إلى فتن دامية ، إنتهت بالقضاء على الإزدهار الإعتزالي في الفكر التاريخ الإسلامي " ¹ .

" و تعد فكرة الإصطلاح في اللغة عند المعتزلة ضروري لنفي مشابهة الله للبشر ، و ذلك إلى جانب إتصالها بقضية الكلام و حدوثه ، فالمواضعة تحتاج للإشارة المادية الحسية بمعنى المواضعة بين إثنيين مثلاً على تسمية شيء ما بإسم ما يسلزم أن يشير أحدهما للشيء و ينطبق الإسم عدة مرات ، و ذلك على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغة والديه ، إذا تكررت منها الإشارات ، هذه الإشارة المادية هي جزء من المواضعة ، لا تجوز على الله لأنه ليس جسماً ، و هي فكرة يطرحها كل من ابن جني و القاضي عبد الجبار يقول ابن جني ' و القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يوضع أحداً من عباد الله على شيء إذا قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء و إشارة بالجراحة نحو المرمى إليه و المشار نحوه ، و القديم سبحانه لا جراحة له فيصبح الإيماء و الإشارة بهما منه " ² .

و يقول " القاضي مؤكداً نفس الفكرة أما المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى ... و لذلك جوزنا منه القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم المواضعة على لغة و لم نجوز أن يتبدى بالمواضعة لإستحالة الإشارة عليه سبحانه " ³ .

" و ينتهي المعتزلة تأكيداً لمبدأ التوحيد إلى أن المواضعة على اللغات لا بد أن تسبق كلام الله حتى يقع مفيداً و لا يجوز أن يبدأ الله المواضعة على اللغة ، لأن المواضعة تستلزم الإشارة الحسية التي لا تجوز عليه سبحانه

1 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 71 ، 72 .

2 - المصدر نفسه ، ص ، 72 .

3 - المصدر نفسه ، ص ، 73 .

فإذا تقدمت المواضعة على لغة ما بين البشر ، فلا مانع عند المعتزلة بعد ذلك من أن يبدأ الله المواضعة على لغة أخرى ، وهذه اللغة الثانية لا تستلزم الإشارة الحسية التي لا تجوز على الله ¹ .

المبحث الثاني : الأشاعرة و معضلة خلق القرآن .

" ظهرت الأشاعرة بعد أن تنفس الناس الصعداء من سيطرة المعتزلة في القرن الثالث الهجري " ² و هي "مدرسة عمرت حتى الآن نحو عشرة قرون نشأت في أوئل القرن الرابع للهجرة ، و بقيت إلى اليوم برغم ما عانته من نضال طوال قرن و نصف تقريبا نضال مع العقليين تارة و يمثلهم المعتزلة بوجه خاص ، أو مع النقليين تارة أخرى ، و يمثلهم غلاة السلفية من الحنابلة و الكرامية ، ثم قدر لتعاليم هذه الدولة أن تسود بعد ذلك ، أن تصبح المذهب الرسمي للدولة في العالم السني ، وقد أعانها على ذلك ظروف إجتماعية و سياسية ، و تضافر أئمتها بشكل عام على توضيح آرائها و نشر رسالتها على مر الزمن ، و لم يختلفوا على أنفسهم إختلاف المعتزلة " ³ .

" ففي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهب كلامية تعارض مذهب أهل الإعتزال منها مذهب الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير و لكن ظهر بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء و يقيم بناء المذهب الذي عرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة و ذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري (260هـ - 324هـ) " ⁴ .

و تعتبر مسألة خلق القرآن من أهم المسائل التي أثارت جدلا واسعا في التاريخ الإسلامي الديني ، و قد تباينت الآراء حول هذه المعضلة بين مختلف الفرق الكلامية كالمعتزلة و الأشاعرة و غيرهم " ذلك لأنها أثارت في نفوس المسلمين ما أثارت من سخط و غضب و عززت الفرق السلفية لمواجهة تيار العقليين الغلاة و لا شك في

1 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مصدر سابق ، ص ، 73 .
2 - مصطفى بن محمد مصطفى ، أصول و تاريخ الفرق الإسلامية ، د(ط) ، س 2003 ، ص ، 593 .
3 - إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 ، مرجع سابق ، ص ، 113 .
4 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، محمد عبد الهادي أبو ريده ، مرجع سابق ، ص 100 ، 101

أن المعتزلة بعثوا في القرن الثاني الهجري حركة فكرية طليقة تقبلها كثير من الباحثين ، لا في البصرة و بغداد وحدها بل في بعض العواصم الإسلامية الأخرى . حتى لقد إمتد صداها إلى الأندلس ، و شاء المأمون أن يجعل من تعاليمهم عقيدة رسمية و إتخذ موضوع خلق القرآن شعارا لذلك و جاره في هذا الخليفتان التاليان ، المعتصم و الواثق و قضى المسلمون ما يقرب من نصف قرن في قلق فكري و جدل متواصل ، و إمتحان لبعض الأئمة و قادة الرأي ، لم يسلم فيه بعضهم من السجن و التعذيب و القتل ، و كان بطل هذه المحنة أحمد ابن حنبل (241هـ - 855م) الذي أبى أن يجاري الحكام فيما ذهبوا إليه ¹ .

" مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعري ولد عام 260هـ أو 270هـ ، و قد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال إذ لزم شخصية الجبائي في البصرة ، و تلقى عنه أصول هذا المذهب و لكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالي 300 للهجرة و لعله أحس بمدى ما يحيط بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة في آرائهم و تزيدهم في تغليب العقل على النقل فأزمع أن يرجع عن معتقدهم و أن يذهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم و يرد غائلة المنحرفين المبتدعين " ² .

1 - صفات الله :

" الأشاعرة صفاتية كالسلف ، يشبّون صفات الباري كما وردت في القرآن و يفرقون بين الصفة و الموصوف فالله عالم بعلم ، قادر بقدره ، وصفاته هي العلم ، و القدرة و الحياة و الإرادة كما أن نفي الفعل نفي للفاعل ، فهم يبتطلون التعطيل في مختلف صوره ، سواء أكان تعطيلًا للصانع عن صنعه ، أم تعطيلًا له عن صفاته ، و أبطلوا التشبيه و التجسيم ، و فوضوا النصوص المؤذنة بذلك و أولوها فالله لا يشبه شيئا من مخلوقاته و لا يشبه

1 - إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 ، مرجع سابق ، ص 113 .
2 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 187 .

شيئا منها بوجه من الوجوه ، ليس بجوهر و لا جسم و لا عرض لا في مكان و لا في زمان ، لا قابل للأعراض و الحوادث " ¹ .

" و يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة و غير مشابحة للحوادث و قد توسطوا بين المعتزلة و الحشوية و المجسمة في مسألة الصفات رفضوا التشبيه كالمعتزلة و أثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى و لكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة ، بل إلتزموا حدود السلف في التنزيه ، فقالوا أن الله عالما لا كالعلوم و قدرة لا كالقدرة ، أي أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان و سائر مخلوقات الأرض " ² .

" و هذه الصفات الإلهية قديمة ردها إلى سبع صفات ، القدرة و العلم و الحياة و الإرادة و السمع و البصر و الكلام ، و كذلك الأسماء المشتقة منها قديما أيضا مثل القادر و العالم و الحي و المريد و السميع و البصير ، أما صفات أفعال الله كالخالق و الرزاق و المعز و المذل فهي غير قديمة في نظرهم و كأنهم يميزون بين صفات الذات و صفات الأفعال ، و يجعلون الأولى قديمة و الثانية محدثة " ³ .

" و لقد قسم الأشعري صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية و صفات فعلية ، و الصفات الذاتية هي ما لا يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها ، و هذه الصفات الذاتية أزلية و هي عند الأشاعرة سبع صفات يقول البغدادي ((و أصبحنا مجمعون على أن الله تعالى حي ب حياة ، و قادر بقدرة ، و عالم بعلم ، و مريد بإرادة ، و

1 - إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 ، مرجع سابق ، ص ، 49 .
2 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 190 .
3 - المرجع نفسه ، ص 190 .

سامع بسمع لا بأذن ، و باصر ببصر هو رؤية لا عين ، و متكلم بكلام لا من جنس الأصوات و الحروف ، و أجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية ، و سموها قديمة ¹ .

" و الصفات الفعلية هي التي يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها ، لأن الضد ليس بفعل ، فيجب بنفي الفعل عن الفاعل وجود ضده ، و هي مشتقة من أفعاله تعالى كخالق و الرزاق و العادل ، و نحو ذلك ، فهذه الصفات هي أفعال الله تعالى ، و هي محدثات من صفات أفعاله ، و لم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله ² .

" و على هذا فالأشاعرة يتابعون المعتزلة في تقسيم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية و صفات فعلية ، لكنهم يختلفون عن المعتزلة في عدد الصفات الذاتية و كونها قديمة ³ .

2 - كلام الله :

مفهوم الكلام لغة و اصطلاحاً :

أ - الكلام لغة :

إسم مصدر ، يعمل عمله ، يقال كلم يكلم تكليماً ، و كلاماً و كلم يتكلم تكلماً و تكمالاً و كالمته أكالمه مكالمه " و الكلام في أصل اللغة عبارة عن أصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، و هو من حيث أصل اللغة بمعنى القول و اللفظ ، فيطلق الكلام على كل حرف من حروف المعجم أو من حروف المعاني ، و على أكثر منه مفيداً كان أو لا لكنه إشتهر في المركب من جزأين فصاعداً ، كما إشتهر القول في المفيد بخلاف اللفظ ⁴ .

1 - علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مكتبة وهبية ، القاهرة ، ط2 ، س 1995م ، ص 282 ، 283 .

2- المرجع نفسه ، ص 283 .

3 - المرجع نفسه ، ص 283 .

4 - عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني ، مسألة كلام الله تعالى و أثرها في مباحث الحكم الشرعي و التكليف ، مجلة العلوم الشرعية ، قسم أصول الفقه ، كلية الشريعة ، العدد التاسع و العشرون ، شوال 1443هـ ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ص 10 .

ب - الكلام اصطلاحاً :

- " القول الأول : إن الكلام حقيقة في اللفظ ، مجاز في المعنى فالكلام لا حقيقة له إلا الحروف و الأصوات و هو قول المعتزلة .
- القول الثاني : إن الكلام حقيقة في المعنى القائم بالنفس و إن الحروف و الأصوات ليست من حقيقة الكلام ، بل دالة عليه فتسمى بإسمه مجازاً ، و هذا قول الكلابية ، و جماهير الأشاعرة .
- القول الثالث : إن الكلام حقيقة في اللفظ و المعنى على سبيل الإشتراك فإطلاقه على اللفظ وحده حقيقة و على المعنى وحده حقيقة ، و هذا قول الجويني و غيره ، و بعض متأخري الكلابية " ¹ .
- " القول الرابع : إن الكلام مجاز في كلام الله تعالى ، حقيقة في كلام الآدميين ، لأن حروف الآدميين تقوم بهم ، فلا يكون الكلام قائماً بغير المتكلم ، بخلاف الكلام القرآني ، فإنه لا يقوم بالله تعالى ، فيمتنع أن يكون كلامه و هذا مروي عن أبي حسن الأشعري .
- القول الخامس : إن الكلام حقيقة في اللفظ و المعنى ، على سبيل المعنى فكل منهما جزء مسماه ، فدلالته عليهما بطريقة المطابقة و دلالاته على كل واحد منهما بمفرده بطريقة التضمن ، و هذا مثله مثل الإنسان فهو إسم للروح و الجسد جميعاً ، فإذا أطلق على أحدهما فبقريته " ² .
- " إن مسألة كلام الله سبحانه إتخذت مظهراً عنيفاً بين المسلمين ، و سالت من أجلها الدماء في عصر العباسيين و لأهميتها سمي علم الكلام بإسمها ، و قد إتفق الجميع على أنه تعالى متكلم ، حيث يقولون أمر الله بكذا ، و نهي عن كذا ، و أخبر بكذا ، و إتفقوا أيضاً ، ما عدا قليل منهم ، على أن هذه الكلمات الموجودة في التوراة و الإنجيل و القرآن ، و التي تتألف من الحروف هي حادثة ، لأن التلفظ بما بدأ و نهاية ، و أولاً و آخراً

1 - عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني ، مسألة كلام الله تعالى و أثرها في مباحث الحكم الشرعي و التكليف ، مجلة العلوم الشرعية ، مرجع سابق ، ص 11 .
2 - المرجع نفسه ، ص 11 .

فلا تكون ، و الحال هذه قديمة ، و كذلك الأصوات التي ترددها الأفواه ، و إختلفوا هل هناك أمر آخر و راء هذه الألفاظ ، يسمى كلاما حقيقيا أو أن الكلام الحقيقي هو هذا اللفظ ، و كفى " ¹ .

" حد الكلام عند الأشاعرة كما يوضحه الجويني أنه القول القائم بال نفس ، الذي تدل عليه العبارات و ما يصطلح عليه من الإشارات ، و هذا هو الفكر الذي يدور في النفس ، فهو ليس تلك الأصوات و الحروف بل هي تدل عليه ، و الدليل على إثبات الكلام النفسي ، أن العاقل إذا أمر عبده بأمر أوجد في نفسه إقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا " ² .

" أم فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين ، بين كلام الله القائم بذاته و هو قديم و بين الكتاب الذي بين أيدينا و الذي أنزل في زمن من الأزمان " ³ " الكلام من صفات الله ، و القرآن هو الصورة التي ظهر لنا بها الكلام الإلهي و لهذا كان القرآن بصفته كلام الله موضع جدال كبير بين المتكلمين من حيث قدم الله أو حدوثه فقال السلف أن القرآن (أي كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظ و معنى و قال جمهور المعتزلة أن كلام الله حادث في محل " ⁴ .

" أما الأشاعرة فقد فرقوا بين الكلام النفسي الذي يحول في النفس و الكلام و المتلفظ به و هو دليل على الكلام النفسي ، و الدليل غير المدلول فكلام الله النفسي القديم و القرآن كذلك قديم ، أما الحروف و الأصوات القراءة التي هي دلالة الكلام النفسي و التي هي فعل القارئ فهي مخلوقة " ⁵ .

1 - محمد جواد مغنية ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، نظرات في التصوف و الكرامات ، مكتبة الهلال ، بيروت ، ط3 ، ص 109 ، 1982 .

2 - علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مرجع سابق ، ص 291 .

3 - ت ، ج ، دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق ، محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مرجع سابق ، ص 102 .

4 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 191 .

5 - المرجع نفسه ، ص 191 .

" و مما إستدل به الأشاعرة على قدم كلامه بأن اللفظ إذا لم يعبر عن صفة في النفس يكون لفظا مجردا أشبه بلفظ البيغاء ، و بأن كلام الله صفة له ، و كل ما هو صفة له فهو قديم كلامه قديم " ¹ " فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس و العبارات و الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات بالكلام الأزلي ، و هي مخلوقة حادثة ، و مدلولها قديم أزلي " ² .

" إذن فكلام الله على رأي الأشاعرة قديم غير حادث و لا مبتدع أما الحروف فهي مثل الأجسام و الألوان و الأصوات وسائر ما يتضمنه العالم من أشياء فهي مبتدعة مخترعة ، أي أنها قد أحدثت في حدود الزمان و لا يعني خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله و لكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحي في الأزل السحيق حيث تلي على الملائكة و الملائ الأعلی ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول " ³ .

" الدليل على قدم الكلام الإلهي و أن القرآن غير مخلوق ، هو قوله تعالى ((إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون)) ، فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن فيكون ، و لو كان الله عزوجل قائلا للقول كن كان للقول قولاً ، و هذا يوجب أحد الأمرين : إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق ، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال ، و إذا إستحال ذلك صح و ثبت أن الله عزوجل قولاً غير مخلوق " ⁴ .

" أن الكلام لو كان حادثا لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى ، أو بغيره ، أو لا يقوم بمحل ، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث و هو محال ، و إن قام بغيره فهو أيضا محال ، لأنه لو جاز أن يكون

1 - محمد جواد مغنية ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، نظرات في التصوف و الكرامات ، مرجع سابق ، ص 110 .
2 - ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق ، محمد الهادي أبو ريذة ، مرجع سابق ، ص 102 .
3 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 192 .
4 - علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مرجع سابق ، ص ص ، 292 ، 293 .

متكلما بكلام قائم بغيره ، لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره و ساكنا بسكون قائما بغيره ، و هو محال ، و إن وجد ذلك لا في محل فهو محال و باطل بالإتفاق ، و على هذا لا يجوز أن يكون كلامه تعالى حادثا " ¹ .

" الإحتجاج بأن القرآن و هو كلام الله مكون من صور و آيات و حروف منتظمة و كلمات مجموعة و مقروءة و مسموعة و لها مفتتح و مختتم ، و كونه معجزة للرسول ، و كل ذلك يدل على حدوثه و أنه مخلوق ، ويرد الأشاعرة بالرد بين الكلام النفسي القائم في ذاته تعالى ، و بين القرآن الذي هو عبارة عن سور و آيات ، ليس هو الكلام النفسي القديم بل هو حكاية عنه و عبارة عنه ، و على هذا فالكلام النفسي قديم ، و القرآن المتلو و المحفوظ و المقروء حادث ، لذا لا يلزم الأشاعرة هذا الإلزام ، و الخلاف يرجع إلى أن الأشاعرة تثبت نوعا من الكلام هو الكلام النفسي الذي ترفضه المعتزلة و لا تقول بوجود نوع من الكلام بخلاف جنس كلامنا " ² .

3 - التشبيه و التجسيم :

" إستطاع الأشعري أن يجعل الله ما يليق به من غير أن يحيف من حق الإنسان و أنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ و نزه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم و بالإنسان ، و لكنه قال إن الله قادر على كل شيء و هو خالق كل شيء ، و الأشعري ينكر كل فعل للطبيعة ، أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، و أن يعتبر ذلك من كسبه " ³ .

" فالله عند الأشعري هو أولا الخالق القادر على كل شيء ، و هو أيضا عالم بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، و ما يريدون أن يفعلوا ، و يعلم ما يحدث ، و كيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث ، ثم يرى أن كل صفات المكان لا يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يغاير معنى صفات المخلوق ، و يسمو عليه و الله وحده هو

1 - علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مرجع سابق ، ص 293 .

2 - المرجع نفسه ، ص 295 .

3 - ت ، ج ، دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق ، محمد عبد الهادي أبو ريبة ، مرجع سابق ، ص 101 .

موجد العالم و هو الحافظ لوجوده ، و كل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة صدورا متصلا ، و يرى الأشعري أن الإنسان يجد نفسه فرق بين أفعاله الإضرارية كالرعدة و الرعدة و بين أفعاله التي يفعلها عن إرادة و إختيار¹ .

" بينما رفض المعتزلة مكان رؤية الله في الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف في قولهم برؤية الله ، و لكنهم لا يقبلون أن تكون لهذه الرؤية بالصورة الإنسانية كما رأى المشبهة ، و من ثمة فهم يقولون ، يرى الله من غير حلول و لا حدود و لا تكليف كما يرانا سبحانه ، و قد خالف الأشاعرة كلاما من السلف و المشبهة في مسائل التشبيه و التجسيم الأخرى و تأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه و يده إشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهي إشارة إلى رؤية للأشياء و إحاطته بها جميعا و كذلك تأولوا الإستواء على العرش لأنه تعالى ليس بجسم و لا بعرض و لا يستقر على الجسم إلى الجسم ، و لا على العرض إلى العرض و قالوا كان و لا مكان فخلق العرش و الكرسي و لم يحتج إلى مكان و هو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه² .

4 - نظرية الكسب :

" و معنى الكسب عند الأشاعرة أن للإنسان قدرة على الفعل من دون شك ، إذ نرى بالوجدان و العيان فرقا بين المتكلم و الأخرس ، و لكن توجد إلى جانب قدرة الإنسان هذه قدرة الله سبحانه لأنه قادر على كل مقدور ، و بما أنه لا يجتمع قادران على مقدور واحد فلا بد أن يستند الفعل إلى إحدى القدرتين إما إلى قدرة الله وحدها ، و إما قدرة العبد وحدها ، و لما كانت قدرة الله أقدم و أهم و أقوى أسند إليها الفعل و إسناد الفعل إلى

1 - ت ، ج ، دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق ، محمد عبد الهادي أبو ريبة ، مرجع سابق ، ص 103 .
2 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 192 .

قدرة الله لا يستلزم إنتقاء قدرة العبد عليه ، بل هي موجودة و مقارنة لقدرته تعالى ، و هذا الإفتزان بالذات يقال له الكسب و به يصح التكليف و الثواب و العقاب و المدح و الذم ¹ .

" رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد و كذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى ، و كذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة و لهذا فهو ليس فاعلها بل إن لها فاعلا محكما متقنا هو الله ، و الحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله و عباده ، فلا يستقل أي من الطرفين بهما وحده ، و لما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ، و من ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله و العبد ² .

" قسم الأشاعرة الفعل إلى ثلاثة أقسام :

أ - إتقان العمل .

ب - القدرة على تنفيذه أي الإستطاعة .

ج - الإرادة التي تختار واحد من الممكنات .

فإنه تعالى له إتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل الشيء الخارج عن ذات الإنسان

لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله و العبد معا لجاز إجتماع مؤشرين في أثر واحد و هذا محال ³ .

1 - محمد جواد مغنية ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، نظرات في التصوف و الكرامات ، مرجع سابق ، ص 121 .

2 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ، 194 .

3 - المرجع نفسه ، ص ، 195 .

" ذهب الأشاعرة إلى أن صفة الإرادة صفة أزلية قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية و هي ممتنعة التبدل و الزوال ، و أن الباري تعالى مريد على الحقيقة ، و ليس معنى كونه مريدا ، لا قيام الإرادة بذاته " ¹ .

" قال الأشاعرة إن الله هو الموجود لأفعال العبد بأجمعها الإختيارية و الإضطرارية و ليس لقدرة الإنسان أي تأثير أو دخل في وجودها سوى أنه محل لها ، و مع ذلك فهو مكتسب لأفعاله و من أجل هذا الكسب يستحق الثواب و العقاب ، و هذا ينسجم تماما مع إنكارهم الأسباب و المسببات الحقيقية و إدعائهم بأن الله سيوجد الشيء ابتداء و بلا واسطة عند وجود علته ، حتى إمتلاء البطن عند الأكل فإنه من الله لا من الطعام ، و حتى المعرفة فإنها ليست نتيجة الدرس و التجربة ، بل من الله وحده " ² .

" أما الإرادة يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض أي التي تختار واحد من عدة ممكنات ، فهي العبد و قد سمي الأشاعرة عمل الله ، أي إتقان الفعل و الإستطاعة ، خلقا و إيجادا و إختراعا ، أما عمل العبد أي الإرادة فقد سموه كسبا ، مصداقا لقوله تعالى ' كل امرئ بما كسب رهين ' فالله يخلق في العبد الفعل و الإستطاعة ، و العبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثوابا و إما عقابا ، و هكذا يكون للتكليف الشرعي معنى بحيث يتحمل الإنسان تبعه أعماله من حيث أن له حرية الإختيار " ³ .

1 - عبد الباري محمد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، دراسة فلسفية إسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، دط ، س 1996 ، ص 119 .
2 - محمد جواد مغنية ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، نظرات في التصوف و الكرامات ، مرجع سابق ، ص 120 .
3 - محمد علي أبو ريان ، عباس محمد حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 195 .

" عارض الأشاعرة موقف المعتزلة في نسبتهم الأفعال إلى للعباد ، و قولهم بقدرة العبد على أفعاله ، و أن الله لا يخلق أفعال العباد ، و حاولوا البرهنة على خلق الله لأفعال العباد ، و أوردوا حجج المعتزلة في ذلك و ردوا عليها ، و نورد فيما يلي موقف الأشاعرة من مسألة خلق الله لأفعال العباد :

الأول : لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ، و وجود خالق غير الله محال و يلزم من إنتفاء اللازم إنتفاء الملزوم .

الثاني : لو كان العبد موجودا لفعل نفسه محدثا له لكان عالما به ، و اللازم ممتنع فالملزوم ممتنع " ¹ .

" و لقد إستدل الأشاعرة على عموم تعلق الإرادة الإلهية بقولهم أن كل حادث وقع بقدرة الله تعالى و ذلك لأن القدرة عامة التعلق بسائر الممكنات و إخراج الممكن من الوجود إلى العدم و تحقيقه إنما هو بإرادة الله تعالى فعلى ذلك تكون سائر الحادثات تتعلق بها إرادة الله تعالى ، و يمكن أن يخلص هذا في صورة قياس منطقي على النحو التالي : كل حادث مقدور و كل مقدور مراد فكل حادث مراد الله سبحانه و تعالى " ² .

" و الإرادة الإلهية عامة و شاملة لكل ما يحدث في الكون ، و لقد إعترض المعتزلة على القول بعموم الإرادة الإلهية ، لأن في أفعال العباد ما هو شر ، و الله لا يريد الشر ، و لقد رد الأشاعرة على هذا الإعتراض بأن الإرادة الإلهية الأزلية لا تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو فعل للعبد و كسبه ، و من حيث كونه طاعة و معصية و خير أو شر ، بل تتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود ، و هو من هذا الوجه غير موصوف بالخير و الشر ، فالله يريد وجود الفعل و صفة الفعل راجعة إلى العبد ، فالله يريد لكل ما حدث من

1 - علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مرجع سابق ، ص 303 .
2 - عبد الباري محمد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، دراسة فلسفية إسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، دط ، س 1996 ، ص 123 .

حيث أنه متخصص بالوجود في أوقات ، و ذلك الحدث يكون منتسبا إلى إرادة إستطاعة العبد فإن كان وفقا للأمر سمي طاعة و إن كان خلاف للأمر سمية معصية ، أي أن الإرادة لا توقع بل هي تخصص وقتا للوقوع " ¹ .

" إن مسألة حرية الإنسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمت إلى الواقع بسبب بل هي متصلة بحياة الإنسان و مآله و مصيره ، و من أجل هذا أشغلت عقول الناس جميعا منذ أقدم العصور الفلاسفة و غير الفلاسفة ، و قد تشعبت فيها الأقوال و تعددت و لكنها تركت و أهملت ، ما عدى قول الإمامية و المعتزلة و قول الأشاعرة " ² .

المبحث الثالث : ابن رشد و بيان أصناف المؤولين .

قامت الفلسفة الرشدية على أسس عقلية متأثرة في ذلك بالفلسفة اليونانية و ما خلفته من تراث فكري قائم على أهمية إستعمال العقل في جميع المسائل سواء كانت دينية أم دنيوية ، و هذا التأثير بالفلسفة اليونانية أدى بالفيلسوف ابن رشد إلى ضرورة إستعمال العقل في عملية المعرفة خاصة في مجال النصوص الدينية .

" كان ابن رشد واعيا تمام الوعي بأن تصحيح العقيدة لا يعني صرف الناس عن التأويل فذلك لا يمكن ، لأن النصوص الدينية تتطلب دوما نوعا من التأويل خصوصا عندما يتعلق الأمر بالمتشابه ، الذي يكون فيه عدم التأويل هو نفسه التأويل ، و إذن فالمطلوب هو وضع قانون للتأويل و تطبيقه على جميع ما يؤول في القرآن حتى يسد الباب على التأويلات المغرضة التي ترمي من وراء التأويل و إفشاءه و الجمهور إلى إستتباع العوام الذي ينتج عنه تمزيق الشرع و تشتيت شمل الأمة " ³ .

1 - علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مرجع سابق ، ص ص ، 289 ، 290 .

2 - محمد جواد مغنية ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، نظرات في التصوف و الكرامات ، مرجع سابق ، ص 119 .

3 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، دراسة و نصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1998 ، ص 114 .

و لقد أشاد ابن رشد بدور العقل في إدراكه للمعاني القرآنية من خلال كتاباته و التي تتناول قضايا نقدية كانت و لا تزال ذات نزاع فكري و هذا ما أورده في كتابه فصل المقال " أن الشرع دعا إلى إعتبار الموجودات بالعقل و تطلب معرفتها به فكذلك في غير ما أية من كتاب الله تبارك و تعالى مثل قوله ' فإعتبروا يا أولي الأبصار ' و هذا نص على وجوب إستعمال القياس العقلي أو العقلي و الشرعي معا ، و مثل قوله تعالى ' أو لم ينظروا في ملكوت السموات و الأرض و ما خلق الله من شيء ' و هذا نص باحث على النظر في جميع الموجودات " ¹ .

يقول " فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم و مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، و أن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها ، و هو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة و الثاني العدالة الشرعية و الفضيلة الخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، و هو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، و ذلك غاية الجهل و البعد عن الله تعالى " ² .

" و قد غلب على الفكر الفلسفي الرشدي الإنطلاق من علوم الطبيعة إلى علوم الشريعة مع ميل مغال إلى رد الثانية إلى الأولى ، و الفكر الديني يغلب عليه من علوم الشريعة إلى علوم الطبيعة ، مع ميل مغال إلى رد الثانية إلى الأولى " ³ .

و في مقابل النزاعات العقلية نجد تيارات كانت تركز للنقل على حساب العقل منها المذهب الحنبلي " فقد أتيح للظاهرة الحنبلية أن تحظى بإستجابة كبيرة على مدى قرون و يوعز أحد الباحثين أسباب هذا النفوذ

1 - ابن رشد ، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، د (ط ، س) ، ص 231 .
2 - أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، س 1986 ، ص 33 .
3 - أبو يعرب المرزوقي ، وحدة الفكرين الديني و الفلسفي ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 1 ، س 2001 ، ص 11 .

إلى محنة خلق القرآن ، و تأكيد الحنابلة على مشروعية الخلافة العباسية ، و تمركزها الإستراتيجي في بغداد " ¹

" فقد أسس هذا الأخير مذهب متماسك في التعامل مع النص الديني و تأويلاته الصحيحة " ²

. و بالمقابل فقد أشاد العديد من رواد النهضة العربية بدور ابن رشد في تكريس العقلانية من بينهم مُجدِّ

عبد (1849 – 1905) " الذي جنح إلى العقلانية الإعتزالية الرشدية إذ قدم العقل على ظاهر الشرع عند

التعارض محدثا فجوة عميقة بينه و بين السلفية التقليدية " ³ .

و في هذا السياق يرى مُجدِّ عمارة (ولد 1931 م) " أن الإحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الذين لا

يؤمنون بحجية قديسية هذه النصوص و ردوا كذلك أن هذا الواقع الفكري الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة

لذلك النزال الفكري الجديد و أن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالية النمط ، أي عقلانية " ⁴ .

و من بين أهم الفرق التي دعت إلى إستعمال العقل قبل ابن رشد نجد المعتزلة (80 هـ – 131 هـ) و

قد نال المعتزلة كذلك من قبل العقلانيين العرب مكانة رفيعة بسبب إستعمالهم للعقل و نجد أحد المفكرين العرب

يرجع أسباب التخلف العربي الإسلامي إلى تراجع دور العقل مقارنة بالنقل .

" إن الإنسداد التاريخي الذي نعيشه من ضمن أسباب تراجع الأطروحة الإعتزالية لصالح التيارات النقلية

المختلفة فلو قدر للفكر الإعتزالي أن ينتصر على حد قوله لكننا إستطعنا تحقيق المصالحة الكبرى بين الدين و

العقل أو بين الإسلام و الحداثة ، و كنا إستطعنا تطوير القوانين و التشريعات في المجتمعات العربية " ⁵ فهم

1 - سالم حميش ، حول طبائع النص القطعي في الإسلام ، مجلة دراسات عربية ، بيروت ، ج2 ، س 1987 ، ص 03 .

2 - بوقرة ، النظرة البيانية عند ابن حزم الأندلسي ، مكتبة الأداب ، القاهرة ، ط1 ، س2005 ، ص 133 .

3 - فهمي جدعان ، السلفية ، حدودها و تحولاتها ، مراجعة شاملة ، مجلة عالم الفكر ، مارس 1998 ، الكويت ، دط ، ص 76 .

4 - محمد عمارة التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، ط1 ، س1980 ، ص 239 .

5 - هاشم صالح ، الإنسداد التاريخي ، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ؟ ، دار الساقى بالإشتراك مع رابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، ط1 ، س 2007 ، ص 21 .

يحكمون العقل في الأمور على إختلافها و يسيرون معه إلى أقصى مدى و يرون أن الكون نظاما محكما يخضع له فهم أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين " ¹ .

1 - التوفيق بين الحكمة و الشريعة :

قال ابن رشد المتوفي (595هـ - 1198م) في كتابه فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من إتصال " و ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق و العمل الحق ، و العلم الحق هو معرفة الله تعالى و سائر الموجودات على ماهي عليه و بخاصة الشريعة منها ، و معرفة السعادة الأخروية و الشقاء الأخروي و العمل الحق هو إمتثال الأفعال التي تريد السعادة و تجنب الأفعال التي تفيد الشقاء و المعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي " ² .

لقد رأى ابن رشد (توفي 595هـ - 1198م) بأن الحكمة و الشريعة أختان من الرضاعة و لا يمكن فهم النقل إلا بالعقل ، و أن الجهل هو سبب الإختلاف في الدين ، لأن الحق واحد و إن كانت صورته المرتسمة على صفحات الذهن مختلفة و حججه في ذلك أنه لو كان هناك إختلاف ظاهر بين العقل و النقل فلا يمكن توضيحه و إزالته إلا بالعقل ، لأن هدفهما واحد هو الوصول إلى الحق ، يقول ابن رشد " و إذا كانت هذه الشريعة حقا ، و داعية غلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه و يشهد له " ³ .

كما نجد أن العلاقة بين العقل و النقل قد كان لها صدى بعيد على مدى عدة قرون " فقد صيغت من

القرن الثامن عشر على أساس أن مقارنة ابن رشد لهذه المسألة قد تمت على مستويين مستوى العامة الذين

1 - محمد مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 سمير كو للطباعة و النشر ، د (ط ، س) ، ص 37 .
2 - مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دط ، س 2011 ، ص 122 .
3 - ابن رشد ، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3 ، د(س) ، ص 31 ، 32 .

يكفيهم ظاهر النص الشرعي و مستوى الخاصة الفلاسفة الراسخين في العلم الذين يؤولون ظاهر النص ، كما يتفق على نتائج البرهان العقلي " ¹ .

" رغم أن ابن رشد قد عمل على التوفيق بين العقل و النقل إلى أنه قد وجهت إليه عدة إنتقادات من بعض المفكرين العرب من بينهم الدكتور زكي نجيب محمود (1905م – 1993م) بقوله " لقد إنطلق ابن رشد من مسلمات دينية لا ينبغي أن ينطلق منها الرجل العقلاني إنه يتعارض مع طبيعة الوقفة الفلسفية إذا أخذت على حقيقتها لأن الفلسفة على حقيقتها تأتي بالمسلمات " ² .

و هو نفس الموقف الذي ذهب إليه طه عبد الرحمان (ولد 1944م) بأن " الفكر لا يستقيم إلا بالإرتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة ، و أن الموقف الفلسفي يرفض القطعيات و القبليات التي يمكن النظر فيها " ³ .

2 - مفهوم التأويل الرشدي :

أ - لغة :

التأويل " هو الرجوع، تقول أل شيء ، يؤول أولا و مالا بمعنى رجع ، و أول الشي رجعه ، و آلت عن الشيء ، إرتدت و في الحديث صام الدهر فلا صام و لا آلا ، أي لا رجع إلى خير و الأول الرجوع ، و في

1 - مقدار عرفة منسية ، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ، منشورات المجمع الثقافي ، ط1 ، س 1999 ، ص 578 .
2 - زكي نجيب محمود ، ابن رشد في تيار الفكر العربي ، ضمن كتاب ، مؤتمر ابن رشد ، ج1 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، س ، 1985 ، ص 181 .
3 - طه عبد الرحمان ، العمل الديني و تجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط3 ، س 2000 ، ص 70 .

حديث خزيمة السلمي حتى ألا السلامي أي رجع إليه المخ ، و يقال طبخت النبيذ حتى أل إلى الثلث و الربع أي رجع¹ .

التأويل عند أندري لالاند (1867 م - 1963 م) في معجمه الفلسفي يعني " تأملات في النصوص

الفلسفية الدينية و هي مختصة بالتغيرات الدينية و تهتم خاصة بالمعنى أو معاني النصوص المقدسة "² كما أن

التأويل يعني " تفسير ما يؤول إليه الشيء ، تقول تأول فلان الأمر أي تحريته "³ .

و في تعريف لعلّي حرب (ولد 1939م) يقول " التأويل هو السعي للوقوف على مقاصد المؤلف إذ

يتجاوز المنطوق الظاهر للنص إلى منطق الخفي "⁴ و هو أيضا " ترك المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى

آخر يحتمله على سبيل الترجيح للتوصل إلى أمر مرغوب عنه ، كما أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر

إلى معنى آخر يحتمله و لا يمنعه الشرع و القانون "⁵ .

ب - إصطلاحاً :

أما من الناحية الإشتقاقية فهو يعود إلى " فن إتقان لغة الألهة و ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ثم

يترجم مقاصدهم إلى أهل الفناء من بني البشر "⁶ و في تعريف للجويني نجده يعرف التأويل بقوله " التأويل هو رد

الظواهر إلى ما عليها مآله في دعوى المؤول ، و معنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر و معرفة المراد ، لكن هذا

الخروج عن الظاهر و تركه لا بد من قرائن تدعوه إليه و تعضده و لا بد من أن يخرج التأويل عن معاني اللغة و أن

1 - ابن منظور ، لسان العرب ، إعدام خياط يوسف ، دار لسان العرب ، بيروت ، د (ط ، س) ، ص 130 .
2 - andre la lande vocabulaire technique et critique de la philosophique presses universitaire paris 1968 page 412 .

3 - عبد القادر أحمد ، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، د (ط) ، س 2003 ، ص 17 .

4 - حرب علي ، الممنوع و الممتنع ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 4 ، س 2005 ، ص 53 .

5 - يعقوبي محمود ، معجم الفلسفة ، الميزان للنشر و التوزيع ن ط 2 ، د س ، ص 15 .

6 - مصطفى عادل ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، دار النهضة ، العربية ، بيروت ، ط 1 ، س 2003 ، ص 17 .

لا يكون ملغزا أو مبهما "1" و هو تفسير مجازي رمزي للقرآن يعتبر من إمتيازات الإمام لدى الشيعة و هو علم خفي باطني صعب فيما صعب ، تطور الفكر الدرزي ، في لبنان و الفاطمي في مصر و الأحمدى في الهند "2" .

يعرف ابن رشد التأويل في كتابه فصل المقال بقوله " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو مسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت "3" فالقول المنطوق هو بطبيعته معقد الدلالة ، أي أنه غير وجه ، أو بعد أو مستوى ما يجعله ينطق من وجه ، و يسكت من وجهه آخر و ما يتيح أن يختار دلالة الظاهر للكشف عما يسكت عنه القول "4" .

يقول ابن رشد " و نحن نقطع جزما أن كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، و هذه القضية لا يشك فيها مسلم ، و لا يرتاب بها مؤمن و ما أعظم إزدياد اليقين بها من زوال هذا المعنى و جره ، و قصد هذا القصد من الجمع بين المعقول و المنقول ، بل نقول أنه ما من منطوق في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا أعتبرت و تصفحت سائر أجزائه و جد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد و لهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الألفاظ الشرع كلها على ظاهرها و لا أن أخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل "5" .

1 - بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، دط ، س 2002 ، ص 146
2 - شبل مالك ، معجم الرموز الفلسفية ، دار الجيل للنشر و الطباعة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 2000 ، ص 55 .
3 - ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 32 .
4 - حرب علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ن س 2000 ، ص 120 .
5 - ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 33 .

" إذن فالتأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر بحيث يدل اللفظ على شيء و يفسر بشيء

آخر كتفسير الإسلام بالدار لأنه جامع لأهله و الجنة بالمأدبة لأن فيها ما تشتهي الأنفس ، فقد جاء في الحديث الشريف ' إن الله سبحانه و تعالى جعل الإسلام دار الجنة و مأدبة و الداعي إليها مُجَدًّا¹ .

" و الدلالة الحقيقية للكلمة في المعنى الأصلي ، كاليد إلى الكف ، و دلالاتها المجازية هي معنى آخر مستعار

من الأول فالعلاقة بين المعنيين : كاليد للقدرة و السلطان و الهيمنة ، فتأويل اليد هي الإستعمال المستعار هو إخراج دلالة اللفظ من حقيقته إلى دلالة مجازية أي اعتماد المعنى المجازي دون الحقيقي² .

" يقسم ابن رشد النص إلى ظاهر و باطن فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، و الباطن

هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان " و من بين المسائل التي عاجلها ابن رشد من خلال تأويلاته مسألة قدم العام من خلال كتبه الثلاثة " تحافت التهافت " و فصل المقال و مناهج الأدلة³ .

و في حديث ابن رشد عن تأويلات الفرق الإسلامية من حيث تأويلاتهم حول الصحيح و الحق و شروطه

و حدوده نجده يوضح ذلك بقوله " و من حيث شروطه و حدوده فإنتهى إلى أن التأويل الحق ليس يوجد كما

يقول لا في مذاهب الأشعرية و لا في مذاهب المعتزلة أعني أن تأويلاتهم لا يقبل النصرة و لا يتضمن التنبيه على الحق و لا هي حق و لهذا كثرة البدع⁴ .

" و قد أستعرض ابن رشد فرق المتكلمين كما كانت في العالم الإسلامي في زمانه و حصرها في أربعة :

الحشوية و الباطنية و المعتزلة و الأشاعرة . أما الحشوية فتتلخص دعواهم في قولهم : أن طريق معرفة وجود الله هو

1 - مغنية محمد جواد ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، د (ط) ، س 1962 ، ص 198 .
2 - مخول نجيب ، مباحث في الفلسفة الإسلامية العربية ، توزيع مكتبة أنطوان ، بيروت ، لبنان ، د(ط) ، س 1962 ، ص 189 .
3 - جمال مرزوقي ، ، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ، دار الأفاق العربية ، ط1 ، س 2001 ، 114 .
4 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 1998 ، ص 103 .

السمع لا العقل ، بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كاف و أن لا مكان لإعمال العقل لإثبات وجود الله و صفاته ، و أما الباطنية و يقصد بهم المتصوفة فيزعمون أن المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية و إقبالها بالفكرة (التفكير) على المطلوب . أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم أن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه و إن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية . يبقى الأشاعرة و هم الذين كانت لهم السيادة على الساحة العقدية زمن ابن رشد لقد جعلوا من مذهبهم وحده المذهب الحق و حكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخرى ¹ .

3 - أصناف المؤولين عند ابن رشد : في حديثه عن أصناف المؤولين نجد ابن رشد (توفي 595 هـ -

1198 م) يقسم الناس إلى ثلاثة أصناف " صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً و هم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب ، و صنف من أهل التأويل الجدلي و هؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع و العادة ، و هؤلاء هم أهل التأويل اليقيني ، و هؤلاء هم البرهانيون بالطبع و الصناعة أعني صناعة الحكمة ² .

" أما الفرق بين العلماء و المتكلمين و الجدليين فهو أن العلماء و المقصود هنا الفلاسفة ينطلقون من دراسة الشاهد أي معطيات الحس و التجربة و الارتقاء منه إلى الغائب أو ما وراء الطبيعة أي العلم الإلهي ، و هم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها و تمسك الخطوات المنطقية التي يسرون عليها ، غرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة و بناء العلم من أجل العلم نفسه ، العلم الذي ينال الإنسان كماله فينفضل به و الحيوان و النبات و الجماد .. الخ أما المتكلمون الجدليون فهم بالعكس من ذلك ينطلقون أصول

1 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، مرجع سابق ، ص ص 115 ، 116 .

2 - عباس محمود العقاد ، نوابع الفكر العربي ، ابن رشد ، دار المعارف ، مصر ، ط6 ، د (س) ، ص 63 .

مذهبهم التي تتعلق بالغائب أي بعالم الألوهية و ما في معانيه ثم يبنون الشاهد أي معطيات الحس بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول . هدفهم كسب الأنصار و ليس بناء العلم¹ .

" إعتقد ابن رشد في عملية التأويل على منهج إصلاحي عكس المناهج التي عند الفرق الأخرى و هو ينقسم إلى قسمين أساسيين هما " نقد مناهج السابقين عليه لا سيما منهج المدرسة الكلامية و المدرسة الفيزيائية و ذلك من أجل إعادة التأسيس بإقتراح قواعد جديدة للتأويل و قراءة النص لا سيما النص الديني² .

" يرى ابن رشد أن أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الأقاويل الشرعية و المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع منها ، و الثانية أنها تستقبل النصرة بطبعها إلى أنها تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، مما فيها من تأويل إلا أهل البرهان ، و الثلاثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق³ .

" و ذلك في أن هذه الأصول الثلاثة التي لا يعزى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطائية و الجدلية و البرهانية⁴ .

يقول ابن رشد في تحديد أصناف الناس " و إذا تقرر هذا كله ، و كنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق ، و أنها التي نهت على هذه السعادة ، و دعت إليها التي هي المعرفة بالله عزوجل ، و بمخلوقاته فإن ذلك متقرر عند كل مسلم عن طريق الذي إقتضته جبلته و طبيعته من التصديق و ذلك أن طباع الناس

1 - محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، مرجع سابق ، ص 117 .
2 - الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجاً ، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2005 ، ص 193 .
3 - ابن رشد ، كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1998 ، ص 124 .
4 - أبو الوليد ابن رشد فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، دار المعارف ، ط 1 ، د(س) ، ص 45 .

متفاضلة في التصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، و منهم من يصدق بالتأويل الخطائية كقصد صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ¹ .

أ - أهل البرهان :

يقصد ابن رشد بأهل البرهان الفلاسفة الذين يملكون قدرة على إدراك المتناقضات في حالة ما إذا حصل تعارض بين العقل و النقل لأنهم يملكون الأدلة و البراهين من اجل الخروج إلى حل سليم " و السبب في تقسيم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أصناف الخطائيون و الجدليون و البرهانيون هو إستناده إلى الآية ' أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن ' لكن عندما نعيد بناء هذا الطرح نتساءل عن المستويات الثقافية و الحكيمة إن كانت الأولى شرعية التي جعلته يلجأ إلى هذا التصنيف ؟ فوحدة الفهم تصبح مرهونة بالشروط الإجتماعية و النفسية ثم لما لا تكون تراتبية الآية مجتمعة كلها في البنية الواحدة للفهم الإنساني العام ²

ب - أهل الجدل :

أما أهل الجدل فهم أقل درجة من البرهانيون و هم فئة تستطيع الوصول إلى التناقضات القائمة بين النصوص و العقل لكنها غير قادرة للوصول إلى حل لأنهم يفتقدون إلى وسائل البرهان لذلك نجد أفكارهم متضاربة متصارعة .

" في الجدل يتم إقحام أخت القارئ في الأفق المزدوج للكاتب و نصه ، و منشأ لغة تحمل القارئ إلى الحق التخيلي لأفعاله لغة النص من خلال الجدل الناشئ بين القارئ المجادل و معاني النص المعروضة بذاتها للمساءلة ، و في القرآن عرض لمختلف الأسئلة المحركة للقضايا الإيمانية أو التي عرض إطارها البياني التاريخي ، ثم يتحول الجدل

1 - ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 31 .
2 - عمارة ناصر ، اللغة و التأويل ، مقاربة في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي ، دار الفارابي ، الجزائر العاصمة ، ط 1 ، س 2007 ، ص 101 .

إلى فعل متناغم مع سيولة المعاني القرآنية لاستعادة البنية الظاهرية للإيمان أي تعليمية شيئية الحقيقة و ترك المجال مفتوحا لإستقبال الالتهائي لمعاني النص القرآني " ¹ .

ج - أهل الخطاب أو الخطابيون :

هم عامة الناس الذين لا يستطيعون إدراك معاني النصوص لقلة علمهم فهم يأخذون النصوص على ظاهرها دون الخوض في عمق المسائل الدينية لأنهم غير قادرين على معرفة معانيها لضعف مخيلتهم و قصور فهمهم لها فيجب عليهم أن يلتزموا بحرفية النص دون الخوض في باطنه .

" مع هذا الصنف من الناس الذي ليس من أهل التأويل ، و هم الجمهور الغالب ذلك لأنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعزى من هذا النوع من التصديق فتندفع أفعال الذات نحو التداين و التعاير في الوقت نفسه من خلال تنشئتها للمخيل اللغوي و الإلتحام بالنص دون اللجوء إلى إختيار أشياءه " ² .

4 - قانون التأويل عند ابن رشد :

لقد سعى ابن رشد إلى إقامة قانون للتأويل و ذلك من أجل الممارسة الصحيحة للتأويل الحق و قد كان الهدف من هذا القانون هو توضيح أن الفلسفة و الدين لا يختلفان حتى و إن تعارضا ظاهريا .

يقول " إن لكل منظومة فكرية لها منطق يحكمها من الداخل ، و مسلمات محددة ، و يرتقي على وفق نسق ثابت نتائجها ، و أن أي قراءة منصفة حيادية يجب أن يراعي ذلك في النص المقروء ، فلا يجوز تقويل النص

1 - عمارة ناصر ، اللغة و التأويل ، مقارنة في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 103 .

2 - المرجع نفسه ، ص ص 102 ، 103 .

بما لا تسمح مقدماته بالقول ، كما أننا يمكن أن ننسب نتائج للنص لم يصرح بها و لكنها لا تتعارض مع مصادراته و مقوماته " ¹.

فقد أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، و لا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل و إختلفوا في التأويل أي النصوص منها يجب تأويله ، كما اختلف الحديث حول أي من النصوص يجب أن يؤول هل الظاهر أم الباطن لذلك سعى ابن رشد إلى التفريق بين الظاهر و الباطن للنص الشرعي و ما ينبغي أن يؤول و ما لا ينبغي تأويله .

4 - 1 أصناف القول القرآني من حيث ظاهر النص :

قسم ابن رشد الخطاب الديني من حيث ظاهره ، أي من الناحية اللفظ إلى ثلاثة أقسام هي :

أ- ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله :

بل حمله على ظاهره ، و هذا الظاهر يجب أن نحمله على المبادئ الثلاثة ، و هي : فعل كما يقول " أن هذه الأصول الثلاثة التي لا يعرف أحد ن الناس وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته ، أعني الدلائل الخطائية و الجدلية و البرهانية " ².

ب- ظاهر من الشرع يجب تأويله :

" ما حملهم على ظاهره فهو كفر و يجب تأويله على أهل البرهان الذين هم وحدهم حسب ما يرى ابن رشد من يستطيع تأويله ، أما غير هؤلاء أي أهل البرهان فقد كفر عليهم تأويله ، و

1- الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجاً ، مرجع سابق ، ص 234.
2- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، دط ، س1997 ، ص 109 .

حملة على ظاهره ، و يرى ابن رشد من هذا الصنف آيات الإستواء كقوله تعالى ((الرحمان على العرش استوى))¹ .

ج- ظاهر من الشرع فيه شك في تأويله :

فهناك من أهل الظاهر من يمنع تأويله في حين أهل الباطن يرون عدم جواز على أهل البرهان حملة على ظاهره ، و يرجع هذا الإختلاف إلى مشتهاته ، إلا أن ابن رشد يرى أنه يجب أن نترك ذلك إلى أهل البرهان ، فمن أراد تأويله ، يؤوله ، و من أراد حملة على ظاهره فليحملة على ظاهره ، كما أنه من أوله و أخطأ ، و لكن يكون من العلماء ، فهو معذور حيث نجد ابن رشد يقول في هذا الصدد "و يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين و إما مخطئين معذورين"² .

4 - 2 أصناف القول الديني من حيث المعنى :

يرى ابن رشد أن الدلالات الموجودة في النص الديني نوعان أو صنفان هما :

أ - صنف يكون معناه ظاهر ، أي أن معنى مثل هذه النصوص هي المعاني المقصودة بعينها ، و لا يجب تأويلها مطلقاً ، والتأويل في مثل هذه النصوص خطأ .

ب - صنف يكون معناه الظاهر غير المقصود ، بل لديه معنى آخر و هذا الصنف أربعة أصناف من

القول : أ - قول معناه الظاهر هو " مثال و رمز لمعنى خفي آخر خفي "³ .

1- سورة طه ، ص 5 .

2- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 107 .

3- الفقيه الشيخ شير ، ابن رشد بين حقيقتين ، الدين و الفلسفة ، دار الهادي للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ن ط 1 ، ص 2006 ، ص 113 .

4 - 3 قول معناه الظاهري و هو المقصود به ، مثال ، إلا أنه "يدرك بعلم قريب أن هذا القول

مثال ، و لكنه يعلم بعلم بعيد لهذا كان مثالا " ¹ .

4 - 4 قول معناه الظاهري ، غير المقصود ، و إنما هو مثال لمعنى آخر و لكنه لا يعرف أنه معنى

لمعنى آخر إلا بعد أن يتعلم المؤول كل طرق القياس ، لفترة طويلة كما أنه " لا يعلم أيضا أن المثال المصرح به هو غير الممثل له يمثل هذا البعد " ² .

4 - 5 قول معناه الظاهر ، غير المعنى المقصود : " هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل

، فضلا عن الجمهور ، و متى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها و بخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به و المصرح له إلى الكفر و السبب في ذلك التأويل أنه يتضمن شيئا من إبطال الظاهر و إثبات المؤول " ³ .

5 - 5 أصناف القول الديني من حيث علاقة مقدماته بنتائجه : أ - صنف لا يجوز تأويله ، و

المؤول فيه كافر ، و هذا الصنف تكون مقدماته يقينية ، و نتائجه مصرح بها ، من دون أن تكون على شكل أمثلة أو رموز حيث نجده يقول " قول مقدماته يقينية و نتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات لا الصنف لا يجوز فيه التأويل لا في مقدماته و لا في نتائجه " ⁴ .

ب - صنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته ، و يجب أن يكون التأويل بين أهله فقط ، و لا يجوز

التصريح به و هذا الصنف تكون مقدماته يقينية ، و إن كانت مشهورة أو مضمونة ، أما نتائجه في مثالات لمعاني

1- الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجا ، مرجع سابق ، ص 241.

2- المرجع نفسه ، ص 241

3- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، إشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 151 .

4- المرجع نفسه ، ص 151 .

تلك النتائج "قول مقدماته يقينية و لكن نتائجه معبر عنها بمثالات و هذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته"¹.

ج - صنف يجوز تأويل مقدماته و لا يجوز تأويل نتائجه ، و التأويل هذا لا يصرح به للجمهور و يجب أن يبقى بين أهل البرهان ، وهذا الصنف مقدماته غير يقينية و نتائجه هي نفسها المقصودة .

يقول في هذا " قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية و لكن نتائجه مقصودة لذاتها و هذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطريقة البرهانية"².

د - صنف مفروض على العلماء تأويله ، ويجب على الجمهور أخذه على ظاهره وهذا الصنف تكون مقدماته غير يقينية أما نتائجه فهي أمثلة لما قصد إنتاجه حيث يقول ابن رشد في هذا.

" قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية و نتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله ، و على الجمهور إقراره على ظاهره فقط "³.

و في الأخير يذهب ابن رشد إلى " أن أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الأقاويل الشرعية و المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع ، لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز : إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعا و تصديقا للجميع منها ، و الثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أنها تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، مما فيها من تأويل إلا أهل البرهان ، و الثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق "⁴.

1- بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر و التوزيع ن القاهرة ، دط ، س 2002 ، ص 151 .
2- المرجع نفسه ، ص 151 .
3- المرجع نفسه ، نفس الصفحة .
4- ابن رشد كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1998 ، ص 124 .

" العلم البرهاني هو الذي جعل النصوص الشرعية منسجمة مع العقل ، و متسقة فيما بينها ، فما خالفه من النصوص يسقط عليه التأويل ، و إن كان هناك اجتماع حول معنى النصوص المخالفة ، لأن الإجماع لا يكون جامعا لكل الناس بعكس البرهان العقلي القطعي الكوني"¹ .

لقد كان لابن رشد باع كبير في مجال التأويل و قد نال مدح الكثير من العلماء المسلمين أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة 720هـ " فقد كان من أكثر مفكري الإسلام في ذلك العصر و أعمقهم حديثا عن ابن رشد و " و نلاحظ إهتمامه من خلال كتابه " درء تعارض العقل و النقل " ، ولقد اعتبر ابن تيمية أن ابن رشد من الفلاسفة الذين دعوا الجمهور إلى الإقرار بالظاهر و إعتبره من باطنية الفلاسفة و ليس من باطنية الشيعة و الذي يصفهم ابن تيمية بالملحدين و المخالفين لشرائع الإسلام .

كما يرى محمد عابد الجابري أن ابن رشد عندما قسم القول الديني إلى ظاهر و باطن ، و قسم الناس إلى خاصة و عامة ليس هذا معناه بأن " الخاص خاص بالخاصة و الظاهر خاص بالعامة كما هو الأمر لدى لفلاسفة المشرق و المتصوفة "² .

يرى علي حرب أن فهم ابن رشد و تنظيره للتأويل ، هو موضوع مثير للنقاش حيث طرح علي حرب مجموعة من الأسئلة و هي : إذا كان التأويل طريق إلى الحق فهل ثمة حق ؟ .

" فقد حصر الفيلسوف التأويل بأهل البرهان أي الفلاسفة و إعتبر أن التأويل البرهاني هو تأويل الحق و لكن هل يصح الحديث عن تأويل برهاني ؟ إن الجواب عن السؤال يتعلق بفهمنا للتأويل ، و بعقلنا لأسبابه ، فهل التأويل يعود إلى الاختلاف في ملكات الناس على الفهم ، أعني عجز البعض وقدرة البعض الآخر على

1- مفتاح محمد ، التلقي و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الغرب ، لبنان ، ط1 ، س 2001 ، ص 96 .
2- الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، قراءة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط6 ، س 1993 ، ص 248 .

تصور الحقيقة الخالصة ؟ و بمعنى أدق ، هل إنقسام الأقاويل إلى ظاهر و مؤول إنقسام البشر عامة و خاصة ؟ أم يمكن في طبيعة النص ذاته ؟¹ .

1- حرب علي ، التأويل و الحقيقة ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، ط ١ ، س 2007 ، ص 105 .

الفصل الثاني : منهجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد

مدخل :

المبحث الأول : اللسانيات

المبحث الثاني : التاريخانية .

المبحث الثالث : التجربة الصوفية في الكشف عن

باطن النص

مدخل :

" يرصد الباحث في إسلام المجددين جملة من السمات المتصلة بالمنهج ، أما السمة الأولى فقوامها الوعي بأهمية المنهج و أهمية التفكير فيه ، و يمكن القول أن الموقف من ثالوث "النص و المعنى و الحقيقة " سيكون له إنعكاسا مباشرا على مسألة المنهج بما يعنيه ذلك من إقرار بتعددية المنهج في معالجة النص الديني و عدم التسليم بمنهج بعينه دون آخر ، لأن المنهج متى صار استناد إليه على نحو ألي إنقلب إلى قوالب محنطة و لأن الباحث الحديث المنخرط في الرؤية النقدية الجديدة ينبغي أن لا يتقيد بما من شأنه أن يضيف من أفق نظريته إلى العالم و الأشياء و هذا يقتضي من الباحث الحديث أن يشتغل على الفكر الإسلامي ضرورة قبول التعدد المنهجي " ¹ .

" تنهض السمة الثانية على اعتماد التطبيق سبيلا إلى فهم النص و محاورته بعيدا عن التنظير و عن الإقتصار على مناهج بعينها ، و نحن نرى مناهج متنوعة قد تتفاوت من حيث القيمة و الطرائق و القدرة على مساءلة إمكانات النص الدلالية و لكنها في كل الحالات تفارق المنهج التقليدي و الإيمائي الذي يسم القراءة التقليدية للنص الديني " ² .

" نلاحظ أن نصر حامد أبو زيد يدرج منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان الوعي العلمي بالتراث ، أي دراسته من حيث الأصول التي كونته و العوامل التي ساهمت في حركته و تطوره و من هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية و مجال تنزيله العيني " ³ .

" و بالرجوع إلى أكثر كتبه شمولية في تناول النص القرآني في مفهوم النص دراسة في علوم القرآن نلمس التجسيد الأكثر جلاء لمنهجه التأويلي و يتناول أبو زيد في هذا الكتاب ثلاث مباحث عامة هي النص في الثقافة

1 - محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام واحد و متعدد ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2007 ، ص 62 .

2 - المرجع نفسه ، ص 63 .

3 - السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، ط 1 ، س 2010 ، ص 178 .

آليات النص ، و تحويل مفهوم النص ووظيفته " ¹ " يعمل الخطاب التجديدي الحديث على الإستلها من المناهج الغربية الحديثة و خاصة التأويلية من خلال شرح أبعادها و فائدتها على مستوى التأويل و شرحها للقارئ كبعد حدائي لا بد من استعماله في مجال النصوص سواء كانت دينية أم غير دينية " ² .

" إن القضية الأساسية التي تتناولها الهرمينوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام ، سواء كان هذا النص تاريخيا أم نصا دينيا ، و الأسئلة التي نحاول الإجابة عنها ثمة أسئلة كثيرة معقدة و متشابكة حول طبيعة النص و علاقته بالتراث و التقليد من جهة ، و علاقته بمؤلفه من جهة أخرى " ³ .

" لعل أهم المكتسبات المنبثقة من التأويلية الحديثة و التي تبناها إسلام المجددين الإيمان أولا أن ثمة علاقة جدلية بين المجتمع و قيمه من ناحية و مستوى المعرفة السائدة فيه و نوعيتها من جهة أخرى ، و ثانيا أن القارئ لا ينفك و هو يقرأ يؤول و ينتج المعنى بما يتلاءم و ظروفه العامة و الخاصة ، و ثالثا أن المعرفة البشرية ليست معطى جامدا بل هي إبداع مستمر متدفق كتدفق الحياة متناغم مع حركة التاريخ في بطئها أو تسارعها مثل هذا الإدراك يتعارض كليا مع المناهج التقليدية لتلقي المعرفة القائمة على الإستيعاب و الحفظ و التبليغ " ⁴ .

" إن مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ إستخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني الكتاب المقدس و الهرمينوطيقا بهذا تختلف عن التفسير الذي يشير عليه المصطلح exegesis على إعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله

1 - السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، مرجع سابق ، ص 179 .
2 - محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام واحد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 64 .
3 - نصر حامد ، أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط7 ، ص 13 .
4 - محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام واحد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 65 .

التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير و يعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى عام 1649م و مازال مستمرا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية¹ .

" يمثل المفكر الألماني شلاير ماخر (توفي 1843م) الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهرمينوطيقا ، و يعود إليه الفضل في نقل المصطلح من دائرة الإستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم و شروطها في تحليل النصوص و هكذا ساعد شلاير ماخر بالتأويلية بشكل نهائي على أن تكون في خدمة علم خاص ووصل بها على أن تكون علما بذاتها و مؤسس لعملية الفهم و بالتالي عملية التفسير² .

" و تقوم تأويلية شلاير ماخر على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ و بالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها و يشير إلى جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه ، و العلاقة بين الجانبين فيما يرى شلاير ماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانب النص اللغوي و النفسي يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين : الموهبة و القدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة³ .

" للنص عند شلاير ماخر جانبان : جانب موضوعي يشير إلى اللغة و هو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة و جانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف و يتجلى في استخدامه الخاص للغة ، وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي ينبغي للقارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف و تجربته⁴ " هذان الجانبان الموضوعي و الذاتي أو اللغوي و النفسي بفرعيهما التاريخي أو التنبؤي يمثلان القواعد الأساسية و الصيغة المحددة لفن التأويل عند

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و أليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 13 .

2 - مصدر نفسه ، ص 20 .

3 - المصدر نفسه ، ص 20 ، 21 .

4 - المصدر نفسه ، ص 21 .

شلاير ماخر و بدونهما لا يمكن تجنب سوء الفهم ، إن مهمة الهرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه " ¹ .

" و يعتبر فلهم دلتاي (1833 - 1911م) من عظام الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر " ²

" الذي حاول أن يقسم العلوم الإجتماعية على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية ، لقد كان صارما في فلسفته و رفض كلا من الوضعية و الميتافيزيقا الكانتية الجديدة ، إن الفارق بين العلوم الإجتماعية و الطبيعية ، يكمن عنده في أن مادة العلوم الإجتماعية و هي العقول البشرية مادة معطاة ، و ليست مشتقة من أي شيء أحر خارجها ، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة ، إن على العالم الإجتماعي أن يجد مفتاح العالم الإجتماعي في نفسه و ليس خارجها ، إن العلوم الطبيعية تبحث غايات مجردة بينها تبحث العلوم الإجتماعية عن فهم أي من خلال النظر إلى مادتها الخام " ³ .

" إن الفشل الذي تعانيه العلوم الإجتماعية خاصة المدرسة التاريخية ، فيما يرى دلتاي يكمن في أن دراستها و تقديمها للظاهرة التاريخية لم يرق على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي ، و لم يكن من ثم مؤسسا على معرفة يقينية في ملاذها الأخير ، لم يكن للمدرسة التاريخية بإختصار أساس فلسفي و لم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرية المعرفة و علم النفس و لهذا فشلت في تطوير منهجها " ⁴ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 22 .

2 - عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير ، رؤيا للنشر و التوزيع ، ط1 ، س 2007 ، ص 72 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 24 .

4 - المصدر نفسه ، ص 25 .

المبحث الأول : اللسانيات .

* السيميولوجيا أو علم العلامات :

يستخدم سوسير مصطلح SEMIOLOGIE في مقابل مصطلح SEMIOTICS و سيصير المصطلح الأول مرتبطا بالمدرسة الأوروبية في دراسات العلامات ، بينما سيرتبط المصطلح الثاني في الأساس بالمنظرين الأمريكيين و فيما بعد يستخدم المصطلح SEMIOTICS (علم العلامات) ليدل بوجه عام على تحليل نظم العلامات "1 .

1 - مفهوم اللغة :

أ - لغة :

عرف دوسوسير العلامة اللغوية بأنها كيان ذو وجهين أي ثنائي أحد وجهي العلامة هو الدال و الدال هو الجانب المادي من العلامة ، أما الدال اللفظي فصنفه بأنه الصورة الصوتية للعلامة اللغوية "2 .

و قد جاءت لفظ الدلالة في المعجم الفلسفي لجميل صليبا بقوله " الدلالة هي لأن يلزم من العلم بالشيء ، علم بشيء آخر و الشيء الأول هو الدال و الثاني هو المدلول فإن كان الدال لفظا كانت الدلالة لفظية و إن كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية و كل واحدة من اللفظية و غير اللفظية تنقسم إلى عقلية و طبيعية ووضعية "3 .

1 - بول كويلي و ليستا جانز ، علم العلامات ، تر ، جمال الجزيري ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط1 ، س 2005 ، ص 19 .
2- المرجع نفسه ، ص 16 .
3 - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الأول ، دار الكتاب العالمي للطباعة و النشر بيروت ، لبنان ، د(ط) ، س 1994 ، ص 563 .

ب - إصطلاحا :

جاء في المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني " بأن اللغة هي نسق من الإشارات و الأصوات المتعارف على معناها للتعبير عن الفكر و التواصل بين الناس " و هو نفس الموقف الذي ذهب إليه ابن جني في كتابه الخصائص بقوله " تحدد مفهوم اللغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم و تحدد وظيفة اللغة بأنها في البيان كما يقول الجاحظ أو الإنباء و الإخبار كما ذهب المعتزلة بشكل عام و القاضي عبد الجبار الأسد الأبادي على وجه الخصوص " ¹.

" و إذا كانت السيميوطيقا المعاصرة تتعامل مع اللغة بإعتبارها نظاما من العلامات الدالة تقارن بينها و بين غيرها من أنواع العلامات كإشارات المرور و الأزياء و نظام الأطعمة و الصور الأيقونية و غيرها فإن مفهوم العلامة و طبيعتها يعد هو المفهوم الأساسي في هذا العلم و يقابل مفهوم العلامة في التراث مفهوم الدلالة ، و لعل في نظر المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق و هي نظرة يؤيدها القرآن ما يؤكد تفسيرنا لمفهوم الدلالة في الفكر الإسلامي بما يوازي العلامة في المفهوم السيميوطيقي هذا إلى جانب الجذر اللغوي للعلامة علم يؤكد الارتباط الذي لا حظنا وجوده بين المعرفة و اللغة من جانب و بين وضعية الإنسان في العالم من جهة أخرى " ².

" إن تكوين كلمة السميولوجيا يعود إلى اللفظ اليوناني semeion الذي يعني علامة و logos الذي يعني الخطاب ، و الذي نجده مستعملا في كلمات مثل sociologie علم الاجتماع ، و علم الأديان

1 - عبد المنعم الحفني ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط3 ، س 2000 ، ص 7
2 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص ص 56 ، 57 .

اللاهوت و علم الأحياء zoologie علم الحيوان ، يمكننا إذن أن نتصور علما يدرس العلامة في كنف الحياة الاجتماعية¹ .

2 - مفهوم اللسان :

أ - لغة :

يقول ابن فارس (395هـ) في مادة لسن : اللام و السين و النون أصل صحيح يدل على طول لطيف غير بائن في عضو أو في غيره ، من ذلك اللسان و هو المعروف ، و الجمع ألسن ، فإذا كثر فهو الألسنة ، و يقال لسنته إذا أخذته بلسانك " و اللسن جودة اللسان و الفصاحة و اللسن اللغة يقال لكل قوم لسن أي لغة و قرأ البعض قوله تعالى و ما أرسلنا من رسول إلا بلسن قومه ، و يقولون الملسون الكذاب و هو مشتق من اللسان ، لأنه إذا عرف بذلك لسن أي تكلمت فيه الألسنة² .

ب - إصطلاحاً :

" يدل مصطلح اللسان (langue) على نسق نظام تواصلية قائم بذاته ، و هذا القلم يمتلكه كل فرد متكلم مستمع ينتمي إلى مجتمع له خصوصيات ثقافية و حضارية متجانسة ، و يشارك أفراد في عملية الإتصال ، و لهذا النسق أبعاده الصوتية ، و التركيبية و الدلالية ، و هو من ههنا الذاكرة التواصلية المشتركة بين أفراد المجتمع ، فيقال اللسان العربي ، و اللسان الفرنسي ، و اللسان الإنجليزي ، و حينما ننجز هذا المخزون المشترك في الواقع

1 - برنار توسان ، ماهي السيميولوجيا ، تر : محمد نظيف ، إفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، س 2000 ، ص 09 .
2 - أحمد حساني ، مباحث في اللسانيات ، منشورات كلية الدراسات الإسلامية و العربية ، الإمارات العربية المتحدة ، ط2 ، س 2014 ، ص 20 .

الفعلي ، أي حينما يتحول من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل يصبح كلاما parole أي الإنجاز الفعلي للسان في الواقع¹ .

ج - مفهوم اللسانيات :

" ظهر مصطلح اللسانيات أول ما ظهر في ألمانيا (linguistik) لكن لفظ sprachuichissenschaft كان أقدم منه و أكثر إستعمالا ، ثم إستعمل في فرنسا linguistique ابتداء من سنة 1826م ، ثم في إنجلترا linguistics ابتداء من سنة 1855م .

ظهر مصطلح اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ابتداء من 1966م على يد عالم اللسانيات الجزائري عبد الرحمان الحاج صالح ، الذي إقترح صيغة لسانيات على صيغة رياضيات التي تفيد العلمية و يصطلح هذا المصطلح أن يكون مقابلا دقيقا للمصطلح الأجنبي linguistic/linguistique لأنه مشتق من موضوعه و هو اللسان ، إذ يتضمن مصطلح اللسانيات العلم و موضوعه (علم + لسان) علم موضوعه اللسان البشري تعرف اللسانيات بأنها الدراسة العلمية و الموضوعية للسان البشري من خلال الألسنة الخاصة بكل مجتمع ، فهي دراسة للسان البشري ، تتميز بالعلمية و الموضوعية² .

" إن الهدف من اللسان هو معرفة أسرار اللسان من حيث هو ظاهرة إنسانية عامة في الوجود البشري ، إضافة إلى إستكشاف القوانين الضمنية التي تتحكم في بنيته الجوهرية ، و البحث عن السمات الصوتية و التركيبية و الدلالية الخاصة للوصول إلى وضع قواعد كلية ، و تحديد خصائص العلمية التلغظية ، و حصر العوائق العضوية و النفسية و الإجتماعية التي تعوق سلبيتها³ .

1 - أحمد حساني ، مباحث في اللسانيات ، مرجع سابق ، ص 22 .

2 - المرجع نفسه ، ص 23 ، 24 .

3 - المرجع نفسه ، ص 25 .

" يرى نصر حامد أبو زيد بأنه يجب معرفة علاقة اللغة بالنظم الدلالية الأخرى عند القدماء و ذلك على

أساس أن هذه العلاقة و مقارنة هذه اللغة بنظم العلامات الأخرى كانت هي المقدمة التي تنبأ على أساسها

دي سوسير بقيام علم العلامات يكون علم اللغة فرعاً منها و إن يكن هو الفرع الذي يحدد منهج العلم الجديد و

يمثل في نفس الوقت أهم جزء فيه " ¹ .

أ - العلاقة بين الدال و المدلول على مستوى المعنى :

1- موقف الأشاعرة :

" يقول الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ) الذي يعدّه الأشاعرة أساس مدرستهم أن الدلالة نوعان

" عيان ظاهر أو خبر قاهر ، و العقل مضمن بالدليل ، و الدليل مضمن بالعقل ، و العقل هو المستدل ، و

العيان و الخبر هما علة الإستدلال و أصله ، و محال كون الفرع من عدم الأصل ، و كون الإستدلال مع عدم

الدليل فالعيان شاهد على الغيب ، و الخبر يدل على الصدق ، فمن تناول الفرع قبل أحكام الأصل سفه " ² .

" فالمقصود بالعيان هنا هو الظاهر عند العالم كله ، الذي هو شاهد يدل على الغيب و المقصود بالخبر

الظاهر هو الشرع من قرآن و سنة لأن الخبر يدل على الصدق ، إن هذا الربط بين العيان و الخبر هما دلالة و

ربطهما بالعقل عند الحارث المحاسبي يجعل من الوجود الخارجي نصاً يمكن أن يقرأ تماماً كما تقرأ النصوص اللغوية

و تفهم ، و لم يكن الحارث المحاسبي بهذا الفهم بعيداً بأي حال من الأحوال عن إطار الثقافة الدينية التي تصر في

أهم نصوصها القرآن على ضرورة قراءة الوجود الخارجي و تأمله و الإعتبار به وصولاً إلى الإيمان بالخالق " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 53 .

2 - المصدر نفسه ، ص 57 .

3 - المصدر نفسه ، ص 58 .

" ثم يأتي المتصوفة فيعمقون هذا الربط و يتحدثون عن كلام الله اللغوي (القرآن) كما يتحدثون عن كلمات الله المنشورة في رق الوجود و يوازنون بين الكلام اللغوي و الكلام الوجودي و ضرورة قراءتهما معا و فهم كل منه في ضوء الآخر " ¹ .

2 - موقف المعتزلة :

" إذا إنتقلنا من الأشاعرة إلى القاضي عبد الجبار الأسد الأبادي (توفي 415هـ) وجدناه يضع الدلالة اللغوية في نفس الإطار المعرفي و يربطها بوضعية الإنسان في العالم ، فالله سبحانه و تعالى خلق الإنسان لا لعله إلا لنفعه و لذلك كلفه و أعطاه القدرة على الفعل و الترك ليكون ثوابه و نعيمه جزاء إختياره " ² .

" لقد أثبتت المعتزلة بالأدلة العقلية التوحيد الإلهي و العدل الإلهي و هي أدلة عقلية تقوم على نوع من الإرتباط بين الدال و المدلول (الفعل و الفاعل) فإن النوع الثالث و الأخير من الأدلة و هو الدلالة اللغوية التي توسل بها الوحي و الشرع تدل من جهة المواضعة و القصد و لا تدل لذاتها " ³ .

" فمنها ما يدل على الصفة و الوجوب و منها ما يدل على الدواعي و الإختيار و منها ما يدل على المواضعة و القصد و رتبنا كل واحد من هذه الوجود بأن بينا أن المقدم على ما يدل من الصحة و هو الذي يتطرق به إلى معرفة التوحيد ، ثم يتلوه ما يدل بالدواعي و هو الذي يعرف به العدل ثم يتلوه ما يعرف به بالمواضعة و تعرف به النبوات و الشرائع " ⁴ .

" و يشير مصطلح المواضعة عند القاضي عبد الجبار إلى العلاقة بين الدال و المدلول على مستوى المفردات اللغوية أو الألفاظ أما مصطلح القصد فيشير إلى العلاقة بين الدال و المدلول على مستوى التركيب

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 58.

2 - المصدر نفسه ، ص 61

3 - المصدر نفسه ، ص 64 .

4 - المصدر نفسه ، ص 61 .

اللغوي أو الجملة سواء كانت خبراً أو إستفهاماً أو طلباً أو أمراً أو نهيًا ، إن دلالة الألفاظ على ما تدل عليه من مسميات أو صفات أو معان إنما هي دلالة إشارية وضعية بحتة أما دلالة العبارات أو التركيب اللغوي على ما يدل عليه فلا يقع إلا بالقصد و هذا المفهوم بالقصد هو الشرط الثاني من شروط الدلالة اللغوية¹ .

" إن الفارق بين القاضي عبد الجبار و الباقلاني يكمن في تفصيل القاضي للدلالة إلى نوعين: و في جعل الشرع متضمن في الدلالة اللغوية"² و هما نوعان فصل بينهما الباقلاني و ليس السبب في ذلك إلا الإصرار من جانب المعتزلة على الفصل بين الدلالة العقلية و الدلالة اللغوية شرط الدلالة عند المعتزلة تقوم على أساس ركيبتين أساسيتين هما المواضعة و القصد فالمواضعة شرط لدلالة الألفاظ أما المواضعة فهي شرط لدلالة التركيب"³ .

" إن دور النص هنا مزدوج فهو يمثل الباعث المحرك لحركة الذهن المعرفية للنظر و الإستدلال و من هذه الزاوية يمكن إعتباره دالا ، و يتساوى النص هنا بالدلائل العينية المنصبة في العالم من حيث كونها دلائل يؤدي النظر العقلي فيها إلى المعرفة بالتوحيد و العدل ، النص يحرك العقل للنظر أولا فيتكون دالا بالمعنى اللغوي بل بالمعنى السميوطيقي بمعنى أن النص يقوم بدور العلامة و بعد المعرفة العقلية التي تصل إلى التوحيد و العدل فيتحول النص إلى دال لغوي في حالة الدلالة الأولى للنص تكون المواضعة هي أساس الدلالة و محورها ، و المواضعة هي أساسا الدلالة في كل الأنظمة الدالة ، أما في حالة الدلالة الثانية الدلالة اللغوية فإنها لا تتحقق إلا بالشرط الثاني للدلالة اللغوية عند القاضي و هو القصد"⁴ .

" و إذا كان النص القرآني أو الداعي اللغوي أو الخاطر يقوم بدور الحث على النظر و الإعتبار الذي يؤدي بدوره إلى المعرفة العقلية ، إذ أن إصرار القاضي عبد الجبار و مثله ابن طفيل على عزل المعرفة العقلية عن

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 61 .

2 - المصدر نفسه ، ص 64 .

3 - المصدر نفسه ، ص 68 .

4 - المصدر نفسه ، ص 66 .

إطار المجتمع و اللغة و الحاجات البشرية ، تلك الأطر التي ربط بينها الجاحظ ، يوقفنا عن ذلك و هذا فارق هام بين القاضي عبد الجبار و الباقلاني ¹ .

ب - العلاقة بين الدال و المدلول من ناحية اللفظ :

" إتفق علماء المسلمين على أن العلاقة بين الدال و المدلول في اللغة علاقة الألفاظ بمعانيها ، علاقة وضعية إصطلاحية ، و إختلفوا وراء ذلك في أصل المواضعة هل هي من الله إبتداء أم أن المواضعة أساسها بشري إنساني و تمتد جذور هذا الخلاف عميقة في الفكر الديني الإسلامي و نجد لها تجليات كثيرة و مظاهر متعددة ، فهي تظهر في خلافهم حول قضية خلق القرآن و قدمه و تمتد إلى مشكلة الصفات الإلهية هل هي عين الذات أم هي زائدة على الذات ؟ . و نجد جذورها في قضية التوحيد و في مشابجة الله تعالى للبشر ² .

" الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة ليس في اشتراط المواضعة شرطا لدلالة الكلام ، و إنما يترد الخلاف بينهم إلى أن أصل المواضعة هل هي من الله (التوقيف) أم من الإنسان ، و ليس الخلاف في حقيقته إلا حول المواضعة الأولى في تاريخ الكون ، حيث لا ينكر الأشاعرة إمكانية مواضعات تالية طارئة نابعة من تلك المواضعة الأصل و متفرقة عنها ، و هي المواضعات التي تفرعت عنها اللغات و إختلفت الألسن ³ .

" ذهبت المعتزلة إلا أن الكلام ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف ، فما إختص بذلك وجب كونه كلاما ، وإذا كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك ، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصبح أن يفيد ، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاما ، و إذا كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومة و هو تعريف يربط اللغة بالدلالة الصوتية و يقصرها عليها ⁴ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 68 .

2 - المصدر نفسه ، ص 69 .

3 - المصدر نفسه ، ص 74 .

4 - المصدر نفسه ، ص 74 .

" هذا الترابط بين الألفاظ و معانيها ، أو بين العلامات الصوتية و مدلولاتها يقوم في ذهن عبد القاهر

على تصور أسبقية المعاني الذهنية على الدلالات الصوتية ، فالمعاني تعرف أولا ، ثم يتوضع أهل اللغة على

الأصوات للدلالة على تلك المعاني الذهنية " ¹ .

يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد " و أما أول الموضوعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص

المسمى ، و لذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة آدم بعد تقدم المواضعة على اللغة و لم نجوز أن يبتدئ

بالمواضعة لإستحالة الإشارة عليه سبحانه " ² .

ج - محي الدين ابن عربي (توفي 638هـ/1240م) :

أما إذا إنتقلنا إلى المجال الصوفي فنجد نصر حامد أبو زيد يتحدث عن تجربة ابن عربي في مجال العلاقة

بين الدال و المدلول من خلال تجاربه بقوله " و من هنا يمكن القول أن ابن عربي يتعامل مع حروف اللغة كما

يتعامل مع كل الموجودات و ينظر إليها كما ينظر للوجود بأسره من خلال ثنائية الباطن و الظاهر ، غير أن

الحروف اللغة جانبا باطنيا الحروف الإلهية التي تتوازي مع مراتب الوجود من جهة و تتوازي مع الأسماء الإلهية من

جهة أخرى ، و يرى أيضا أن لحروف اللغة جانبا ظاهرا هي الحروف الصوتية التي يتلفظها الإنسان في كلامه إن

الجانب الباطني للحروف أرواح هي أرواح الأسماء الإلهية ، أما جانبها الظاهر فهو إما أن يكون الصوت في حالة

النطق أو الخط في حالة الكتابة " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 77 .

2 - المصدر نفسه ، ص 70 .

3 - المصدر نفسه ، ص 82 .

" إن مفهوم ابن عربي للغة يشمل الوجود كله من أرقاه إلى أدناه ، من عالم الألوهة و الخيال المطلق إلى عالم الكون و الإستحالة و تتوازي حروف اللغة من جانب آخر مع مراتب العارفين بدءا من الأنبياء و إنتهاءا إلى عوام المؤمنين فتصور ابن عربي للحروف كله وجوديا و معرفيا في نفس الوقت " ¹ .

يقول ابن عربي في حديثه عن علاقة اللغة بالوجود و الذات الإلهية " و جميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسان معلومة محصاة ، و هي الرفيع الدرجات الجامع اللطيف القوي المذل ، رزاق ، عزيز ، مميّت ، محيي ، قابض ، متين ، محصي ، مصور ، نور ، قاهر ، عليم ، رب ، مقدر ، غني ، شكور ، محيط ، حكيم ، طاهر ، آخر ، باطن ، باعث ، بديع و لكل اسم من هذه الأسماء روحانية الملك تحفظه و تقوم به و تحفظها لهل صورة في النفس الإنسانية يسمى حروفا في المخارج عند النطق و في الخط عند الرسم تختلف صورها في الكتابة و لا تختلف في الرقم " ² .

" و لا يقف ابن عربي عند الحروف فقط ، بل يمتد تصوره الوجودي المعرفي ليشمل الحركات الطويلة و القصيرة ، و حركات الإعراب و الأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء أعلام و ضمائر و أسماء موصولة ، و يمتد هذا التصور ليشمل أيضا ظواهر لغوية مثل الإعراب و البناء و الجمع و الأفراد و التأنيث و التذكير و الترخيم ، و لا يكتفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية و الدلالية بل يمتد تصوره ليشمل الشكل الكتابي للحروف و الكلمات مستخرجا منها دلالات وجودية و معرفية على جانب كبير من الأهمية فيما يتصل بقضية التأويل " ³ .

" حروف اللغة الإنسانية إذن سواء كانت المنطوق منها أم المرقوم ليست إلا أجساد لأرواح ملائكة ، هذه الملائكة هي التي تحفظ الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد مراتب الوجود الكلية الثمانية و العشرين ، من هذه المراتب الكلية أو بالأحرى من تفاعلها تظهر الموجودات المركبة في الوجود و بالمثل تظهر كلمات اللغة من

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1983 ، ص 301 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 82 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 301 .

تركيب هذه الحروف البسيطة ، لذلك يمكن أن نطلق على الممكنات ، أنها كلمات الله ، كما نطلق على القرآن أنه كلام الله ، و بذلك يكون للكلام الإلهي مستويان : مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات و مستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني " ¹ .

● النقد الأدبي :

" كان النقد في عصر النهضة نشاطا أدبيا مستقلا ، و بدأ نظريا و عمليا مع نبش كتاب الشعر لأرسطو ، و طبقات الكلاسيكيين ، و أخذوا يناقشون حول اللغة ، و النماذج و القواعد ، و الأنواع و دافعوا عن قيمة اللغة الشعبية ، و هاجموا هيبة اللغة اللاتينية و أسهم في هذا الدفاع أمثال دانتي ، و بترارك ، و بركاتشو و عاونهم عليها فكرة أن الكلمات الحديثة أكثر مناسبة للموضوعات الجديدة ، و ترجمات التوراه إلى غير اللاتينية ، و القوميات النامية و حاكى النقاد الأدب الكلاسيكي الروماني أكثر من الإغريقي ، و لكن الإحساس بأن وراءهم مباشرة ما في العصور الوسطى غير المثقفة جعلهم يفتشون عن أشكال أخرى في عصرهم نفسه " ² .

" في القرن السابع عشر إنتقل شغل النقد من إيطاليا إلى فرنسا ، و كان يوالو (1636-1711) مثلا دقيقا للذوق الكلاسيكي الجديدة ، و لم يكن أصيلا ، و إقترح تعليم الشعراء و قواعد المنطق ، و قد إنتشر هذا النقد أنحاء إنجلترا في القرن السابع عشر ميلادي " ³ .

1 - إرهاصات ظهور المنهج النقدي : " إرتبط المنهج في بداياته الأولى بالمنطق ، و هذا الإرتباط جعله

يدل على الوسائل و الإجراءات العقلية طبقا للحدود المنطقية ، التي تؤدي إلى نتائج معينة ، لذلك إن كلمة

1 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 83 .
2 - أنريك أندرسون أمبرت ، مناهج النقد الأدبي ، تر ، الطاهر أحمد مكي ، مكتبة الأداب ، جامعة القاهرة ، مصر ، د(ط) ، س 1991 ، ص 70 ، 71 .
3 - المرجع نفسه ، ص 72 .

منهج إنطلقت من اليونانية و إستمرت في الثقافة الإسلامية لتصل إلى عصر النهضة و هي ما تزال محنة بالتصورات الصورية طبقا للمنطق الأرسطي بحدوده و طرق إستنباطه " ¹ .

" أما في عصر النهضة فقد إرتبط المنهج بحركة التيار العلمي و قد أخذ المنهج العقلي المنطقي يسلك نوع من الخصوصية خاصة مع ديكرت في كتابه مقال في المنهج لذلك إقترن المنهج بهذه الفترة بالتيار العلمي ، و هذا التيار لا يحتكم كذلك إلى الواقع بقوانينه و معطياته و قد إقترن بنمو الفكر العلمي التجريبي ، ووقع التزاوج بين طرائق العلماء و المنهجيين " ² .

" أما فيما يخص المنهج النقدي فلهما مفهومان أحدهما عام و الآخر خاص ، أما العام فيرتبط بطبيعة الفكر النقدي ذاته في العلوم الإنسانية بأكملها هذه الطبيعة الفكرية النقدية أسسها ديكرت على أساس أنها لا تقبل مسلمات من قبل عرضها على العقل ، و مبدأه في ذلك الشك للوصول إلى اليقين ، أما الخاص فهو يتعلق بالدراسة الأدبية و يطرح معالجة القضايا الأدبية و النظر في مظاهر الإبداع الأدبي بأشكاله و تحليلها " ³ .

" النظرية النقدية عدة تساؤلات مرتبطة بقيمة العمل الأدبي مثل سؤال ما الأدب أي التساؤل عن طبيعة الأعمال الأدبية بما يرتبط بها و ما يخرج عنها من سواء كانت العلاقة محاكاة أو تخيلا أو إنعكاسا أو علاقة إنطماس أو إرتباط عضوي كما تتصور نظريات الحداثة " ⁴ .

" تكمن أهمية المنهج النقدي في إختيار توافق هذه النظرية مع مبادئها و يمارس فاعليته و يتم تداوله عبر جهاز إصلاحي يحمل قنوات تصورات و يضمن كيفية إنطباقها ، قربا أو بعدا مع الواقع الإبداعي و المنظومة

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، ميريت للنشر و المعلومات ، القاهرة ، ط 1 ، س 2002 ، ص 09 .

2 - المرجع نفسه ، ص 10 .

3 - المرجع نفسه ، ص 10 ، 11 .

4 - المرجع نفسه ، ص 11 ، 12 .

الإصلاحية و الأخيرة تمثل الأدوات المنهجية التي يطبق بها المنهج " ¹ .

2 - وظائف النقد الأدبي :

" أن يجمع الآراء المتشابهة التي صدرت عن قيمة العمل نفسه و أن يوازي بينهما ، كما لا بد له أن يقوم كل التراث الأدبي طبقاً لمبادئ موضوعية و تقليدية " و أن يعنى بالأعمال المعاصرة التي أهملها التاريخ ، و علم اللغة و علوم الماضي " ² .

و للنقد الأدبي عدة مستويات يعمل عليها كوظيفة أساسية في العمليات الأدبية و هي تلخص في محورين أساسيين هما :

أ - المحور الأول :

" يتمثل في إقصاء كل ما هو متعالي عن الزمان و المكان و الإهتمام بما هو واقعي حسي أي التركيز على الجوانب المادية فقط في الحياة و المجتمع بكل أبعاده " ³ .

ب - المحور الثاني :

يتمثل في ربط الإنتاج الأدبي و الفني و الفكري بالتسلسل طبقاً لحتمية ثابتة ، بحيث أن هذه الأعمال الأدبية لا تخرج عن إطار حركة التاريخ ، بمعنى رؤية تاريخية حتمية كما قال ماركس " ⁴ .

" فالتاريخ بهذا المنظور قد إحتوى كل أنواع الفكر من أدب فن ثقافة إلخ ، لكن التاريخ بهذا المنظور محدد بقوانين محددة سلفاً ، و هو أنه عليه أن يساق سوقاً كما تساق المجتمعات لكي يقضي في نهاية الأمر إلى التحقق

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 12 .

2 - أنريك أندرسون أمبرت ، مناهج النقد الأدبي ، مرجع سابق ، ص 51 .

3 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 30 .

4 - المرجع نفسه ، ص 31 .

الإشترافي في الفردوس الموعود في المستقبل القريب سواء تلكأت الشعوب التي في طريقها لتحقيق هذا النموذج أو تباطأت " ¹ .

" ينطلق نصر حامد أبو زيد من المسلمة القائلة بأن النص منتج ثقافي و ذلك بغية دراسته دراسة علمية من خلال تطبيق المناهج الغربية الحديثة عليه من أجل إستنطاقه و البحث عن إمكانية الوصول إلى وعي علمي بالنص القرآني " ² .

يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد: " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال ، و المصدر الأساسي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من إرتباط بالزمان و المكان التاريخي و الإجتماعي ، ما هو خارج اللغة و سابق عليها ، أي الكلام الإلهي في إطلاقيته ، لا يمت لنا نحن البشر بصلة ، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك أدوات المعرفة و لا الإجرائية لإخضاعه للدرس لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله ، و أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة و الأسطورة " ³ كما يشيد نصر حامد أبو زيد بدراسة الشعر لعبد القاهر الجرجاني من خلال إكتشافه للقوانين التي تشكل إنتاج النصوص كمدخل ضروري لا غنى عنه لدراسة النصوص الدينية " ⁴ .

يقول نصر حامد أبو زيد " هكذا يتعامل عبد القاهر مع القرآن نصا لغويا لا يختلف عن غيره من النصوص إلا في درجة إستثماره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنصوص ، إن الصاد عن دراسة الشعر بالتهوين

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 32 .
2 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 1 ، س 1995 ، ص 92
3 - المصدر نفسه ، ص 92 .
4 - المصدر نفسه ، ص 93 .

من شأنه ، و عن دراسة قوانين اللغة و ألياتها المنتجة للنصوص هو في الحقيقة يصد نفسه و يصدنا عن إكتشاف الخصائص المميزة للقرآن عن غيره من النصوص أي يصدنا عن معرفة إعجازه " ¹ .

" يرى نصر حامد أبو زيد أنه لكل كلام ما فيه من الحس و القبح و من الفائدة لذلك لا بد من تبيان و دراسته و الكشف عن أسرار و بيان مواطن الإيجاب و السلب فيه و لا يتأتى ذلك إلا بإستعمال قوانين اللغة التي هي مفتاح كل النصوص في عملية التأويل " ² .

يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد " هكذا يحدد عبد القاهر لا مجرد أهمية إكتشاف قوانين النصوص ، بل جوهريتها بالنسبة للدين و العقيدة أنها تحسم الكثير من الفساد ، فيما يعود إلى التنزيل كما أن العلم بتلك القوانين يصلح أنواع الخلل ، فيما يتعلق بالتأويل و إستخدام عبد القاهر في هذا السياق لمصطلحي التنزيل و التأويل اللذين يشيران إلى أهم جانبيين من جوانب النص الديني ، يدل على وعيه بالقوانين الكلية المنتجة للنصوص بصفة عامة " ³ .

" إن القول بلغوية النص القرآني و بشريته لا يعني عند نصر حامد أبو زيد إلغاء خصائصه النصية و المقصود بالنصية هنا هي الوقوف عند قائل النص أو المرسل ، بل من خصائصه البشرية الدنيوية البيئية الإجتماعية و الثقافية في المحل الأول " ⁴ .

" إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريا ، إذ إستخدمنا لغة الطيب التيزيني ، و هي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق بها مُجَّد باللغة العربية ، من هنا فإن تركيزنا على مستويات

1 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، مصدر سابق ، ص 93 ، 94 .

2 - المصدر نفسه ، ص 95 .

3 - المصدر نفسه ، ص 95 ، 96 .

4 - المصدر نفسه ، ص 97 .

السياق العامة جدا في النصوص اللغوية يستهدف في الحقيقة تقديم محاولة لإكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآني¹ .

" ينطلق نصر حامد أبو زيد من سؤال جوهري هو إمكانية فهم النصوص الدينية و القرآن خاصة ، خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع ؟ و يرى بأن الإجابة عن هذا السؤال لا تكون إلا باللغة التي تمثل شفرة الرسالة في النصوص الدينية شرط الوعي بأنها ليست وعاءا خاويا أو مجرد أداة للتواصل محايدة² .

يرى نصر حامد أبو زيد بأن هناك أليات لم تراعى في قراءة النص القرآني و هي أليات فيما يرى نصر لم تكن موجودة في النظرة المعاصرة للفكر الإسلامي في تعامله مع النص الديني خاصة النص القرآني و هي كالتالي :

1 - آلية المغايرة :

" تظل العلاقة بين النص و النصوص الأخرى في مثل هذا التغيير علاقة قائمة على مجرد الإشتراك في الشفرة اللغوية و يكون الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة حول قضايا قدم اللغة و حدوثها خلافا لا حول مضمون النص بل حول شفرة النص ، لكن هذا الخلاف لم يكن مجرد خلاف شكلي على أية حال فالنظر إلى اللغة من منظور التوفيق الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلا كاملا عن سياق الثقافة التي ينتهي إليها ، و هو الموقف الأشعري³ إن آلية فصل النص القرآني عن سائر النصوص التي السابقة يعني عدم إمكانية قراءته مما يؤدي إلى تقديسه و إعتباره مفارقا للزمان و المكان و بالتالي إستحالة دراسته دراسة علمية موضوعية بنظر نصر حامد أبو زيد .

1 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 97 .

2 - المصدر نفسه ، ص 100 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، ص 2014 ، ص 147 .

" و الحقيقة أن العرب المعاصرين لم يكونوا قادرين على استيعاب آلية التغير و المخالفة بين النص و النصوص التي لديهم ، و لذلك كانوا حريصين أسد الحرص على جذب النص الجديد إلى أفق النصوص المعتادة ، فقالوا عن النبي شاعرا و قالوا عنه كاهنا ، و لا شك أن هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرآن و نصوص الشعراء و الكهان " ¹ .

2 - آلية التماثل و المخالفة :

" إن علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على التماثل و تقوم في الجانب آخر على المخالفة ، إنها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم و التصورات الأساسية في الثقافة ، و إذا كان حرص القرآن على نفي صفة الشعر عن نفسه و على نفي صفة الشاعرية عن مُجَّد قد أدت إلى القول بتحريم الشعراء و كراهيته على الأقل فإن هذا الإستنتاج ينظر إلى جانب واحد من علاقة القرآن بالشعر و يغفل الجانب الآخر ، لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصوير ماهية الشعر من حيث المصدر و الوظيفة " ² .

يرى نصر حامد أبو زيد " بأن إدراك علاقة التماثل بين النص و الشعر و إدراك علاقة المخالفة دليل على وعي القدماء بعلاقة التماثل بين النصوص و على إدراك علاقة المخالفة كذلك " ³ ، " أما فيما يخص علاقة القرآن بالسجع عن القرآن كانت تستهدف التفرقة بين الكلام الإلهي و الكلام الإنساني و هي تفرقة تسعى الأشاعرة إلى تأصيلها و التأكد عليها من منظور تصورهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الإلهية لا بوصفه فعلا من أفعاله كما تصور المعتزلة ، و من هذا التصور كان الحرص على الفصل بين القرآن و غيره من النصوص " ⁴

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 138

2 - المصدر نفسه ، ص 140 .

3 - المصدر نفسه ، ص 142 .

4 - المصدر نفسه ، ص 144 .

3 - آلية الإعجاز خارج النص :

" يرى نصر حامد أبو زيد أن مسألة الإعجاز القرآني لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصا لغويا ، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته ، و قد جاء هذا العجز كأمر طارئ بحكم تدخل الإرادة الإلهية و منع الشعراء و الخطباء من قبول التحدي و الإتيان بمثله " ¹ .

" إن العجز الذي يشير إليه النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزا ناتجا عن تدخل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحدي و من محاولته و ليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز ، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله و ليس الإعجاز أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى " ² .

4 - آلية الإعجاز داخل النص :

في كل مرة من كتابات نصر حامد أبو زيد نجده يشيد بكتابات المعتزلة و ذلك في مختلف المسائل العقدية ، و ذلك من خلال الإستشهاد بكتابتهم و أقوالهم في الدفاع عن موقفه أو محاولة تبريره " و يحاول الباقلائي أن يؤكد أن إعجاز القرآن كامن داخل النص ، و أنه ليس إعجازا نابعا عن تدخل خارجي لمنع العرب من الإتيان به أو بمثله " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 145 .

2 - المصدر نفسه ، ص 146 .

3 - المصدر نفسه ، ص 148 .

" إن التباين بين النص القرآني و بقية النصوص الأخرى توجد على مستوى الحجم أو الطول ، فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف في النصوص العربية ، و لا يصح لنا هنا أن تعرض على الباقين أن صفة الطول ليست إلا محصلة للتنجيم الذي قارب بضعا و عشرين عاما تكون النص خلالها ¹ .

" أما فيما يخص آلية المشاهدة بين القرآن و النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة و أغراض متباينة كالوعظ و القصص و الإنذار و الوعيد ، و هو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف و تضمنها للإعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر فإن الخصيصة الثانية التي تميز القرآن عن غيره من النصوص هي النظم العجيب أو التأليف البديع ، لا يتفاوت و لا يختلف ² .

" الإعجاز واقع إذن في القرآن من حيث مغايته للنصوص الأخرى في الجنس أو النوع فهو يندرج تحت الشعر أو النثر أو الخطاب أو الرسائل أو السجع ، و هو واقع ثانيا في طريق تأليفه و نظمه بحيث لا نجد تفاوتاً في مستوى تأليفه و نظمه رغم طوله و تعدد موضوعاته و تباينها ³ .

" حدد القاضي عبد الجبار أبعاد التركيب اللغوي و الذي تختص به الكلمات إلى ثلاث مستويات هي الإبدال على مستوى الكلمات ، و المقصود هنا هو إختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى و البعد الثاني هو الموقع الذي يختص به بالتقديم و التأخير أما البعد الثالث فهو الإعراب ⁴ .

يرى نصر حامد أبو زيد " أن حصر الفصاحة في الوجوه الثلاثة السابقة ليس إلا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الإعجاز في قوانين يمكن إكتشافها و العلم بها ، و هذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص عن غيره

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 149 .

2 - المصدر نفسه ، ص 149 .

3 - المصدر نفسه ، ص 150 .

4 - المصدر نفسه ، ص 155 .

من النصوص من جهة و لكنه يتفوق عليها في إستثمار نفس القوانين من جهة أخرى " ¹ .

" لقد كان حرص القدماء على التمييز بين القرآن و الشعر أحد الأسباب دون شك وراء إستبعاد الإيقاع

من خصائص الفصاحة و من ثمة من خصائص الإعجاز ، لكن السبب الأهم فيما نضن هو محاولة المعتزلة إيجاد

معيار للفصاحة يختص بالكلام كله و يركز على قوانين يمكن للعقل الإنساني إستيعابها و فيها تطبيقها على

النصوص ، و قد كان ذلك كله أمام عبد القاهر الأشعري فأفاد منه لا في تغير الإعجاز فقط بل في تغير

خصائص النصوص الممتازة بشكل عام " ² .

● الأنثروبولوجيا النفسية :

يعرف كلود ليفي ستراوس الأنثروبولوجيا بقوله " أن الأنثروبولوجيا تهدف إلى معرفة كلية و شمولية

للإنسان في علاقته بإمتداداته التاريخية و محيطه الجغرافي " ³ أما الموضوع الرئيسي للأنثروبولوجيا

فيتمثل في تحديد القوانين العامة لحياة الإنسان في المجتمع سواء عند الشعوب البدائية أو الشعوب

الحديثة و المعاصرة و تختلف موضوعات الأنثروبولوجيا باختلاف المدارس و الإتجاهات التي تنوعت و

إختلفت باختلاف المدارس و التيارات التي تمثلها " ⁴ .

" إن المنهج النفسي بدأ بشكل علمي منظم مع بداية علم النفس ذاته منذ مائة عام على وجه

التحديد في نهاية القرن التاسع عشر بصدور مؤلفات " فرويد " في التحليل النفسي و تأسيسه لعلم

النفس ، إستعان في هذا التأسيس بدراسة ظواهر الإبداع في الأدب و الفن ، كتجليات للظواهر

النفسية " ⁵ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 155 .

2 - المصدر نفسه ، ص 157 .

3 - مصطفى تيلون ، مدخل عام في الأنثروبولوجيا ، دار الفارابي ، منشورات ضفاف ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، ص 2011 ، ص ص 21 ، 22 .

4 - المرجع نفسه ، ص 22 .

5 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 66 .

" كانت النقطة التي إنطلق منها "فرويد" في هذا الصدد تتمثل في تمييزه بين الشعور و اللاشعور ، بين الوعي و اللاوعي ، بين مستويات الحياة الباطنية و إعتبار اللاوعي أو اللاشعور هو المخزن الخفي غير الظاهر للشخصية الإنسانية ، و إعتباره متضمنا للعوامل الفعالة في السلوك و في الإبداع و في الإنتاج"¹ .

" إعتبر فرويد "الأدب" و الفن تعبيرا عن اللاوعي الفردي ، و مجلى تظهر فيه تفاعلات الذات ، و صراعاتها الداخلية ، و ذلك عندما حدد خصائص الحلم بمجموعة من الأوصاف ، في مقدمتها : التكثيف ... و الإزاحة ... و الرمز ، بمعنى أن الحلم يعتمد إلى الظواهر المبسطة فيوجزها بإسقاط تفاصيلها الكثيرة ، و يكتفها بطريقة بالغة ، ثم يقوم بنقلها من مجال حسي إلى مجال حسي آخر ، و يستخدم في ذلك رموزا متعددة ، و سرعان ما أدرك " فرويد " و تلاميذته أن هذه القوانين ذاتها المتمثلة في التكثيف و الإزاحة و الرمز ، هي التي تحكم أيضا طبيعة الأعمال الفنية و الأدبية على وجه الخصوص "² .

" هناك عدد كبير من الدراسات تقرر بين العبقرية و الجنون و ترى أن الإبداع الأدبي في جوهره إنما هو مظهر من مظاهر وصول التوتر في نفس المبدع إلى ذروته ، و عدم قدرته على التكيف مع الجماعة بعد ذلك مما يتجلى في الخلق الفني و الأدبي "³ .

" لم تلبث مدارس علم النفس أن تطورت ، و تشعبت و نشأت إلى جانب تيارات التحليل النفسي عند " فرويد " و تلاميذه إتجاهات أخرى كان لها الأثر البالغ أيضا في إكتشاف جوانب غير فردية لربط العالم الداخلي بالابداع الأدبي ... و من أهم هذه التيارات مدرسة " يونغ " تلميذا و رفيقا

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 67 .

2 - المرجع نفسه ، ص ص 67 ، 68 .

3 - المرجع نفسه ، ص 70 .

لفرويد لكنه لم يلبث ان استقل عنه و أسس مفاهيمه عن " اللاشعور الجمعي " متجاوزا بذلك الطابع الفردي الذي اقتصرت عليه دراسات فرويد¹ .

" يرى يونغ أن الشخصية الإنسانية لا تقتصر حدودها على التجربة الفردية ، و إنما تمتد لتستوعب التجربة الإنسانية للجماعة الموعلة في التقدم ، و إن هذه الشخصية تحتفظ في قراراتها بالنماذج و الأنماط العليا التي تختمر في الثقافة الإنسانية عبر الأجيال المختلفة ، هذه النماذج و الأنماط العليا تدخل في تركيب طريقة التخيل الإنساني و طريقة التصور ، و طريقة الشعور ، و في منظومة القيم ، و الفاعلية النفسية للإنسان² .

" يضاف إلى ذلك تيار نفسي آخر كانت له أهمية خاصة في تحليل تجليات الإبداع الأدبي و هو المتمثل في مدرسة " أدلر " الرمزية ، و تلك المدرسة التي تقرر بين الأحلام و الرموز الأدبية بشكل باهر³ .

المبحث الثاني : التاريخانية .

1 - مفهوم التاريخية لغة و اصطلاحاً :

أ - التاريخية لغة :

" جاء في لسان العرب التأريخ تعريف الوقت و التورخ مثله ، و أرخ الكتاب و أرخه ليوم كذا وقته و الواو فيه لغة و زعم يعقوب أن الواو بدل الهمزة و أرخ الكتاب بيوم كذا لغة في أرخه⁴ .

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 75 .

2 - المرجع نفسه ، ص ص 75 ، 76 .

3 - المرجع نفسه ، ص 77 .

4 - أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مكتبة و دار ابن حزم للنشر و التوزيع ، السعودية ، ط 1 ، س 2007 ، ص 291 .

ب - إصطلاحا :

" التاريخية عند ياسبرس يعني بها التضامن و الوحدة بين الأنا و التاريخي و بين الأنية و يسمى الشعور بهذه الوحدة الشعور التاريخي ، و عنده بأن التاريخ بخلاف التأريخ و الشعور التاريخي أو التاريخية بخلاف الشعور التاريخي أو التأريخية "¹ .

" فالتاريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم ، و التاريخ هو شعور الذات بما حققته من مظاهر نشاطاتها المختلفة و الشعور التأريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الأنية و يتبدى في كل أني أريد من خلال المواقف التي أوجد فيها الخروج عن هذه المواقف و العلو عليها إبتغاء تحقيق إمكانية جديدة "² .

و عند ابن خلدون " التاريخ هو خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم و ما يعرف للطبيعة ذلك العمران من الأحوال و هو عند توينبي العلم الذي يبحث عن حياة الأمم و المجتمعات و العلاقات التي تقوم بينها "³ .

" و يرى ألان تورين أن التاريخية هي المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج الحقل الإجتماعي و الثقافي الخاص به ، و بواسطة التاريخي التي تمتلك إمكانية الحركة و الفعل على نفسها بالذات و ذلك بواسطة مجموعة من التوجهات الثقافية و الإجتماعية "⁴ .

1 - عبد المنعم الحفني ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 179 .

2 - المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

3 - أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص 291 .

4 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، العدد 10 ، السداسي 1 ، س 2018 ، جامعة وهران ، ص 65 .

" يعد المنهج التاريخي أول المناهج النقدية في العصر الحديث ، و ذلك لأنه يرتبط بالتطور الأساسي للفكر الإنساني ، و إنتقاله من مرحلة العصور الوسطى إلى العصر الحديث ، و هذا التطور الذي تمثل على وجه التحديد في بروز الوعي التاريخي هو الذي يمثل السمة الأساسية الفارقة في العصر الحديث و العصور القديمة " ¹ .

" في منتصف القرن التاسع عشر تقدم الفكر التاريخي خطوة هائلة نتيجة للفلسفة الجدلية عند هيجل و على وجه التحديد إبتداء من الفلسفة الماركسية ، لقد أصبحت الماركسية منذ نهاية القرن التاسع عشر تمثل الأساس الصلب للتطور ، التاريخي للأدب و الفن ، فالماركسية في تمثلها لبناء الحياة المختلفة و مصطلح البناء مأخوذ من مجال المعمار ، أدارت تصورها على أساس أن هناك أبنية سفلى و أبنية عليا " ² .

" فالأبنية السفلى تتمثل في حقائق الحياة المادية المتعينة المتمثلة في الوجود الفعلي الخارجي للمجتمعات و البشر ، في تجسيدها المادي في الجانب الإقتصادي و السياسي و نظم العلاقات الإجتماعية على وجه التحديد في الإنتاج المتمثل في الحياة إبتداء من طرف المعيشة و أنماط الحياة الرعوية و الصناعية و البنية السفلى لا تعني حكم حتمية بل تعني تصورا كليا للقوانين و النظم الإجتماعية " ³ .

" أما الأبنية العليا فهي تنبثق من هذه البنى السفلى و تتمثل في القوانين و الشرائع و الأنظمة الإجتماعية و لعل الطباق الأشد تبلورا و رهافة فيها و بعدا عن هذه البنية السفلى ، و لكن إعتقادا في الآن ذاته عليها في الأدب و الفنون " ⁴ .

" و قد إعتمدت الماركسية إلى جانب ذلك على تصور فلسفي للعصور المختلفة و إعتمدت على وجه الخصوص على مقولة الحتمية التاريخية ، أي أنها طبقا لمنظومتنا الفكرية الفلسفية تمثلت التاريخ البشري بإعتباره

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 25 .

2 - المرجع نفسه ، ص 29 .

3 - المرجع نفسه ، ص 29 ، 30 .

4 - المرجع نفسه ، ص 30 .

مراحل لا بد أن تتوالى على النمط الذي وضعته و قد تمثلت في الإنتاج الفكري و الأدبي " ¹ .

2 - مفهوم التاريخية في الفكر الغربي :

التاريخية في الفكر الغربي هي عبارة عن " منهج و نظرية شاملة في الحياة ، فسرهما تروليش و منهايم و دلتاي و فندلبانت و دريكورت و كروتشه بأنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان بإعتباره الكائن الوحيد الواعي و من ثمة لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان ، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد أو هي القول بأن الحقيقة تاريخية بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ أو هي مذهب أو نزعة تقرر أن القوانين الإجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية و أن القانون من نتاج العقل الجمعي " ² .

" التاريخية (historisme) هي القول أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي ، و يطلق هذا اللفظ أيضا على المذهب القائل أن اللغة و الحق و الأخلاق ، ناشئة عن إبداع جماعي لا شعوري و لا إرادي و أن هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها و أنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد و لا أن تفهمها على حقيقتها إلى بدراسة تاريخها ، و يرى أصحاب هذا المذهب أيضا أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار و الحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير " ³ .

" يعرف روبير التاريخية ، كمصطلح يرجع إلى عام 1937م بأنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ و هي تهتم أيضا بدراسة الأشياء و الأحداث و ذلك من خلال إرتباطها بالظروف التاريخية " ⁴ .

1 - صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص 30 .
2 - أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص 293 ، 292 .
3 - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الأول ، مرجع سابق ، ص 229 .
4 - أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص 293 .

و عند غادامير و هايدغر تعني التاريخية " تراكما لخبرة الوجود في الزمن ، أي أن التاريخ بنظر غادامير ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا الراهن و أفق تجربتنا الحاضرة ، و من جانب آخر فإن حاضرتنا الراهن ليس معزولا عن تأثير التقاليد التي إنتقلت إلينا عبر التاريخ "¹ . " يعتبر فيكو (1667-1744م) بنظر هاشم صالح هو أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية أي ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ و ليس القوى الغيبية كما يتوهمون و بالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه "² .

" لكن يبدو أن مصطلح التاريخية كان جزءا هاما من المناقشات الفكرية ، التي طرحها نقاد ما بعد الحداثة ، و قبلهم الفلاسفة الوجوديون ، إذ يصيغون مفهوما بأنه الإمتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث و المؤسسات و الأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية ، و ينقل أركون تعرف آخر عن ألان نورين فهو يعتبر التاريخية الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة و الفعل على نفسها بالذات ، و ذلك بواسطة مجموعة من التوجهات الثقافية و الاجتماعية و بدلا من أن نضع مجتمعا ما في التاريخ فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات و الممارسات فلا يمكن الفصل بين مجتمع و تاريخه لأنه دائم التفاعل معه متعددا اللحظات الزمانية "³ .

3 - مفهوم التاريخية في الفكر العربي :

" ظهرت كلمة تاريخية في الفكر الغربي كما يوضح أركون إعتمادا على قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية في 6 نيسان 1872م ، أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذه الكلمة في

1 - أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص 293 .

2 - المرجع نفسه ، ص 294 .

3 - عثمانى أمال ، تأويل نصر حامد أبو زيد للنص الديني (القرآني) ، مجلة الفتوحات ، العدد الثاني ، جوان 2015 ، جامعة تبسة ، ص 334 .

الساحة الثقافية ، و لكن يمكن أن نذكر بشكل تقريبي هنا أنه قد يكون أقدم من إستخدام مصطلح التاريخية من المثقفين العرب هو عبد الله العروي في كتابه العرب و الفكر التاريخي سنة 1973م¹ .

" تتحدد التاريخية عند العروي بثبوت قوانين التطور التاريخي أي حتمية المراحل التاريخية و لعله يقصد هنا المراحل التكوينية ، نسبة إلى أوغست كونت للتطور البشري ووحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل"² .

و يوضح هاشم صالح أن المراد بالتاريخية في كتابات مُجد أركون فيقول " المقصود بالتاريخية هنا ، و في كل مكان الأصل التاريخي للتصرفات و المعطيات و الحوادث التي تقدم و كأنها تتجاوز كل زمان و مكان و تستعصي أن يستوعب تاريخية الحوادث الأحداث الرئيسية و الشخصيات الكبرى المندمجة لأنها تملئ عليه أقطار وعيه ، و يشعر نحوها برغبة التقديس"³ .

4 - الفرق بين التاريخية و التاريخانية و التاريخاوية :

" يفرق مُجد أركون التاريخية و التاريخانية أو التاريخاوية ، فالتاريخانية لديه ذات معنى إيجابي تتوجه إلى دراسة التغير و التطور الذي يصيب البنى و المؤسسات و المفاهيم من خلال مرور الأزمان و تعاقب السنوات ، و يسميها أيضا التاريخية الراديكالية و تعني عنده أن العقل البشري لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي التاريخي ، أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية و هو ما يعني تحديد الوجود الإنساني بالزمان و التاريخ"⁴ .

5 - التاريخانية في الفكر الزيدي :

أما التاريخانية في الفكر الزيدي فهي تحمل نفس المعنى الأركوني و العروي - نسبة إلى عبد الله العروي - " فهي تعني الحدوث في الزمن حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة إفتتاح الزمن و إبتداعه ، إنها لحظة الفصل و

1 - أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص ص 295 ، 296 .
2 - المرجع نفسه ، ص 296 .
3 - المرجع نفسه ، ص 297 .
4 - المرجع نفسه ، ص 299 .

التميز بين الوجود المطلق المتعالي ، الوجود الإلهي و الوجود المشروط الزماني و إذا كان الفعل الإلهي الأول ، فعل إيجاد العالم ، هو فعل إفتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الإفتتاحي تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن و التاريخ ، و كل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية محدث بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ هكذا يتم التمييز بين القدرة الإلهية و الفعل الإلهي " ¹ .

" يناقش الناقد مفهوم التاريخية و علاقتها بتأويل النص الديني خاصة القرآني ، إنطلاقا من رؤيته لقضية خلق القرآن ، إذ بدأ بالتمييز بين صفات الأفعال و صفات الذات ، و كانت رؤيته موافقة تماما لرؤية المعتزلة فالأفعال من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ ، أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم ، إخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، حسب تعبير أبي حامد الغزالي هذا الفعل يعد بمثابة إفتتاح للتاريخ ، خلق العالم يعد واقعة تاريخية في ذاته ، أي من حيث كونه حدثا غير مسبوق إلا في العلم الإلهي على هيئة مشروع لا تدري كنهه تاريخية النص ترتبط بالخلق الأول " ² .

" لكي يبرز نصر حامد أبو زيد موقفه القائل بكون النص القرآني نص تاريخي ، طرح بعض المسائل الفلسفية منها القدرة الإلهية و الفعل الإلهي ، فالقدرة الإلهية عنده غير متناهية لأنها مطلقة ، أما الفعل الإلهي فهو متناهي و غير دائم بالرغم من كون مصدره هو الله ، و هنا في رأيه بأن الأفعال تتميز بالنسبية ، فهي مرتبطة بالتاريخ و بالوقائع التاريخية ، و هذه الوقائع لها علاقة بالعالم المحدث ، فهو يعد واقعة تاريخية في حد ذاته و لا خلاف حول مسألة حدوثه التي لا تعني شيئا سوى زمانيته و تاريخيته " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1995 ، ص 71 .

2 - عثمانى أمال ، تأويل نصر حامد أبو زيد للنص الديني (القرآني) ، مجلة الفتوحات العدد الثاني ، جوان 2015 ، ص 334 .

3 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، العدد 10 ، السداسي 1 ، س 2018 ، جامعة وهران ، ص 65 .

" نجد نصر حامد أبو زيد يميز بين القدرة و الفعل فالقدرة عنده أزلية أما الفعل فهو غير أزلي لأنه مرتبط بالزمان و المكان و الفعل هو ما يبرز القدرة الإلهية أو هو ما يخرجها إلى العلن و بذلك لا بد من وجود مكان و زمان تتجلى فيهما هذه القدرة فالقدرة بهذا المعنى غير متناهية بينما الأفعال فهي متناهية في حدود الزمان و المكان و هو بهذا يقسم القدرة و الفعل إلى مستويين أساسيين هما " ¹ .

المستوى الأول : " عدم تنامي القدرة لأنها إمكانية للأفعال بينما تتناهي الأفعال لتعلقها بالعالم رغم أنها الأفعال تتجدر في القدرة غير المتناهية و العلاقة بينهما في هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين الإمكان و التحقق فليس كل ممكن متحقق كما سبقت الإشارة " ² .

المستوى الثاني : " للتمييز بين القدرة و الفعل هو أن القدرة أزلية بما هي صفة محايدة للذات الأزلية القديمة ، و الفعل ليس أزليا بل هو تاريخي طالما أن أول مجلى فعلي للقدرة الإلهية كان إيجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية " ³ .

" إن النصوص مهما تعددت أنماطها تستمد مرجعيتها من اللغة و من قوانينها ، و بما أن اللغة تمثل الدال في النظام اللغوي فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة ، التي تنتمي إليها هذا جانب من القضية أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة ، أي للتأثير في الثقافة " ⁴ .

" إن اللغة فيما ذهب إليه دوسوسير كذلك تقاوم التغير و تسعى إلى الثبات بما هي ظاهرة إجتماعية جماعية ، لكن الكلام الذي هو الإستخدام الفردي للغة ، هو الذي يجدد و يطورها ، و هكذا أدرك دي سوسير

1 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، مصدر سابق ، ص 72

2 - المصدر نفسه ، ص 71 ، 72 .

3- المصدر نفسه ، ص 72 .

4 - المصدر نفسه ، ص 86 .

من خلال تفرقة المعروفة بين اللغة و الكلام أو بين الاجتماعي و الفردي في اللغة بعض عناصر الصراع الإيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة ، فهناك نصوص تنطقها اللغة و تلك هي التي تسمى نصوصا على سبيل المجاز و التساهل و هناك نصوص لديها كلام تريد أن تنطق من خلال اللغة ¹ .

" ينتقد نصر حامد أبو زيد آلية إهدار البعد التاريخي و ما تحمله هذه الآلية من تقديس للزمان و المكان و العيش في زمان غير زماننا مما يؤدي إلى نقل كل ما هو تاريخي إلى ما هو حاضر دون مراعاة الفروق الجوهرية و التغيرات البيئية بين ما هو ماض و ما هو حاضر و هذا ما يؤدي إلى الجمود الفكري و الإنغلاق الديني ² "

يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد " تبدو هذه الآلية واضحة وضوحا ساطعا في كل جوانب الخطاب الديني فضلا عن منطلقاته الأساسية تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في وهم التطابق بين المعنى الإنساني الإجهاد الفكري ، الأنّي ، و بين النصوص الأصلية و التي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي و هو ما يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقدي لا ينتبه لها الخطاب الديني ³ " .

" يؤدي التوحيد بين الفكر و الدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني و الإلهي و إضفاء قداسة على الإنساني و الزماني و لعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب في تخطئة كثير من آراء علماء الدين بل و التستر أحيانا على هذه الآراء و تبريرها ⁴ " .

" فالتاريخية حسب أبي زيد لا تعني علم أسباب النزول ، و علم الناسخ و المنسوخ ، و لكن التاريخية تتعلق بالمفاهيم التي لها أبعاد اجتماعية ، لأن فهم النصوص خارج هذه الأطر الاجتماعية يجعل دلالاتها غير

1 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، مصدر سابق ، ص 86

2 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، سيناء للنشر ، مصر ، ط2 ، س 1994 ، ص 95 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص 94 ، 95 .

4 - المصدر نفسه ، ص 95 .

سليمة لذلك فإن فهم النصوص القرآنية حسبه يكون من خلال إعادة إنتاج دلالاتها ، خاصة عند ربطها بسياقها الاجتماعي و التاريخي و بالتالي يمكن أن تخضع للتجديد أي تجديد المفاهيم التي تحملها " ¹ .

" إن النصوص تخاطب في الأصل واقعا تاريخيا محددا تتحدد من خلاله ، و عبر لغته بكل اجتماعيتها دلالاتها ، لكن هذه الدلالة قابلة دائما للانفتاح و الإتساع شريطة عدم الإخلال أو التناقض مع الدلالة الأصلية و هكذا نجد بين المعنى التاريخي لمصطلح الجاهلية و بين معنى الجهل في إستخدامنا المعاصر و الشائع فعدم العلم و إنتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الإنفعال و الإستسلام لقوة العاطفة أو لنقل للتعصب " ² .

" فالقرآن حسب رأيه و الذي هو كلام الله ، ظاهرة تاريخية لأن الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم المخلوق أي التاريخي و القرآن أيضا هو ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي " ³ .

" لقد كان هدف نصر حامد أبو زيد من توظيف مفهوم التاريخية هو جعل الحقائق تتطور مع التاريخ ، فمن خصائص التاريخية هو النظر بعيدا ، عن لغة المقدس و جعل الكلام الإلهي يتساوى مع الكلام البشري ، فالتاريخية بهذا الشكل هي تاريخية غير هدامة في رأيه بل هي تاريخية تواكب التطور و تجعل النصوص القرآنية نصوصا قابلة للتجديد من خلال فهم المعاني التي تحملها هذه النصوص و العمل على الكشف عن المغزى و المسكوت عنه ، فالتاريخية تحيد المقدس و تقرر بأن النصوص تخلو من العناصر الجوهرية الثابتة و المطلقة " ⁴ .

1 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، مرجع سابق ، ص 66 ، 67.

2 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 96 .

3 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، العدد 10 ، السداسي 1 ، س 2018 ، جامعة وهران ، ص 66 .

4 - المرجع نفسه ، ص 67 .

المبحث الثالث : التجربة الصوفية في الكشف عن باطن النص

في المجال الصوفي نجد أن نصر حامد أبو زيد يشيد بأعمال ابن عربي و ذلك من خلال إعتباره " كهزمة وصل بين التراث الصوفي و الفلسفي السابق عليه كله ، و بين كل المفكرين الذين جاءوا بعده الذين لم يكذب ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته ، بالسلب أو الإيجاب بمن في ذلك ابن تيمية و مدرسته ، و إذا كان يرى بأن التأويل منهج فلسفي عام يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود و النص القرآني معا إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة ، فإنه يبين أن التأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود و الحقيقة من جانب و الشريعة و الحقيقة من جانب آخر " ¹ .

" و في هذا الإطار نجد أن نصر حامد أبو زيد يؤكد أن مما يميز منهج ابن عربي تلك (التوفيقية التي تستهدف خلق إطار موحد يسمح بمشروعية كل الأفكار و التأويلات) كما يشير إلى أن (المشروع الذي قدمه ابن عربي وجوديا و معرفيا و تأويليا مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية العقائدية السياسية كما أنه تمكن من حل كثير من المعضلات التأويلية ، و يشير إلى أنه و من خلال هذا المنهج التأويلي يكون الصوفي قادرا على (تأويل الشريعة لأنه يستمد الفهم من مصدره الأصلي من خلال معراج الخيالي و ترقيه في المقامات و الأحوال المختلفة ، كما يشير أنه و من خلال المنهج الصوفي يمكن القول بأن التأويل هو همزة الوصل بين الولاية و النبوة ، و هو همزة الوصل بين الظاهر و الباطن و الشريعة و الحقيقة " ² .

يقول نصر حامد أبو زيد عن تأويل ابن عربي مادحا إياه " تأويل ابن عربي للقرآن لا يترك لا شاردة و لا واردة بدءا من الحروف المقطعة في أوائل الصور و إنتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثوبا و عقابا مرورا بقصص الأنبياء و دلالاتها الرمزية ، و تأويل العبادات و أحكام الشريعة ، و قضية الجبر و الإختيار و التنزيه و

1 - خالد القرني ، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ، السعودية ، ط1 ، س 1435 هـ ، ص 126 .

2 - المرجع نفسه ، ص 127

التشبيه و الإحكام و التشابه ، و في تأكيديه هذا التميز لمنهج ابن عربي التأويلي ، و قبوله لكل التأويلات يبين أن مرجعية هذا الفهم عند ابن عربي تعود (إلى إيمانه بأن كل معتقد ديني أيا كان أصلا في التجليات الإلهية و أن المعتقد أيا كانت عقيدته يموت على صورت إعتقاده و معرفته ... و العارف وحده هو القادر على مغرفة الحق في أي صورة يتجلى فيها ... و السبب وراء ذلك أن قلب العارف وحده هو القادر يتنوع بتنوع تجليات الحق في الصورة المختلفة ، و من ثمة تتجاوز معرفته بالحق حدود أي صورة خاصة ، و يتجاوز المعتقدات المختلفة وصولا إلى العقيدة الكلية الشاملة " ¹ .

" و يشير نصر حامد أبو زيد إلى أن منهج ابن عربي يؤكد قدرة الصوفي من خلال الرحلة الخيالية التأويلية (على أن يعاين العصر النبوي و يعايشه ، فيكون كالصحابي الذي يسمع الحديث من فم الرسول متجاوزا سلسلة الإسناد و النقل التاريخي ، فيصحح حديثا صحيحا) ثم يقول : و لا يكتفي ابن عربي بنقد منهج المحدثين بل ينقد منهج الفقهاء في إستخراج الأحكام من النصوص على أساس إعتمادهم على التواتر من جهة ، و إعتمادهم على فكرهم من جهة أخرى ، الأمر الذي يوقعهم في دائرة الإحتمالات و الظنون و لا يمكن أن يصل بهم إلى علم قطعي يقيني (إذا فالصوفي لا يصحح الحديث فقط ، أو يضعفه و لكنه يفهم محتواه و الحكم المتضمن فيه فهما يقينيا قائما على الكشف بعكس الفقيه الذي يظل في دائرة الظنون و الإحتمالات) " ² .

" و في علاقة التأويل بمختلف العلوم يبين نصر حامد أبو زيد أن المنهج الصوفي يقسم المنهج إلى ظاهر و الآخر إلى باطن ، و هذا بدوره يؤدي إلى التفرقة بين نوعين من العلوم : و هي (العلوم الدنيوية ، كالفقه و المنطق و النحو ، و علوم الباطن و هي علوم المعاني المجردة التي لا إشكال فيها و لا تحمل التأويل ... و إذا كانت العلوم الباطنية لا تحمل اللبس أو التأويل ، فإن العلوم الأولى هي التي تحتاج للتأويل ، و لا يمكن الوصول

1 - خالد القرني ، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ، مرجع سابق ، ص 128 .

2 - المرجع نفسه ، ص ص ، 131 ، 132 .

لتأويلها إلا بعلوم الباطن و الأسرار ، كما لا يمكن الوصول إلى علوم الباطن و الأسرار إلى من خلال علوم الظاهر) إلا أن الفارق يكمن في أن (هذه العلوم الباطنة بعكس العلوم الظاهرة لا تحتل الخطأ و التأويل¹ " إن ثنائية الظاهر و الباطن و علاقتها الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي أشكالا عديدة و يغير عنها بصيغ مختلفة ، فالنبوة بكل مظاهرها و تجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة ، و الولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطن ، و التفاعل بين النبوة و الولاية يتمثل في أنهما جميعا مستمدان من الحقيقة المحمدية ، فهما مستمدان من أصل واحد ، و الفارق بين النبوة و الولاية هو الفارق بين الوهب و الإكتساب ، فالنبوة موهوبة و الولاية مكتسبة بالتعلم و السلوك و المجاهدات² .

" و حول العلاقة الجدلية بين القارئ و النص من خلال التأويل الصوفي يبين نصر حامد أبو زيد أنها قائمة (على تنوع النص من جهة و تنوع أحوال القارئ من جهة أخرى ، فالحال تغير فهم الصوفي للنص ، و النص يغير حال الصوفي ، و هكذا تقوم العلاقة على نوع من التوتر المستمر الصاعد يتجدد فيه المعنى ، و يترقى من خلاله الصوفي في أحواله)³ .

يقول نصر حامد أبو زيد " و لعل في كل ما سبق ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن اللغة بجوانبها المختلفة و أبعادها الثلاثة تتحول عند ابن عربي إلى شفرة تعكس كل حقائق الوجود ، من عالم الألوهة إلى العالم الحسي المشهود ثم يقول (في ظل هذا التصور للغة تتسع أدوات التأويل عند ابن عربي إتساع أبعاد اللغة و يتحول القرآن بدوره إلى مجموعة من الرموز تتجاوز إطار اللغة الوضعية الإصطلاحية لتدل على حقائق الكون و الوجود)⁴ .

1 - خالد القرني ، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ، مرجع سابق ، ص 137 .
2 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 1983 ، ص ص 233 ، 234 .
3 - المصدر نفسه ، ص 140 .
4 - المصدر نفسه ، ص ص 141 ، 142 .

أ - النبوة و الولاية :

" يرى ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي الأصل المعرفي لكل علوم الأولياء ، أو العلوم الناتجة عن التجليات ، فالحقيقة المحمدية حجاب معرفي بين الذات الإلهية و الإنسان و من خلف ذلك الحجاب يكون التجلي ، و من وراء ذلك الباب يكون التدلي ، كما إليه ينتهي التداني و التوالي ، و على باطن ذلك الحجاب يكون التجلي في الدنيا للعارفين ، ولو بلغوا أعلى مقامات التمكين ، و ليسن بين الدنيا و الآخرة فوق عند العارف في التجلي من غير الإحاطة بالحجاب الكلي " ¹ .

" و إذا كانت الحقيقة المحمدية هي البرزخ الجامع بين الحق و الخلود وجوديا ، فهي البرزخ الجامع معرفيا بين الظاهر و الباطن ، و بين الشريعة و الحقيقة ، و بين النبوة و الولاية ، , إذا كان الحق وجوديا هو الأصل فإن الباطن و الحقيقة معرفيا هما الأصل ، و إذا كانت النبوة تمثل ظاهر الشراع و مستواها العام ، فإن الولاية تمثل الباطن و المستوى الخاص ، و من الطبيعي بعد ذلك كله أن تكون الولاية هي الأصل و الولاية هي الفرع ، و للنبوة دور بدأت بأدم و إنتهت بمحمد المكي الذي بظهوره إكتمل ظاهر الشريعة ، أما دور الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة واحدة من صور الظاهر و لكل نبي من الأنبياء جانبان يستمدهما من الحقيقة المحمدية ، جانب النبوة التي تمثل المستوى الظاهر ، و جانب الولاية التي تمثل المستوى الباطن " ² .

" يفرق ابن عربي بين الولاية العامة و الولاية المحمدية الخاصة ، الولاية العامة هي الأصل ، و النبوة فرع لها و لذلك فدائرة النبوة هي نفسها دائرة الولاية العامة ، أما الولاية المحمدية الخاصة فتختص بالعلماء العارفين من أتباع الشريعة الإسلامية و لها كذلك دورتها و لكنها دورة سرية باطنية لا يعرف على التحقيق ممثلوها " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 234 .

2 - المصدر نفسه ، ص ص 234 ، 235 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص 235 ، 236 .

" و ننتهي إلى أن ثنائية الظاهر و الباطن تنبع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمدية النورانية

السارية في الكون بأسره ، و من هذا الأصل المتوحد يمثل الأنبياء و الرسل تحليلات لهذه الثنائية فهم من حيث كونهم أولياء يتجلى فيهم البعد الباطن و يتجلى فيهم البعد الظاهر من كونهم أنبياء ، و يصل الظاهر إلى أقصى أشكال إكتماله بظهور المجلى الأخير لهذه الحقيقة في شخص النبي ، و هكذا تنتهي دائرة النبوة و تظل دائرة الولاية - المستوى الباطن - مستمر لتصل إلى أوج إكتمالها في الشريعة المحمدية على يدي ابن عربي ، و تصل إلى أوج إكتمالها العام بظهور عيسى في آخر الزمان ¹ .

" و الولاية تعني الوصول إلى غاية المعراج الصوفي و لا تعني إكتساب النبوة ، إن الولاية هي العلم بالأسرار الإلهية و الإطلاع على غوامض العلوم الإلهية ، و هي سارية في عباد الله من رسول و ولي تابع و متبوع إنها نبوة تحقيق لا نبوة تشريع و النبوة على العكس من ذلك تجمع بين التحقيق و التشريع ، فالولاية لها بعد واحد و النبوة لها بعدان ، بعد التحقيق و بعد التشريع ، فالنبي له جهتان : تبليغ الأحكام المتعلقة بمحادثات الأكوان و الإخبار عن الحق و أسمائه و صفاته و أحوال الملكوت و الجبروت و عجائب عالم الغيب ² .

ب - الرمز و الإشارة :

" إن العلاقة بين العبارة و الإشارة هي العلاقة بين الظاهر و الباطن ، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة ، و الإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية ، و إذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات و معانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية ، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، 238
2 - المصدر نفسه ، ص 239 .

و إلهية ، أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق كما عبروا عنه من ظاهر الصور الوجودية الحسية إلى معانيها الروحية الباطنية¹ .

" و لا تقوم العلاقة بين الرمز و المرموز إليه ، أو الإشارة و العبارة على الانفصال فليست اللغة العادية إلى صدى للغة الإلهية ، أو مظهرها لها على المستوى الوجودي ، و قد كان من الضروري أن ينزل الوحي على اللغة العرفية لأنه نزل لهداية الناس كافة و لكنه يتضمن الإشارات التي لا يفهمها إلا أهل الله خاصة ، ، و لذلك يصير ابن عربي على ضرورة الجمع بين الظاهر و الباطن في فهم النص ، لان الظاهر يمثل الرمز الذي لا يمكن النفاذ إلى المرموز إليه الباطن إلا من خلاله ، و على ذلك فليس من حق من لا معرفة له بمأخذ أهل الله أن يتخيل أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهاهم إلى الباطنية و حاشاهم من ذلك بل هم القائلون بالطرفين ، إن الفارق بين الظاهر و الباطن أو العبارة و الإشارة فارق كيفي لا كمي الإشارة أفصح من العبارة فإن العبارة تفتقر إلى علم الاصطلاح و ليست الإشارة كذلك² .

" و معنى ذلك أن استخدام كلمة الإشارة في تفسير النص القرآني لا تعني تعارضا بين التفسير و التأويل أو بين الظاهر و الباطن ، و لكنها تعني استخدام مصطلح يتوافق مع رمزية النص من جهة و يتحاشى هجوم الفقهاء من جهة أخرى على أساس أنهم يقبلون كلمة الإشارة دلالة على التفسير الصوفي و يرفضون اعتباره تفسيراً لظاهر النص ، و على أي حال فإن مثل هذا التبرير لم يكن كافياً و استمر الهجوم على ابن عربي لا من معاصريه فحسب ، بل من بعض العلماء المعاصرين في القرن العشرين ، إن المعضلة كما يطرحها ابن عربي في هذا النص تكمن في الدلالة المزدوجة للنص القرآني : دلالاته على الكون 'سنريهم آياتنا في الأفاق ' و دلالة على المعرفة الباطنة التي يحصلها الصوفي في معراجهِ ' و في أنفسهم ' فالمعنى الظاهر الذي يفهمه علماء الرسوم هو دلالة القرآن

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 268 .
2- المصدر نفسه ، ص 269 .

على الكون الظاهر و الإشارة هي المعاني التي يفهمها المتصوفة دلالة على المعرفة الباطنة التي ترى الوجود و النص
معا في ضوء جديد "1 .

ج - القرآن و الوجود :

" إن كل شيء في الوجود له ظاهر و باطن و حد و مطلع ، الوجود له ظاهر هو ما ندركه بالحواس في
خبرتنا اليومية ، و له باطن و هي الأرواح التي تمسك هذه الصورة الحسية الظاهرة ، و له حد و هو ما يميزه عن
غيره من الموجودات ، و له مطلع و هو غايته و نهايته ، و الإنسان كذلك له ظاهر هو صورته المدركة بالحس ، و
له باطن هو روحه المدبرة لهذه الصورة ، و له حد هو ما يميزه عن الحيوان و النبات و الجماد ، و له مطلع هو
غايته و نهايته ، هذه الجوانب الأربعة لكل من العالم و الإنسان تنطبق على الله نفسه ، أو على مرتبة الألوهة فلها
ظاهر و باطن و حد و مطلع ، يعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة ، و هي الإسم الظاهر و الباطن و الأول و
الأخر "2 .

" هذه المستويات الأربعة تتجاوز الإنسان كمفهوم كلي ، و العالم كمفهوم كلي لتتطبق على الإنسان من
حيث أحاده و على العالم من حيث مراتبه ، أو تفاصيله أو أجزاءه، ينقسم العالم - في تصور ابن عربي - إلى
عولم أربعة و هي عالم الملك و الشهادة و هو عالم الظاهر ، و عالم الغيب و الملكوت و هو عالم الباطن ، و عالم
البرزخ و الجبروت و هو عالم الحد ، و عالم الأسماء الإلهي و هو البرزخ المطلق أو الخيال المطلق و هو عالم المطلق "3
" و ينقسم البشر معرفيا إلى أربعة أنواع ، تتوازي مع مراتب الوجود من جهة و مع مستويات النص من
جهة أخرى ، فهناك رجال الظاهر و رجال الباطن ، و رجال الحد و رجال المطلق ، و لا تقوم العلاقة بين رجال

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص ص 270 ، 271 .

2 - المصدر نفسه ، ص 276 .

3 - المصدر نفسه ، ص 277 .

العارفين بمستوياتهم الأربعة و بين موضوع معرفتهم ، في الوجود و القرآن ، على الانفصال و التميز بقدر ما تقوم على التداخل ، و التأثير المتبادل ، يستمد هؤلاء البشر العارفون معرفتهم الوجودية من أرواح هذه العوالم و من علوم الملائكة و الأنبياء الذين يشرفون عليها و ذلك عن طريق الإتصال من خلال المعراج الصوفي ، و من خلال هذه المعرفة يستطيعون فهم النص القرآني من جهة ، كما يستطيعون التأثير في العوالم من جهة أخرى ¹ .

" إن الفارق بين الصوفي و غيره من العلماء يكمن في هذه الإتساع في الفهم الصوفي لمعنى الكلام الإلهي بينما يضيق الفقهاء أو علماء الرسوم مفهوم الكلام الإلهي و يقصرونه على النص القرآني ، أن الكلام الإلهي يمتد في نظر الصوفي ليشمل إلى جانب الوجود كل كلام لفظي أيا كان الناطق به ، فالكلام البشري مظهر للكلام الإلهي ، فإن فهمه الفاهم طبقا لمعطيات العرف و الإصطلاح فإنه لم يفهم إلا ظاهره ، و إن فهمه فهما إلهيا أدرك حقيقة أن الله هو المتكلم على كل لسان " ² .

" إن معضلة فهم النص القرآني ، و الكتب المنزلة عامة تمثل في نظر ابن عربي إشكالية حقيقية يطرحها كما يلي : أصدق القول ما جاء في الكتب المنزلة و الصحف المطهرة المرسله ، و مع تنزيهها الذي لا يبلغ تنزيه نزلت إلى التشبيه الذي لا يماثله تشبيهه ، فنزلت آياته بلسان رسوله ، و بلغ رسوله بلسان قومه " ³ .

د - الحروف و الوجود :

" تحتل حروف اللغة عند المتصوفة مكانة هامة ، و تكتسب دلالات رمزية عديدة ، و لا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المقطعة في أوائل سور القرآن ساهم في فتح باب من التأمل واسع و عميق لإستبطان مغزى هذه الحروف و دلالاتها ، و لم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة الحروف بل طمحو إلى اكتشاف أسرار الوجود و أسرار الخلق من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين القول الإلهي المتمثلة في الفعل كن

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 277 .

2 - المصدر نفسه ، ص 179 .

3 - المصدر نفسه ، ص 287 .

و بين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات ، و ربطوا بين الأسماء الإلهية و حروف اللغة من جهة و بينها و بين مراتب الوجود من جهة أخرى " ¹ .

" مفهوم ابن عربي للحروف يشمل الوجود كله من أرقاه إلى أدناه ، من عالم الألوهة و الخيال المطلق إلى عالم الكون و الإستحالة ، و تتوازي حروف اللغة من جانب آخر مع مراتب العارفين بدءا بالأنبياء و انتهاء إلى عوام المؤمنين ، فتصور ابن عربي للحروف يشمل الكون كله وجوديا و معرفيا في نفس الوقت " ² .

" و لكن هذه الحروف التي تتوازي مع مراتب الوجود و الأسماء الإلهية ليست هي حروف لغتنا الإنسانية ، بل هي أرواح و ملائكة تسمى بأسماء هذه الحروف التي نعرفها ، و هذه الحروف الملائكة الأرواح هي التي تحفظ هذه الأسماء الإلهية ، و تحفظ مراتب الوجود المرتبطة بها ، أو لنقل بعبارة أخرى أن هذه الحروف الإلهية هي باطن الأسماء ، و باطن مراتب الوجود في نفس الوقت ، و الأسماء و مراتب الوجود تمثل ظاهر هذه الأرواح الحروف ، أما حروف لغتنا البشرية المنطوقة و المكتوبة فهي تمثل أجساد هذه الحروف الأرواح و صورها الظاهرة و حين يريد الصوفي أن يؤثر في مرتبة وجودية يستدعي صورة الحرف في خياله و هذه تستدعي بدورها روح الحرف و الاسم الإلهي الذي يحفظه روح هذه الحروف " ³ .

" و لا يقف ابن عربي عند الحروف فقط ، بل يمتد تصوره الوجودي المعرفي ليشمل الحركات الطويلة و القصيرة ، و حركات الإعراب ، و الأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء أعلام و ضمائر و أسماء موصولة ، و يمتد هذا التصور ليشمل أيضا ظواهر لغوية مثل الإعراب و البناء و الجمع و الأفراد و التأنيث و التذكير و الترخيم ، و

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 297 .

2 - المصدر نفسه ، ص 301 .

3 - المصدر نفسه ، ص 303 .

لا يكفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية و الدلالية ، بل يمتد تصوره ليشمل الشكل الكتابي للحروف و الكلمات مستخرجاً منها دلالات وجودية و معرفية على جانب كبير من الأهمية فيما يتصل بقضية التأمل¹ .

و - ثنائية الظاهر و الباطن :

" إن ثنائية الظاهر و الباطن و علاقتهما الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي أشكالا عديدة و يعبر عنها بصيغ مختلفة ، فالنبوة بكل مظاهرها و تجلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة ، و الولاية بكل مظاهرها تمثل المستوى الباطن ، و التفاعل بين النبوة و الولاية يتمثل يف أنهما جميعا مستمدان من الحقيقة المحمدية ، فهما مستمدان من أصل واحد ، و الفارق بين النبوة و الولاية هو الفارق بين الوهب و الإكتساب ، فالنبوة موهبة و الولاية مكتسبة بالتعمل و السلوك و المجاهدات² .

" و إذا كانت الحقيقة المحمدية هي البرزخ الجامع بين الحق و الخلق وجوديا ، فهي البرزخ الجامع بين معرفيا بين الظاهر و الباطن ، و بين الشريعة و الحقيقة ، و بين النبوة و الولاية ، و إذا كان الحق وجوديا هو الأصل فإن الباطن و الحقيقة معرفيا هما الأصل ، و إذا كانت النبوة تمثل ظاهر الشرائع و مستواها العام ، فإن الولاية تمثل الباطن و المستوى الخاص ، و من الطبيعي بعد ذلك كله أن تكون الولاية هي الأصل و النبوة هي الفرع ، و للنبوة دورة بدأت بأدم و إنتهت بمحمد المكي الذي بظهوره إكتمل ظاهر الشريعة ، أما دورة الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة واحدة من صور الظاهر³ .

" و ننتهي إلى أن ثنائية الظاهر و الباطن تنبع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمدية النورانية السارية في الكون بأسره ، و من هذا الأصل المتوحد يمثل الأنبياء و الرسل تجليات لهذه الثنائية فهم من حيث كونهم أولياء يتجلى فيهم البعد الباطن و يتجلى فيهم البعد الظاهر من كونهم أنبياء ، و يصل الظاهر إلى أقصى

1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 301

2 - المصدر نفسه ، ص ص 233 ، 234 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص 234 ، 235 .

أشكال إكتماله بظهور المجلى الأخير لهذه الحقيقة في شخص النبي ، و هكذا تنتهي دائرة النبوة و تظل دائرة الولاية - المستوى الباطني - مستمرة لتصل إلى أوج إكتمالها في الشريعة المحمدية على يدي ابن عربي ، و تصل إلى أوج إكتمالها العام بظهور عيسى في آخر الزمان ¹ .

" و الولاية تعني الوصول إلى غاية المعراج الصوفي و لا تعني إكتساب النبوة ، إن الولاية هي العلم بالأسرار الإلهية و الإطلاع على غوامض العلوم الإلهية ، و هي سارية في عباد الله من رسول وولي و تابع و متبوع ، إنها نبوة تحقيق لا نبوة تشريع و النبوة على العكس من ذلك تجمع بين التحقيق و التشريع ، فالولاية لها بعد واحد و النبوة لها بعدان : بعد التحقيق و بعد التشريع ، فالنبي له جهتان : تبليغ الأحكام المتعلقة بحدوث الأكوان و الإخبار عن الحق و أسماءه و صفاته و أحوال الملكوت و الجبروت و عجائب عالم الغيب ، و هو بإعتبار التبليغ رسول و شارع و نبوته تشريعية ، و بإعتبار الإنباء عن الغيب و تعريف الحق بذاته و أسماءه ولي و نبوته تحقيقية ² .

" إن الوارث العارف قادر على فهم الشريعة و تصحيحها ، و لا يعني ذلك أنه يغير حكما مقررأ أو يأتي بحكم جديد ، فالباطن لا يتعارض مع الظاهر و لا ينفيه ، إن البلاء الذي يشير إليه ابن عربي و الذي يشترك فيه الأولياء مع الأنبياء يأتي غالبا من أهل الظاهر الذين لا يدركون حقائق الأشياء و قد دفع الكثير من الصوفية كالحلاج و السهروردي حياتهم في هذا الصراع الدامي بين الفقهاء و المتصوفة ³ .

" و لا يختص علم الصوفي فقط بتجديد الشريعة كما تتمثل في الأحكام المعتمدة على الأحاديث التي يصححها بالرجوع إلى المنبع الأصلي ، بل إن فهمه للقرآن أو لباطن معناه هو الأساس في قدرته على تجاوز ظاهر الشريعة و الولوج إلى باطنها الحقيقي ، و إذا كان الصوفي قادرا على تصحيح الحديث أو تضعيفه ، فإن قدراته

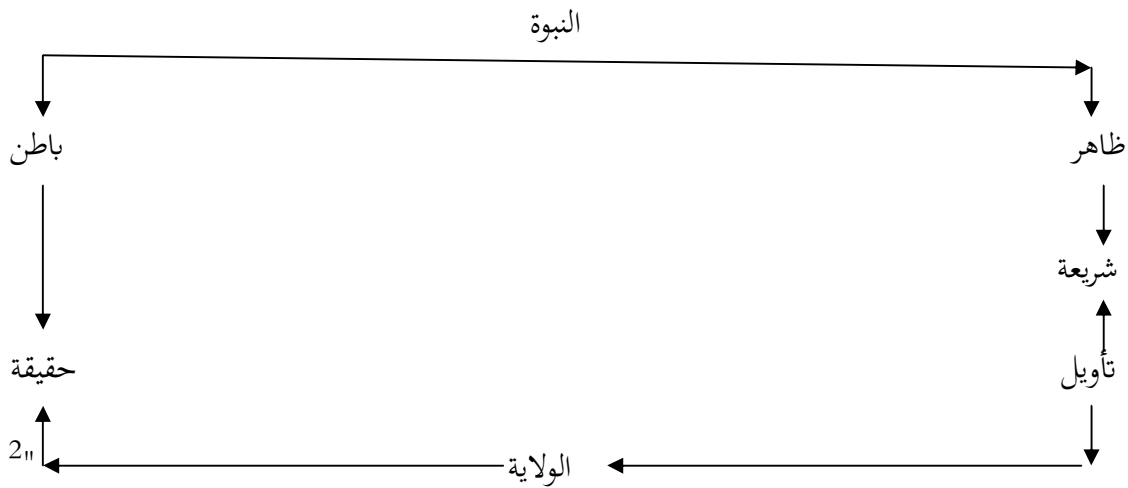
1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 238 .

2 - المصدر نفسه ، ص 239 .

3 - المصدر نفسه ، ص 243 .

أمام النص القرآني لا تتجاوز إطار الفهم أو تصحيح قراءة في أحيان قليلة . و الصوفي يستمد فهمه من باطن النبي أي جانب الولاية فيه ¹ .

" و إذا كانت الولاية و النبوة متداخلتان تداخلت باطن و الظاهر ، فإنهما في نفس الوقت متميزتان حيث يقتصر دور الولاية على الباطن ، بينما تجمع النبوة بين الظاهر و الباطن ، و تختص الشريعة بعلم الظاهر وحده ، و عن طريق التأويل الذي يقوم به الولي العارف يمكن الجمع بين الظاهر و الباطن مرة أخرى ، فيكتسب الولي صفة النبوة ، فالتأويل هو همزة الوصل بين الولاية و النبوة ، و هو همزة الوصل بين الظاهر و الباطن و الشريعة و الحقيقة .



1 - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، مصدر سابق ، ص 244 .
 2 - المصدر نفسه ، ص ص 245 ، 246 .

الفصل الثالث : القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد

مدخل :

المبحث الأول : التفسير المادي للنص القرآني

المبحث الثاني : التفسير المادي لظاهرة الوحي و النبوة

المبحث الثالث : التفسير المادي لخطاب المرأة

مدخل :

" يتمحور مشروع نصر حامد أبو زيد حول هم واحد هو إشكالية التأويل و طرق قراءة و استثمار دلالة النص الديني و التراثي من منظور أراده أن يكون تأسيسا لهرمينوطيقا عربية جديدة " ¹ .

" إن الظاهرة التأويلية بما هي بحث عن معنى خفي وراء ظاهر الخطاب ، ضاربة في أعماق تاريخ الثقافة الإنسانية لأنها ظاهرة محيطة بطبيعتها لوظيفة اللغة باعتبارها نظاما من العلامات و ملازمة أيضا لوظيفة الفكر باعتبارها نشاطا يهدف إلى إستكناه مدلول تلك العلامات " ² .

" فقد إهتمت الدراسات منذ أفلاطون بعلاقة المؤول بالنص ، و علاقة النص ببيئة المؤلف ، و ركز بعضها على النص دون تجاوز أسواره مهمة ضلعا رابعا هو علاقة النص بالمفسر و ما يتبعه من العلاقة بين زماني الكتابة و التفسير أي الواقع ، الذي تتم فيه عملية الإبداع ، و الواقع الذي تتم فيه عملية التفسير تلك العلاقة التي باتت غائبة في دراستنا للتراث إنطلق نصر في تعامله مع التراث من منطلق الهرمينوطيقا أو نظرية التفسير أو التأويلية ، و التي تركز تلك النظرية على علاقة المفسر أو الناقد في حالة النص الأدبي بالنص متخذا بذلك منحى مختلفا عن الشائع في الدراسات التراثية " ³ .

" و التأويل من منظور نصر المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من التعمق في مواجهة النصوص و الظواهر مستهدفة الوصول إلى المغزى ، دون القطع بأنها الحقيقة الكامنة في النص و ليس التأويل ، بتلك الدلالة بدخيل على التراث العربي ، فقد عرفته الدراسات القرآنية ، و اللغوية و النقدية و إن كانت

1 - سحوان رضوان ، سؤال ماهية النص في مشروع نصر حامد أبو زيد ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، مؤسسة كنوز الحكمة ، العدد العاشر ، الجزائر العاصمة ، س 2017 ، ص 56 .
2 - توفيق بن عامر ، في القراءة و التأويل ، مجلة مؤمنون بلا حدود مؤسسة دراسات و أبحاث ، قسم الفلسفة ، المغرب ، س 2015 ، ص 9 .
3 - عبد الباسط سلامة هيكال ، الجذور التراثية لتأويلية نصر أبو زيد ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة دراسات و أبحاث ، قسم العلوم الإنسانية و الفلسفة ، المغرب ، س 2015 ، ص 2 .

التأويلية عند نصر إكتسبت أبعاد جديدة من الهرمينوطيقا في نسختها الغربية ، فتأويلية نصر لا تخلو من حضور قوي للهرمينوطيقا في بعض جوانبها عند دلتاي ، و هيتش و غيرهما من منظري الهرمينوطيقا في الغرب فهي أحد منطلقات نصر نحو إستحداث منهج جديد للعقل العربي في التعامل مع التراث ، و التغلب على معضلة فهم النص¹ .

" تنطلق التأويلية عند نصر من موقف التساؤل الدائم و المراجعة المستمرة حتى تكون القراءة للتراث منتجة ، و ذلك يجعل القراءة تتحقق في الحاضر من خلال الإنطلاق من وجود ثقافي تاريخي إيديولوجي ، و من أفق محدد يبدأ من طرح أسئلة تبحث عن إجابات فموقف التساؤل المستمر و المراجعة الدائمة قادر على دائما على تصحيح الأخطاء و التقدم نحو المزيد من الإجتهد"² .

" كما تنطلق تأويلية نصر في قراءة التراث من التسليم بتعدد المستويات الدلالية للنص ، و من تميز بين المعنى الظاهر في النص و المغزى الكامن فيه ، لذا حث نصر القارئ على قاعدتين في قراءة التراث الأولى : إكتشاف دلالة النص التراثي في سياقها التاريخي الثقافي الفكري ، و الثانية محاولة الوصول إلى المغزى في إكتشاف الدلالة و الوصول إلى المغزى إحدى إشكاليات القراءة التي تحاول تأويلية نصر التغلب عليها"³ .

يقول نصر حامد أبو زيد " إن النظرة التأويلية الحديثة لا ترى في مختلف التأويلات التي أنشئت حول النص غير صدق و نتيجة موضوعية لتفاعل القارئ مع النص من هذا المنطلق يصعب تبجيل قراءة على أخرى و إعتبار واحدة صحيحة و بقية القراءات ضالة مخطئة ، كل قراءة تستمد مشروعية وجودها و مبررات الإبقاء عليها أو تركها من النص ذاته ، النص وحده حاكم على القراءة وفق سنن معينة أما إعتداد عين شهادة المؤسسة الدينية

1 - عبد الباسط سلامة هيكل ، الجذور التراثية لتأويلية نصر أبو زيد ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، مرجع سابق ، ص 2 .

2 - المرجع نفسه ، ص 5 .

3 - المرجع نفسه ، ص 7 .

تراقب النص و تراقب تأويلاته فإنه يجر إلى ضرب من الأرثوذكسية في فهم الشريعة و إلى ما يشبه الكهنوت الحاكم على النص و على القرارات المنتجة حوله من جهة أخرى¹ .

" و يعد الفكر الإعتزالي أحد المؤثرات التي شكلت فكر نصر ، و التي أسهمت بأثر في تأويليته المنطلقة من العقل ، ففي مرحلة مبكرة من درسه البحثي في رسالة التخصص ماجستير تناول قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة التي نشرت تحت عنوان الإتجاه العقلي في التفسير و قد تناول فيها رؤى و أفكار المعتزلة عن المجاز حتى القرن الرابع الهجري عصر القاضي عبد الجبار ، هذا القرن الذي يمثل النضج النهائي للفكر الإعتزالي في عصر نهضته الثانية في بلاط الدولة البويهية² .

" يؤسس أبو زيد في مؤلفاته لمسألة فلسفة التأويل من خلال تتبعه لما طرحه المتقدمون المختصون في علوم اللغة و التفسير ، مركزا على التراث الإعتزالي في منحه العقل المساحة الواسعة في التعامل مع النص من جهة ، و على ما قدمه الفلاسفة المسلمين ممثلا في ابن رشد من جهة ثانية و ما أثارته الفلسفة الصوفية ممثلة في إن عربي من جهة ثالثة ، إضافة إلى ما توصلت إليه الفلسفات الحديثة الغربية في تعاملها مع النص الديني وفق آليات هرمينوطيقية تاريخية ، كل هذا يسمح للنص في نظره بالتححرر من سلطة الزمن القديم و السلطات الدينية و السياسية التي تفرض قراءة / تأويلا/ فهما محددتا و معينتا للنص وفق ما تتطلبه إيديولوجياتها و مذاهبها³ " ركن أبو زيد في دراسته لعلوم القرآن على مفهوم أساسي هو مفهوم النص و جعله محور تحركه في قراءة علوم القرآن المختلفة ، باحثا في مفهوم النص من جهة التساؤل عن هويتنا الحضارية في التاريخ و عن سؤال ما الإسلام؟⁴ .

1 - سحوان رضوان ، سؤال ماهية النص ، قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، مؤسسة كنوز الحكمة ، العدد العاشر ، الجزائر العاصمة ، س 2017 ، مرجع سابق ص 52 .

2 - عبد الباسط سلامة هيكال ، الجذور التراثية لتأويلية نصر أبو زيد ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، مرجع سابق ، ص 12 .

3 - أسماء ياحي ، المقاربة الهرمينوطيقية للتراث عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة إشكالات ، المجلد 6 ، العدد 6 ، س 2017 ، ص 145 .

4 - المرجع نفسه ، ص 146 .

المبحث الأول : التفسير المادي للنص القرآني

" إذا كانت كلمة نص في اللغات الأوروبية تعني نسيجاً من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة ، الأمر الذي يؤكد أمر اشتقاقها من اللغة اللاتينية ، فلم يكن الأمر كذلك في اللغة العربية ، و من إستقراء الدلالات المتعددة الواردة في لسان العرب لإبن منظور يمكن القول أن الدلالة المركزية الأساسية للدال النص هي الظهور و الإنكشاف ، و لا تزال هذه الدلالة بارزة في الإستخدام اللغوي المعاصر ، كما نجد في الدال منصة تعني المكان المرتفع البارز للناظرين "¹ .

" و الإنتقال من تحليل دال النص إلى تحليل دال التأويل معناه الإنتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام ، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة نص و المفهوم الذي نبحت عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال تأويل الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر هذا من ناحية و من ناحية أخرى يؤكد حضور الدال تأويل في القرآن الكريم أقدم نص عربي موثوق في صحته سبعة عشر مرة ، في مقابل غياب الدال النص غياباً كاملاً "² .

" و الحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين ، وقد ذهبت المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق ، لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة القرآن كلام الله ، و الكلام فعل و ليس صفة ، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال صفات الأفعال الإلهية و لا ينتمي إلى مجال صفات الذات ، و الفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة

1 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 1995 ص 150 .
2 - المصدر نفسه ، ص 159 .

المشتركة بين الله سبحانه و تعالى و العالم ، في حين أن مجال صفات الذات يمثل منطقة التفرد و الخصوصية للوجود الإلهي في ذاته أي بصرف النظر عن العالم ، أي قبل وجود العالم و قبل خلقه من العدم" ¹ .

" ذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهبت إليه المعتزلة ، فقالوا إن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات ، و ذهبوا بالتالي إلى أن القرآن كلام الله الأزلي القديم لأنه صفة في ذاته ، و الشاهد في هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين ، وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكر المعتزلة على العلماء و الفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل و تم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التي قالت إن القرآن جانبان : جانب القدم و الأزلية و هو الكلام الإلهي في ذاته و الجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه" ² .

" ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة و ما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا مثل الكرسي - العرش .. إلخ و ليس معنى حفظ الله سبحانه و تعالى للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا و في قلوب المؤمنين به" ³ .

" إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة ، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث أي التاريخي ، و القرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية ، من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي" ⁴ .

" إذا كانت الثقافة هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور فإن اللغة هي النظام المعبر عن هذا التصور ، و من ثم لا تمثل نظاما ذا مستوى واحد ، بل تتعدد مستوياتها

1 - نصر حامد أبو زيد ، التفكير في زمن التكفير ، ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط2 ، س 1995 ، ص 200 .

2 - المصدر نفسه ، ص 201 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص 202 ، 203 .

4 - المصدر نفسه ، ص 207 .

بتعدد مستويات الثقافة التي تعبر عنها"¹.

يقول نصر حامد " لكن النصوص مهما تعددت أنماطها و تنوعت تستمد مرجعيتها من اللغة و من قوانينها و بما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"².

" القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا ، و ليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص بمعنى أنها حضارة أنبئت أسسها و قامت علومها و ثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه ، و ليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة و لا يقيم علومها و لا ثقافة ، إن الذي أنشأ الحضارة و أقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة ، و حوار مع النص من جهة أخرى"³.

" إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن و طبيعته بوصفه نصا لغويا ، و هو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر و أثره الأدبي الخالد ، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا"⁴.

" إن النص القرآني موضوع علوم القرآن ، يمكن أن يدرس من زوايا كل العلوم و هو ما حدث بالفعل في علوم التراث ، و لم يخرج هذا الدرس هذه العلوم عن طبيعتها الخاصة ، إن قضية الإعجاز مثلا قد درست من

1 - نصر حامد أبو زيد ، التفكير في زمن التكفير ، ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، مصدر سابق ، ص 219 .

2 - المصدر نفسه ، ص 225 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 س 2014 ، ص 9 .

4 - المصدر نفسه ، 10 .

زوايا مختلفة في علوم مختلفة ، درسها المتكلمون لإثبات النبوة و درسها البلاغيون للكشف عن الأوجه اللغوية للإعجاز"¹ .

" إن مسألة خلق القرآن قد أحدثت قدما ضخمة كبيرة ، و لقيت إعتراضات : لأن القول بخلق القرآن معناه ربطه بالثقافة و الواقع فالتاريخية حسب المعارضين قد تقضي على قدسية النص ، لكن عند أبي زيد فإن النص ينتمي إلى البيئة الاجتماعية و هو إنتاج محكم بالحقل الثقافي و الاجتماعي و حسب رأيه فإنها تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها فهي ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال و المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية "² .

" إن القول بأن النص القرآني نص تاريخي هو مفتاح القراءة التأويلية لأن كلمة التاريخية تعني النسبية و الحركية ، و بهذا الشكل يمكن أن نتعامل مع النصوص القرآنية على أنها نصوص زمنية ، فيصبح المعنى الموجود داخل النص يتشكل بصورة دائمة و مستمرة تبعا للحدثة الثقافية و الاجتماعية التي تناسب كل مرحلة ، فإذا كانت النصوص القرآنية هي نصوص زمنية و أن الزمن هو نسبي في الحركة ، فهذا معناه أن دلالات القرآن جزء من الزمن ، فتصبح طبيعة الدلالة من طبيعة الزمن متغيرة و متحركة "³ .

" لقد إعتبر نصر حامد أبو زيد النصوص القرآنية نصوصا تنتمي إلى مجال الدراسات الأدبية و النقدية فيصبح النص بذلك موضوعا للدرس اللغوي ، و إذا كان النص ينتمي للدراسات اللغوية فقد يكون مفهوما أساسيا في العلوم الإنسانية بل في كل ثقافة ، و من هنا لجأ إلى دراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر ، فالقرآن في رأيه هو عبارة عن رسالة و هذه الرسالة في علاقة بين مرسل و مرسل إليه بواسطة اللغة ، و لما كان المرسل في

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 19 .
2 - قدور بن فريخة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، العدد 10 ، السداسي 1 ، س 2018 ، جامعة وهران ، ص 66 .
3 - المرجع نفسه ، ص 66 .

حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي ، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي للنص القرآني مدخل الواقع و الثقافة " ¹ .

يرى نصر حامد " أن النص منتج ثقافي تشكل في الواقع و أن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية و يعود ليعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص ، أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص و من ثمة لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع و الثقافة ، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها " ² .

يقول نصر حامد أبو زيد " إن القرآن قد تشكل في الواقع و صعد منه و لم يهبط إليه ، و إنه لم يكن له قبل تلاوة النبي له وجود مفارق للواقع الذي شكله فتشكل منه ، و فعله فإن فعل ، نصا و مفاهيم و دلالات ، فهو ثمة للواقع ، و ليس ثمة هناك غير الواقع ، أما الإيمان بمصدر الإلهي للقرآن و بقداسة هذا القرآن فهو كلام يقال و في الأخذ به طمس لهذه الحقيقة التي وصل إليها و انفرد بها الدكتور نصر عندما طبق المنهاج الماركسي في المادة الجدلية عن القرآن " ³ .

" إن العلاقة بين النص و الثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص ، ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلائقي بين النص و الثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي ، و لما كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي ، أنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي و الأفكار الذهنية إلى رموز ، و النصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع و الكشف عنه بفعالية خاصة " ⁴ .

1 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، العدد 10 ، مرجع سابق ، ص 68

2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 24 .

3 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، دار الشروق ، مصر ، ط 2 ، س 2002 ، ص 43 .

4 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 25 .

" ففي المادية الجدلية ليس للفكر وجود سابق عن الواقع ، و لا مصدر مفارق للطبيعة و الواقع ، لأن هذه المادية تعتبر الفكر إنعكاسا لواقع موضوعي فهو العملية الإيجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم و أحكام و نظريات ... إنه إنتاج اجتماعي من حيث أسلوب بدايته و منهج قيامه بوظائفه و منة حيث نتائجه " ¹ .

" لقد رأت الأمة أن الوجود السابق للقرآن على الواقع و نزوله من فوق و وراء هذا الواقع حقيقة بديهية آيات متفق عليها و معلومة من الدين بالضرورة ، و رأى الدكتور نصر عكس ذلك تماما فعنده أن هذا الذي رآته الأمة و أمنت به إنطلاقا من محكم آيات القرآن هو الذي يطمس الحقيقة البديهية و التي لا تحتاج إلى إثبات حقيقة أن القرآن قد تشكل في الواقع و لم يكن له وجود سابق على تشكله في الواقع هذا التشكل الذي صنعه الأبنية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية " ² .

" كما يرى نصر حامد أبو زيد أن القرآن شبها من حيث تركيبته بالشعر الجاهلي و بالمعلقات الجاهلية و الفارق بين تركيب القرآن عنده و بين الشعر الجاهلي ، هو أن القرآن قد تشكل في مدى زمني زاد على العشرين عاما ... و أن لدلالاته مستويات متعددة في السياق الخاص بكل جزء من أجزائه ، بل و يرى أن القرآن منظومة من مجموعة النصوص ، بسبب تعدد النصوص الثقافية التي شكلته " ³ .

يقول نصر حامد " إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص ... و إن كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واضح من المعلقة الجاهلية مثلا فإن الفارق بين القرآن و بين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي إستغرقه تكون النص القرآني كما يتمثل في تعدد مستويات السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزائه ، و هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة

1 - محمد عمار ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 43 .

2 - المرجع نفسه، ص 45 .

3 - المرجع نفسه ، ص 48 .

للسياق الثقافي المنتج للنص لأنها تمثل عناصر تشابه بين النص و نصوص الثقافة العامة و بينه وبين النص الشعري بصفة أخرى "1 .

يرى نصر حامد أبو زيد بأن مفهوم التاريخانية قد أسيء فهمه كثيرا بقوله " و ليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبت المعنى الديني عند كل مرحلة تشكل النصوص ، ذلك أن اللغة هي الإطار المرجعي للتفسير و التأويل ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك و تتطور مع الثقافة و الواقع و إذا كانت النصوص تساهم في تطوير اللغة و الثقافة من جانب أنها تمثل الكلام في النموذج السويسري فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص و ينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز و تتضح الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة من النص الديني الأساسي و هو القرآن "2 .

" ثم يضرب أبو زيد أمثلة من القرآن ليوضح كيف أن التاريخية تعني تاريخية المعاني التي فهم النص من خلالها بناء على واقع و ثقافة كانا سائدين ، و من هذه الأمثلة وصف الله عزوجل القرآن الكريم بأنه ملك على عرش و كرسي و جنود و حديث عن اللوح المحفوظ و القلم ، كل هذه فهمت آنذاك فهما أسطوريا و قد تجاوزها اليوم الواقع و الثقافة و إنتفى ذلك الفهم من الواقع لصالح واقع إنساني جديد و مفاهيم أفضل "3 .

" و من هذه المسائل التي أسقطها التطور التاريخي و ألغاهها : نظام العبودية و الرق و ملك اليمين ، و العلاقة بين المسلمين و غير المسلمين ، و كذلك النصوص الخاصة بالسحر و الحسد ، و الجن و الشياطين خصوصا في أن الحديث عن السحر ورد في إطار القصص التاريخي بمعنى أن يتحدث عنه بوصفه شاهدا تاريخيا "4 .

1 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 48 .
2 - احمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تقديم محمد عمارة ، مكتبة دار ابن حزم ، السعودية ط1 ، 2007 ص 340 .
3 - المرجع نفسه ، ص 340 .
4 - المرجع نفسه ، ص 340 .

يقسم نصر حامد أبو زيد ثلاث مستويات للدلالة على النصوص " فالمستوى الأول مستوى الدلالة التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره أما المستوى الثاني فهو مستوى الدلالة القابلة للتأويل المجازي ، أما المستوى الثالث فهو مستوى الدلالة القابلة للإتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه في السياق الثقافي و الإجتماعي الذي يمكن أن تتحرك فيه النصوص و من خلاله تعيد فيه إنتاج دلالاتها " ¹ .

" ففي المستوى الأول هناك نوع من النصوص تعتبر من قبيل الشواهد التاريخية ، هذا القسم لا يتعدى حدود الثقافة و الواقع و المجتمع و الذي ولد فيه أو أنتج منه ، فهو يعبر عن عصر معين أو حقبة زمنية معينة و لا يمكننا أن نستفيد منه إلا في إطار عصره و زمانه الثقافي الذي ولد منه ، أما المستوى الثاني فهو القابل للتأويل المجازي دون التفرقة بين ما هو قطعي الدلالة و ظنها و دون التفرقة بين النص الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، و بين غيره مما يحتمل عدة أوجه ، بحيث يخضع هذا النص إلى التأويل الذي لا حدود له و لا ضوابط ، و يقرأ قراءة غير بريئة لأنه لا توجد قراءة بريئة أصلاً كما يرى الخطاب العلماني ، أما المستوى الثالث يخضع فيه القرآن إلى زيادة على التأويل غير البريء إلى حوكمة الواقع و الثقافة و تسمى هذه الحوكمة المغزى و يقاد النص من خلالها أو يلجم ، فبعد أن كان النص حاكماً يصبح محكوماً " ² .

" و لقد جاءت المادية الجدلية التي يسترشد بها الدكتور نصر فكرست هذه التاريخية ، عندما رأت أن هذه النصوص الدينية طور طفولة العقل البشري ، التي تجاوزتها الميتافيزيقا ، و التي طورت الوضعية صفحتها معا فأقامت هذه الوضعية و هذا التنوير الوضعي ، قطيعة معرفية مع معاني تلك النصوص التاريخية ، التي تجاوزها و طوى صفحة معانيها و دلالاتها الأصلية التطور و التاريخ " ³ .

1 - احمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تقديم محمد عمارة ، مرجع سابق ، ص 341 .

2 - المرجع نفسه ، ص 341 ، 342 .

3 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، دار الشروق ، مصر ، ط2 ، س 2002 ، ص 62 .

" كما تتضمن المادية الجدلية التي يدعوا إليها نصر حامد أبو زيد بما يسمى بالتاريخية و التي تقوم على أساس المادية الجدلية أي أن البنى الفوقية ما هي إلا انعكاس للبنى التحتية أي الإقتصادية و الإجتماعية أما البنى الفوقية فهي تتمحور حول الفكر و ذهنية المجتمع و هي القاعدة الأساسية التي تقوم عليها المادية الجدلية ، بمعنى أن الفكر و الثقافة ما هي إلا انعكاس للجانب الإقتصادي للمجتمع فالبناء التحتي بهذا المفهوم هو الذي أنتج الفكر و الثقافة و ليس النص كما يشاع و يروج له في الفكر الإسلامي "¹.

" لقد وظف نصر حامد أبو زيد المنهج الماركسي على الوحي و النبوة و العقيدة مدعيا أن هذه النصوص هي نصوص قابلة للدراسة ، لأن داخل معانيها مغزى تحمله ، فالمعاني حسبته تمثل الثابت و هو المنطوق ، أما المغزى فقد يمثل الدلالة و هو المتغير ، فالمعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها و تشكلها و هي الدلالة التي تثير كثيرا من الخلافات بين متلقي النص الأول و قراءه "².

" فمن المادية الجدلية ، التي إمتدت بنظرية ثبات المعنى القائم في ذات النص و تغير المغزى ، القائم على علاقة القارئ بالنص من نطاق النصوص الأدبية إلى النصوص الدينية أيضا من هذا المنطلق إنطلق الدكتور نصر ليعيد النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور و حتى الآن و ليصل إلى أن القرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا فليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص الدينية القرآن و الحديث بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الإجتماعي جوهرها الذي تكشفه للنص "³.

يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد " إن الخطاب الإلهي القرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا ، له إطلاقية المطلق و قداسة الإله، إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني و يصبح مفهوما يفقد صفة الثبات ، و من الضروري هنا أن نؤكد على

1 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 62 .

2 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، مرجع سابق ، ص 69 .

3 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، دار الشروق ، مصر ، ط2 ، س 2002 ، ص 64 .

أن حالة النص الحام المقدس ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً و النص منذ لحظة نزوله الأولى تحول من كونه نصاً إلهياً و صار فهماً نصاً إنسانياً لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل¹ .

" لقد اعتبر نصر حامد أبو زيد النصوص القرآنية نصوصاً تنتمي إلى مجال الدراسات الأدبية و النقدية فيصبح النص بذلك موضوعاً للدرس اللغوي ، و إذا كان النص ينتمي إلى للدراسات اللغوية فقد يكون مفهوماً أساسياً في العلوم الإنسانية بل في كل ثقافة ، و هنا نجد أنه قد لجأ لدراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر ، فالقرآن في رأيه هو عبارة عن رسالة و هذه الرسالة في علاقة بين مرسل و مرسل إليه بواسطة اللغة و لما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي للنص القرآني مدخل الواقع و الثقافة² .

كم يوضح نصر حامد أبو زيد معنى التاريخية بقوله " و ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول إرتباط النصوص بالواقع و الحاجات المثارة في المجتمع و الواقع ، أو علم النسخ و المنسوخ تغيير الأحكام لتغيير الظروف و الملابسات أو غيرها من علوم القرآن ، فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي يطرحها النصوص من خلال منطوقها ، فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص ينطبق على هذه النصوص التشريعية ، و على نصوص العقائد و القصص إن النصوص الدينية قد تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ و اللغة و هي محكومة بجدلية الثابت و المتغير فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم³ .

" إن النظرة التأويلية التي تبناها نصر حامد أبو زيد تهدف إلى تحرير النصوص القرآنية من الأطر الضيقة ، متحدية بذلك كل القراءات التقليدية التي فصلت النصوص الدينية عن البيئة التي ظهرت فيها و أقرت بأزليتها ، و

1 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 65 .

2 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، مرجع سابق ، ص 68 .

3 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 66 .

هذا حال الخطابات الدينية التي أهدرت الواقع و فصلت النصوص القرآنية عن بعدها التاريخي و فشلت في صياغة وعي علمي ، لأنها منحت للنص قداسة روحية و ألبسته ثوبا ميتافيزيقيا و أي إضفاء لفكرة القدسية معناه إقصاء الحقيقة التي يحملها النص و إخفاء الوجه الثقافي و التاريخي لها ¹ .

" و لإنتاج وعي علمي بالتراث فإن أبا زيد يشترط لتحقيق هذه القراءة ، على الباحث أن يمتلك الكثير من الجرأة و الشجاعة في طرح الأسئلة و جرأة أكبر و أعظم في البحث عن إجابات لهذه الأسئلة ، و يتجنب بقدرته تلك الإجابات الجاهزة التي تقفز إلى وعيه و تكونه في الوقت نفسه و هذا ما يؤدي إلى إستحالة تجنبها علميا و إنسانيا ، و في هذه الحال عليه أن يختار من بينها أشدها صدقا و إقترابا من الحقيقة و هنا يلح إلى الإجابات المغيبة و هذا من أنماط القراءة الحداثية أي التوجه إلى مسكوت النص ² .

المبحث الثاني : التفسير المادي لظاهرة الوحي و النبوة

" يعد مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الإسم في كثير من المواضع . و إذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن و الذكر و الكتاب ، فإن إسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله ، و إذا كان كل من السيوطي و الزركشي قد بالغا في تعداد أسماء القرآن حتى وصلا بها إلى ما يزيد عن الخمسين إسمًا و خلط بين الأسماء و الأوصاف فإن تحليلنا لمفهوم الوحي قد يتوقف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة كالكتاب و القرآن و الرسالة و البلاغ فقط للكشف عن مفهوم النص لنفسه ³ .

1 - قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، مرجع سابق ، ص 69 .

2 - أسماء ياحي ، المقاربة الهرمينوطيقية للتراث عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة إشكالات ، المجلد 6 ، العدد 6 ، س 2017 ، ص 136 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 31

" إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما خفيا سريا و إذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال ، إلا من خلال شفرة خاصة ، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمنا في مفهوم الوحي و لا بد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الإتصال و الإعلام شفرة مشتركة بين المرسل و المستقبل أي بين طرفي عملية الإتصال و الوحي " ¹ .

" إن هذا المفهوم للوحي يمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه ، و ها هو علقه الفحل يصف ذكر النعام عائدا إلى أنثاه مسرعا ، و قد إنتابه قلق عليها و على الصغار نتيجة عاصفة شديدة و أمطار و حين عاد وجدهم سالمين مطمئنين فأخذ :

يوحي إليها بأنقاذ و نقنقة كما تراطن في أفدائها الروم

فإستخدام الشاعر للفعل - يوحى - يشير إلى علاقة إتصال بين ذكر النعام و أنثاه (مرسل و مستقبل) من خلال شفرة خاصة (الأنقاض و النقنقة) سرية لا يفهمها الشاعر ذاته " ² .

" لقد أدرك العرب قبل الإسلام ظاهرتي الشعر و الكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما في عالم آخر وراء هذا العالم الحسي المرئي هو عالم الجن الذي تصوره على مثال عالمهم و مجتمعتهم ، فتصوروا الجن قبائل تعيش في وادي خاص في البادية أطلقوا عليه سام وادي - عبقر - حتى أصبح يقال في المثل كأنهم جن عبقر كما يحكي صاحب اللسان ، و لأن عالم الجن و عالم البشر عالمان متجاوران فقد تصور العرب إمكانية الإتصال بين البشر و الجن " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص ص 31 ، 32 .

2 - المصدر نفسه ، ص 32 .

3 - المصدر نفسه ، ص 33 .

" لقد كان إرتباط ظاهرتي الشعر و الكهانة بالجن في العقل العربي ، و ما إرتبط بهما من إعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر و الجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها . و لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان إستيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية ، فكيف كان يمكن للعربي تقبل فكرة نزول ملك من السماء على شكل بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي و الفكري ، و هذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه و تجاوزا للقوانين ، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة و نابعة من مواضعاتها و تصوراتها"¹ .

" و عليه فإن العلاقة بين النبوة و الكهانة في التصور العربي أن كلاهما وحي ، و في هذا كله تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة و لا مفروضة عليها من خارج ، و من ثمة فإن إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي و كذلك المعرفي لظاهرة النبوة"² .

" و هكذا يريد نصر حامد أبو زيد أن يدفع بأطروحة أستاذه حسن حنفي إلى آخر تخوم المركسة ، فلا يترك وراءه شيئا من الظواهر الوجودية إلا و يخضعه لمقولة الماركسية في أسبقية الواقع على الفكر و صراع الأضداد و قانون الجدلية و هذه المقولات تصبح هي العقلانية الحديثة ، و الفهم العلمي للدين و الفهم التنويري له ، و تنقل المرجعية اللاهوتية في الفكر إلى المرجعية الإنسانية ، أي العقلانية الدهرية"³ .

" إن العلاقة بين النبوة و الكهانة في التصور العربي أن كلاهما وحي إتصال بين إنسان و بين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى ، ملك في حالة النبي ، و شيطان في حالة الكاهن ، و في هذا الإتصال/ الوحي ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يتاح لطرف ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الإتصال ، و ذلك لأن النبي يبلغ

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 34 .
2 - أحمد إدريس الطعان ، تاريخية النص ، العلمانيون و القرآن الكريم ، مكتبة و دار ابن حزم للنشر و التوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، س 2007 ص 668 .
3 - المرجع نفسه ، ص 665 .

للناس بعد ذلك الرسالة و الكاهن ينبئ عن محتوى ما تلقاه ، و في هذا كله تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة و لا مفروضة عليها من الخارج ¹ .

" و إذا كان إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي و كذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة ، فإن ذلك يؤكد أن ظاهرة الوحي إستندت إلى مفهوم عميق في الثقافة ، مفهوم عن إمكانية إتصال بين البشر و بين العوالم من الملائكة و الشياطين ² .

" يستند أبو زيد أولاً على مفهوم الخيال كما فعل الفلاسفة لجعل النبوة قريبة و في متناول الإنسان ، ليكون الفرق بين الإنسان و بين غيره من البشر أصحاب المخيلة القوية فرقا في الدرجة و ليس في النوع أو الكيف فالأنبياء و الشعراء و العارفون قادرون دون غيرهم على استخدام قدرة المخيلة و فاعليتها ، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب ، يليه الصوفي العارف ، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب ³ .

" فالنبوة عنده ، ليست إعجازا مفارقا لقوانين المادة و الطبيعة و الواقع ، و إنما هي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن فاعلية المخيلة الإنسانية ، يتصل بها النبي بالملك ، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه و كما يتصل بها الكاهن بالجان فهي النبوة حالة من حالات الفاعلية الخلاقة للمخيلة الإنسانية و ليست ظاهرة فوقية مفارقة للواقع و قوانينه المادية و الفارق بين النبي و بين الشاعر و الصوفي و الكاهن هو فقط في الدرجة درجة قوة المخيلة و ليست في الكيف و النوع ⁴ .

" و بهذا الشكل تصبح النبوة مندمجة في الواقع ، فهي إحدى التجليات المشتركة بين البشر و التي يمكنهم عن طريقها التواصل بشكل أكثر عمقا مع العالم الخارجي ، و الفارق بين البشر في هذه إمكانية هو في مدى

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص ص 38 ، 39 .

2 - المصدر نفسه ، ص 39 .

3 - احمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص 666 .

4 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 55 .

قوة المخيلة و ضعفها ، هو فارق في الدرجة و ليس في النوع ، كما قرر قبل ذلك حسن حنفي بشأن الفارق بين الكلام الإلهي و الكلام الإنساني ، و النبوة على ذلك لا تكون ظاهرة مفارقة من أن يفهم الإنسلاخ أو الإنخلاع في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفاعلية الخلاقية ¹ .

" إن تفسير النبوة إعتقاداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الإنتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة إنتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الإصطفاء و الفطرة ، أقوى منها عند سواهم من البشر ، و إذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم و سكون الحواس عن الإنشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل ، فإن الأنبياء و الشعراء و العارفين قادرون دون غيرهم على إستخدام فاعلية المخيلة في اليقظة و النوم على السواء ، و ليس معنى ذلك بأي معنى من المعاني التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة و فاعليتها فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب " ² .

" إذن الطريقة التفسيرية الديالكتيكية عند نصر حامد أبو زيد لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة التفسيرية السلفية ، بل إنها ضدها تماماً ، فحركة الوحي التي يشخصها الفكر السلفي ، تنحدر من أعلى إلى أسفل ، بمعنى أن الغيب أو الميتافيزيقا يصبح هو صانع للواقع ، و يغدو الواقع وفق هذه المنظومة ، صورة عن المطلق و المتعالي ، بينما في نظر نصر حامد أبو زيد فعلى النقيض من ذلك فحركة الوحي ليست سوى إنعكاساً للحركة الواقعية " ³ .

1 - احمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص ص 666 ، 667 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ص 49 .

3 - احمد إدريس الطعان ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، مرجع سابق ، ص ص 669 ، 670 .

نجد أن نصر حامد أبو زيد يعطي تصنيفات للنص القرآني من جهات مختلفة ، النص بإعتباره وحيا إلهيا و هذا من جهة المرسل ، و النص بإعتباره كلام بشري و هذا الصنف من جهة المستقبل أي كلام بشري ، و النص القرآني كإنعكاس للواقع البشري أي كمنتج ثقافي .

1 - النص القرآني من جهة المرسل (وحي رباني) :

" يتحرك خطاب نصر أبو زيد التنظيري في بحثه عن مفهوم النص القرآني ، إنطلاقا من مصطلح الوحي ، بقصد تسليط الضوء الكاشف على دلالة المصطلح الحرفية ، في أصل الوضع اللغوي ، في سياق المقارنة بين دلالة الوحي بالقرآن كما يطرحها القرآن ذاته و دلالة الوحي التي كانت متداولة في المناخ الثقافي في العصر الجاهلي فالمصطلح دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية إتصال تتضمن نوعا من الكلام"¹ .

يقول نصر حامد أبو زيد " و إذا كان إسم الكتاب و إسم القرآن ، من الأسماء التي تعد بمثابة أسماء الأعلام ، فإن إسم الوحي في دلالاته على القرآن ليس كذلك ، بل تتسع دلالاته لتشمل كل النصوص الدينية الإسلامية و غير الإسلامية ، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر من حيث هذا الإستخدام القرآني ، و الإسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية إتصال تتضمن نوعا من الإعلام ورد في اللسان و أصل الوحي الإلهام و الإشارة و الإيماء و الكتابة و الكلام فإن هذه المعاني كلها يستوعبها معنى الإعلام و يشير كل منها على حدة إلى طريقة من طرق الإعلام ، فالإعلام قد يكون بالكلام و قد يكون بالكتابة و قد يكون بالإشارة و الإيماء و قد يكون إلهاما "² .

" إن قراءة أولية على مستوى تصور ماهية النص من حيث المصدر ، تنتهي إلى مفهوم النص القرآني

يتأسس مبدئيا ، على إعتبار المرسل للخطاب المنشئ للرسالة ألا وهو الذات الإلهية و هو ما يدل على الإقرار

1 - أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة ، العراق ، مجلة فصلية محكمة ، العدد 1 ، السنة 2014 ، ص 165
2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 31 .

المبدئي ، الصريح و الضمني بحقيقة المصدر الغيبي و الأصل المتعالي ، و الذي يستلزم وجود إختلاف بين طبيعة الوحي القرآني و غيره من أنواع الوحي (الوحي شعرا / الوحي كهانة) بما يشير إلى وجود إختلاف بين النص الإلهي و النصوص البشرية ، مما يجعل من مفهوم القرآن عند نصر حامد أبو زيد دالا على وحي الله بوصفه كلام الله المنزل على نبيه بواسطة الملك " ¹ .

يقول نصر حامد أبو زيد " أن طرقي الاتصال الأساسيين في عملية الوحي النبوي هما الله في جانب و الرسول البشر في جانب آخر ، وقد عبر الرسول عن هذا الإتصال بأنه إلقاء و ذلك في الصورة الثانية من حيث ترتيب النزول و هي صورة المزمل ((إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً)) و من المعروف أن المتحدث المعبر عنه بالضمير "نا" في هذه الآية هو ذات المذكور في الآية الأولى ((اقرأ باسم ربك)) من سورة العلق ، الإتصال إذن يتم من خلال الإلقاء و الشفرة المستخدمة في الإتصال هي القول و في آيات أخرى من القرآن تم التعبير عن الإلقاء بالتنزيل و عن القول بالكلام " ² .

2 - النص القرآني من ناحية المستقبل (كلام لغوي) : " يعمل نصر حامد أبو زيد على الكشف

عن خصوصية (الوحي القرآني) من حيث طبيعته الجوهرية ، في ضوء التميز بين أنواع الوحي ، إذ أن إتصال الله بالبشر أو كلام الله للبشر له طرائق محددة عبر عنها النص في ذاته على النحو التالي : ((و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء)) ، ففي ضوء هذا النص يستدل نصر أبو زيد على الوحي الإلهي ثلاث مراتب : الوحي إلهام ، الوحي من وراء حجاب ، الوحي عن طريق

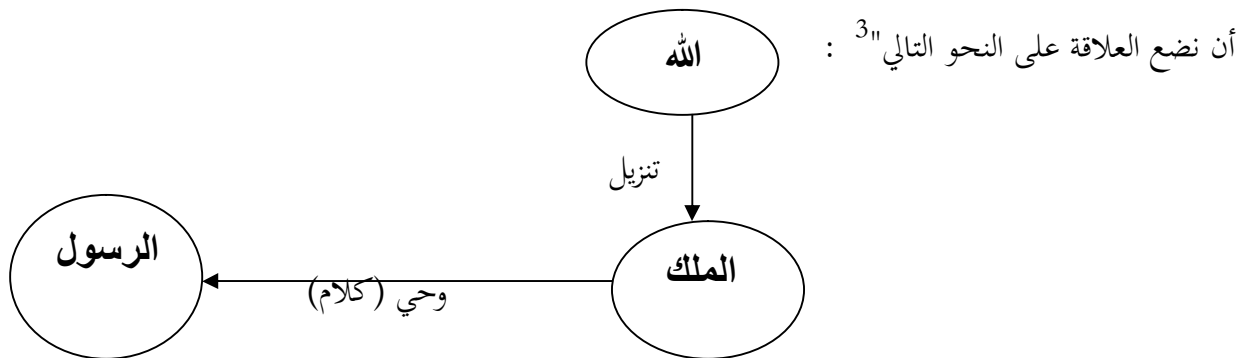
1 - أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة العراق ، مرجع سابق ، ص ص ، 165 ، 166 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 40 .

الرسول ، فالإلهام بحسب إصطلاح العلماء كلام بدون قول أو كلام بدون شفرة غير صوتية بلغة غير اللغة الطبيعية¹ .

يقول نصر حامد أبو زيد " أولى هذه الطرائق الوحي ، بالمعنى السالف الذي ناقشناه في الفقرة السابقة ، و هو ما يطلق عليه العلماء الإلهام مثل الوحي إلى موسى و إلى النحل و إلى الملائكة و كل وحي يتميز بالخصوصية و السرية ، و الطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر الكلام من وراء حجاب و ذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة و النار و الجبل² .

" أما الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير مباشر عن طريق الرسول الملك الذي يوحى للمستقبل بإذن الله ما يشاء و هذه الطريقة كانت هي الطريقة التي تم بها إلقاء القرآن أو تنزيله و على ذلك يمكن



" و ينتقل الخطاب التنظيري إلى التعريف بحقيقة الطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر : الكلام من وراء حجاب و ذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة و النار و الجبل ، و بانتقاله إلى تعريف النوع الثالث في ضوء هذا السياق التحليلي المقارن يتوصل إلى تسليط الضوء على خصوصية الطبيعة الجوهرية للوحي القرآني

1 - أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة العراق ، مرجع سابق ، ، ص ص 166 ، 167 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 40 .

3 - المصدر نفسه ، ص 41 .

حيث كانت الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير مباشر ، عن طريق الرسول الملك الذي يوحي للمستقبل بإذن الله ما يشاء و هذه الطريقة كانت هي الطريقة التي تم بها إلقاء القرآن أو تنزيله "1 .

3 - النص القرآني انعكاس للواقع : " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي

تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال ، و المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من إرتباط بالزمان و المكان التاريخي و الإجتماعي . ما هو خارج اللغة و سابق عليها أي الكلام الإلهي في إطلاقيته لا يمت لنا نحن البشر بصلة بالإضافة إلى أننا لا نملك تلك الأدوات المعرفية و لا الإجرائية لإخضاعه للدرس لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله ، و أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة أو الأسطورة "2 .

" أن الظاهرة القرآنية لم تؤسس لوجودها من العدم و لا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة culture و الواقع أيضا ، طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة ، علما أن الثقافة فيما يذهب إليه المنظر جزء من الواقع réalité إذ الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية ، و يشمل المتلقي الأول للنص و مبلغه ، كما يشمل المخاطبين بالنص "3 .

" إن النص في إطلاقه هذا الإسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها و لكنه في نفس الوقت يفرض تميزه عنها بإختيار هذا الإسم غير المؤلف تماما من حيث صيغته و بناءه الأمر الذي أدى إلى مناقشات العلماء : هل هو بمعنى القراءة أم بمعنى الجمع ؟ . و لقد أدرك الجاحظ أن هذه الأسماء التي أطلقها النص على نفسه و على أجزائه مثل الصورة و الآية و الفاصلة هي من قبيل الأسماء التي تمثل مخالفة النص لغيره

1- أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة ، العراق ، مجلة فصلية محكمة ، العدد 1 ، السنة 2014 ، ص 167 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 92 .

3 - أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة ، مرجع سابق ، ص 170 .

من النصوص في الثقافة ، و هذه ملاحظة هامة فالنص ينتمي إلى الثقافة من حيث شفاهيته في التلقي و الأداء و لكنه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه"¹ .

نجد أن نصر حامد أبو زيد يستعمل بكثرة مصطلح السياق ، و يهتم بتحديد مستويات السياق سواء كان السياق إجتماعي أو إقتصادي أو ثقافي ، " و للمصطلح مفهوم أوسع إذ أن كلمة السياق كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية التي تدل على تعددية هائلة لا أظن أنه قد تم حصرها الآن في مجال دراسة النصوص ، إن النصوص ذاتها تتنوع تنوعا هائلا في إطار اللغة الطبيعية وحدها و تزداد ثراء و تنوعا إذ انتقلنا إلى مجال النصوص الثقافية ، أي أن النصوص بالمعنى السيميوطيقي ، لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة و العامة جدا ، مثل السياق الثقافي و الإجتماعي و السياق الخارجي سياق التخاطب ، و السياق الداخلي علاقة الأجزاء ، و السياق اللغوي تركيب الجملة و العلاقات بين الجمل ، و أخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل "² .

يقول نصر حامد " يعد تأويل النصوص الدينية ، القرآن و الحديث النبوي الشريف من أهم آليات الخطاب الديني إن لم يكن أهمها على الإطلاق ، في طرح مفاهيمه و أفكاره و تصوراته ، و التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب إكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات الخطاب ، لكن الخطاب الديني غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات إن لم يتجاهلها جميعا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقا و يرتد هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بالقوانين التي تشكل النصوص اللغوية ، كما يرتد في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينية نصوص مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقة تامة أو شبه تامة "³ .

" و يشير المنظر إلى التمايز بين المعرفي و الإيديولوجي داخل الثقافة حيث يمثل المعرفي مستوى الإتفاق

العام ، مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة ، المعرفي بالمعنى الثقافي إذن هو الوعي

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 52 .
2 - أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة ، مرجع سابق ، ص 170 .
3 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 91 .

الإجتماعي العام بصرف النظر عن إختلاف المواقع الإجتماعية ، في حين إن الإيديولوجي هو وعي الجماعات المرتكز بمصالحها التي تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع ، مما يعني أن المعرفي بهذا المنظور أكثر أساسية من الإيديولوجي حيث يظل المعرفي بمثابة المحور الفاعلية لتحقيق الإيديولوجي في النص " ¹ .

" و من الضروري هنا التفرقة في الثقافة بين المعرفي و الإيديولوجي ، حيث يمس المعرفي مستوى الإتفاق العام مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة ، و ليس مهما أن تكون تلك الحقائق من ذلك النوع العلمي التجريبي ، أي القابل للتثبت منه بصرف النظر عن المكان و الزمان ، فحديثنا هنا عن حقائق ثقافية نسبية بالضرورة و متغيرة بتغير وعي الجماعة " ² .

" المعرفي بالمعنى الثقافي إذن هو الوعي الإجتماعي العام بصرف النظر عن إختلاف الجماعات الناتج عن إختلاف المواقع الاجتماعية ، في حين أن الإيديولوجي هو وعي الجماعات المرتكز لمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع إذ صحت هذه التفرقة الإجرائية إلى حد كبير يمكن القول أن المعرفي يمثل المشترك في عملية التفاهم المتضمنة في أي إتصال لغوي ، أي هو الذي يجعل الإتصال ممكنا ، و عنه تتولد الدلالة إنه قناة الإتصال السمانيكيتية و السابقة على وجود أطراف الإتصال ، أما الإيديولوجي فيمثل عصب الرسالة المتضمنة في أي اتصال لغوي في مجال النصوص نستثني بالطبع النصوص العلمية ، التي تسعى لإستبدال معرفة جديدة مبرهن على مصداقيتها بالمعرفة السائدة " ³ .

- العلاقة بين القرآن و الشعر : " إن علاقة القرآن و الشعر تقوم في جانب منها على التماثل و تقوم

في جانب آخر على المخالفة ، إنها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم و التصورات الأساسية في الثقافة

و إذا كان حرص القرآن على نفي صفة الشعر عن نفسه و على نفي صفة الشاعرية عن محمد قد

1 - أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة ، العراق ، مجلة فصلية محكمة ، العدد 1 ، السنة 2014 ، ص 171 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 98 .

3 - المصدر نفسه ، ص 98 ، 99 .

أدت إلى القول بتحريم الشعر أو كراهيته على الأقل فإن هذا الإستنتاج ينظر إلى جانب واحد من

علاقة القرآن بالشعر و يغفل عن الجانب آخر ، لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر

لأسباب ترتبط بتصوير العرب لماهية الشعر من حيث المصدر و الوظيفة ¹ .

" إن النص في نفيه لصفة الشعر عن نفسه و لصفة الشاعرية عن مُجدِّ لا يدين الشعر من حيث هو كما

فهم الأمر بعد ذلك ، بل يدين الشعر الذي أراد معاصرو مُجدِّ أن يجذبوا النص إلى أفاقه محاولين بالتالي أن يجذبوا

ظاهرة الوحي كلها للنظام الثقافي المستقر و السائد و المعبر عن مصالح الأقلية على حساب الأغلبية . و لذلك

إنحاز النص إلى الشعر الذي يساعده على تحقيق وظيفته ، و إنصب هجومهم على الشعر الذي يشوش عليه

القيام بهذه الوظيفة ² .

المبحث الثالث : التفسير المادي لخطاب المرأة

يعالج نصر حامد أبو زيد موضوع مكانة المرأة في المجتمعات العربية و التي يعتبرها بمثابة مجتمعات قد

أساءت كثيرا لها ، و هذا عائد في أصله إلى تفاسير الفقهاء حول طبيعة المرأة و تناول هذه التفاسير على أنها

تحليلات صحيحة يجب الإيمان و التصديق بها ، كتفسيرات الإمام الطبري في القرن العاشر ميلادي أي القرن

الثالث الهجري حول كون المرأة هي المخلوق التي كانت السبب في خروج سيدنا ادم من الجنة بعد حيلة حيكت

بينها وبين الشيطان من أجل الإيقاع به .

يدعوا نصر حامد أبو زيد إلى ضرورة نزع الخرافات التي قدمها الخطاب الديني و التي تدور حول المرأة

لأنها غير منطقية حتى و إن تحدث عنها كبار المفسرين كالإمام الطبري أو غيره من المفسرين " فعلى قدر أهمية

تفسير الإمام الطبري ، فإنه يمتلئ بكثير من المرويات التي يصح أن نصنفها اليوم تحت باب الأساطير أو تحت

1 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص ص 139 ، 140 .

2 - المصدر نفسه ، ص 140

باب المعتقدات الشعبية الخرافية في أحسن الأحوال ، و ليس معنى هذا الحكم عليها أننا نصف تلك المرويات بالترفيف ، أو أننا نصف روايتها بالكذب ، فالحقيقة أن تلك المرويات تعبر عن بعض معتقدات الناس في تلك الفترة التاريخية ، و هي المعتقدات الناتجة عن عمليات التأثر و التأثير بين الإسلام و الأديان السابقة عليه على المستوى الثقافي و الفكري"¹ .

" و القصة التي نريد الكشف عن الجانب اللامعقول في تفسيرها هنا هي قصة خروج آدم و حواء من الجنة بعد أن أغواها الشيطان فأكلا من ثمرة الشجرة المحرمة و بدت لهما سواءتهما ، و القصة كما يوردها الإمام الطبري نقلا عن وهب بن منبه أن أحد الأخبار اليهود الذين إعتنقوا الإسلام — تبدوا قصة تفسيرية أو تعليلية — بمعنى أنها تقدم تعليلا لبعض الظواهر الطبيعية في سياقها ، و يبدو التعليل كما لو كان عرضيا ، و القصة التعليلية تعرض في الغالب لتفسير الظواهر التي يعجز الإنسان في مرحلة تاريخية محددة عن تفسيرها تفسيراً علمياً"² .

" تقول القصة لما أسكن الله آدم و زوجته الجنة و نجاه عن الشجرة و كانت الشجرة غصونها متشعب بعضها في بعض ، و كان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم ، و هي الثمرة التي نهى الله آدم و زوجته عنها ، فلما أراد إبليس أن يستلذهما دخل في جوف الحية و كان للحية أربع قوائم كأنها بختية (ناقة عظيمة تتبخر في مشيتها و تتعجب) من أحسن دابة خلقها الله ، فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس فأخذ من الشجرة التي نهى الله منها آدم و زوجته و جاء بها إلى حواء ، فقال : أنظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها ، و أطيب طعمها و أحسن لونها ، فأخذت حواء فأكلت منها ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت : ما أطيب ريحها و أطيب طعمها و أحسن لونها ، فأكل منها آدم فبدت لهما سوءاتهما فدخل آدم في جوف الشجرة فناداه ربه أين أنت يا آدم ؟ قال : أنا هنا يا رب قال ألا تخرج قال أستحي منك يا رب قال : ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 3 ، س 2004 ، ص 18 .

2 - المصدر نفسه ، ص ص 17 ، 18 .

يتحول ثمرها شوكا و لم يكن في الجنة و لا في الأرض شجرة أفضل من الطلح و السدر ، ثم قال يا حواء أنت التي

غررتي عبي فإنك لا تحملين حملا إلا حملته كرها فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مرارا

و قال للحية أنت التي دخل الملعون في جوفك حتى غرر عبي ملعونة أنت لعنة تتحول قوامك في بطنك "¹.

" يقدم نصر حامد أبو زيد جملة من الملاحظات بشأن هذه الرواية ، و التي يرى بأنها بعيدة كل البعد عن

دائرة العقل و المنطق بإعتبارها تحمل العديد من التناقضات التي يرفضها العقل السليم و من بين هذه الملاحظات

التي قدمها نصر حامد أبو زيد هي كالتالي :

- **الملاحظة الأولى** " لكن ليس من الطبيعي إطلاقا أن يأخذ العقل المسلم القصة مأخذ التصديق

الحرفي لمجرد أنها وردت في واحد من أهم كتب التفسير ، ذلك أن ورودها عند الطبري أو عند غيره

ليس هو المعيار بل يجب أن يكون المعيار عدم التناقض مع قوانين العقل ، القصة تبدو مؤامرة محبوكة

للإيقاع بأدم مؤامرة يشترك فيها كل من إبليس و حواء و الحية ، تدور من وراء ظهر الله ، تنزه عن

الغفلة لدرجة أنه ينادي على أدم ساءلا إياه عن المكان الذي إختبأ فيه إستحياء هذا من جهة و من

جهة أخرى يبدو أن العقاب الذي وقع الله على أطراف المؤامرة عقابا يتسم بالإستبدادية لقسوته من

جهة و لشموليته لأعقابهم و نسلهم كلهم من جهة أخرى و كلا الأمرين يتناقض مع الطبيعة التي

صاغها الإسلام لصفات الله من ناحية و لعلاقته بالإنسان من ناحية أخرى "².

يرى نصر حامد أبو زيد بأن نظرة المجتمع للرجل على أنه صاحب طيبة و أن المرأة هي من تمتلك

الحيلة مستمدة في الأصل من الروايات التي يعرضها المفسرين أمثال الطبري و التي تستنتج من خلال

قصة أدم و حواء و أكلهما من الشجرة التي نهاهم الله من الإقتراب منها و هذا ما يتحدث عنه في

الملاحظة الثانية .

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص ص ، 19 ، 20 .

2 - المصدر نفسه ، ص ص 21 ، 22 .

- الملاحظة الثانية : " أن آدم في القصة ضحية بريئة خضعت لضغوط فوق طاقة الإحتمال البشرية الطبيعية ، فإذا كان قد قاوم إغراء الخلود لاحظ أن ثمر الشجرة كان الثمر الذي تستمد الملائكة خلودها بالأكل منه ، و هذا تناقض آخر مع معطيات العقيدة عن طبيعة الملائكة ، فإن إمتناع زوجته عليه و جعلها الأكل من الشجرة شرطا للمضاجعة يقوي من ضغط الإغراء و يسهل الوقوع في المعصية ، هذه الصورة التي تقدمها القصة لآدم الضحية تتناقض مع العقاب الذي وقع عليه لإخراجه من الجنة ، فقد كان يكفي إخراج إبليس منها بعد عقابه عقابا مناسبا ، و كذلك عقاب كل من حواء و الحية عقابا لا يشمل ذريتهما ¹ .
- أما التعليق على الملاحظة الثالثة فهو متعلق بفكرة أن المرأة تدمى كل مرة في أشهر عقابا لها على إغراء آدم للأكل من الشجرة ، فهي بمثابة عقاب رباني من الله للخطأ الذي إرتكبه في حق سيد الخلق آدم عليه السلام لكن هذا التفسير حسب نصر حامد غير منطقي لأنه عقاب شمولي بمعنى يشمل جميع ذرية آدم من النساء و هذا الأمر فيه نوع من الإجحاف لأجيال لم ترتكب الخطيئة .
- الملاحظة الثالثة : " تتعلق بعلاقة التساوي التي تحرص القصة على ذكرها بين الجرم و العقاب في كل حالة ، فقد عوقبت حواء أن تدمى في كل شهر مرة عقابا على جرمها بالأكل من الشجرة و هو فعل يتضمن معنى الجرح و على ذلك يكون العقاب جرحا بجرح ، و لأنها استخدمت الشهوة سلاحا لإغواء ادم فقد كان عقابها فقدان العقل الحلم ، أو نقصانه على وجه أدق ، و سيطرة السفاهة على تفكيرها و سلوكها ² .

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 22 .
2 - المصدر نفسه ، ص 22 .

أما الملاحظة الرابعة فهي متعلقة بعلاقة بين حواء و الحية و التي هي علاقة تقوم على أساس أن هناك تشابها بينها و هي علاقة تؤسس كذلك لصراع بيع الذكر و الأنثى أو بين الذكور و الحية و هو صراع قائم بين الذكور و الإناث و قائم على المودة بين الإناث و الحية .

- الملاحظة الرابعة : تتعلق بتلك العلاقة التي تنشئها القصة بين حواء و الحية ، و هي علاقة تكاد تحدد علاقة العداء بين بني ادم و الحية في أنها علاقة بين الذكور دون الإناث ، و إذا كانت القصة لا تخوض في طبيعة تلك العلاقة تفصيلا ، فإنها تستدعي إلى الذهن بقايا المعتقدات الأسطورية القديمة من جهة ، و تشير إلى بقايا هذه المعتقدات في التفكير الشعبي المعاصر من جهة أخرى ، و لا تزال العلاقة الرمزية بين الحية و حواء تجد توظيفها لها في مختلف مجالات التعبير الفني و الأدبي ، الأمر الذي يكشف عن توغلها في بنية اللامعقول بشكل عام¹ .

" الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي المعاصر خطاب في مجمله طائفي يتحدث عن مطلق المرأة/ الأنثى و يضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الذكر / الرجل ، و حين تحدد علاقة ما بأنها بين طرفين متقابلين أو متعارضين ، و يلزم منها ضرورة خضوع أحدهما للآخر و الإستسلام له و دخوله طائعا منطقة نفوذه ، فإن من شأن الطرف الذي يتصور نفسه مهيمنا أن ينتج خطابا طائفيا عنصريا بكل معاني الألفاظ الثلاثة و دلالاتها ، ليس هذا شأن الخطاب الديني وحده ، بل شأن الخطاب العربي السائد و المسيطر شعبيا و إعلاميا² .

" في عصور التأخر و الإنحطاط يتم إخفاء النساء شقائق الرجال و يتم إعلان ناقصات عقل و دين ، و يتحول تحريم اللقاء الجنسي خلال فترة الحيض إلى تحريم الحديث معها و مشاركتها الطعام عودة إلى محرمات التابو

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 23 .
2 - المصدر نفسه ، ص 29 .

الأسطورية و يتم استدعاء خروج آدم من الجنة في صياغتها التوراتية حيث تتوحد حواء بالحية و الشيطان و يتم إنتاج خطاب يعزف على نغمات التخلف¹ .

" و من النص القرآني يقف تراث التخلف عند كيدهن عظيم ليجعل من الكيد صفة ملازمة للمرأة من حيث هي أنثى ، و ذلك بعد أن يلقي في الحب بكل دلالات القصة ، قصة يوسف و أبعادها الرمزية تحول المرأة إلى الكائن المثير للشهوة المحرك للغرائز الباعث على الفتنة و أحبولة الشيطان .. الخ و يصبح الحل الوحيد هو الوأد الذي كان يمارسه العربي البدوي في الجاهلية لكنه الوأد داخل اللباس الأسود المغلق تماما إلا من فتحتين للعينين ، إنه المعاد الماضي لعملية الدفن على سطح الأرض درأ مقدما للشبهات و عملا بالمبدأ الفقهي الأثير درأ " المفاسد مقدم على جلب المصالح " و هو مبدأ يعني جوهريا المحافظة على الحال كما هو مهما كان حجم التخلف² .

" حين تثار مشكلة حقوق المرأة في الإسلام يلجأ المدافعون عن الإسلام المجددون غالبا إلى النصوص القرآنية لبيان أن الإسلام أعطى للمرأة حقوقا سبق بها التشريعات الحديثة بأربع شعر قرنا من الزمان ، و يتم في هذا السياق التركيز على النصوص التي تؤكد المساواة و إبرازها . أما السلفيون التقليديون فإنهم يرون أن تلك المساواة تتمثل في الثواب و العقاب في الآخرة فهي مساواة دينية و ليست إجتماعية³ .

" و لعله من المفيد أن نستعرض نموذجا واحدا فقط يكشف عن سيطرة نهج التأويل و التأويل المضاد في ثقافتنا الدينية المعاصرة ، و ذلك على أساس نفعي براغماتي يهدر السياق في كل مستوياته فضلا عن التداخل بين كل هذه المستويات ، و نعرض هنا للفتوى التي بثتها وكالة الأنباء الفرنسية و نشرتها الصحف الكويتية نقلا عن لسان الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث و الإفتاء السعودية بعنوان عمل المرأة من أهم أعظم وسائل

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف قراءة ، في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص ص 37 ، 38 .

2 - المصدر نفسه ، ص ص 37 ، 38 .

3 - المصدر نفسه ، 195 .

الزنا¹ أن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها و منطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها و طبيعتها التي جبلها الله عليها ، فالدعوة إلى نزول المرأة إلى الميادين التي تخص أمر خطير على المجتمع الإسلامي ، و من أعظم أثاره الإختلاط يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع و يهدم قيمه و أخلاقه² .

" نجد ابن كثير في تفسيره يرى أن الأمر بالقرار في البيوت يشمل كل النساء و لا يختص بنساء النبي فقط و ينقل سؤال العموم و الخصوص من حكم الأمر بالقرار إلى مفهوم أهل البيت الذين يريد الله أن يذهب عنهم الرجس هل المقصود بهم أزواج النبي فقط أم المقصود عموم أهله خاصة فاطمة و علي و أولادهما ؟ . و الخلاف الذي يناقشه ابن كثير حول تأويل الدلالة يعكس بلا شك خلافات تاريخية بين السنة و الشيعة لا مجال للخوض فيها هنا³ .

" و الآية محل النزاع التأويلي ((وقرن في بيوتكن و لا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى و أقمن الصلاة و آتين الزكاة و أطعن الله و رسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا)) الأحزاب 33 و هي جزء من مجموعة من الآيات تتعلق بتنظيم العلاقة بين النبي و نساءه تبدأ بتخيرهن بين التسريح بالإحسان الطلاق ، إن كن يردن الحياة الدنيا و زينتها و بين البقاء في عصمة النبي و الوعد بالأجر العظيم في الآخرة و تنتهي بأمرهن بالقرار في بيوتكن و ذكر ما يتلى فيهن ((من آيات الله و الحكمة)) من (28 - 34) و السياق دون شك هو سياق خطاب موجه لنساء النبي ، لكن يبقى السؤال حول الحكم حكم القرار في البيوت هل هو خاص بنساء النبي أم أن الإعتبار يجب هنا أن يكون عاما ؟³ .

" نجد أن نصر حامد أبو زيد يعرض لنا تفسرين مختلفين أولهما تقدمي يدعو إلى تحرر المرأة من هيمنة البيت ممثلا في المفكر فهمي الهويدي ، بينما الثاني يمثل التيار السلفي ممثلا في الشيخ الألباني و الذي يدعو إلى

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 195 .

2 - المصدر نفسه ، ص 197 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص ، 196 ، 197 .

أن المرأة مكانها البيت إنطلاقاً من النصوص الدينية فهناك إذن تأويلين مختلفين تأويل و تأويل مضاد نجد أن الألباني في تفسيره لهذه الآية يعطي الأولوية لعموم اللفظ في حين يركز الهويدي على خصوص السبب و يرى بأن كلا التأويلين يهدران السياق التاريخي للنصوص"¹.

" بالإضافة إلى أداة التأويل الغير ناجحة نجد أن كل من الهويدي و الألباني يستخدمان شواهد التاريخ ، لتعزيز تأويلهما ، فليجأ الثاني لنفي مشاركة المرأة في الحياة السياسية بينما يؤكد الأول على عكس ذلك ، و لا شك أن الواقع التاريخي خاصة في موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب من جهة و بين كل من طلحة و الزبير و السيدة عائشة من جهة أخرى يؤكد مشاركة المرأة في الصراع السياسي ، لكن السؤال الغائب في تأويل الهويدي ألا يعد خروج عائشة للحرب ضد علي خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيت سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي أم كان عاماً على كل النساء ؟ و لعل هذا الخروج 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 إنه خاص بالمعنى الزمني و ليس بالمعنى الاجتماعي"².

أ - القراءة السياقية للنصوص :

" يعتمد منهج التجديد أساساً على ما يسمى بمنهج القراءة السياقية للنصوص و ليس هذا المنهج جديداً تماماً بقدر ما هو تطوير لمناهج علم أصول الفقه التقليدي من جهة و تواصل مع جهود رواد النهضة خاصة الإمام محمد عبده و الشيخ أمين الخولي من جهة يعتمد علماء الأصول منظومة علوم القرآن ، خاصة علم

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 197 .
2 - المصدر نفسه ، ص 198 .

أسباب النزول و علم الناسخ و المنسوخ إلى جانب منظومة علوم اللغة ، كأدوات أساسية للتفسير و استخراج الأحكام و إستنباطها من النصوص ، و هذه الأدوات من أهم أدوات القراءة السياقية ¹ .

" و إذا كان علماء الأصول يرون أن أسباب النزول لا تعني وقتية الأحكام و لا إقتصارها على السبب فوضعوا قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فإن القراءة السياقية تضع تميزا بين المعاني و الدلالة التاريخية المستنبطة من السياق من جهة و بين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الإجتماعي من جهة أخرى ، و هذا التميز هام جدا بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى و مرتبطا به إرتباطا وثيقا مثل إرتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة ، و أن لا يكون تعبيرا عن هوى المفسر ووثبا على المعنى أو إسقاط عليه ² "

1 - سياق ترتيب النزول : " و هو السياق التاريخي التابعي للوحي و هو سياق مغاير لترتيب تلاوة

السور و الآيات في المصحف الشريف ، و لقد درج المفسرون عموما على تناول تفسير القرآن وفق هذا الترتيب الأخير ، و هو نخب يغفل حقيقة أن ألفاظ القرآن قد أصاب معانيها تطورا في سياق السنوات العشرين التي إستغرقها نزول الوحي فاللفظ القرآني ليس من الضروري أن يدل على المعنى في المواقع المختلفة ، و ليس معنى ذلك التقليل من شأن ترتيب التلاوة بل لا بد من الإهتمام به من زاوية الكشف عن التأثير الجمالي النفسي للقرآن ، لأنه هو الترتيب الذي إستقر به النص في أفق التلقي العام ³ .

2 - سياق السرد : " تتمثل أهمية الاهتمام بسياق السرد في تمكين الدارس من التمييز بين ما ورد على

سبيل التشريع و بين ما ورد على سبيل المساجلة أو الوصف أو التهديد أو الوعيد أو العبرة و الموعظة .

3 - التركيب اللغوي : و هو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي إهتم به المفسرون ، لأنه

يتناول بالتحليل علاقات مثل الفصل و الوصل بين الجمل النحوية و علاقات التقديم و التأخير و الإضمار و

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 202 .

2 - المصدر نفسه ، ص ص 202 ، 203 .

3 - المصدر نفسه ، ص 203 .

الإظهار والذكر و الحذف و التكرار و كلها عناصر أساسية في الكشف عن مستويات المعنى و تلك هي العناصر الدلالية التي تناولها عبد القاهر الجرجاني في كتابه الهام دلائل الإعجاز تحت مفهوم النظم و قد تناولها بالتحليل في ضوء علم الأسلوب و الأسلوبية في دراسة مستقلة ثم يلي بعد ذلك مستوى التحليل النحوي و البلاغي الذي لا يقف عند حدود البلاغة التقليدية بل يوظف أدوات علم تحليل الخطاب و علم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة"¹.

4 - السياق السجالي و السياق الوصفي (في مسألة المساواة بين الرجل و المرأة) : يرى نصر

حامد أبو زيد بأنه يجب التمييز بين النصوص التي جاءت على شكل نصوص سجالية و بين النصوص التي جاءت على شكل نصوص وصفية ، خاصة في مشكلة المساواة بين الرجل و المرأة ، و التي لم يعر لها كلا من الخطاب السلفي و الخطاب التقدمي إهتماما بل كل طرف يسعى للدفاع عن موقفه و تبريره دون الوقوف على جميع معطيات النص و دون مراعاة للجانب السياقي و هو الجانب الأهم في معالجة النصوص الدينية .

" و لكن لأن القرآن نزل على قوم كان التميز بين الرجل و المرأة ، أو بين الأنثى و الذكر جزءا من ثقافتهم و نظامهم الاجتماعي ، فن الطبيعي أن ينعكس هذا التميز في مساجلات القرآن معهم ، و لكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء بها الإسلام و هو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوى و التأويلات الخاطئة النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي و السياق التشريعي"².

أ - النصوص الواردة في سياق سجالي : " أما النصوص السجالية و التي يبدو فيها التميز بين

الذكر و الأنثى فقد وردت في سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإناث فقالوا إن الملائكة بنات الله ، و لعلهم كانوا ينطلقون في ذلك من عقائدهم الموغلة في القدم و التي كانت

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص ص 204 ، 205 .
2 - المصدر نفسه ، ص 208 .

بقاياها ما تزال باقية حين نزل القرآن ، ذلك أن أسماء الألهة التي كان العرب يعبدونها و التي ذكرها القرآن و هي اللات و العزى و مناة أسماء مؤنثة و الدليل على تلك السجالية أن القرآن يجمع بين الأمرين عبادة الآلهة المؤنثة و نسبة الإناث الملائكة إلى الله في سياق واحد ((أفرايتم اللات و العزة و مناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر و لهم الأنثى تلك إذن قسمة ضيزى ، إن هي إلا أسماء سميتوها انتم و أبائكم ما انزل الله بها من سلطانإن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن و إن الظن لا يغني عن الحق شيئا)) " ¹ .

" ومن المنطقي أن نفترض أن المجتمع العربي قبل الإسلام مباشرة كان قد تجاوز منذ فترة طويلة مرحلة المجتمع الأمومي الأنثوي و صار مجتمعا ذكوريا لأن عبادة آلهة مؤنثة يتناقض مع قواعد التعامل مع الأنثى باعتبارها كائنا منحطا يجلب العار كما هو واضح من ممارسة وئد البنات لذلك اعتبر القرآن أن إصرار العرب على نسبة الإناث إلى الله يعتبر من منطق القيم الاجتماعية السائدة آنذاك نوعا من التحقير خاصة و إنهم ينطلقون في هذه النسبة من تصور أشد وثنية فحواه وجود علاقة نسب بين الله و الجن (الصافات / 158) نتج عنها ولادة الملائكة (الصافات / 151-152) و كان من الطبيعي أن يرد القرآن ردا سجاليا بقوله ((إن يدعون من دونه إلا إناثا و إن تدعون إلا شيطانا مريدا)) (النساء / 117) و لهذا فمن الخطأ أن يفهم من الخطاب القرآني في هذا السياق أي تحقير للأنثى " ² .

ب - النصوص الواردة في سياق وصفي : " و مما يندرج في سياق الوصف القرآني و لكنه أعتبر تشريعا

مسألة قوامه الرجل على المرأة و التي فهمت بأنها تعني مسؤولية الرجل عن المرأة بكل ما يترتب على المسؤولية من

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص ص 209 ، 210 .
2 - المصدر نفسه ، ص 210 .

سلطة عقاب يمارسها الرجل تأديبا للمرأة (الحجر و الضرب) و التي ورد ذكرها في قوله تعالى ((الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله و التي يخافون نشوزهن فعضوهن و هجروهن في المضاجع و ضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا)) (النساء / 34) ¹ .

" و الذي يتأمل المرويات التي أوردها السيوطي في سبب نزول هذه الآية يدرك مسألة مراعاة الوحي لأحوال المخاطبين و أخذها في الاعتبار إذ تحكي الرواية أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ تشكو زوجها لأنه لطمها فقال النبي ليس له ذلك و في رواية أخرى أن النبي حكم للمرأة أن تقتص من زوجها أي تلطمه كما لطمها و لعل ذلك الحكم من جانب النبي كان إعمالا لمبدأ القصاص الوارد في قوله تعالى ((و كتبنا عليهم فيها (التوراة) أن النفس بالنفس و العين بالعين و الأنف بالأنف و الأذن بالأذن و السن بالسن و الجروح قصاص)) (المائدة / 45) و لا شك أن إنكار النبي لهذا الفعل من الزوج له دلالة واضحة في تأكيد مبدأ المساواة الأصلي في الإسلام و لكن لأن المخاطبين لم يكونوا بعد قادرين على إحتمال تلك المساواة نزلت أية القوامة لكن السؤال هل الآية تشرع للقوامة أم تصف واقع الحال قبل عصر الإسلام ؟ ² .

" القوامة إذن ليست تشريع بقدر ماهي وصفا للحال ، و ليس تفضيل الرجال على النساء قدرا إلهيا مطلقا بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقا للمساواة الأصلية فالدرجة التي للرجال على النساء فرع على الأصل ((فلهن مثل الذي عليهن بالمعروف)) (البقرة / 288) أي بحسب التقاليد و الأعراف المستقرة في

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 212 .
2 - المصدر نفسه ، ص 212 .

المجتمع و لم يقل أحد أبدا و لا يصح لأحد أن يقول أبدا أن التقاليد و الأعراف أحكام إلهية مطلقة و حتى مع الافتراض أن الوصف وصف تشريعي فإن مع القوامة القيام بتحمل المسؤولية الإقتصادية و الإجتماعية " ¹ .

5 - التفسير المادي لتعدد الزوجات : " تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند

ظهور الإسلام و منتشرة في جميع الأنحاء ، يوم كانت المرأة نوعا خاصا معتبرة بين الإنسان و الحيوان ، و هو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الإجتماعية و بديهي أن في تعدد الزوجات إحتقارا شديدا للمرأة فأراد الله أن يجعل في شرعه رحمة بالنساء و تقريراً لحقوقهن ، و حكما عدلا يرتفع به شأنهن " ² .

" لكن مسألة تعدد الزواج يعاد الآن طرحها على إستحياء أحيانا و بشكل سافر أحيانا أخرى ، في سياق سجالي بوصفها خاصة مع مراعاة الشروط الدينية المنصوص عليها ، أفضل أخلاقيا و أقل ضرار من الوجهة الإجتماعية إذ قورنت بفوضى العلاقات الجنسية الحرة في الغرب و لا شك أن المقارنة تعتمد آلية القياس قياس إضطراد فإن حكم الأصل ينتقل إلى الفرع ، و إن كان قياس مخالفة إستقل حكم الفرع عن حكم الأصل ، و في كلتا الحالتين تظل علاقة التشابه بين الأصل و الفرع علاقة مضمرة في عملية القياس ، و الدفاع عن تعدد الزوجات في سياق المساجلة يقوم على إفتراض ضمني فحواه أن الغرب هو المقياس التي تقاس عليه الأمور و هو منطق معاكس تمام المعاكسة لمشروع النهضة على أساس حضاري مستقل و متميز بل هو النقيض له " ³ .

6 - التفسير المادي للميراث : " يرى السيوطي في أسباب النزول وقائع جديدة بالإنبتاه تدور كلها

حول تبيان الفارق بين السلوك المتعارف عليه قبل الإسلام من عدم توريث البنات و الضعفاء (أي الصغار) من

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 214 .

2 - المصدر نفسه ، ص 219 .

3 - المصدر نفسه ، ص 226 .

الذكور و بين التشريع الذي أتى به القرآن ، كان الميراث كله من حق الذكور القادرين على القتال ، و لم يكن من حق الإناث شيئا " ¹ .

" يلاحظ الإمام محمد عبده البعد السياقي للتشريع القرآني و يستنبط من خلاله تحليل العلاقات التركيبية في الآيات كالعطف و التكرار إن النص على حق النساء في النصيب مما ترك الوالدان و الأقربون يعني الفرض المعروف يقول الإمام أن السياق متصل في الحديث عن اليتامى و حقوقهم و الدليل قوله بعد ثلاث آيات ((إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما)) " ² .

" و يواصل الإمام تحليله للعبارة ' للذكر مثل حظ الأنثيين ' من حيث علاقتها بعبارة ' يوصيكم الله في أولادكم ' فيرى أنها : جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب ، و إختير فيها هذا التعبير للإشعار لإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء ، كما تقدم فكأنه جعل إرث الأنثى مقرا معروفا و أخبر أن للذكر مثله مرتين أو جعله هو الأصل في التشريع و جعل إرث الذكر محمولا عليه ، يعرف بالإضافة عليه و لولا ذلك لقال : للأنثى نص حظ الذكر ، و إذ لا يفيد المعنى و لا يلتئم السياق بعده " ³ .

يقول نصر حامد " يهمننا في هذا التحليل أن نتوقف عند دلالة المعنى الذي إستنبطه الإمام من التركيب معنى أن القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل ، المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر و يعرف بالإضافة إليه هذا المعنى الذي إستنبطه الإمام ذو مغزى هام في السياق السسيوتاريخي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة و أصلها ، ما هو هذا المغزى القرآني إن لم يكن خلق توازن بين محورين ساد أحدهما و سيطر و إستأثر بكل قيمة إنسانية و اجتماعية و إقتصادية و هذا هو محور الذكر ؟ و لا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتا إلى المحور الآخر

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 230 .

2 - المصدر نفسه ، ص 231 .

3 - المصدر نفسه ، ص ص 231 ، 232 ..

محور الأنثى حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوء به الصورة و يمتد من أفق المساواة الدينية لينتقل من أفق المساواة الاجتماعية¹.

" إن السياق التاريخي بالإضافة إلى دلالاتي المعنى و المغزى ، يبين بجلاء أن الهدف القرآني من التشريع البيان الذي يعصم من الظلال هو تحديد نصيب الذكر الذي كان يحصل على كل شيء بوضع حد أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على أي شيء بحد أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر .فالتحديد إذن هو وضع حد للفوضى و الإستثمار بفرض نصيب للمحروم بهدف الإقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية² .

7 - التفسير المادي لشهادة المرأة : " يرى نصر حامد أن شهادة الرجل التي تعادل شهادة امرأتين

ليست تشريعا إلهيا بل هي وصفا لحالة المرأة التي لم تكن تتدخل في المعاملات المالية آنذاك و لم تكن على دراية بكامل المعاملات المالية عكس الرجل الذي كان محترفا فيها ، لذاك أراد الله أن يدخل المرأة في هذه المعاملات بصفة تدريجية و قد أسىء إلى أية الشهادة المرأة في المعاملات المالية نتيجة إهمال السياق التاريخي³ .

يقول نصر حامد أبو زيد " نذكر من هذه المجالات مسألة الشهادة أمام القضاء ، و حرمان المرأة من شغل بعض الوظائف التي تؤهلها لها إمكانياتها التعليمية مثل القضاء ، إن ما ورد في القرآن بشأن المرأة كان وصفا لحالها و ليس تشريعا أزليا لوضعيتها في سياق المعاملات المالية بصفة خاصة وقت نزول النص ولم يكن من ثم تشريعا أزليا لوضعيتها و الفهم الخاطئ للآية ((و إستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل و امرأتين ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى)) (البقرة / 282) مصدره إهمال السياق السردى ، فالآية تتحدث أساسا عن المعاملات المالية التي لم يكن للنساء عهد بها آنذاك أنا وقد انطلقت

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 232 .

2 - المصدر نفسه ، ص 233 .

3 - المصدر نفسه ، ص 235 .

المرأة في المشاركة في جميع مجالات العمل و الحياة و تساوت خبرتها بخبرة الرجل و فاقتها في مجالات كثيرة ، فلا معنى للقول أن شهادتها نصف شهادة الرجل ¹ .

8 - التفسير المادي لمسألتي الحجاب و العورة : يرى نصر حامد أبو زيد أن مسألة الحجاب لم تكن

من مشروعات الإسلام بل هي وليدة ظروف سياسية إرتبطت تحديدا بقيام الجمهورية الإسلامية في إيران و نجاح الثورة ضد الشاه ، و كان زي المرأة غطاء الرأس و النقاب واحد من أهم العلامات و الرموز التي أحيها ذلك المد الشيعي تعبيرا عن رفض العلامات و الرموز الغربية التي ارتبطت بحكم الشاه ، و كذلك منع السلطات الفرنسية الحجاب في الأماكن التعليمية ، إضافة إلى الحروب الأهلية في البوسنة كل هذا أدى إلى ظهور ما يسمى بالحجاب و البرقع و غيرها ² .

" أما عند حديثنا عن مفهوم العورة فلا بد من رده إلى سياقه التاريخي ، فهو ليس مفهوما مفارقا لبنية الثقافة أي الثقافة في سياقها السسيوتاريخي فهو ليس مفهوما كليا ثابتا قارا في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض و إذا نظرنا إلى السياق القرآني بعيدا عن السياق التاريخي لنزوله لقلنا أن العورة هي الأعضاء الجنسية فقط بالنسبة إلى الأحياء ، و هي جثة الشخص الميت ، هكذا ورد ذكر السوءة في الخطاب القرآني في سياقين : سياق آدم و حواء و كيف بدت لهما سوءاتهما بعد الأكل من الشجرة المحرمة (الأعراف 20 / 22 / 26 / 27 / طه 121) و السياق الثاني هو قصة بني آدم و قتل احدهما للأخر و عجز القاتل عن أن يوارى سوءة أخيه حتى أرسل إليه الغراب ليعلمه ³ .

أما في حديث عن النقاب و البرقع يقول نصر حامد " و الحق أن الإنتقاب و التبرقع ليسا من

المشروعات الإسلامية لا للتعبد و لا للأدب ، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام و الباقية بعده

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 235.

2 - المصدر نفسه ، ص 236 .

3 - المصدر نفسه ، ص 237 .

و يدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلدان الإسلامية و أنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام ، إنما من مشروعات الإسلام ضرب الخمر على الجيوب كما هو صريح الآية (النور 30/31) و ليس في ذلك شيء من التبرقع و الإنتقاب " ¹ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 240 .

الفصل الرابع : نتائج القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد

مدخل :

المبحث الأول : تحديد الخطاب الديني

المبحث الثاني : متاهة الموضوعية

المبحث الثالث : أزمة التكفير

مدخل :

" قد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر ، و المدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية أن يجدوا تفسيراً للرد على ذلك الهجوم الغاضب و المنفلت الزمام "¹ . يتهم نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بأنه خطاب تكفيري و كذلك خطاب يعتمد على التصفية الجسدية متى أمكن حيث نجده يقول " الخطاب الديني المعاصر : ألياته و منطلقاته الفكرية قررت أن الخلاف بين الاعتدال و التطرف في بنية الخطاب الديني ليس خلافاً في النوع ، بل هو خلاف في الدرجة ، و كان من أهم الأدلة التي إستندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد على التكفير و سبب لنفي الخصم فكراً عند المعتدلين و لتصفيته جسدياً عند المتطرفين "² .

" فالتطرف جزء جوهري في نسيج الخطاب الديني "³ و من سلبيات الخطاب الديني المعاصر عند نصر حامد أبوزيد و التي يكرس لها من خلال فكره و إدعائه إمتلاكه الحقيقة " هو إعتماده على آلية النقل دون إستعمال العقل فهو إجتراري و لا يعرف الرجال بالحق بل يعرف الحق بالرجال و هو نقل لما قاله الإمام علي بن أبي طالب فقد أثبت كل من ساهم في تكفير نصر أبوزيد إلى حد المطالبة بدمه أن الرجال هم المعيار في معرفة الحق و كان حال لسانهم جميعاً يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقاً ؟ مادام قد قاله فقد صدق وهو المنهج التقليدي الذي يلغي العقل النقلي المفتقد لأبسط أليات التفكير العقلي ، بل النشاط الذهني ، الذي لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة نقدية مهما كانت بسيطة و ساذجة "⁴ إن حاسة النقد المعرفي و المنهجي غير موجود نهائياً في الخطاب الديني حسب نصر حامد أبوزيد و في هذا نجده يقول " و كيف نبحت

1 - نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط4 ، س2003 ، ص 21.

2- المصدر نفسه ، ص 24.

3- المصدر نفسه ، ص 24.

4- المصدر نفسه ، ص 25.

عن وجود لأية حاسة نقدية و إمامهم الذي ينقلون عنه و يعيدون إنتاج عباراته و أحكامه ، ينفر من النقد الفكري ، و يتهم إنتاجه أبوزيد بالإسراف في النزعة النقدية " ¹ .

" منهج النقل يفضي إلى الإلتباع و كلاهما يناهض الإبداع و يعاديه ، بل و يسعى للقضاء عليه ، و لا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلي الذي يضفي بدوره إلى التصفية البدنية ، إلى القتل بالقنابل و الرشاشات هل كان ذلك من قبل المصادفة اللغوية أن تترد المادتان اللغويتان كفر و فكر ، إلى جذور واحدة ؟ ليس ذلك منطقيا من منظور علم اللغة ، فالفارق في ترتيب الكاف محل الفاء و تقدمها فينقلب التفكير تكفيرا هنا يفقد كل خصائصه السابقة " ² .

و يتنصل نصر حامد أبوزيد من جملة الإنتقادات الموجهة له من قبل رجال الدين أو المكفرة حسب تعبيره و يقصد بذلك عبد الصابور شاهين زميله السابق و صديقه المقرب ، و من بين هذه الدعاوى ما يلي " دعوة الحسبة : للتفريق بين نصر حامد أبوزيد و زوجته إضافة إلى إتهامه ب : 1- العداوة الشديدة لنصوص القرآن و السنة و الدعوة إلى رفضها و تجاهل ما أتت به .

2- الهجوم على الصحابة و نعتهم بصفات لا تليق بهم ، مثل إتهام عثمان بن عفان بأنه وحد قراءات القرآن التي كانت متعددة في قراءة قریش و حدها و ذلك إستمرار لمؤامرة السقيفة التكريس سيطرة قریش على الإسلام و المسلمين .

3- إنكار مبدأ أن الله سبحانه و تعالى هو الخالق لكل شيء و أنه هو العلة الأولى .

4- الدفاع عن سلمان رشدي وروايته " آيات شيطانية " مع ما تتضمنه من عفونة فكرية و نقي أدبي " ³ .

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

2- المصدر نفسه ، ص 25.

3- المصدر نفسه ، ص 28.

هذه من بين أهم الأسباب التي يحملها نصر حامد أبوزيد فيما يخص الحملة الشرسة التي قامت ضده من طرف رجال الدين أو الكهنوت حسب وصف نصر حامد أبوزيد .

" يتفق نصر حامد مع القول بأن الدين مكون جوهري للأمة ، إلا أنه يناقض المقالات الخطابية للدين و التي تستعمل الدين لخدمة مصالحها الشخصية فالدين شيء و الخطاب الديني شيء آخر " ¹ .

المبحث الأول : تجديد الخطاب الديني .

ينتقد نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني الذي يدعي الشمولية و المطلقية و يفرق بين مجالات تطبيق النصوص الدينية ، فهناك أوقات تطبق فيها النصوص الدينية و هناك أوقات أخرى تطبق فيها الخبرة البشرية و في هذا نجده يوضح بقوله .

" منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي ، و خلال فترة نزول الوحي و تشكل النصوص كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فاعليتها الخاصة ، و أن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري و الخبرة الإنسانية و لا تتعلق بها فعالية النصوص " ² .

يرى نصر حامد أبوزيد أن الخطاب الديني قد وحد بينه و بين الدين أي بين الذات الفكر و الموضوع النصوص الدينية " و لا يكتفي الخطاب الديني بذلك ، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص و بين قراءته و فهمه لها ، وبهذا التوحيد يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص و بين قراءته و فهمه لها ، و بهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) و الموضوع (النصوص الدينية) فقط ، و ينكر عليه صفة " الحديث بإسم الله " ³ .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 29.

2- المصدر نفسه ، ص 30.

3- المصدر نفسه ، ص 30 ، 31 .

إن التفرقة بين الدين و الفهم لهذا الدين لا يلغي النص (الدين) بل يزيد من موضوعيته " كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني و الدين ، أي بين فهم النصوص و تأويلها و بين النصوص في ذاتها ، و هذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلغاء النصوص في ذاتها ، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانة الصحيح في الحياة و المجتمع ، و في سلوك الأفراد و عاداتهم و أخلاقهم ، و ذلك بدلا من تحويله إلى وقود مجرد وقود و أداة للحرب السياسي و الاجتماعي و الإقتصادية " ¹.

يرى نصر حامد أبوزيد بأن الخطاب الديني يستعمل الدين كوسيلة من أجل خدمة السلطة و المصالح الشخصية و يستخدم الدين كدرع واقى من أجل الوصول إلى غاياته و مقاصده . " و الهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر و الخبيث واضح بين لا يخفى على أحد أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين و قوة الدولة ، بين سلطة السياسية و السلطة الدينية " ².

ومن بين الإتهامات التي يتهم بها نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بأنه خطاب نفعي براغماتي يستخدم الدين كوسيلة لتحقيق أغراضه و مصالحه الشخصية كجمع الأموال بإسم الدين .

يقول نصر حامد " و حديثنا الذي يشير إليه مولانا الشيخ (عبد الصابور شاهين) هو ما يتعلق بالخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام و مسألة العقل الغيبي لا وجود لها في النص المشار إليه من حديثنا لا تصرّحا و لا تلميحا " ³.

لقد و جهت عدة إتهامات لنصر حامد أبوزيد من طرف الخطاب الديني حول مسألة فصل الدين عن الدولة منكرا ذلك و يرى أن الهدف من ذلك هو تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد .

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

2- المصدر نفسه ، ص 31.

3- المصدر نفسه ، ص 32.

يقول " و لا أدري إن كان ذلك من جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم و هذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين و أتباعه لمفاهيم ، خاصة العلمانية و الماركسية ، بل و تزييف للأقوال التي تم نقلها ، و نسبتها إليه ، و هو ما يكشف عن دلالات خطيرة"¹.

ينتقد نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بتعبيراته و شعاراته التي تفصل النص الديني عن سياقه الثقافي ، و يرى بأنه لا يمكن الفصل بين النص و الواقع المنشئ لهذا النص يقول نصر حامد " يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول ، في كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه"²

" و من صور الجهل بالواقع عند فئات من المسلمين ، التشبث بالمثال فهؤلاء يتخيلون صورة مثالية وهمية في التاريخ الإسلامي يستأنسون بالهروب إليها من واقعهم ، و يقصرون فهمه لمنهجية الإصلاح على محاولة إستنساخ الصور الجزئية من المثال و إجرائها على الواقع أو على منهجية الإستدعاء الألي لمثال السلفي في كل معالجة للواقع"³.

نجد نصر حامد أبوزيد يتهم الخطاب الديني بأنه خطاب أسطوري ، بحيث أنه لا يعتمد على أليات المناهج العلمية في تأويلاته للنصوص الدينية و في تعامله مع مستجدات الواقع و مقتضياته .

" إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا ، و هذا التصور الأسطوري الذي يتجاهل في جوهره جدلية الإلهي و الإنساني المقدس و

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 32.
 2- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2 ، س 1997، ص 114.
 3- فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة ، العدد الثامن و العشرون، سنة 2002، ص 32.

الديني ، ففي بنية النص يفتح الباب واسعا أمام إمكانية إختراق النص تأويلا بالوثب فوق بعض مستويات السياق¹ .

إن الخطاب الديني يحمل في طياته طابع الإيديولوجية الخفية في معالجته للنصوص الدينية و يدعي عدم إستعماله لهذه الإيديولوجية في تحليلاته و تأويلاته للنصوص الدينية " هكذا يصبح النص مجرد ثكنة لإنتاج الإيديولوجيا أية إيديولوجيا"²

يرى نصر حامد أبوزيد إضافة إلى جملة الإنتقادات الموجهة للخطاب الديني أنه تميز بالخداع و المكر و ذلك من خلال فرض سيطرته الإيديولوجية و تأويلاته الخاطئة ، و القول بأنها من سلطة النصوص الدينية .

" و الواقع أن الخطاب الديني بكل ما يمثله من توجهات إيديولوجية و ما يعبر عنه من مصالح و توجهات إقتصادية ، إجتماعية سياسية .. إلخ و الذي يسعى لفرض سيطرته و هيمنته على عقل الأمة و ثقافتها يريد أن يكون مرجعية حياتنا بوصفه أيديولوجية ، لكنه يخادع بالرغم أن المرجعية تتمثل في سلطة النصوص التي لا تنطلق إلا من خلال تأويلاته و عجيب أن يخطئ هذا الخطاب " الخوارج " الذين رفعوا شعار " لا حكم إلا لله " و يتناسى في الوقت نفسه كلمة الإمام علي " القرآن بين دفتي الصحف لا ينطق و إنما يتكلم به الرجال "³ .

يوضح نصر حامد مجموعة من المغالطات و التي يكرس لها الخطاب الديني بإسم الدين و يرى بأنها مغالطات متعمدة من طرف أنصر هذا الخطاب و يدعو إلى قراءة تحررية من سلطة النص ، قراءة تقوم على الموضوعية العلمية في الطرح .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 114.

2- المصدر نفسه ، ص 114.

3- المصدر نفسه ، ص 131.

يقول " إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة و الشمول التي يضيفها البعض عليها و هم يفرضون تأويلاتهم هم ، و تفسيرااتهم و حدها ، إننا ندعو إلى ضرورة التحرر من " عبودية القراءة النصية الحرفية ، بضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص ، و في ضوء ما يتحقق من تطور و تغير في الأزمنة و الأحوال و مناهج التفكير " ¹ .

و من صور تحاشي الواقع و التاريخ " الجهل بأثر الواقع العالمي في تكييف فهم المسلمين لبعض مبادئ الدين ، أو إكتشافهم لهذه المبادئ و كيفية تفعيلها في الواقع المعاصر ، بعد أن كان المألوف هو النظر إليها بوصفها نصوصا نظرية أو أحداثا تاريخية مؤطرة في سياق الزمان و المكان و ما رافقتها من مثاليات " ² .

كما ينفي نصر حامد أبوزيد تزعم الخطاب الديني بأن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة و ينتقد كل فهم خاطئ للعلمانية ، بإعتبار أن العلمانية ليست هي إلا الفهم الصحيح للدين عكس ما يدعي البعض .

يقول " و هنا نعود مرة أخرى إلى مسألة العلمانية التي رأى أنها ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي و الفهم العلمي للدين ، و ليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن الدولة و الحياة " ³ .

إضافة إلى ذلك من أهم مميزات و سلبيات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد هو مبدأ رد الظواهر أو كل الظواهر الطبيعية إلى مبدأ واحد ، مما يلغي إنسانية الإنسان و يلغي كل الثنائيات و هو بذلك أي الخطاب الديني بتأويلاته يقول بأن النص الديني هو من يقول ذلك " إنه يقوم بإحلال الله في الواقع الغيبي المباشر ، و يرد إليه كل ما يقع فيه ، و في هذا الإحلال يتم تلقائيا نفي الإنسان ، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية و الإجتماعية و مصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء " ⁴ .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص32.

2- فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد الثامن و العشرون ، مرجع سابق، ص32.

3- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص32.

4- المصدر نفسه ، ص 34.

و في مجال إهدار الأسباب في عملية فهم الأسباب و التعامل معها نجد " عدم الأخذ بالأسباب بحجة التوكل على الله أو الظن بأن إعتقاد الأسباب يطعن في العقيدة لأن الله سبحانه و تعالى هو الفاعل الوحيد أو بالتحقق من تحمل مسؤولية النتائج و الوقوف عند حد الأخذ بالأسباب لأن النتائج في ظنهم من فعل الله سبحانه و تعالى لا من أسبابها و مقدماتها ، أو بإهدار البعد الغيبي جملة في فهم الأسباب و الظن بأن الأسباب هي الفاعلة بذاتها في النتائج دون أن يكون للقيومية الإلهية دخل في ذلك " ¹ .

إن الخطاب الديني محكوم بقرأتين أساسيتين هما القراءة الإيديولوجية و القراءة الحرفية و هي قراءة متناقضة حسب نصر حامد أبوزيد " حيث يقع الخطاب الديني بين مطرقة القراءة الإيديولوجية المغرضة و سندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية ، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بقولة " صلاحية النص دلاليا لكل زمان و مكان " بينما يقتصر في القراءة الحرفية بمقولة " فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله " إعتقادا على عمق إيمان الجيل الأول جيل الصحابة من جهة و على صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى " ² .

مما يعني وقوع الخطاب الديني في خلط و تناقضات عدة و لتكريسه العاطفة على الموضوعية العلمية " لهذا لا يدرك الخطاب تناقضه من ذاته حين يلجأ في تأويلاته الإيديولوجية لألية التوسيع الدلالي ... و يلجأ في فهمه للتصورات الدينية لألية الفهم الحرفي و التمسك بالدلالة التاريخية " ³ .

يعتمد الخطاب الديني المعاصر كغيره من الخطابات الدينية الماضية أو القديمة بكونها محكومة بإيديولوجيات و تأول حسب إيديولوجياتها بمعنى أن المعنى المراد البحث عنه هو متوفر سلفا و في هذا يضرب نصر حامد مثال علم الكلام في تأويلاتهم .

1- فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد الثامن و العشرون ، مرجع سابق، ص34.

2- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص132.

3- المصدر نفسه ، ص 132.

يقول " يقوم علم الكلام في بنيته الأساسية على مبدأ تأويل النصوص إلى معنى مسبق محدد سلفاً هكذا خضع تقسيم أجزاء النص دلالياً بإيديولوجيا المفسر من جهة ، و صار تأويل المتشابه مسلوكاً عاماً شاركت فيه جميع الفرق دون إستثناء بجذب النص لينطلق بالمعنى المحدد سلفاً من جهة أخرى"¹ .

و يضرب نصر حامد أبوزيد مثال على توفير المعنى سلفاً بتأويل المعتزلة للآية التالية " ((و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ، ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)) و في تأويلهم نجد ، إذا إختار أبوعبيدة معمر بن المثنى في مجاز القرآن قراءة الفعل أمرنا على صيغة الرباعي " أفعل بدلاً من صيغة الثلاثي ، و ذلك ليتفادى دلالة أن يكون الله أمراً بالفسق الذي يتعارض مع مفهوم العدل الإلهي ، لكن هذا الفعل لا يحل المشكل في الحقيقة لأن الفعل الإلهي المتمثل في إكثار عدد المترفين يجعل الفسق نتيجة مترتبة على القصدية الإلهية"² .

و يعطي نصر حامد أبوزيد مثال آخر لتأويل الفراء بقوله " أما التأويل الذي يطرحه الفراء في معاني القرآن و يعتمد عليه القاضي عبد الجبار إعتقاداً كلياً ، و تقرأ الآية على الوجه التالي : " و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (بالطاعة) ففسقوا فيها إلخ ، لكن الزمخشري لا يقبل هذا التأويل على أساس أن حذف ما لا دليل عليه غير جائز ، فكيف و الدليل قائم على نقيضه ، و ذلك المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه و هو كلام مستفيض"³ .

و كل هذه التأويلات تنفي السياق الذي نزلت فيه الآية ، فهي موجهة للأثرياء قریش كوعد ووعيدان " هذا جانب من التراث التأويلي الذي أصبح مسلوكاً في الخطاب الديني بشكل عام ، و قد إختارنا النموذج

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص133.

2- المصدر نفسه ، ص 133.

3- المصدر نفسه ، ص 133.

الإعتزالي قصدا لنكشف أن المسلك التأويلي لا يختلف من زاوية إهداره للسياق باختلاف المنظومة الفكرية المحركة للتأويل¹.

" لقد أحالت التأويلات الغير علمية من طرف الخطاب الديني إلى إستعمال نموذجين في تأويل النصوص و هما جدلية المعرفي و الإيديولوجي في صياغة العقائد الدينية فالمعرفي التاريخي يحيل إلى الجانب الأسطوري أما الإيديولوجي فيؤدي إلى تأويل خاطئ للنص القرآني².

يفرق نصر حامد أبوزيد بين عقلين الغيبي و الديني و يرى بأن من عيوب الخطاب الديني أنه خطاب غيبي مثالي و غير واقعي في حين أن العقل العلمي و الواقعي مهمش و مستبعد من طرف هذا الخطاب .

يقول نصر حامد أبوزيد في تفرقة بين العقلين الغيبي و الديني " هذا هو الفارق بين العقل الغيبي و العقل الديني في حين يجد الأول تفسيراً لكل شيء في الإيمان ، يسعى الثاني للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن الإيمان ، و الواقع أن العقل الغيبي هو العقل المستريح القابل لأي تغير يضع يافطة الإيمان"³.

و من الأشياء التي يكرس لها العقل الغيبي حسب أبوزيد هي مجموعة من المكائد للسيطرة و جمع المال " و هذا بالضبط ما حدث في مآسات شركات توظف الأموال بإسم الإسلام ، لقد ظن كثيرون و هما خداعاً أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق في أعين المؤسسات الرأسمالية ، كانت كلمة السر في ذلك كله هي البركة التي هي قرينة التقوى دون إدخال العمل عنصراً

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 134.

2- المصدر نفسه ، ص 134.

3- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 36.

فعالا في المعادلة هل يعقل أن يتخلى البعض طواعية عن قوانين العلم التي درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعي؟¹.

"إن الخطابات الدينية، لم تدرس بتاتا المذاهب المسلمات بزعمهم الملحدة كالماركسية و الداروينية و الفرودية و هي تمنى النفس و تحتم هذه المذاهب بالكفر ومن المهانة أن يحكم الإنسان على شيء لا يعرفه و لا يعرفون من العلمانية سوى كلمة فصل الدين عن الدولة كدالا لا مدلول أي يجهلون محتواها المعرفي العلمي"².

"يتهم نصر حامد أبوزيد أن الحديث عن جوانب مثل القيامة و السير على الصراط و عذاب القبر بأنها من قبيل الأسطورة و أنها تصورات أسطورية و ذلك نتيجة للتأويل الحرفي للقرآن الكريم"³.

يقول نصر حامد أبوزيد في هذا المقام "مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادا على فهم حرفي للنص، و ما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه و كرسيه و صولجانه و مملكته و جنوده الملائكة، و ما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشیاطين و الجن، و السجلات التي تدون في الأعمال، و الأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب و الثواب و عذاب القبر و نعيمه و مشاهدة القيامة و السير على الصراط ... إلى آخره، ذلك كله من تصورات أسطورية"⁴.

يؤكد نصر حامد أبوزيد في حديثه عن مثالب الخطاب الديني إلى ضرورة الإهتمام بالسياق الذي أهمل من طرف الخطاب الديني فالواقع الاجتماعي حسب نصر حامد يحمل أهمية كبيرة في صياغة النصوص الدينية "و إذا إنتقلنا من مجال العقائد و التصورات إلى مجال الأحكام و التشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك

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

2- المصدر نفسه، ص 37.

3- نصر حامد، أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 135.

4- المصدر نفسه، ص 135.

بدلالاتها الحرفية دون إدراك الفارق بين ما قبل النص ، و بين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام و التشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية محددة " ¹ .

و يعيب نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بأنه يلغي الجانب السياقي من خلال قوله " بدون هذا الرصد الدقيق القائم على قراءة التشريعات في سياقها الاجتماعي التاريخي يصبح الإجهاد ضربا من التأويل المزاجي النفعي و إذا كان الخطاب الديني في مجمله يمنع الإجهاد في مجال الأحكام و التشريعات إلا في التفاصيل " ² .

إن القراءة الحداثية للخطاب الديني تستبعد الإجهاد في مجال العقائد و العبادات مما يعني إستبعاد العقل في تأويل و معرفة محتوى هذه العبادات مما يضيفي على هذه العبادات نوع من العادة و الروتين الشكلي و الذي تغيب فيه الشحنة الإيمانية والربانية خاصة في عملية تواصل الإنسان مع ربه عن طريق العبادات و الطقوس الدينية و الذي يعود السبب فيه جهل العابد لمحتوى هذه العلمية الدينية و مكانتها العلمية . " و أهم خاصية للعبادات هي سقوط العقل فيها أي أنها لا تخضع للعقل إطلاقا و لا لقواعد البحث العلمي الموضوعي بعكس الحدود التشريعية و الوصايا ، و ذلك لورود المقدمات و العمليات و النتائج معا ، ففي أي مسألة من المسائل جاءت فيها المقدمات و النتائج معا يسقط فيها العقل العلمي بالضرورة " ³ .

و من أمثلة إسقاط العقل و تغيبه في مجال العبادات نجد أمثلة كثيرة يوردها نصر حامد أبوزيد بقوله " فمثلا إذا طلبنا من إنسان أن يسير مسافة كيلوا متر واحد و يأخذ مقابل هذا السير عشرة آلاف دولار أي المقدمة يسير " 1 كم " النتيجة ربع عشرة آلاف دولار ، ففي هذه الحالة لا داعي أبدا أن يسأل هذا الإنسان لماذا يجب أن أسير أي لا داعي لأن يفكر في هذه المسألة و يعقلها ، حيث وردت فيها المقدمات و النتائج معا " ⁴ .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ، ص 135.

2- المصدر نفسه ، ص 136.

3- المصدر نفسه ، ص 136.

4- المصدر نفسه ، ص 136.

مثال آخر في مجال العبادات حالة الصلاة و طريقة الصلاة و نتيجة الصلاة فكلما زادت المسائل التي تحتوي على المقدمات و النتائج معا ، إزداد سقوط العقل ، ويعيب نصر حامد أبوزيد هذه الدراسة بقوله " لذا فإنه من الخطأ الفاحش أن نقول إن الصلاة رياضة و الصوم للصحة ، أو أن نضع فلسفة عقلية للعبادات و بالتالي يجب التفرقة بين أن نضع فلسفة عقلية للعبادات و بين فهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل "¹ .

" يرى نصر حامد أبوزيد بأن الخطاب الديني المعاصر بتأويلاته و إجهاداته المحددة سلفا بمعنى أن الدلالة محضرة سلفا ، و يضرب مثال الحد فيرى بأن الحدود في مجال الرياضيات و ما أحدثته من ثورة خاصة عند نيوتن يطبق من طرف المجتهدين على الدين و ذلك بأن الدين له حدود لا يجب تجاوزها ، " فإذا بين علم الطب أن الزواج من الأقارب كبنات العم و العمة و الخالة المباشرين له آثار سلبية على النسل و له آثار سلبية على توزيع الثروة فهنا يمكن أن يصدر تشريع يمنع زواجا من هذا النوع دون أن يكون تجاوزا لحدود الله "² .

بمعنى إصدار فتوى مسبقة ستشرع تحريم زواج الأقارب لأنه يخل بتوزيع الثروة كما أمرها الله و هذا الإجهاد يستبعد السياق مما يؤدي إلى تأويل عشوائي غير دقيق و غير مستعمل فيه للعقل أو لأدنى مبادئ المنطق و من أمثلة إهدار سياق النص الديني و الذي هو جوهر تأويل النصوص يضرب نصر حامد أبوزيد المثال التالي في مجال الحدود .

" الحدود هي الحد الأدنى للذكر و الحد الأدنى للأنثى ، بمعنى أنه مهما بلغ التفاوت في تحمل أعباء الإقتصادية للأسرة ، و ذلك من خلال كل المسؤولية من طرف الرجل ، من معبئات الإنفاق كلها و المرأة لا تتحمل أي مسؤولية ، بمعنى المسؤولية الإقتصادية على الرجل مائة بالمئة أما المرأة فصفر بالمئة "³

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 136.

2- المصدر نفسه ، ص 138.

3- المصدر نفسه ، ص 138.

فالنسبة إلى تقسيم الميراث حسب نصر حامد أبوزيد تكون بحسب الظروف و السياق الذي تكون فيه المرأة و الرجل ، و حسب إنفاق كل منهما على الآخر ، مما يعني أن العائد في إختلاف نسبة الميراث تكون للأكثر إنفاقا .

" ففي هذه الحالة جاءت حدود الله لتعطينا أن يأخذ الذكر ضعف الأنثى فهنا أعطي الحد الأدنى للأنثى 23.3 بالمئة و الحد الأعلى للذكر 66.6 بالمئة فإذا أعطينا الذكر 75 بالمئة و الأنثى 25 بالمئة نكون قد تجاوزنا حدود الله أما إذا أعطينا الذكر 60 بالمئة و الأنثى 40 بالمئة فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله " ¹ .

ويرى نصر حامد أبوزيد من خلال هذا الطرح أن الإجتهدات لا تخرج عن إطار النص فهي تنطلق من النص و تعود إليه دون إستخدام للعقل و المنطق في عملية التقسيم أو في أي عملية أخرى ، فالنتيجة تكون محددة سلفا .

" و هذا التأويل العشوائي يتم إنكار النص بطريقة قسرية ، دون مراعاة السياق و الإعتماد على الدلالة الحرفية للنصوص التشريعية و ذلك من أجل تحقيق هدف محدد سلفا و يحل المؤلف مشكلته بقوله أن دلالة النصوص صالحة لكل زمان و مكان ، فيستعمل الإيديولوجية مما يعمق من حل هذه المسألة مما يؤدي إلى تأويل مهدر لكل مستويات السياق " ² .

" إن التأويل القديم لا يمكن أن تلوم أصحابه لعدم استعمالهم لآليات رياضية حديثة في مسائل مثل الحدود لأنهم حسب تعبيره غير متزامنين بما أحدثته الرياضيات من تطور أما الحدود الحالية فإنها تحتاج إلى إنسان

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص138.

2- المصدر نفسه ، ص 139.

متحضر بعيد عن البداوة بقوله تعالى ((الأعراب أشد كفرا و نفاقا و أجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله و الله عليم حكيم)) "1 .

" فالسياق هو المنتج للأحكام و القوانين ، و التي تحدد أحكام النص على ضوءها ، و بالتالي فالسياق قد يسقط العدد من الأحكام التاريخية ، لأنها كانت تصف واقعا أكثر مما تضع تشريعا "2 .

" إن دوغماتيقية الخطاب الديني قد عطل كل التأويلات العقلانية للنص الديني من خلال إدعائه بأنه يملك جميع مفاتيح التأويلات و الحلول المتعلقة بالجانب التأويلي للنص الديني و هذه الدوغماتيقية هي التي أزمة وزادت من تعميق جراح التأويلات الحديثة للنص الديني ، إضافة إلى إهدار السياق الذي أنتج هذه الأحكام و التشريعات "3" إن الإعتقاد على مبدأ الحاكمية بمعنى تحكيم النصوص دون إستخدام العقل قد أدى إلى إستنطاق النص عنوة و حسب إيديولوجياتنا مما ولد وجوب وجود صراع ديني و إحتواء كل صراعاتنا على مستوى الصراع الديني و تقويل النص ما لا يريد أن يقوله "4 .

يرى نصر حامد أبوزيد بأن رجال الدين يدعون المعرفة في جميع العلوم و يؤكدون على إهدار السياق مما ولد المشاكل التي يعانونها في واقعهم " و الأخطر من ذلك كله أن تلك القراءة العصرية تحول رجال الدين ، كما حولت نصوصه من مجال إختصاصه ليكون الخير الشامل في كل فروع المعرفة ، و بعبارة أخرى تنتقل شمولية النصوص الدينية إلى شمولية في نشاط عالم الدين ، فيفتي في الطب و الفن و الفلك و الفكر و الفلسفة ، و يمكن الحديث في هذه الحالة عن الطب الإسلامي و الفنون و الأداب الإسلامية و الفلسفة الإسلامية ، فضلا عن البنوك الإسلامية (...) "5 .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ص 139.

2- المصدر نفسه ، ص 139.

3- المصدر نفسه ، ص 140.

4- المصدر نفسه ، ص 140

5- المصدر نفسه ، ص 142.

" إن حل مشكلات الواقع إعتقاداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات و لأن إستئناف النصوص يعتمد كما سلفت الإشارة على فرض معنى مسبق محدد أيديولوجياً تتعدد الحلول المطروحة ، فيغرق الواقع في طوفان الحلول التي تؤدي إلى تغيبه تغيها شبه تام"¹ .

يرى نصر حامد أبوزيد أن من كوارث الخطاب الديني المعاصر خاصة ، إعتقاده أن الغرب قد سخره لنا الله من أجل البحث عن المعرفة و ذلك من أجل أن نعيش في راحة تامة .

يقول نصر حامد عن هذا الخطاب " إن في كتاباتنا كل الحقائق الطبيعية و الإنسانية و ليس علينا إلا أن نترك للآخرين عناء الدرس و البحث ثم نجد ما أنتجوه من معارف و قوانين علمية مستكنا في نصوصنا الدينية ، لا يتكشف هذا الخطاب الديني عقمه و تحافته أبداً ، لأنه لا يدرك أن تلك المعارف المستكنة في النصوص لم ينتجها هو من تأمل النصوص و العكوف على قراءتها ، لقد كان عليه أن ينتظر الآخر الأوروبي غالباً الضال المنحرف على مستوى العقيدة و السلوك لكي ينتج له المعرفة ، فيساعده بذلك على إكتشاف إعجاز النصوص الدينية علمياً ، هذا الإعتقاد على عرق الأغيار دون إحساس بالخلج ربما تمتد في بيئة هذا الخطاب إلى الإحساس بالتفوق إيماناً بأن الله سخر لنا نحن المسلمين هؤلاء الأغيار لينتجوا علماً نستفيد نحن من ثماره"² .

ينظر نصر حامد أبوزيد للخطاب الديني بأنه خطاب " يحمل العداء للعالم و ذلك لسبب و جيه و هو أنه يعتمد على مبدأ الشمولية و الحاكمية"³ . كما يعيب نصر حامد أبوزيد على الخطاب الديني مقارنته الساذجة بين المنجزات المعرفية الحديثة بالإبداع و الإجهادات التأويلية التراثية و يراها بأنها تركيب لسلطة الماضي على الحاضر ، و إخفاء لإيديولوجيات الماضي في مقابل إهدار السياق و إستعمال العقل الحديث .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 143.

2- المصدر نفسه ، ص 145.

3- المصدر نفسه ، ص 146.

" هذا الإستناد إلى سلطة الماضي يجعل الإطار الرجعي للعقل الحديث خارج نطاق الحياة التي يحياها فيصّب الإبداع مرتعنا دائما بسلطة أخرى خارجية ، و ليس مرتعنا بالتجربة بالمعنى العلمي و المعنى الحياتي على السواء"¹.

" إن الخطاب الديني المعاصر يكرس للتبعية و الإجتراح من خلال مبدأ الشمول و الحاكمية ، و يكرس إستهلاك المعرفة دون التنقيب و البحث ، فيؤدي هو الآخر إلى إجتراح بين الحين و الآخر ، مما يجعل العقل في عطلا و إستراحة تامة نتيجة روتين الإستهلاك المعلن "².

يشبه نصر حامد الخطاب الديني بإستهلاكه للمعرفة الجاهزة دون إستخدام العقل و مقابلته بالنظام الدولي الجديد " و الذي يعني هيمنة الغرب على شؤون العالم بعد سقوط الإتحاد السوفياتي ، دولة عبادة النصوص و سيطرة الحزب الذي أنكر وحده حق تأويل تلك النصوص "³ ، أما عند الحديث عن موقف الخطاب الديني من العلمانية فيراه نصر حامد بأنه موقف عشوائي و غير موضوعي ، فالعلمانية هي عكس ما يروج له الخطاب الديني بأنها تؤدي للإلحاد و الكفر و هي مناقضة للدين و يرى بأنها عكس ذلك تماما .

" غير أن العلمانية غير مناقضة للدين بل الدين هو علماني بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت ، و هو يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم و الإنسان أي الطبيعة و الإنسان و إكتشاف قوانينها ، (سنريهم آياتنا في الأفاق و في أنفسهم)) وقد كانت حركة العلم عند المسلمين الحركة الإستدلالية المعرفية تبدأ بمعرفة العلم بوصفه علامة دالة على الله فالعلم لا يبدأ من الله الغيب ، ليصل إلى الإنسان الشهود بل تبدأ من الشاهد لتصل إلى الغائب "⁴.

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 146.

2- المصدر نفسه ، ص 146.

3- المصدر نفسه ، ص 147.

4- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 38.

و قد أدى بالعلماء المسلمون بتخليهم عن مبدأ قياس الغائب على الشاهد إلى تأخر في جميع المجالات العلمية الحديثة ، يرى نصر حامد أبوزيد أننا لم نتعلم من التاريخ ، فالتاريخ شاهد على أن سلطة الكنيسة بجهوتها و إدعائها بأنها تملك الحقائق في جميع المعارف قد أدت إلى تخلف المعرفة الغربية و نفس الأمر يتكرر عندنا نحن المسلمون حيث نجد أنفسنا نحاول أسلمة جميع المعارف و ذلك من خلال ممارسة سلطتي الشمولية و الحاكمية .

" ورغم إستتكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة فإنه يقترب نفس الخطيئة أين ينادي بأسلمة العلوم و الأداب و الفنون ، و يجعل من ذاته مرجعية شاملة تكرر موقف الكنيسة الذي يستنكره نظريا " ¹ .

يستكثر نصر حامد موقف علماء الدين أمثال يوسف القرضاوي و عبد الصابور شاهين إدعائهما و إتهامهما لنصر حامد أبوزيد بمقولات لم يتكلم بها البتة بقوله " و في سياق هذا النقد كموقف الخطاب الديني من العلمانية ثم الإستشهاد بمقولة الساعة وصانعها التي وردت في كتاب يوسف القرضاوي تلخيصا لإتجاهات الفكر الغربي ، و هي المقولة التي كذب عبد الصابور شاهين أو زيف و لا فارق كبير بين الكذب و الزيف على كل حال فنسبهما للباحث " ² وفي حديثه عن زميله عبد الصابور شاهين و الممثل من بين أنصار الخطاب الديني " بأنه يستنكر موقف الخطاب الديني المعاصر بممثليه كعبد الصبور شاهين زميله السابق في الكتاب و المدرسة عمليات التزييف و التشويه التي يلحقها بكل فكر يخالفه و ذلك دون أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله " ³ .

و المقصود هنا هو عدم إستعمال أي آلية من آليات العقل كالتحليل و النقد و التركيب في البحث عن الحقائق و الأهداف التي تصبوا إليها هذه المذاهب التكفيرية حسب زعمهم ، و إتهامها بالإلحاد من العموميات فقط دون الخوض في جوهرها و معرفة كنهها و مبادئها .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص38.

2- المصدر نفسه ، ص 38.

3- المصدر نفسه ، ص 38.

" و ليس هذا الخلط بين العلمانية و الماركسية و الصهيونية مما يعيننا مناقشته هنا بقدر ما يعيننا الكشف عن توظيف آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد في الخطاب الديني " ¹ .

ومن أمثلة الإختصار و التشويه التي يستند إليها الخطاب الديني " وقد ألحنا إلى إختزال الماركسية في الإلحاد و المادية ، فليس مهما على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس إن الدين هو أفيون الشعوب " ² .

و الهدف من هذا الإختزال حسب نصر حامد أبوزيد هو البحث عن غايات إيديولوجية في ملية التأويل لا أكثر و لا أقل ، يدافع نصر حامد عن العلمانية و التي يرى بأن الخطاب الديني لم يفهم معناها و لا محتواها و لا جوهرها ، و أنها قد قدمت للطلبة و الدارسين كوجبة جاهزة لا داعي إلى تحليلها و مضغها من ثم إبتلاعها بل تقديمها للإبتلاع المباشر ، و هذا إن دل على شيء إنما يدل على أفول عصر التقدم و الإزدهار في تاريخ المسلمين .

" و الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى كبسولات تغني عن الدخول في التفاصيل ، إستمرار لعصر التلخيصات الذي كان إيدانا بأفول عصر التقدم و الإزدهار في تاريخ المسلمين ، إن الكشف النقدي عن الإبتدال الفكري واحدة من أهم المهام التي نذر لها صاحب نقد الخطاب الديني دفاعا عن الإسلام في نقاوته العلمانية ، و دفاعا عن العقل الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت و الوثنية " ³ .

المبحث الثاني : متاهة الموضوعية .

" كان من الطبيعي أن تثير قراءة الدكتور أبو زيد للفكر العربي عامة ، و الفكر الديني منه بوجه خاص العديد من الإختلافات و الخلافات سواء من حيث منهجها العلمي أو من حيث مضمون نقدها للقراءات

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 39 .

2- المصدر نفسه ، ص 39 .

3- المصدر نفسه ، ص 39 .

القديمة و الحديثة للتراث ، ذلك أن قراءته للفكر الديني بوجه خاص هي قراءة علمية مغايرة لأغلب هذه القراءات"¹ .

يرى نصر حامد أبوزيد بأن التأويل هو الوجه الآخر للنص ، فهو يمثل آلية هامة من آليات الثقافة و الحضارة في إنتاج المعرفة و تقودنا قضية التأويل إلى دراسة مفاهيم ومقولات القدامى عن اللغة بجوانبها المختلفة ، و دراسات أبي زيد تقوم على الإنتقاء من مجالات متعددة ، النقد اللغة ، البلاغة ، الدين و هو في هذا الإشتغال يطرح قضية جوهرية أن هذه القضايا التراثية تنتظم كلها في بنية كلية جامعة .

يعترف أبوزيد أن التراث متعدد ، و لكن تحكمه علاقة واحدة تنتظم تحتها مجالات الدراسة " و لأن التراث متعدد ، متنوع من حيث المجالات و الإتجاهات ، فقد تعددت المجالات التي تتناول هذه الدراسة بين اللغة و النقد و البلاغة و العلوم الدينية ، و لما كان التعدد و التنوع لا ينفي الواحد في إطارها النظري العام ، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة تجارب جزئية متنوعة تهدف إلى إكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي"² و هنا كان التعارض الذي تمثل مرجعيات القراءة عند أبي زيد من جهة فهو يرى " أن التراث منظومة فكرية واحدة تتجلى في أنماط و أنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص "³ و من جهة أخرى يرى ضرورة قطع الصلة مع كل ما هو مأصول " هذا الإنحياز للبرهان و التعددية و الاختلاف على مستوى التأويل هو ما يدعوننا اليوم لإستدعاء عقلنا المنفي إلى رشد لحاجتنا إليه في ظروف واقعنا المؤزم عل جميع الأصعدة "⁴ .

1 - محمد امين العالم ، مواقف نقدية من التراث ، دار قضايا فكرية للنشر و التوزيع ، د (ط ، س) ، ص 59 .
2- نصر حامد ، أبوزيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 7 ، س 2005 ، ص 5.
3- المصدر نفسه ، ص 5.
4- نصر حامد أبوزيد ، الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، س 2005 ، ص 66 .

و هذا التعارض بين القول بالنظرة الشمولية و العمل بالنظرة الجزئية هو النموذج الذي قامت عليه

تقريبات نصر حامد التراثية و عليه فالعمل القرآني السليم في نظر طه عبد الرحمان ينبغي أن يكون وفق أليتين

أساسيتين النظرة الشمولية ، و النظرة في الأليات و هذا ما لم يحصل في مشروع أبي زيد .

و لقد سيطرت مفاهيم القراءة الغربية على البنية التحتية فحركات القراءة في إتجاه خاص و برهان ذلك "

و إذا كانت الدراسة الأولى تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي ، فإن هذه

الدراسات تنطلق من معطى معرفي غربي حديث هو علم العلامات للبحث في التراث العربي بمعناه الشامل ، من

جذور و أفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم"¹ .

" و إذا كنا نتفق معه أن ثمة نصوص متغيرة الدلالة فإن الحكم على جميع النصوص الدينية بأنها متغيرة

الدلالة تحيل في محصلتها النهائية إلى نسخ الدين مع تعدد القراءات و تغير الوقائع التاريخية ، و الدين بصفته ديناً

لا ينفك عن صفة الثبات في أصوله ، و في كثير من تعاليمه و أحكامه ، فالنص القرآني لا يمكن قراءته بمعزل عن

صاحبه كما إدعى أبوزيد و إلا لما أمكن التفريق بين النص البشري و النص القرآني حيث يتضح لنا جلياً أن نصر

حامد أراد بهذا إستنساخ التجربة الأوروبية التي تعاملت " الوحي " أو " الدين " باعتبارها إنتاج مجتمعات قديمة و

بيئات ثقافية مختلفة إلى ساحة العالم الإسلامي فيقول " النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي "² .

و من بين تلك الأراء نجد رأي علي حرب في كتابه الإستلاب و الإرتداد حيث نجد بأنه ينتقد تأويله

للقرآن تأويلاً علمياً لظنه أنه سوف يقضي على الهيمنة و سلطة الجماعة الإسلامية و نجد هذا في قوله " يدعوا

أبوزيد لتأويل علمي للدين ينفي عنه جوانبه الغيبية و الأسطورية من أجل مصالحته مع النظرة العلمانية ، و هو

يظن أنه بذلك يقضي على إحتكار الجماعات الإسلامية للدين و يسحب البساط الشرعي من تحت أقدامهم و

1- نصر حامد ، أبوزيد ، إشكاليات القراءة و أليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 7.

2- نصر حامد ، أبوزيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط5 ، س 2000 ، ص 24.

لا شك أن هذه سذاجة كبرى ، إنها نوع من التضليل و خداع الذات ، لأنه إذا كان ثمة ضرورة للإبقاء على الدين كعنصر فاعل في مشروع النهضة و التجديد كما يرى أبوزيد فإن أهله و الناطقين بإسمه هم أجدر من أن يقوم بهذه المهمة¹ .

كما نجده أيضا ينتقد منهج أبوزيد في دراسته للنص و هو المنهج الواقعي بوصفه إياه حسب قوله " و مفاده أن أبوزيد لا يتخلى عن منهجه الواقعي في التعامل مع النص ، مع أن هذا المنهج فقد مصداقيته و لم يعد واقعا ، أو على الأقل إنه بات يستخدم بطريقة تحجب الواقع و النص في أن ، و الحال فإن أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النص بوصفه نتاجا للواقع أو أداة لإنتاجه أو تشكيكه ، و النص الذي يكون كذلك ينتهي بإنتهاء الوقائع التي تنتجها أو ينتجها ، و لهذا فإن المنهج الواقعي كما يمارسه أبوزيد يفضي في مآله الإيديولوجي إلى ما يسميه هو إهدار كينونة النص إنه منهج ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص على الحقيقة"² .

كما يرى علي حرب بأنها قراءة بعيدة عن الموضوعية بقوله " إنها ليست تنافسا على خدمة الإسلام ، و لا هي بحث عن الإسلام الحقيقي ، و إنما هي محالة لنزع هالة القداسة و التعالي عن الخطابات و المؤسسات و الأحداث و التقاليد و الأشخاص ، بالتعامل معها بوصفها تجارب بشرية ووقائع تاريخية و مؤسسات دنيوية مدنية ، و هذا هو معنى القول بأن النص القرآني هو منتج ثقافي أنتجته ثقافة بشرية هي الثقافة العربية ، أو ولده واقع تاريخي هو واقع العرب في العصر الجاهلي ، عنيت أننا إزاء قراءة للنص القرآني هي ناسوتية دنيوية تاريخية ، و ليست لاهوتية أو متعالية أو ما ورائية"³ .

1- حرب ، علي ، الإستلاب و الإرتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبوزيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 1997 ، ص 100
2- المرجع نفسه ، ص 101.
3- المرجع نفسه ، ص 109.

أما في كتاب **علي حرب** نقد النص نجد بأن هذا الأخير ينتقد نصر حامد أبوزيد في عنوان كتابه مفهوم النص و يقول بأنه من المفروض أن يسمى كتابه نقد النص مفهوم النص لأنه لم يتناول مفهوما للنص بل وجه نقدا لادعا للنص .

يقول علي حرب " كذلك هي محاولته الثالثة هي دراسة في علوم القرآن و أعني بكتابته مفهوم النص و الذي سيدور عليه الكلام في مقالتي هذه ، و كان أولى به أن يسمى هذا الكتاب نقد النص إذ هو يتناول فيه القرآن و علومه تناولا تحليليا نقديا " ¹ .

نجد نقد آخر له حول منهج أبوزيد الواقعي و هو يعرف القرآن بأنه منتج ثقافي و يعتبر علي حرب هذا الكلام فضيحة و تلفيق و غير صحيح " إنه يحاول فهم النص فهما علميا لا فهما غيبيا أسطوريا ، و ذلك بالتعامل معه بإعتباره منتجا ثقافيا ، و بالإعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص ، و مع ذلك فهو يكتب مثل هذا النص " ² .

و نجد من بين التناقضات التي وقع فيه نصر حامد أبوزيد في حديثه بأن " إن النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي ، و المقصود بذلك أنه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما ، و إذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقا عليها ، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية و يعكرها من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص و من ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع و الثقافة ، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها " ³ .

1- حرب ، علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 2008 ، ص 200.

2- المرجع نفسه ، ص 109.

3- نصر حامد ، أبوزيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 24.

و نجد كذلك من بين التناقضات التي يقع فيها نصر حامد أبوزيد في حديثه عن تفاسير القدماء بقوله من ناحية أنها من باب الأساطير و الزيف و الخرافات و من ناحية أخرى بأنها ليست كذلك و يتجلى لنا هذا من خلال قوله.

" فعلى قدر أهمية تفسير الإمام الطبري فإنه يمتلئ بكثير من المرويات التي يصح اليوم أن نصفها تحت باب الأساطير أو تحت باب المعتقدات الشعبية الخرافية في أحسن الأحوال ، و ليس معنى هذا الحكم أننا نصف تلك المرويات بالزيف أو أننا نصف رواها بالكذب ، فالحقيقة أن تلك المرويات تعبر عن بعض معتقدات الناس في تلك الفترة التاريخية " ¹ .

و لقد وجدنا عدة إنتقادات وجهت إلى نصر حامد أبوزيد خاصة في نقده للتراث و هذا ما وجدناه عند المفكر المغربي طه عبد الرحمان في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث ، و كذلك من خلال كتابات علي حرب خاصة في كتابه نقد النص .

يقول طه عبد الرحمان في نقده لقراءة نصر حامد أبو زيد للتراث العربي الإسلامي " لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث ، طلبا لإظهار ما عظم من مزاياه و لتمحيص ما شاع من الأقوال القاذحة فيه ، إيماننا منا بأن التراث كان و لم يزل روحا لا حياة لفكر دونها إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه إستلابا " ² .

كما إنتقد طه عبد الرحمان إستعمال بعض المفكرين المنتقدين للتراث نظرتهم التجزيئية في معالجة هذا التراث ، وقد إعتبر هذا من باب التنصل للتراث و الذوبان في منجزات الحاضر و معطياته " و ماكدنا نفرغ من

1- نصر ، حامد أبوزيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، س 2004 ، ص 18.

2- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، س 2005 ، ص 9.

تحقيق مذاهب هؤلاء ، حتى عاد إلينا الذهول بأشد مما أصابنا من قبل هذا التحقيق ، فما كان نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام فقد نظرنا فيما تذرعوها به من الحقائق العلمية ، و محصنا ما إدعو إستعماله من الوسائل المنهجية ، فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضيات الممارسة التراثية ، فكيف بما تقضي إلى الحكم بالإنقطاع عن التراث إن كلا أو جزءا¹ .

ويرى طه عبد الرحمان بأن هذه النظرة التجزيئية للتراث قد قادت إلى تبني مناهج الغرب و هي مناهج غير أصيلة و غير مستخرجة من تراثنا العربي الإسلامي مما أدى بنا إلى الوقوع في الدوبان و التبعية " فإن هم صاروا إلى القول بالإنقطاع عن مجموع التراث مع الإلتجاء إلى تراث حاصر غيره ، مقلدين لمسالكه و متشبهين بأصحابه أو إلى القول بالإنقطاع عن أغلب التراث ، فما ذلك إلا قصور في التحقيق بمعاني التراث أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه² .

كما نجد بأن علي حرب ينتقد المثقف العربي و يرى بأنه توجد خمسة أوهام تسيطر عليه في أفكاره و دراساته و منطلقاته و هي " الوهم الأول هو الوهم الثقافي و يرتبط بمفهوم النخبة ، و الثاني هو الوهم الإيديولوجي و يرتبط بمفهوم الحرية و الثالث هو الوهم الإناسي و يرتبط بمفهوم الهوية و الرابع هو الوهم الماورائي و يرتبط بمفهوم المطابقة ، و الخامس هو الوهم الحداثي و يرتبط بمفهوم التنوير³ .

يقول علي حرب عن هذه الأوهام " إنها خمسة أوهام تستوطن الذهن و تعرقل عمل الفكر و نشاط الفهم على ما تكشف عند تجزئتي الفكرية و فادتي إليه طريقتي في ممارسة تفكيري و إني إذ سعيت إلى تفكيك

1- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المرجع السابق ، ص 9.

2- المرجع نفسه ، ص 9.

3- حرب ، علي ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، ص 1996 ، ص 27.

تلك الأوهام مارست في الوقت نفسه فاعليتي الفكرية ، بقدر ما أقمت مع فكري علاقة نقدية أتاحت لي التفكير بصورة جديدة و مغايرة أو سبر مناطق لم يجز التفكير فيها و العمل عليها من قبل " ¹ .

كما ينتقد طه عبد الرحمان كل منتقد للتراث و يرى بأنهم لا يملكون أدنى علم أو إطلاع على المعارف المتعلقة بالتراث ، و نقص إطلاعهم و معارفهم بخبايا التراث و لغته يؤدي إلى تشويهه " و الحق أن قلة إطلاعهم على معارفه و ضعف إستثناسهم بمقاصده لا يتنازع فيهما إلا من هو أقل علما أو أضعف أساسا" ² .

إن تبني مناهج الغرب حسب المفكر المغربي طه عبد الرحمان قد أدى بنا إلى تشويه الماضي ، و ذلك عائد إلى عدم إستخدام مناهج أصلية و من عمق التراث و التاريخ العروبي الإسلامي ، فالتقليد عملية سلبية أدت بنا إلى محاربة التراث و فهمه فهما عشوائيا " كما أن أغلب نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي إصطنعها المحدثون من مفاهيم و مناهج و نظريات ، معتقدين أنهم بهذا التقليد قد إستوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح" ³

كما ينتقد طه عبد الرحمان النظرة التجزئية إلى التراث و يرى بأنها من أهم الأسباب التي أدت إلى تشويه التراث و محاربته " إن التقويم الذي يغلب عليه الإشتغال بمضامين النص التراثي ، و لا ينظر البتة في الوسائل اللغوية و النطقية التي أنشئت و بلغت بها هذه المضامين ، يقع في نظره تجزئة التراث " ⁴ .

كما يقسم طه عبد الرحمان المنتقدين للتراث إلى قسمين هما نزعة تناولت التراث من جانب المضمون و أخرى من ناحية التجزئة و كلاهما قد وقعا في الخطأ و الضلال " أما النزعة المضمونية فتقوم في الإكتفاء بطرق المضمون من الطرفين المكونين للنص على إعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين أو

1- حرب ، علي ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، مرجع سابق ، ص 27.
2- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 10.
3- المرجع نفسه، ص 10.
4- المرجع نفسه ، ص 15.

المحتويات التي نحتاج إلى إستيعابها و توظيفها بحسب المتطلبات و الأهداف العلمية و العملية و أما النزعة التجزيئية فتقوم بتقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متميزة فيما بينها في تفضيل بعضها ببعض "1 .

وقد أدى هذا التقسيم حسب طه عبد الرحمان إلى إجبارهم إلى التوسل بأليات و مناهج غريبة و مستنسخة " إن كان هؤلاء قد إختاروا النظر بين مضامين التراث و تركوا النظر في ألياته الأصلية ، أي إختيارا أو قصورا فقد لزمهم التوسل بأليات معينة مفاهيم أو قواعد أو مناهج لإنجاز بحوثهم الواقفة عند المضامين "2 .

كما أدى تناول الجانب المضموني من التراث حسب طه عبد الرحمان إلى عدم دراسة الأليات الأصلية المنتجة لهذه المضامين مما أدى بهم إلى البحث عن أليات مستنسخة و غير أصلية لفهم مضامين التراث " إن الأليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة و لا معروفة ، إن ظلت إلى وقتنا هذا خارجة من مجال إهتمام و إشتغال الباحثين في التراث فإنتفى بذلك الحصول القدرة على التوسل بها ، فلا ينبغي إذن إلا الإحتمال الثاني ، و هم أنهم نظروا في مضامين التراث بوسائل مغايرة في أوصافها و قواعدها للأليات المنتجة لهذه المضامين مغايرة تزيد أو متقص و على هذا وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة ، و تبين وجوه إستعمالها في مجال تطبيقها الجديد "3 . وقد قسم طه عبد الرحمان هذه الأليات الإستهلاكية في تقويم التراث إلى أليات عقلانية و أخرى إيديولوجية أو أليات فكرانية "4 .

كما وجه علي حرب عدة إنتقادات إلى نصر حامد أبوزيد خاصة في مسألة القول بأن القرآن هو " نص لغوي " و يرى علي حرب بأنها تسمية في غير محلها " و لكن عبارة نص لغوي هي عبارة غير محللة ، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها لذلك فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص و الخطابات ، لأنه ما من

1- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص ص 23 ، 24 .

2- المرجع نفسه ، ص 24 .

3- المرجع نفسه ، ص 24 .

4- المرجع نفسه ، ص 24 .

خطاب إلا و تكون اللغة جسده و ما من نص إلا و يمكن عده إنجازا لغويا بالمعنى من المعاني سواء كان شعريا أم فلسفيا أم علميا"¹ .

كما يعيب عل حرب مقولة نصر حامد أبوزيد في مسعاه حول دراسة النص القرآني وربطه بمنهج واحد ووحيد و هو المنهج اللغوي ، و الذي يرى فيه نصر حامد أبوزيد بأنه هو المنهج الكفيل بدراسة النص القرآني بإعتباره نص لغوي يقول علي حرب " و لكن المستغرب بأن أبوزيد يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده من دون سواء "² .

ينتقد طه عبد الرحمان أنصار النزعة العقلانية في تعاملهم مع التراث و يرى بأنهم قد توسلوا بوسائل منقولة و غير منقحة و غير مدروسة و بالتالي فهي تدخل في إطار العقلانية المنقولة " لكن هذه الفئة أبت إلا أن تبقي على التوسل و التشبث بالعلانية المنقولة مبدأ أو منهجا ، ناسيا واجبها في القيام بنقد شاف لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها بدعوى بعضه أوفى بأغراض الإختيار العقلاني و الحق بأن هذه فئة لو نهضت بواجبها على الإعتراض بهذه العلانية لتبين أن لها من الصفات السلبية كفحش التجديد و نقص التوجيه ، ما يجعلها غير كافية بل محتاجة إلى المزيد من التغير و التطويع و التنقيح "³ .

" يرى حسن حنفي بأن كتاب نصر حامد أبو زيد حول الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية يحمل العديد من السلبيات و اتهامه بالايديولوجيا في كثير من المواقف دون سند أو مبرر علمي و هذا ما يؤدي الى الابتعاد عن الموضوعية العلمية في القراءة " و العجيب اتهام الشافعي في كل فكره بأنه صاحب موقف ايديولوجي وسطي و انه تخلى عن العلم و العقل و الموضوعية و التحليل لصالح المواقف الإيديولوجية المسبقة أي الإختيارات السياسية و إثثار الولاء السياسي على الأمانة العلمية و يكثر من استعمال لفظ إيديولوجي عشرات

1- حرب ، علي ، أو هام النخبة أو نقد المثقف ، مرجع سابق ، ص 207 .

2- المرجع نفسه ، ص 208 .

3- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص ص 25 ، 26 .

المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسي عند الباحث قد يكشف به هاجسا مضمرا مسكوتا عنه عند الشافعي¹.

يقول نصر حامد " أن الثابت تاريخيا أن الشافعي أسس الوسطية في مجال الفقه و الشريعة ، و أسس الأشعرية الوسطية في مجال العقيدة ، أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر و الفلسفة استنادا إلى تأسيس كل من الشافعي و الأشعري ، و هو يدرس في هذا الكتاب بعض نصوص الإمام الشافعي ليكتشف بعض معانيها ثم ينتقل منها إلى دلالاتها أو مغزاها الاجتماعي السياسي أي الإيدولوجية كما فعل من قبل مع النص القرآني أي يتحرك كما يقول من الداخل إلى الخارج"².

" و تصل أحقاد الدكتور نصر على الإمام الشافعي (150-204هـ ، 767 – 8720 م) كراهة في الوسطية الإسلامية ، إلى الحد الذي أوقعته في أخطاء لا يقع فيها حتى عوام القراء ، فالشافعي الذي ولد بعد سقوط الدولة العباسية (132هـ) بما يقرب من عشرين عاما يذهب الدكتور نصر حتى يدمغه بتهمة العصبية العرقية العربية و القرشية ، إلى انه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارا راضيا على عكس موقف أستاذه مالك ابن انس (179 هـ) الذي كان له من الأمويين موقف مشهور بسبب فتواه بفساد و بيعة المكروه و طلاقه ، و موقف الإمام أبي حنيفة (151 هـ) الرفض لأدنى صور التعاون معهم رغم سجنه ، و تعذيبه فلقد سعى الشافعي ، على عكس سلفه أبي حنيفة و أستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين"³.

" و يدهش المرء بل و يصدم لكم الأخطاء في هذا النص الممدود الكلمات !! .

أ – فالشافعي (150 – 204 هـ) : ولد في العصر العباسي و بعد ما يقرب من عشرين عاما على سقوط الأمويين (132 هـ) .

1 - حسن حنفي ، حوار الأجيال ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط ، س 1998 ، ص 462 .

2 - محمد امين العالم ، مواقف نقدية من التراث ، مرجع سابق ، ص 62 .

3 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص ص 80 ، 81 .

ب - و فتوى الإمام مالك (93- 179 هـ ، 712 - 795 م) : في يمين المكروه و بيعته ، كانت هي الأخرى في العصر العباسي لا الأموي ، كانت على عهد المنصور (136 - 158 هـ ، 753 - 774 م) و تحديدا إبان ثورة النفس الزكية على المنصور (145 هـ) .

ج - و كذلك اضطهاد أبي حنيفة و سجنه (80 - 150 هـ ، 699 - 767 م) و سجنه كان هو الآخر في العصر العباسي و إبان ثورة النفس الزكية " ¹ .

كما يرى حسن حنفي " بأن كتاب الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية اقل كتب المؤلف أحكاما مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى : الإلتجاء العقلي في التفسير عند المعتزلة و التأويل عند ابن عربي و مفهوم النص ، الذي بلغ فيه ذروة الأحكام و التدقيق . فهو كتاب سريع محمل بالأحكام المسبقة ينقصه الأحكام كتب للجمهور العريض و ليس للعلماء المختصين يظهر فيه الكثير من الخلط بين العلم و السياسة بين هموم العالم و هموم المواطن بين الأصيل العلمي و البيان الصحفي " ² .

1 - أخطاء في المضمون : يرى مُجدَّ عمارة أن المتفحص لفكر نصر حامد أبو زيد " يجعل قارئه يدهش و أحيانا يصدم لقلة علمه بأمور لا يصح أن تغيب عن أستاذ متخصص في الإسلاميات و تيارات الفكر الإسلامي ، و تاريخ الإسلام و يزيد من مخاطر قلة العلم هذه في حال الدكتور نصر الكثير من النرجسية و الغرور و أيضا الاجتراء الذي يوظف قلة العلم في قلب الحقائق و تضليل القراء " ³ يقول مُجدَّ عمارة معيبا الأخطاء التي لا يصح أن يقع فيها مفكر مختص في الإسلاميات " لكن المدهش أن الدكتور نصر يفاجئ قارئه بقلة العلم و كثرة الاجتراء عندما يسوق الأخطاء في معرض البرهنة و الحجاج على آراءه التي يصارع بها خصوم هذه الآراء " ⁴ .

1 - مجدَّ عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 81 .
2 - حسن حنفي ، حوار الأجيال ، مرجع سابق ، ص 468 .
3 - مجدَّ عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 76 .
4 - المرجع نفسه ، ص 77 .

و من أمثلة الإجتراح و قلة العلم نجد مُجدَّ عمارة يشير إلى كتابه مفهوم النص دراسة في علوم القرآن و ما يحمله من اجترار فكري دون تمحيص فكري أو إضافة فكرية " في كتابه مفهوم النص دراسة في علون القرآن و هو الذي ملأه حتى تضخم ، بنصوص العلماء الذين كتبوا في أسباب النزول يدهش المرء لقلة العلم و الإجتراح على الحقيقة و توظيف ذلك في المغالبة الفكرية و ذلك عندما يقرأ قول الدكتور نصر : أن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص أي القرآن تؤكد انه نزل منجما على بضع و عشرين سنة ، و تؤكد أيضا أن كل أية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص إستوجب إنزالها ، و إن الآيات التي نزلت ابتداء أي دون علة خارجية قليلة جدا " ¹ .

" فهو يوهم قارئه انه يصدر عن حقائق إمبريقية مستخلصة من دراسات واقعية و ميدانية تطبيقية و إن هذه الحقائق الإمبريقية تؤكد أن كل آيات القرآن إلا القليل جدا قد روى لها سبب نزول " ² . " فإذا رجعنا إلى تراث المسلمين في أحاديث و روايات و مآثورات أسباب النزول فسنجد بأن الذين دققوا في هذه الرويات قد ثبت لديهم أن ما روى لهم أسباب نزول من آيات القرآن ، البالغ عددها 6236 لا يعدو 472 أية أي 7.5 بالمئة من آيات القرآن الكريم !! أما الذين جمعوا كل روايات أسباب النزول دون تدقيق فقد بلغت عندهم هذه الآيات 888 أية أي 14 بالمئة من آيات القرآن !! و معنى ذلك أن الحقائق الإمبريقية تؤكد على أن أكثر من 90 بالمئة من آيات القرآن قد نزلت ابتداء و دون سبب نزول ، فمن أين جاء الدكتور نصر بهذه الحقائق الإمبريقية التي جعلته يقلب الحقيقة كل هذه الانقلاب ؟ ! " ³ .

" و تصل أخطاء الدكتور نصر النابعة من قلة العلم إلى حد قلب الحقائق من النقيض إلى النقيض فمعروف إن الدولة العباسية قامت كإنقلاب على التيار العلوي في الثورة ضد الأمويين فبعد أن كان الثائرون على بني أمية بمن فيهم العباسيون قد بايعوا الإمام علوي ، هو النفس الزكية مُجدَّ بن عبد الله بن الحسن (93- 145

1 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 77 .

2 - المرجع نفسه ، ص 77 .

3 - المرجع نفسه ، ص ص 77 ، 78 .

هـ ، 712 – 762 م) بالخلافة في مكة إنقلب الفرع العباسي على الفرع العلوي و اغتال أبو مسلم الخراساني (137 هـ – 754 م) الذي كان يلقب أثناء تلك الثورة ب أمين آل مُجَّد مثل الفرع العلوي سلمة حفص ابن سليمان الهمداني خلال (132 هـ – 751 م) و الذي كان يلقب بوزير ال مُجَّد " ¹ .

" و إذا كان أبو جعفر المنصور (95 هـ – 158 هـ ، 714 – 775 م) هو المؤسس الحقيقي للدولة العباسية فقد أسسها في صراع مسلح ضد ثورات التي قادها النفس الزكية في المدينة (145 هـ – 762 م) و أخوه إبراهيم ابن الحسن (97 – 145 هـ ، 716 – 763 م) في البصرة و ما حولها في ذات التاريخ ، و هي الثورة التي استمر العلويين يقودونها بقيادات زيدية ضد بني العباس " ² .

و كل هذه الحقائق يقلبها نصر حامد أبو زيد في حديثه عن التاريخ الإسلامي خاصة تاريخ الدولة العباسية و هي أخطاء لا ينبغي إن يقع فيها مختص في الدراسات الإسلامية " يقلب الدكتور نصر هذه الحقائق رأساً على عقب ، و ذلك عندما يقول و من المعروف تأمل الثقة و الجراءة ، إن الدولة العباسية تقاربت مع العلويين في مرحلة نشأتها و تثبتت أركانها ، و ذلك على أساس الانتساب المشترك إلى البيت النبوي " ³ .

ب – أخطاء في المنهج : " في سنة 1992 م صدرت الطبعة الأولى لكتاب الدكتور نصر الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية و على امتداد صفحات الكتاب لم يعرف قارئه بمصطلح الأيديولوجية التي وضعه عنوانا لكتابه ، و الذي أكثر من استخدامه دون تعريف أيضا في أغلب كتبه و كتاباته " ⁴ .

" فمصطلح الإيديولوجيا له عدة معاني منها ما يعرف بها نسق من المعتقدات و المفاهيم الواقعية و المعيارية التي تسعى إلى تفسير ظاهرة اجتماعية معقدة ، كما تعرف بأنها نظام من الأفكار تقوم بمهمة التبريرات

1 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 79 ، ص 80 ،

2 - المرجع نفسه ، ص 80 .

3 - المرجع نفسه ، ص 80 .

4 - المرجع نفسه ، ص 102 .

المنطقية و الفلسفية لنماذج السلوك و الاتجاهات و الأهداف ، و هي عند البعض الآخر آلية تفسير تسعى إلى التوصل لتفسير شامل لكافة مجالات الواقع ، و هي ماركس و فريديريك إنجلز صورة من صور الوعي الزائف و أفكار مضللة و أوهام ليس لها وجود حقيقي¹ .

" هكذا تتعدد بل و تتناقض مفاهيم و معاني مصطلح الإيديولوجيا و مع كل ذلك ، فالدكتور نصر أبو زيد لا يعترف بمفهومه و مراده و معناه المختار لهذا المصطلح ، الذي جعله عنوانا لأحد كتبه ، ، فإذا بحثنا في كتاباته الأخرى وجدناه هو ذاته لا يستخدم هذا المصطلح لمعنى محدد و لا مفهوم واحد "² .

" فهو في سنة 1987 م يصف الإسلام بأنه إيديولوجيا و في سنة 1993 م يطلق على العقيدة الدينية مصطلح الإيدولوجيا و في ذات التاريخ يصف الأفكار بأنها إيدولوجيا و في سنة 1995 م يصف الإيديولوجيا بأنها النظر الذي يحدد للإنسان الصواب و الخطأ و هكذا يحار المرء مع هذا اللامنهج المستخدم في كتابات نصر حامد أبو زيد بمعنى انه يستخدمه بإستخدامات متناقضة "³ .

" كذلك من بين الأخطاء المنهجية التي يقع فيها نصر حامد هو سوء استخدامه لمصطلح الوسطية ، فالوسطية لها عدة معاني من بينها : عدم التحديد، و إمساك العصي من الوسط ، و هي تغني في فلسفة أرسطو نقطة رياضية ثابتة بين طرفين أما في الإسلام فالوسطية جامعي أي أنها ليست موقفا مغايرا لطرفين و إنما جامع لعناصر الحق و العدل و الخير و الصواب ، لكن الدكتور نصر لا يعطينا مفهوما أو تحديدا دقيقا لمصطلح الوسطية فهو يستخدمها بإستخدامات متناقضة فهو يستخدمها استخداما سلبيا في معظم الأحوال "⁴ .

1 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 102 .

2 - المرجع نفسه ، ص 103 .

3 - المرجع نفسه ، ص ص 103 ، 104 .

4 - المرجع نفسه ، ص 105 .

يقول مُحمَّد أمين العالم " و مع احترامي لإجتهاد الدكتور أبو زيد في هذه المسألة فقد تكون لقضية التوفيقية و الوسطية في التراث العربي القديم دلالات خاصة و متنوعة نتيجة لسيادة الفكر الديني عامة على مختلف التوجهات الفكرية العقلانية و النقلية و اللاعقلانية على السواء مما يفرض معايير مختلفة للحكم و التقييم"¹ .

" تقوم هذه المنهجية على قراءة النصوص و دراستها دراسة لغوية صرفة ، أي أن التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد المعتمد للتعامل مع النصوص ، لإستخلاص معطيات و نتائج صحيحة ، و أنه ينبغي لذلك تفكيك النصوص تفكيكا تحليليا إلى وحدات بنائية ، ثم العمل على غربلتها و إعادة بناءها و تشكيلها مت جديد و هذه المنهجية تعطي للنص كينونته الخاصة به و إستقلاله التام عن مؤلفه ، و قطع كل علاقة بين النص و قائله ، و إنتزاع النص عن واقعه المحيط به يتحول النص بهذا الإستقلال إلى حقيقة لها وجودها الخاص ، و ينبغي التعامل معها على هذا الأساس"² .

" إن تناول النصوص كلها بنفس المنهجية ليس سليما ، و ليس علميا فلكل نص خصائصه و سماته التي يجب مراعاتها عند تحليله ، كما لا يمكن تفسير القرآن و السنة بوصفها نصوصا لغوية و حسب ، و لا يمكن بحال المساواة بين النص القرآني و النصوص الأخرى في التفسير و التحليل"³ .

" هذه المنهجية تفسح للقارئ قراءة متعسفة للنص ، فيسقط عليه ما يريد و ما يتخيله من الظنون و الآراء و يقول ما لم يقل ، و هو جناية على إرادة صاحبه ، و تؤدي إلى إنحراف عن مقاصد التي رمى إليها قائل النص ، لأنه في هذه الحالة لا يخضع القارئ لضوابط سوى ما يمليه عليه عقله"⁴ .

1 - محمد امين العالم ، مواقف نقدية من التراث ، مرجع سابق ، ص 63 .
 2 - إبراهيم طه أبو يداين ، مفهوم النص و إشكالية تأويله بين محمد أركون و نصر حامد أبو زيد (عرض و نقد) ، مجلة المعيار ، العدد 18 ، ص ص 208 ، 209 .
 3 - المرجع نفسه ، ص 209 .
 4 - المرجع نفسه ، ص 211 .

المبحث الثالث : أزمة التكفير .

" قضية أبو زيد أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه في الحصول على لقب الأستاذية كاملة (لا المساعد) و ذلك إستنادا إلى تقرير يفتي بتكفير الإنتاج العلمي الذي تقديه الأستاذ المساعد المذكور و ذلك بصرف النظر ، الآن هما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدي إلى تكفيره أيضا " ¹ .

" على أنه من المؤسف أن الخلاف حول هذه القراءة لم يتحول إلى حوار عقلائي موضوعي يثري الفكر العربي المعاصر ، و إنما أجهض هذا الحوار و اقتصر على اتهام و إدانة هذه القراءة بالكفر ، ثم انتهى إلى حكم قضائي بالتفريق بين الدكتور أبو زيد و زوجته الدكتورة يونس ابتهاج و هكذا بإسم فهم ضيق للدين أو لقصد سياسي نفعي ، ثم تغيب هذه الإضافة العلمية بصرف النظر عن الاختلافات في دلالاتها و قيمتها التي قدمتها قراءة الدكتور أبو زيد للتراث عامة " ² .

يقول نصر حامد في قضية تكفيره " في كتاب نقد الخطاب الديني و في فصله الأول على وجه التحديد عن الخطاب الديني المعاصر ألياته و منطلقاته الفكرية قررت أن الخلاف بين الاعتدال و التطرف في بنية الخطاب الديني ليس خلافا في النوع ، بل هو خلاف في الدرجة و كان من أهم الأدلة التي استندت عليها في إثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد التكفير وسيلة لنفي الخصم فكريا عند المعتدلين و لتصفيته جسديا عند المتطرفين " ³ .

" بدأت عبارة التكفير في الإنتشار منذ نشر تقرير منذ نشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات و هو التقرير الذي صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساسا في الصحف و المجلات ، و رغم أن بعض عبارات التقرير

1 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 21 .

2 - محمد أمين العالم ، مواقف نقدية من التراث ، مرجع سابق ، ص 59 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 24 .

قد تم شطبها في محاولة لتخفيف حدة التكفير ، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبيت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافيا ، و أضافوا من اجتهادهم التكفيري من باب استعراض المهارة و من باب المزايدة على قوة الإيمان و التعصب للدين و العقيدة " ¹ .

" حين تصدى عبد الصبور شاهين بهراوة جهله الغليظة مدججا تقريره التكفيري المشبوه عن الإنتاج العلمي للباحث ، لم يرقه أن يتعرض المعارضون على تقريره الذي لا علاقة له بأبجديات التقرير العلمي الأكاديمي و لم يكن كافيا له المساندة التي لقيها من عميد كليته ، و الذي سارع بكتابة تقرير عن كتاب واحد من الإنتاج العلمي هو كتاب : الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية معززا فيه اتهامات التكفير و لم يقنع بتأثير الظروف التي مارسها هو و أعضاء مدرسته على الحرم الجامعي ، و التي أفضت إلى حرمان الباحث من حقه في الترقية إلى درجة أستاذ ، كل ذلك لم يكن كافيا بل حمل فضيلته الأمر - التكفير - إلى مسجد عمرو بن العاص في خطبته يوم الجمعة 2 / 4 / 1994 م سعيًا إلى ما هو أبشع من العقاب الوظيفي " ² .

" يقول تقرير اللجنة أن الكاتب في مقدمة بحثه يهجم على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبي غارقا في الخرافة و الأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان ، و الواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد في قوله تعالى ' يؤمنون بالغيب ' أي ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي عليه الصلاة و السلام من أمر البعث و الجنة و النار ، و إنما كان كلامه بالنص " ³ .

" و يقول تقرير اللجنة أن الكاتب يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر بأن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي و الفهم العلمي للدين و ليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع و الحياة ، ثم يقول التقرير بعد ذلك : لا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف

1 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 24 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، التفكير في زمن التكفير ، ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، مكتبة مدبولي القاهرة ، ط2 ، ص 9 .

3 - المصدر نفسه ، ص 51 .

من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم و الواقع انه لا صلة بين العلمانية و اللفظ مشتق من العلم و الإلحاد فهي تنادي بمنهج علمي عقلاني في أمور الحياة و المجتمع و لا يعني ذلك نبذ الدين " ¹ .

" و يتبع التقرير آراء الكاتب حول فكر السيد قطب ليقول أنه يتعقبه حتى فيما أثبتته نصوص القرآن فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر كأنه اعتراض على القرآن ذاته " ² " على أن الأمر يبلغ مستوى المأساة عندما ندرك أن هذا الأمر يتم في لحظة تاريخية على مشارف قرن جديد يتفتح فيه الإنساني على أفاق مذهلة من التجديد و الإبداع في مجالات العلم و الفكر و المعرفة عامة و لعل هذا المسلك التكفيري الحاد من قراءة الدكتور أبو زيد للتراث أن يكون دليلاً حاسماً على سيادة سلطة جامدة في مجال الفكر الديني بوجه خاص و إن هذا الفكر الديني السائد الجامد في حادة إلى تحليل و نقد و تجاوز " ³ .

" إن النقد بما هو كشف و فضح أو تعرية يخدم في النهاية الثقافة و المجتمع ، و ذلك بقدر ما يسفر عن إبداع فكري أو يكون سبيلاً إلى إنتاج معرفة بالمجتمع تتغير معها علاقة المرء بفكره و بواقعه الاجتماعي . أما محاولات الحجب و الطمس و التهميش فثمنها الجمود و التحجر و التخلف عن المشاركة في العمل الحضاري و الفعل التواصلية المنتج و الخلاق ، أي ثمنها البقاء على الهامش سواء على مستوى الإنتاج الفكري أو على مستوى الإنتاج المادي " ⁴ .

يتهم نصر حامد أبو زيد بأن الخطاب الديني يحمل ميزة التطرف سواء كان خطاباً معتدلاً أم متطرفاً بقوله " كل ذلك يؤكد أن التكفير سمة أساسية من سمات الخطاب الديني و يبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف و أظن أن هذه السمة التي أبرزتها قضية أبو زيد تمثل دليلاً

1 - نصر حامد أبو زيد ، التفكير في زمن التكفير ، مصدر سابق ، ص 52 .

2 - المصدر نفسه ، ص 52 .

3 - محمد أمين العالم ، مواقف نقدية من التراث ، مرجع سابق ، ص 59 .

4 - علي حرب ، الإستلاب و الإرتداد بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 1 ، س 1997 ، ص 111 .

على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل و تؤكد أن التطرف جزء جوهري في نسيج الخطاب الديني المعاصر"¹.

" و النقد لا يعني الإنقطاع عن الماضي أو الانسلاخ عن الهوية كما يردد بسذاجة أو على جهل دعاة المحافظة أو حراس الهوية ، انه يعني بالعكس توظيفاً للتاريخ و سعيًا لإعادة إنتاج الهوية الثقافية أو الخصوصية المجتمعية فكراً خصباً أو معرفة مفيدة و مفاهيم فعالة ، أو صيغ سياسية لإقامة علاقة بين المرء و نظيره تحفظ الحقوق و ترعى الحريات و تصون الكرامات "².

" لقد أتهم نصر حامد بعدة اتهامات كانت السبب في تكفيره و هي العداوة الشديدة لنصوص القرآن و السنة و الدعوة الى رفضها و تجاهل ما جاء به ، إضافة الى الهجوم على القرآن و إنكار مصدره الإلهي ، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلي القديم في اللوح المحفوظ ، الهجوم على الصحابة و نعتهم بصفات لا تليق بهم ، مثل اتهام عثمان ابن عفان بأنه وحد قراءات القرآن التي كانت متعددة في قراءة قريش وحدها ، و ذلك استمرار لمؤامرة السقيفة لتكريس سيطرة قريش على الإسلام و المسلمين ، إضافة إلى إنكار أن الله هو الخالق لكل شيء و انه هو العلة الأولى و إنكار الغيب و الهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان ، الدفاع عن الماركسية و العلمانية ، و نفي صفة الإلحاد عنهما ، إضافة إلى الدفاع عن سلمان رشدي و روايته آيات شيطانية مع ما تتضمنه من عفونة فكرية و نتن أدبي "³.

يبتل نصر حامد أبو زيد كل هذه الاتهامات و يرى بأنه قد أسيء فهمه و قراءته ، بل و يتجاوز ذلك إلى القول بأن كتاباته لم يتم قراءتها و تمحيصها بالشكل المطلوب خاصة من أولئك الذين اتهموه بالكفر و يقصد بذلك زميله الأستاذ عبد الصابور شاهين .

1 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 24 .

2 - علي حرب ، الإستلاب و الإرتداد بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ، مرجع سابق ، ص 112 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 28 .

يقول نصر حامد " و من الخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر ، و أن يكون التكفير هو عقاب التفكير هو مخجل في أي مجتمع و في أي لحظة تاريخية و هو كارثة في جامعة القاهرة في العقد الأخير من القرن العشرين ، لكن لأنه لا يصح إلا الصحيح فقد خذل القضاء مكر الماكين و كشف الأوراق أن الأمر ليس أمر دفاع عن الإسلام بقدر ما هو دفاع عن الكراسي المزورة و المصالح الدنيوية " ¹ .

" و ليس هذا حال الخطاب الديني في مصر وحدها أو في العالم العربي وحده ، بل هذا ديدن الخطاب الديني في العالم الإسلامي كله ، فقد أحدثت رواية نشرت بالإنجليزية في بريطانيا دويا هائلا في هذا العالم خاصة في الهند و باكستان و إيران ، هذا فضلا عن ثورة المسلمين في كل من إنجلترا و أمريكا و تظاهروا ضد دار النشر و المؤلف و مطالبتهم بمصادرة الرواية و قد قامت في كل من الهند و باكستان مظاهرات قتل فيها ، و قد اصدر الإمام الخميني فتوى الزعيم الروحي بيانا للثورة الإيرانية بيانا تضمن فتوى بإهدار دم المؤلف و اعتبر ذلك واجبا على كل مسلم يتمكن منه ، و المسلم الذي يقتل في سبيل أداء هذا الواجب يعد شهيدا و ينال الخلود في الجنة" ²

يرى مُجد عمارة في كتابه التفسير الماركسي للإسلام بأن " قضية نصر حامد أبو زيد قضية فكرية مجالها الحوار الفكري ، و المختصون فيها هم المفكرون و الباحثون ، و هي ليست قضية قانونية يختص بها المحامون و دوائر القضاء و هذا ليس تقليلا من شأن المحامين و القضاة ، فالدكتور نصر صاحب مشروع فكري ، و أنا ممن يختلفون مع قضاياه الحورية اختلافا جذريا ، فكتاباتة تدور حول تاريخية النصوص المقدسة أي نفي الخلود و العموم عن أحكامها ، و أنا أرى أن مثل هذه الأفكار ي بان تكون موضوعا لحوارات فكرية جادة و موضوعية ، لا أن تكون مادة لدعوى و أحكام قضائية " ³ .

1 - نصر حامد أبو زيد ، التفكير في زمن التكفير ، مصدر سابق ، ص 12 .

2 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 74 .

3 - مجد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، مرجع سابق ، ص 9 .

" و أخطر شيء في العلم أن يتحول إلى سياسة ، و أن يصبح الخلاف العلمي تحزبا سياسيا أو صراعا إيديولوجيا أو خلافا عقائديا ، فالأحزاب السياسية أو الإيديولوجية و العقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقا ، و الفكر لديها أثباتا لصحة أحكامها المسبقة ، و البرهان فيها تبرير لما عرف سلفا ، و من ثمة ينتهي العلم و يصبح أداة لنصرة المذهب و العقيدة و الإيديولوجيا العلم شيء و الاعتقاد السياسي أو الديني شيء آخر فالأول برهان و نظر و احتمال و حوار ، و الثاني إيمان و اعتقاد و يقين و إثبات العلم عرضة للصواب و الخطأ ، و الاعتقاد يقين مطلق صوابا أم خطأ " ¹ .

" فالصراع بين المفكر المصري و خصومه هو صراع حول حرية التعامل مع النص القرآني لا بحسب ما ينطق به بل بحسب ما يسكت عنه و يستبعده ، أي بحسب ما يمليه منطق البحث و الكشف ، أو بحسب ما تسفر عنه أدوات الحفر و التنقيب و ذلك دون حق الوصاية أو الرقابة لأية مرجعية دينية أو لأية سلطة عقائدية سوى حق الرد و المناقشة ، حجة تقارع حجة أو منطقا يجابه آخر ، أو عقلانية تخترق عقلانية أخرى بقوة مفاهيمها و فاعلية مفاهيمها و فاعلية نماذجها أو مصداقية مناهجها " ² .

يقول نصر حامد " ففي هذا الكتاب لن يجد القارئ عفرينا لكنه سيجد اجتهادات في فهم كتاب الله تعالى و في فهم تعاليم نبيه صلى الله عليه و سلم و في فهم واحدة من أهم قضايا مجتمعنا المطروحة أمامنا ، و هي قضية المرأة ، أنها اجتهادات قد يختلف القارئ معها أو قد يتفق ، لأنها مطروحة للنقاش و هي في النهاية اجتهادات لا يمتلك صاحبها سلطة من أي نوع لفرضها على الناس و الأهم من ذلك أن صاحبها يقف ضد كل سلطة و أي سلطة تحول بين الإنسان و حريته في التفكير " ³ .

1 - حسن حنفي ، حوار الأجيال ، مرجع سابق ، ص 443 .

2 - علي حرب ، الإستلاب و الإرتداد بين روجي غارودي و نصر حامد أبو زيد ، مرجع سابق ، ص 110 .

3 - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، مصدر سابق ، ص 12 .

خاتمة

كيف نقرأ النص و نفهمه ؟ هو السؤال الجوهرى الذى إنطلق منه مشروع نصر حامد أبو زيد و الذى سعى جاهدا من خلال كتبه الإجابة عنه و خوض غمار البحث فيه ، و الذى تحول فيما بعد من بحث علمي أكاديمي إلى صراع قضائي عقائدي حيث كلفه هذا البحث التفرقة بينه و بين زوجته إبتهاال يونس و قد وصل هذا الصراع إلى حد إتهامه بالردة و الكفر .

و بعد تحليلنا لفكر نصر حامد أبو زيد إرتأينا أن نعرض مجموعة من النقاط الأساسية و التى تعتبر بمثابة زبدة مشروع نصر حامد أبو زيد الحدائى فى مشروعه حول مفهوم النص و نقد الفكر الدينى و هى أسئلة تهدف فى مجملها للوصول إلى تأويل موضوعي للنص الدينى ، و الإجابة عن أسئلة الحاضر إنطلاقا من إعادة قراءة الماضى قراءة مبينة على العقل و إستبعاد كل ما هو إيديولوجي نفعي من شأنه أن يوقعنا فى متاهة الزيغ و الشك قدر الإمكان أى إبعاد الذاتية و إقصاءها قدر الإمكان ، و تعتبر هذه الأسئلة بمثابة المحاور الأساسية فى فكر نصر حامد أبو زيد الحدائى ، فقد وظف معظم أفكاره حول إيجاد آليات عملية نقرأ من خلالها النص و نفهمه ، وقد دارت هذه الأسئلة حول المحاور التالية :

- النص : يرى نصر حامد أبو زيد بأن النص القرآنى هو عبارة عن منتج ثقافى مرتبط بسياقات إجتماعية و ثقافية كانت العامل الأساسى فى تشكيل النص الدينى ، من خلال جدلية النص مع الواقع من جهة و جدلية الواقع مع النص من جهة أخرى إلى أن هذا لا يعنى بأن النص الدينى هو نص غير مقدس بل هو نص مقدس من جهة مصدره الإلهى لكنه تأنسن عندما تجسد فى اللغة و التاريخ و هو محكوم بجدلية الثابت و المتغير فالنص الدينى ثابت المنطوق متغير الدلالة مما يعنى أن القول بالوهمية النص لا يعنى عدم بشريته لأن الواقع هو من أنتج هذا النص .

- المنهج : إعتد نصر حامد أبو زيد على المناهج الغربية الحديثة من لسانيات و نقد أدبي و تحليل الخطاب و التي من شأنها أن تعطي للنص فهما علميا موضوعيا ، عكس القراءات التأويلية القديمة و التي كانت قراءات إيديولوجية ذات توجهات سياسية في كثير من الأحيان.
- المقاربة التأويلية للنص الديني : سعى نصر حامد أبو زيد لإيجاد مقاربة بين المناهج الغربية الحديثة و النص الديني ، من خلال وضع النص تحت محك هذه المناهج مثل : النقد الأدبي و البنيوية و تحليل الخطاب و الذوق الصوفي ، خاصة المنهج التاريخي و الذي حاول من خلاله إثبات تاريخية النص و علاقته بالواقع البشري الذي أنتجه .
- نتائج القراءة التأويلية : إن القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر حامد قد غلبت عليها سوء إستخدام للمناهج الغربية الحديثة ، فهي قراءة تمزج أحيانا الذوق الصوفي و المنهج البنيوي و أحيانا أخرى تحليل الخطاب و هذا ما يعاب على قراءته في عملية التأويل و هو الأمر الذي أدى به إلى الوقوع في متاهة الموضوعية .
- أزمة المنهج : تعدد المناهج المستخدمة في عملية القراءة قد أدخلت النص و قارئه في عدة تناقضات و في الكثير من المتاهات التأويلية فقد تعددت المناهج و تعددت القراءات فأصبحت القراءة الواحدة تحمل عدة قراءات بحيث يصعب الوصول إلى المغزى المنشود و هو ما يقودنا حتما إلى متاهة الموضوعية .
- نقد أليات الخطاب الديني : إن الخطاب الديني يحمل العديد من السلبيات التي أعاقه عملية فهم النص و جمدت الفكري العربي الإسلامي لعدة قرون مضت و من بين هذه السلبيات هي إهداره لتاريخية النصوص و نفي الواقع في عملية القراءة إضافة إلى إعتبار النصوص مفارقة للواقع البشري مما يصعب قراءتها قراءة علمية و هو ما يجعل النص صعب الفهم بل مستحيل القراءة

إضافة إلى توحيده بين الدين و الفكر الديني مما يعني قداسة التأويلات و كذلك توظيف مصطلح الحاكمية و التي تعني سلطة النصوص على العقل و غيرها .

و في الأخير نجد أن القراءات الفكرية لمشروع نصر حامد أبو زيد قد تعددت بين الإيجاب و السلب ، فمنهم من إعتبر مشروعه بمثابة نقد جريء تقدم به المفكر ، بينما رأى البعض الآخر بأنه مجرد مشروع أصولي لم يضيف شيئاً جديداً في الفكر العربي المعاصر ، و مهما تعددت الآراء و اختلفت نجد أن المفكر نصر حامد أبو زيد إستطاع أن يبحث في أهم حدث في التراث العربي الإسلامي و هي مسألة النص الديني و إمكانية إيجاد قراءة حديثة من شأنها أن تجيب عن أسئلة الحاضر العربي الإسلامي .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر :

1. نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1983 .
2. ، الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، س 2005 .
3. ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 5 ، س 2000 .
4. ، الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 3 ، س 1996 .
5. ، النص السلطة الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 1 ، س 1995 .
6. ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، س 2014 .
7. ، التفكير في زمن التكفير ، ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، مكتبة مدبولي القاهرة ، ط 2 ، س 1995 .
8. ، نقد الخطاب الديني ، سيناء للنشر ، مصر ، ط 2 ، س 1994 .
9. ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 2 ، س 1997 .

10. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 3 ، س 2004 .
11. نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط 4 ، س 2003 .
12. إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 7 ، س 2005 .

قائمة المراجع :

1. إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج 2 ، دار المعارف ، الإسكندرية ، د (ط) ، س 2003 .
2. ابن رشد ، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، د (ط ، س) .
3. ابن رشد ، كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إشراف مُحمَّد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1998 .
4. ابن رشد أبو الوليد بن احمد بن مُحمَّد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، إشراف مُحمَّد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، د(ط) ، س 1997 .
5. ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، مُحمَّد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، د(س) .
6. أبو الحسن الندوي ، الإمام الممتحن أحمد بن حنبل . المختار الإسلامي للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط 2 ، س 1973 .

7. أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، الإجهاد و نشأة المذاهب الفقهية ، المجمع الإسلامي العالمي ، الهند ، د (ط) ، س 1983 .
8. أبو الوليد ابن رشد فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ، تحقيق ، مُجّد عمارة ، دار المعارف ، ط 1 ، د(س) .
9. أبو يعرب المرزوقي ، وحدة الفكرين الديني و الفلسفي ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 1 ، س 2001
10. أبي الوليد مُجّد بن احمد بن رشد ، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، س 1986 .
11. أحمد إدريس الطعان ، س 2007 ، العلمانيون و القرآن الكريم ، تاريخية النص ، ط 1 ، مكتبة دار ابن حزم للنشر و التوزيع ، السعودية .
12. أحمد حساني ، مباحث في اللسانيات ، منشورات كلية الدراسات الإسلامية و العربية ، الإمارات العربية المتحدة ، ط 2 ، س 2014 .
13. أنريك أندرسون أمبرت ، مناهج النقد الأدبي ، تر ، الطاهر أحمد مكّي ، مكتبة الأداب ، جامعة القاهرة ، مصر ، د(ط) ، س 1991 .
14. بركات مُجّد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، بركات مُجّد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر و التوزيع ن القاهرة ، د(ط) ، س 2002 .
15. برنار توسان ، ماهي السيميولوجيا ، تر : مُجّد نظيف ، إفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، س 2000 .
16. بوقرة ، النظرة البيانية عند ابن حزم الأندلسي ، مكتبة الأداب ، القاهرة ، ط 1 ، س 2005 .

17. بول كوبلي ، وليستا جانز ، علم العلامات ، تر : جمال الجزيري ، المشروع القومي للتربية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، س 2005 .
18. ت ، ج ، دي بور ، س 1954 ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة ، مُحمَّد عبد الهادي أبو ريذة ، ط 3 ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر .
19. الجابري مُحمَّد عابد ، نحن و التراث ، قراءة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ط 6 ، س 1993 .
20. جمال مرزوقي ، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ، دار الأفاق العربية ، ط 1 ، س 2001
21. حرب ، علي ، الإستلاب و الإرتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبوزيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، س 1997 .
22. حرب ، علي ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، س 1996
23. حرب علي ، التأويل و الحقيقة ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، د(ط) ، س 2007 .
24. حرب علي ، الممنوع و الممتنع ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 4 ، س 2005 .
25. حرب علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ن س 2000 .
26. حسن حنفي ، حوار الأجيال ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط ، س 1998 .
27. خالد القرني ، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ، ط 1 ، س 1435 ، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ، السعودية .

28. زكي نجيب محمود ، إبن رشد في تيار الفكر العربي ، ضمن كتاب ، مؤتمر إبن رشد ، ج 1 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، س ، 1985 .
29. الزواوي بغورة ، الفلسفة و اللغة ، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2005 .
30. سالم حميش ، حول طبائع النص القطعي في الإسلام ، مجلة دراسات عربية ، بيروت ، ج 2 ، س 1987
31. السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربية للإبحاث و النشر ، بيروت ، ط 1 ، س 2010 .
32. صلاح فضل ، مناهج النقد المعاصر و مصطلحاته ، ميريت للنشر و المعلومات ، القاهرة ، ط 1 ، س 2002 .
33. طه ، عبد الرحمان ، تحديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط 2 ، س 2005 .
34. طه عبد الرحمان ، العمل الديني و تحديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط 3 ، س 2000 .
35. عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرميوطيقا ، نظري التأويل من افلاطون إلى غادامير ، رؤيا للنشر و التوزيع ، ط 1 ، س 2007 .
36. عباس محمود العقاد ، نوابغ الفكر العربي ، إبن رشد ، دار المعارف ، مصر ، ط 6 ، د (س) .
37. عبد الباري مُجَّد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، دار المعرفة الجامعية ، للطباعة و النشر و التوزيع ، الإسكندرية ، مصر ، د(ط، س) .

38. عبد الباري مُحمَّد داود ، الإرادة عند المعتزلة و الأشاعرة ، دراسة فلسفية إسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، دط ، س 1996 .
39. عبد القادر أحمد ، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، د(ط) ، س 2003
40. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف القاهرة ، ط 9 ، د(س) .
41. علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مكتبة وهبية ، القاهرة ، ط 2 ، س 1995 م .
42. عمارة ناصر ، اللغة و التأويل ، مقارنة في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي ، دار الفارابي ، الجزائر العاصمة ، ط 1 ، س 2007 .
43. الفقيه الشيخ شبر ، ابن رشد بين حقيقتين ، الدين و الفلسفة ، دار الهادي للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2006 .
44. مُحمَّد أمين العالم ، د(س) ، مواقف نقدية من التراث ، د(ط) ، دار قضايا فكرية للنشر و التوزيع
45. مُحمَّد جواد مغنية ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، نظرات في التصوف و الكرامات ، مكتبة الهلال ، بيروت ، ط 3 ، س 1982 .
46. مُحمَّد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام واحد و متعدد ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2007 .
47. مُحمَّد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، دراسة و نصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 1998 .

48. مُجَدَّ علي أبو ريان ، عباس مُجَدَّ حسن سليمان ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، د (ط ، س) .
49. مُجَدَّ عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، ط 2 ، س 2002 ، دار الشروق ، مصر .
50. مُجَدَّ عمارة التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، ط 1 ، س 1980 .
51. مُجَدَّ مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج 2 سمير كو للطباعة و النشر ، د (ط ، س) .
52. محول نجيب ، مباحث في الفلسفة الإسلامية العربية ، توزيع مكتبة أنطوان ، بيروت ، لبنان ، د(ط) ، س 1962
53. مصطفى بن مُجَدَّ مصطفى ، أصول و تاريخ الفرق الإسلامية ، د(ط) ، س 2003 .
54. مصطفى تيلون ، مدخل عام في الأنثروبولوجيا ، دار الفارابي ، منشورات ضفاف ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2011 .
55. مصطفى عادل ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، دار النهضة ، العربية ، بيروت ، ط 1 ، س 2003
56. مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د (ط) س 2011 .
57. مغنية مُجَدَّ جواد ، معالم في الفلسفة الإسلامية ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، د (ط) ، س 1962 .
58. مفتاح مُجَدَّ ، التلقي و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الغرب ، لبنان ، ط 1 ، س 2001 .
59. مقداد عرفة منسية ، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ، منشورات المجمع الثقافي ، ط 1 ، س 1999 .

60. هاشم صالح ، الإنسداد التاريخي ، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ؟ ، دار الساقى بالإشتراك مع رابطة العقلائين العرب ، بيروت ، ط 1 ، س 2007 .
61. الهيبي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجاً ، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2005 .

قائمة المجالات :

1. إبراهيم طه أبو يداين ، مفهوم النص و إشكالية تأويله بين مُجد أركون و نصر حامد أبو زيد (عرض و نقد) ، مجلة المعيار ، العدد 18 .
2. أسماء حديد ، تاريخية النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم و المرجع) ، مجلة الكوفة ، العراق ، مجلة فصلية محكمة ، العدد 1 ، السنة 2014 .
3. أسماء يحيى ، المقاربة الهرمينوطيقية للتراث عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة إشكالات ، المجلد 6 ، العدد 6 ، س 2017 ميله ، الجزائر .
4. توفيق بن عامر ، في القراءة و التأويل ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة دراسات و أبحاث ، قسم الفلسفة ، المغرب ، س 2015 .
5. سحوان رضوان ، سؤال ماهية النص في مشروع نصر حامد أبو زيد الحدائى ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، مؤسسة كنوز الحكمة ، العدد العاشر ، الجزائر العاصمة ، س 2017 .
6. عايض بن عبد الله بن عبد العزيز الشهراني ، مسألة كلام الله تعالى و أثرها في مباحث الحكم الشرعي و التكليف ، مجلة العلوم الشرعية ، قسم أصول الفقه ، كلية الشريعة ، العدد التاسع و العشرون ، شوال 1443هـ ، جامعة الإمام مُجد بن سعود الإسلامية .

7. عبد الباسط سلامة هيكل ، الجذور التراثية لتأويلية نصر أبو زيد ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، مؤسسة دراسات و أبحاث ، قسم العلوم الإنسانية و الفلسفة ، المغرب ، س 2015 .
8. عثماني أمال ، تأويل نصر حامد أبو زيد للنص الديني (القرآني) ، مجلة الفتوحات ، العدد الثاني ، جوان 2015 ، جامعة تبسة .
9. فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة ، السنة الرابعة ، العدد الثامن و العشرون ، سنة 2002 .
10. فهمي جدعان ، السلفية ، حدودها و تحولاتها ، مراجعة شاملة ، مجلة عالم الفكر ، مارس 1998 ، الكويت ، د(ط) .
11. قدور بن فريجة ، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، مجلة التدوين ، العدد 10 ، السداسي 1 ، س 2018 ، جامعة وهران .

قائمة الموسوعات و المعاجم :

أ- بالعربية :

1. ابن منظور ، لسان العرب ، إعداد خياط يوسف ، دار لسان العرب ، بيروت ، د (ط ، س) .
2. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الأول ، دار الكتاب العالمي للطباعة و النشر بيروت ، لبنان ، د(ط) ، س 1994 .
3. شبل مالك ، معجم الرموز الفلسفية ، دار الجيل للنشر و الطباعة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، س 2000 .
4. عبد المنعم الحفني ، المعجم الشامل ، لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ط 3 ، س 2000 .

ب- بالفرنسية :

- 1 - andré la lande vocabulaire technique et critique de la philosophie
presses universitaire paris 1968 .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	
شكر و عرفان	
مقدمة	أ- و
الفصل الأول : ضوابط تفسير النص القرآني عند علماء الإسلام	2
مدخل :	2
المبحث الأول : المعتزلة و الموقف من النص	4
المبحث الثاني : الأشاعرة و معضلة خلق القرآن	20
المبحث الثالث : ابن رشد و بيان أصناف المؤولين	32
الفصل الثاني : منهجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد	51
مدخل :	51
المبحث الأول : اللسانيات	55
المبحث الثاني : التاريخية	76
المبحث الثالث : التجربة الصوفية في الكشف عن باطن النص	86

99	الفصل الثالث : القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد
99	مدخل :
102	المبحث الأول : التفسير المادي للنص القرآني
112	المبحث الثاني : التفسير المادي لظاهرة الوحي و النبوة
123	المبحث الثالث : التفسير المادي لخطاب المرأة
141	الفصل الرابع : نتائج القراءة التأويلية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد
141	مدخل :
143	المبحث الأول : تجديد الخطاب الديني
159	المبحث الثاني : متاهة الموضوعية
175	المبحث الثالث : أزمة التكفير
182	خاتمة
186	قائمة المصادر و المراجع
197	فهرس الموضوعات