وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة العربي التبسي – تبسة
Larbi Tebessi University – Tebessa
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences

قسم: الفلسفة.

تخصص فلسفة عربية اسلامية .

مذكرة ماستر تحت عنوان

إشكالية تأويل النص الديني

(عند نصر حامد أبوزيد)

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر L.M.D

إعداد الطالبة:

- سهايلية سندس.

إشراف الأستاذ:

- الدكتور: احمد معط الله.

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
الدكتور: فيصل زيات.	أستاذ محاضر أ.	رئيس اللجنة.
الدكتور: معط الله احمد.	أستاذ محاضر أ.	مشرفا ومقررا.
الدكتور: مبارك بوعلي.	أستاذ محاضر ب.	مناقشا وممتحنا.

السنة الجامعية: 2023/2022

"تراثيون بنسيان التراث، مذهبيون بنسيان فكر الكائن، وتقنيون بالعبودية. من دجننا هكذا حتى يصبح مثل هذا النسيان شأنا يتكرر جيلا بعد جيل؟"

-عبد الكبير الخطيبي-

الإهداء

أهدي هذا البحث:

إلى أمي ..عطاء لاينضب شكرا وتبجيلا.

إلى روح أبي (رحمه الله)

إلى إخوتي (فاروق وآية)

و صديقتي نورهان ..على قلتهم كانوا مددا"

إلى تلاميذي في ثانوية العرفي الوردي بن بوجمعة -بئر العاتر-

إلى قسم الفلسفة رئيسا وأساتذة "في زمن الرداءة نتداوى بالفلسفة"

شكر وعرفان

إلى أستاذي المشرف معط الله أحمد إنسانا قبل أن يكون معلما، شكرا على كل تعاون وتفاعل ونقد ..

مقدمـــــــة

يبدو التحديث عسيراً على المشاريع العربية التي جربت كل المحاولات بحثاً عن آفاق حداثية لأزمة مزمنة تلازم الفكر العربي، وقد مارست هذه المشاريع فعل النقد بدءً بنقد التراث الديني مستعيرة آليات منهجية من "الآخر" الذي تجاوز أسئلة التراث وقفز فقرة لابأس بها على مستوى الفكر والفلسفة، لذا لا ضير أن تستعير مناهجه ونطوعها تحت مسمى المعرفة الإنسانية المشتركة.

لكن سرعان ما إصطدمت هذه المحاولة بسؤال المنهج والحقيقة أليس في إستعارتنا لمناهج الآخر إستعارة لرؤيته وحقيقته وتصوره؟ بإعتبار التلازم بين المنهج والحقيقة في استخلاص هاته الآخيرة أو العكس؟ أليس في هذه الإستعارة اسقاط من خارج ثقافتنا؟

إن عجزنا عن نحت مفاهيم أو صناعة منهج يعبر عن خصوصينا مشكلة هي الأخرى جديرة بالبحث وعليه يجد هذا الفكر نفسه أمام إشكاليات تولدها أخرى إن كان مربط الفرس منذ البداية غامض ومبهم وملتبس...

من ضمن هذه المشاريع التي تحاول أن تبحث سبل نهضوية وتحل أسئلة ما تزال عالقة وتجعل هذه الأمة تنخرط في أسئلة الراهن نجد مشروع المفكر المصري نصر حامد أبوزيد* الذي انبرى بجرأة كبيرة أن يفتح ملف الذات/التاريخ، مميطاً اللثام عن الرؤى والأفكار والنصوص قارئاً ومؤولاً لهذه النصوص. التي تحولت بفعل الزمن الى مسلمات متكلسة ذلك أن الحداثة هي بالدرجة الأولى فعل تعرية ونقد لكل ما هو مترسب في الذاكرة دون إعادة نظر، أقول لقد إشتغل نصر حامد أبوزيد على مفاهيم عدة أبرزها التأويل كآلية قرائية وإجتهادية لنصوص التراث مقابلة القاعدة الشهيرة "لا إجتهاد فيما فيه نص " بقاعدة أخرى مصداقاً لقول الإمام أبي حنيفة النعمان عن الإجتهاد "هم رجال ونحن رجال أيضاً" حتى يبين مشروعية القراءة والقراءة المضادة في عصور سابقة ونحتذي بها، وبهذا يكون التأويل قبولاً للتعدد والإختلاف في القراءة. وقد كان دافع ممارسته التأويلية هاته إعادة الإعتبار للنص الذي هو غنيا قد تم تفقيره

*مفكر وباحث مصري (1973-2010) متخصص في الدراسات الإسلامية من اهم مؤلفاته الإتنجاه العقلي في التفسير، دراسة قضة المجاز عند المعتزلة، فلسفة التأويل، هكذا تكلم إبن عربي، مفهوم النص...

إن صح القول وإختزاله في بعد واحد كذلك ضرورة الفصل بين النص والخطاب بإعتبار الثاني جملة الإجتهادات المنتجة تاريخيا والتي يجب أن تقرأ بإرجاعها الى زمانها بعد ان تم إضفاء عليها سمات عدة لتصبح موازية للنص في قدسيته وهنا يقع خلط في الفهم والإعتقاد حاول أبو زيد جاهدا توضيحه، ومنه تتضح لنا أهمية هذا البحث من خلال الوقوف على مفهوم التأويل كمفتاح يسعى لحل أقفال النص (النص كمنتج للمعنى) وعليه فإن إشكالية البحث هي: كيف وظف نصر حامد أبوزيد آليات التأويل على النص القرآني؟ أو ما الجِدة التي أضفتها الدراسة الزيدية (نسبة الى نصر حامد أبوزيد) على مفهوم التأويل علماً أنه أداة قرائية ممارسة وموظفة من قبل في الفكر الإسلامي؟

ويمكن تقسيم هذه الإشكالية العامة الى أسئلة جزئية أهمها: كيف يكون التأويل صحيحاُ ومعتداً به في الوقت الذي تتماهى فيه الذات التي تسعى الى محاولة الفهم. مع الموضوع بإعتبار هذه الذات تملك هواجس لا تنأى عن المقاصد والتوجهات الإيديولوجية؟ أو ماهي الشروط التي يضعها أبوزيد حتى يحفظ هذا النص من التحوير المتعمد بفعل التأويلات المؤدلجة؟ ثم الى أي مدى تمكن نصر حامد أبوزيد من الإستفادة من الدرس التأويلي الغربي في نماذجه الكبرى؟ وكيف أعانه ذلك على دراسة النص القرآني؟ وما موقفنا إيزاء تكثر التأويلات إن كان النص حقلاً للإنشغالات التأويلية المختلفة؟ وما مستقبل التأويل في الفكر العربي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة عمدنا الى إختيار المنهج التحليلي فطبيعة الموضوع هي من حددته. محللين بذلك المتن الزيدي في طرحه لمفهوم التأويل.

أما عن أسباب إختيار الموضوع فقد كان لذلك أسباب موضوعية وأخرى ذاتية، أما عن الموضوعية فإن المفهوم أعني التأويل وإرتباطه بالنص الديني هو مفهوم مغري للبحث وجديراً بالدراسة. وكانت الأسباب الذاتية الإعجاب بفكر المفكر نصر حامد أبوزيد لاسيما بعد المحنة التي تعرض لها فقد كان لها وقع في نفسي وسبباً في إختياري للموضوع لمعرفة أسباب تكفيره وكيف واجه ذلك وتصدى له.

وإنطلاقا من هذه الأسباب يتموضع البحث "**إشكالية تأويل النص الديني عند نصر حامد أبوزيد**" في خطة بحث مكونة من مقدمة، ثلاث فصول وخاتمة.

ففي المقدمة حاولنا ضبط إشكالية البحث في مفهوم التأويل عند نصر حامد أبوزيد مع إشارة عامة لمسار المشاريع النقدية العربية مع ضرورة ذكر أهمية هذه الدراسة والمنهج المتبع فيها وأسباب إختيارها وأهم الصعوبات التي واجهتنا ومصادر ومراجع هذا البحث.

ثم يأتي الفصل الأول متمماً للمقدمة أي مفصلاً أكثر للمفهوم في دلالتيه اللغوية والإصلاحية ثم تتبع تاريخية المفهوم من الفلسفة اليونانية الى الفكر العربي الإسلامي وأخيراً استكمال معالمه بالشكل الذي طبقه نصر حامد أبوزيد في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

ويستكمل البحث رحلته في الفصل الثاني الذي خصصنا فيه الدراسة عن التأويل في الخطابات الإسلامية (المعتزلة والصوفية) ثم تطرقنا الى الرؤية الزيدية لهذا المفهوم من خلال معرفة الفرق بينه وبين مفهوم التفسير، ومن خلال اعتبار النص منتجاً ثقافياً.

ويخلص البحث في الفصل الثالث محاولاً الإطلاع عن مفهوم التاريخية وعلاقته بالتأويل وكذا التطرق للنماذج النصية التي قدمها أبوزيد أو مارس عليها فعل التأويل.

وبطبيعة الحال ينتهى البحث بخاتمة تمثل أبرز النتائج التي توصلنا إليها عبر هذه الدراسة.

ولا شك أن الدراسات السابقة قد أنارت لنا بعض الجوانب وإن كان بعضاً منها يتخذ من دراسته لنصر حامد أبوزيد منبراً للوعظ والإدانة. نذكر من أمثلتها الدراسة التي قدمتها مساعد خضراء ومويسات سلوى وهي دراسته تغلب عليها النعوت التي تدين اجتهاد المفكر وتصنفه في خانة المتجرأين على النص بالمعنى السلبي. وعنوان هذه الدراسة كان "القراءة الهيرمنيوطيقية للنص الديني عند نصر حامد أبوزيد" كذا إطلعنا على دراسة عبد السلام يوبي "المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبوزيد لآليات الخطاب الديني –قراءة تحليلية نقدية– وهي قراءة هادفة بأسلوب رصين تتطلع الى كشف اللامفكر فيه في الخطاب الديني عبر الآليات الزيدية.

كذلك دراسة علي الدريدي "مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر" نصر حامد أبوزيد لأسماء حديد.

وبخصوص الصعوبات التي واجهتنا خلال هذا البحث فقد كان إتساع وضخامة المادة المعرفية المتعلقة بالمفهوم مما أدى الى عسر في الضبط الدقيق له خاصة مع تداخله بمفاهيم أخرى، وأيضاً الصعوبة تجلت في الإستخدامات الكثيرة للمناهج الأدبية ولنصر حامد أبوزيد (كالسميولوجيا مثلا).

أما بخصوص مراجع البحث ومصادره فقط شكلت مؤلفات المفكر نصر حامك أبو زيد أولى محطات إنطلاقنا في البحث والتقصي لاسيما مؤلفه مفهوم النص، نقد الخطاب الديني، النص السلطة والحقيقة، فلسفة التأويل وغيرها، كذا إعتمدنا على كتب محمد شوقي الزين الباحث والكاتب الجزائري كالإزاحة والإحتمال وكتابه الآخر تأويلات وتفكيكات، أيضا لم يكن فكر محمد أركون غائبا عن إطلاعنا لاسيما في مؤلفاته الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل وتاريخية الفكر العربي الإسلامي وغيرها..

في الأخير نأمل أن تكون فائدة هذه الدراسة هي فتح قراءات أخرى عن المفكر نصر حامد أبوزيد وتسليط الضوء على مفاهيم أخرى في مشروعه.

الفصل الأول

الفصل الأول: في مفهوم التأويل والنص الديني والعلاقة بينهما

المبحث الأول: مفهوم التأويل.

أولاً: المفهوم اللغوي للتأويل.

ثانياً: المفهوم الإصطلاحي للتأويل.

المبحث الثاني: في مفهوم النص.

أولاً: مفهوم النص لغة.

ثانياً: مفهوم النص إصطلاحاً.

قبل التعرض الى مفهوم حدّي الإشكالية التأويل/النص، في دلالتيهما اللغوية والإصطلاحية تجدر بنا الإشارة إلى أهمية النص في الثقافة العربية الإسلامية (القرآن الكريم) كمدونة راسخة يتطلع إليها أي جيل ينتمي الى هذه الأمة بالمعنى التفاعلي لكلمة إنتماء على أنها مدونة تحمل إجابات لتساؤلاتهم حول الوجود، المصير والعالم، ولا ينوي أي جيل إقامة قطيعة معها.

وكما عبر "نصر حامد أبوزيد" أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة نص. «وإذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة "ما بعد الموت" وأن الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل" اما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص»[1]، وإذا كان محور حضارة ما هو النص فإن الرهان يكون حول "القراءة" ومدى إمكانية الفكر على إقامة جسور التواصل مع هذا النص خاصة وإن كان هذا النص ينتمي الى زمن غير زماننا فإن قدرتنا على جعله معاصر لنا تكمن في الآليات التي نستعملها لفك أقفال هذا النص ذلك أن «القراءة ليست مجرد البحث عن المعاني في النصوص بل هي أيضا أنحاء التأثير الذي تتركه النصوص فينا، إذ يمكنها أن تغضبنا أو تخيفنا أو تُعزينا، فتأثير الكتابة فينا يتجاوز مجرد فهمنا لها، وهذا ما نسميه أحيانا نموذج الأدب –كفاعلية– الذي لا يعتبر النصوص مجرد تعابير لغوية، بل هي أيضاً آداء وفاعلية»[2]

وكما قلنا أن لهذه القراءة آليات لعل التأويل يشكل أهمها بإعتباره الوجه الآخر للنص كما يصرح نصر حامد أبوزيد.

---

[1]– نصـــر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراســـة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضـــاء، المغرب، ط1، 2014، ص09.

[2]– دافيد جاسبر، **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، تر: وجيه فانصو، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص22.

المبحث الأول: مفهوم التأويل.

أولا: المفهوم اللغوي للتأويل.

فأولا نتعرف على مفهوم التأويل من الناحية اللغوية ثم الإصطلاحية.

جاء في لسان العرب لابن منظور أن التأويل «من أول الكلام وتأوله أي دبره، وقدره، وأوله وتأوله أي فسره»[1].

أما أبو الفرج الأصفهاني فقد أرجع التأويل الى «الأول أي الرجوع الى الأصل ومنه الموكل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء الى الغاية المراد فيه علماً كان أو فعلا، وتأوله أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه»[2].

والتأويل بهذا المعنى يعني الرجوع إلى أصل الأشياء فإن كان من لفظة" أول" بمعنى بداية الشيء وإن كان من" آل" أي عاد أو رجع الى هذا الشيء أو ذاك (المآل) وفي الحالتين يصب في معنى واحد.

والتأويل أصله في اللغة من «الأول ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة ويقال آل الأمر الى كذا أي صار إليه وأصله من المآل وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل أي صرفته فإنصرف، فكأن التأويل صرف الآية الى تحمله من المعاني»[3]...

وللتأويل دلالات أخرى منها تعتبر الرؤيا جاء في قوله تعالى «**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا**» (سورة يوسف الآية 100)، وأيضا تأويل حلم السجينين.

وفي سورة الكهف «**قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرً**» (سورة الكهف، الآية 78)

---

[1]– ابن منظور، **لسان العرب**، م ج 11، دار صادر بيروت، لبنان، 2000، ص33.

[2]– الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تح: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، دط، دت)، ص31.

[3]– الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص48،49.

وهكذا كما قال نصر حامد أبو زيد «تكون الرؤى والأحلام في الثقافة العربية نصوص دالة بالمعنى السميوطبقي للنصوص، لكنها نصوص تحتاج للترجمة الى اللغة الطبيعية قبل أن تصبح موضوعاً للتأويل أو التفسير..»[1]

إن الإستخدام القرآني للفظة التأويل في سورة يوسف إذا كان في الآية (100) يدل على تفسير حلم رآه، فإنه في سياق آخر «**قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي**» (سورة يوسف الآية 37) دال على الإخبار من حدوث أمر قبل وقوعه بالفعل وهذا يشبه تأويل الأحداث في سورة الكهف التي عجز موسى عن فهم ظهورها (الكشف عن الدلالة الباطنية) للقول أو للفعل.

يقول الزمخشري في الكشاف: قاصداً التأويل في معناه اللغوي

«ومن آيات سورة يوسف: أريد بها: نفس مدلول الرؤيا.

ومن آيتي سورة الكهف بمعنى بيان حقيقة الأعمال التي عملها العبد الصالح، وليس تأويل الأقوال»[2].

وبذلك يمكننا القول أن الحلم بما هو شيفرة تحتاج لفكها أو تأويلها. لكن ليس أياً كان يستطيع ذلك، الإشارة الى النبي يوسف وموسى مع الرجل الصالح.

يقول فيصل دراج في كتابه "نظرية الرواية والرواية العربية" «إن الأحلام، وعندما نُغيّر قليلاً من شكلها، تكشف تحت قشرتها العديمة الجدوى، شأنها شأن الرقوق، عن أشخاص وبقايا تواصل قديم له أهمية خاصة»[3]، وبذلك ارتبط التأويل حسب هذا السياق بالأحلام والرؤى. كذلك عند المتصوفة إختار ابن عربي هذا المسلك الروحي نتيجة رؤيا دالة له لقد كانت سورة "يس" التي فهم من خلال تجليها في حلمه أنها إشارة من الله. إن الإشارات، العلامات، الرؤى

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص63.

[2]– الزمخشري، **الكشاف**، ج1، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ص42.

[3]– فيصل دراج، **نظرية الرواية والرواية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص94.

الموجهة للأفعال في كثير من الأحيان تحتاج الى تأويل والتي بعدها تتبلور بشكل أكثر منهجي في الهرمينيوطيقا المعاصرة (السميوطيقا عند ريكور).

ثانيا: المفهوم الإصطلاحي للتأويل.

أما التأويل في الإصطلاح فهو الآخر تتعدد فيه الدلالات سنتعرف إليها بالإلتزام بالحقب التاريخية المتعاقبة بدء بالتأويل عند اليونان ثم عند العرب المسلمين وأخيراً التأويل في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ارتبط التأويل عند اليونان بأسطورة هرمس وسيط الآلهة والبشر «كلمة "Hermeneuetics" (هرمينوطيقا) هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية (Hermeneus) هرمس، وتعني المفسر أو الشارح، وفي موضع من كتابات الفيلسوف أفلاطون وُصف الشعراء بأنهم "مفسري الله" وفي الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة يتميز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو أن ينقل الى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس»[1].

إذن ثمة هنالك " آلهة" –ووسيط" ورسالة تحتاج لفهم بإعتبار البشر عاجزين لوحدهم عن فهمها لذلك كان وجود الوسيط شرطاً لتوازن المعادلة وهو ما تبلور في الكتابات الأدبية المعاصرة بالمؤلف والنص والقارئ أو المأوِل. في سياق آخر نجد الى أن سقراط يشير «في محاورة كراتبوس "مثلا" الى أن هرمس الإله الذي خلق اللغة والكلام يمكن أن يكون مؤولاَ interpveter* أو رسولاً كما عليه أن يكون أيضاً لصاً أو كاذباً أو محتالاً والكلمات كما يقول سقراط لها القدرة على الكشف مثلما لها القدرة على الإخفاء..»[2]

وإذا كان هذا هو التأويل في الإستخدامات اليونانية فإنه في الثقافة العربية الإسلامية لا يبتعد عنه كثيراً من حيث أنه ارتبط بفهم نص الله ان صح لنا التعبير. والتأويل مورس في الفكر العربي الإسلامي القديم الى جانب التفسير (والذي سنبين الفرق بين المفهومين في فصل

---

[1]– دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهيرمينوطبقا**، مرجع سابق، ص21.

[2]– ديفيد كورنهوي، **الحلقة النقدية**، تر: خالد حامد، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط1، 2008، ص9.

آخر) وأقول لم يكن غائب عن أذهان المفكرين والنحات، يقول عبد الملك مرتاض: «إن التأويل إجراء منبثق من صميم الثقافة الإسلامية وآدابها وأن الناس حين يعُنون على عهدنا هذا بالتأويل فيوسعونه الى قراءة النصوص الدنيوية –الأدبية–وفهمها فإنه لا ينبغي مع ذلك الذهاب بالإبهام الى نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم فقط بل لعل من الأمثل الإنطلاق من أصول ثقافتنا»[1].

ويضيف أيضاً أنه مما يؤكد إجرائية التأويل عندنا كتاب الزمخشري مثلاً "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل. "وغيرها من الأمثلة (المعتزلة، ابن راشد، التأويل الصوفي...ألخ).

ورغم أن خطابات المثقفين العرب سواء في عصر النهضة (الطهطاوي) أو الخطابات المعاصرة قد اتسمت في كثير من الأحيان بالطابع التلفيقي ايزاء الفهوم الغربية ومحاولة النبش في التراث عن تمظهرات تلك المفاهيم ليخرجوا بنتائج –من مغالطات وليست مقدمات– أننا عرفنا هذه المفاهيم في وقت سابق وهي موجودة عندنا إضافة الى اللغط المثار حول مسألة الإعجاز العلمي في القرآن، أقول رغم هذا إلا أنني أجدني منساقة الى كلام المفكر التونسي فتحي المسكيني في أحد المحاضرات له بعنوان "مفهوم الفرد في الإسلام" والتي يذهب فيها الى أن مقولة المؤلف التي يتغنى بها كتاب غربيين معاصرين، كانت حاضرة عند ابن المقفع لو أننا إنتبهنا لها أقول لو أننا الأمر نفسه(أبو العلاء المعري ودانتي أي أننا إكتشفنا مؤلف المعري بعد أن سمعنا عن اللغط الذي أثاره كتاب الكوميديا الإلهية لدانتي) ويضيف الى أنه "كان يمكن" أن مفهوم الفرد الذي هو غائب عندنا مثل غياب مفهوم الإنسان أن نستشفه من المتون الصوفية، وبين "كان يمكن" هذه فراغ يمكن ملأه بأي شيء عدا كوننا نفكر ونأجل الفكر الى أجل غير مسمى! وعليه يبدو الثراء في مصادر هذه الثقافة واضحاً لا يحتاج برهان.

وعوداً الى مفهوم التأويل فإنه جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: «قال الجرجاني: التأويل في الشرع "صرف اللفظ الى معناه الظاهر يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا"

[1]– عبد الملك مرتاض، **التأويلية بين المقدس والمدنس**، عالم الفكر، الكويت، المجلد1، العدد 1، 2000، ص273.

للكتاب والسنة مثل قوله تعالى «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً – التعريفات»[1].

أما في معجم إبراهيم مدكور فهو «تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً يشير الى معان حقيقية»[2].

والظاهر أن الجرجاني في التعريف الذي أوردناه له جعل التفسير متعلق بالمترادفات من خلال ظاهر النص بينما ربط التأويل بما وراء حرفية النصوص الى الاستعارة.

أما التأويل عند ابن رشد «هو اخراج دلالة للفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب»[3]. فالتأويل عند ابن رشد ضرورة تفرض نفسها إذا إختلف ظاهر الشرع مع العقل. وُجب تأويل ذلك الظاهر.

ومن نماذج متأولات العلماء المسلمين من النص القرآني يذهب عبد الملك مرتاض الى أن التأويل عند المسلمين يختلف بإختلاف المذاهب ومنه الإجتهادات، فمثلاً في مسألة رؤية الله في يوم القيامة ثمة إتفاق بين أهل السنة والمتصوفة ممثلين خاصة في أبي بكر محي الدين بن عربي الى أن الرؤية تتم يوم القيامة وإن كانوا يختلفون عن الكيفية التي يُرى بها وعليه أعني الله. في حين أن المعتزلة لا يقولون بهذا،فالله عندهم لا يُرى في الآخرة معتمدين على قوله تعالى «لا تدركه الأبصار». تجنباً للوقوع في تناقض التجسيم.

أما التأويل في الكتابات الفلسفية الغربية فكما ذكرنا سابقاً أنه تم العمل به أكثر في النصوص الأدبية. فقد ظهر لأول مرة مع "دانهاور" سنة 1654 مرتبطاً أول الأمر بالكتاب المقدس ثم تطور المصطلح بالشكل الذي نعرفه اليوم مع عدد من الفلاسفة «إن كلمة التأويل مشتقة من الفعل اليوناني "hermenenein" الذي يتضمن معنيين مهمين. فالكلمة تشير في

---

[1]– جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص234.

[2]– إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، دط، 1983، ص37.

[3]– ابن رشد، **فصل المقال**، دار المعارف القاهرة، مصر، ط3، 1999، ص32.

آن واحد الى سيرورة التعبير والنطق (عبّر، قال، أكد شيئاً ما) والى معنى التفسير والترجمة وفي كلتا الحالتين نحن أمام نقل لمعنى»[1].

أو هو «التأويل في أدق معاينة هو تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات والتركيب ومن خلال التعليق على النص، مثل هذا التأويل يركز عادة على مقطوعات غامضة أو مجازية يتعذر فهمها»[2].

إذن من خلال التعريفين نحن ايزاء عملية فهم لمعنى مضمر متجسد في تعبير مكتوب منسجم يخفي نفسه وراء الاستعارات أكثر مما يُظهر الهيرمينوطيقا "Hermeneutique" تترجم عادة بفن التأويل وتعني فن التأويل وتفسير النصوص ببيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية. والبحث عن الحقائق مضمرة في النصوص، وربما المطموسة لإعتبارات تاريخية وإيديولوجية وهذا ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي وبرهاني وجدلي»[3]. إن كل كلمة في هذا التعريف تختلف إلى مجال معرفي معين وبذلك نلاحظ مدى تداخل سلسلة من المناهج مع" التأويل"، التفكيك، الحفر والفيلولوجيا بماهي مناهج تبحث عن ما وراء الألفاظ لتبيان السلط المعرفية أو الأيديولوجية الخفية وراء الحروف والألفاظ.

يقول محمد شوقي الزين «إن كل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهرمنيوطيقا بما في ذلك التفكيك الذي يظل رغم نظريات اللاشعور واللامعنى إقليمياً تأويلياً في غاية الدقة والحنكة»[4]

---

[1]– جان غروندان، **التأويلية**، تر: جورج كتورة، مكتبة الفكر الجديد، الإمارات العربية المتحدة، دط، 2017، ص13-14.

[2]– ميجان الروبلي، سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص88.

[3]– كريمة محمد كريبة، **منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني**، المجلة الأردنية، الأردن، المجلد 10، العدد 1، 2017، ص7.

[4]– محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2015، ص19.

ولكن الغاية من هذا الاستخدام الكثيف لكل هذه المناهج هي الفهم الذي يساعدنا على الإقتراب من الحقيقة" الحكمة بالتعبير الاسلامي التي هي ضالة المؤمن".

يقول محمد شوقي الزين في كتابة الإزاحة والإحتمال «التأويل أو الهيرمنيوطبقا هو نشاط لغوي وفكري يتعلق بالترجمة والتفسير ومعناه الرجوع إلى التشكيلة الأولى للمعنى لتفسير ملابسات انبثاقها وفهم محتوياتها. التأويل هو النظر فيما تؤول إليه الأشياء، أي صيرورتها، والقيم الوجودية والمعرفية والجمالية التي نتصف بها لدى مآلها الى أمر ما».[1]

ولفهم التأويل في الفلسفة الغربية أكثر نتعرف على نماذج الفلاسفة الذين تطور على أيديهم بشكل لا لشيء وانما ليساعدنا على فهم تأويل نصر حامد أبو زيد وتطبيقاته على النص القرآني. بإعتبار هذا الأخير جاء بمفهوم جديدة مسقاة من الآخر(التاريخية مثلا).

أولاً«كانت العملية الهيرمينوطيقية تُعنى بتكوين القواعد التي تحكم القواعد القراءة المشروعة للنص المقدس»[2]، ان الإنطلاقة كما ذكرنا سابقاً كانت من الكتب المقدسة لمحاولة فهم الرسالة التي تحملها إلينا، فالألماني شلايرماخر(1768-1843) «يُعد بحق أبا للهيرمنيوطيقية الحديثة وللمفكرين الذين جاءوا بعده سواء بدأوا من الاتفاق أو الإختلاف معه»[3]، لكن تجدر الإشارة الى أن هذا الأخير« بنى سمعته بوصفه لاهوتيا قبل أي شيء آخر»[4]. وعليه ركزت أبحاثه على وضع قواعد لفهم النص –أو بتعبير يروق له أكثر– لتجنب سوء الفهم لأنه كلما تقدم الزمن الذي هو مغاير لزمن وضع النص كلما زاد سوء الفهم. إننا إذن إزاء" إلتزام"، " تحفظ" وليس جرأة على القراءة، هذه القواعد منها ما هو لغوي متعلق بالنص في حد ذاته أو تركيبته ومنها ما هو نفسي يعود لواضع النص "المؤلف" «لأن النص وسيط لغوي

[1]– محمد شوقي الزين، **الإزاحة والإحتمال**، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2008، ص33.

[2]– ميغان الرويلي، سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، مرجع سابق، ص89.

[3]– نصـر حامد أبو زيد، **إشـكالية القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضـاء، المغرب، ط1، 2014، ص23.

[4]– جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق، ص19.

ينقل فكر المؤلف الى القارئ»[1]. إن هذه القواعد ضرورية حتى تعصمنا من الخطأ «إننا نبحث في الفكر عن الشيء نفسه الذي أراد الكاتب التعبير عنه»[2]، لكن السؤال هل من الأصح أن نتعامل مع هذا النص –رغم البُعد الذي يفصله عنا ويفصلنا عنه–بمنطق القواعد لنعيد فهم مؤلفه أم أن الأمر أعقد من محاولة الحفاظ من أحادية الفهم؟ فحتى الخطأ في القراءة التأويلية له منطقه فدلتاي مثلاً (1833–1911) ألماني هو الآخر جاء بفكرة "التجربة المعاشة".

هذه التجربة المعاشة تحمل شيئا مشتركا بين الإنسانية يفهمه القارئ من خلال ما هو موضوعي "اللغة" «فن تأويل التجليات الحيوية المثبتة الكتابة»[3]، إن التعبير حسبه هو الذي نستقي منه ما هو "تاريخي" الذي تحمله التجربة «وهذا التعبير...لا يعبر بالضرورة عن ذات المبدع، بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في تجربة المبدع»[4].

لقد ضحى ديلتاي بذاتية المبدع حين ركز فقط على عمله الابداعي لأنه في نظره هو الحامل لتلك التجربة التي تفهمها الأجيال عبر اللغة أو التعبيرات «وتعتبر التعبيرات الأدبية – التي تتخذ من اللغة أداة لها– أعظم فترة من التعبيرات الفنية الأخرى على الإفصاح عن الحياة الداخلية للإنسان»[5].

قد نعيد قراءة أفلاطون لنفهم شيئاً آخر يتماشى مع واقعنا لم يُفهم في العصر الحديث مثلاً أو كان فهم العصر الوسيط له على نحو مختلف، يقول نصر حامد أبو زيد في كتابه" اشكالية القراءة وآليات التأويل «إن الإنسان ليس مشروعاً جاهزا مصمماً من قبل ولكنه مشروع في حالة تخلق... إنه يقوم بجولة هيرمنيوطيقية" تأويلية" من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمي للماضي، قائماً هناك ولكنه معطى متغير، إننا في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً من

[1]– نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص20.

[2]– جان غروندان، التأويلية، **مرجع سابق**، ص21.

[3]– جان غروندان، **المرجع نفسه**، ص29.

[4]– نصر حامد أبوزيد، **إشكالية القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص26.

[5]– **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهمنا للماضي أفضل كلما توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي»[1].

إن مسعى" ديلتاي إذن" هو"إقامة فلسفة الإنسان ككائن تاريخي" أي أن الماضي يتواصل معنا في الحاضر عبر التجارب التاريخية التي نجد في تأويلها أشياء وأفكار تعيين مع ضرورة الأخذ بالإعتبار تواجد هذا الكائن الإنساني ضمن حدود الزمان والمكان أي بوصفه كائناً تاريخياً يتغذى من واقعه ويُغذيه" وهو بذلك إنما سعى إلى إقامة فلسفة الإنسان ككائن تاريخي، حسب عبارة ريمون آرون، والى تأسيس السميولوجي جديد يصح بالنسبة للحكم التاريخي، الذي من شأنه أن يثير إشكالية تحوم حول إلتباس التاريخي بما هو كذلك، فهو خارجي وباطني في آن واحد: خارجي كمسار حديثي، وداخلي كمسار واع وحامل لمعنى"[2]، وعليه ترتكز عملية الفهم عند دلتاي عبر مقولة" الإنسان في التاريخ"، أي فهم التجارب الإنسانية عبر التاريخ حتى تصبح أو حتى ترتقي هذه التجارب من الحيز الذاتي الى الموضوعي(الحدث الموضوعي).

بعد ديلتاي نجد الفيلسوف" غاد امير" إذ يحاول طرح سؤال حول مقولات فلاسفة التأويل قبلاً البدء "بدلتاي"، ذلك أن القول بالتجاوز الزمني دون مراعاة المُؤول أو المُؤَول يحتمل عدة مفارقات لقد سمى غاد امير هذا الفعل بـ «الادعاء التاريخاني الساذج: أي الإدعاء الذي يفضي بأن نتوغل ونتسرب الى روح العصر، وننسلخ بالمقابل من أفكارنا ومعارفنا ونفكر بأفكاره ومعارفه ونتقدم نحو الموضوعية التاريخية»[3].

يضع غاد امير المسافة الزمنية في قلب العملية التأويلية، إن الإنسان محكوم بعُدة لا متناهية من الأبعاد (التاريخية، النفسية...) التي تحول دون ذلك "العود" وما يقضيه من فهم «إن العقل يظل متوقفاً دائماً على السياقات والظروف التي يشتغل فيها ويمارس فيها فعله»[4].

---

[1]– **المرجع نفسه**، ص28.

[2]– نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص51.

[3]– علي عبود المحمداوي وآخرون، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، ج2، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2013، ص273.

[4]– **المرجع نفسه**، ص274.

يُلح غادامير على المسافة الزمنية وأن التنصل منها هو عناء لا معنى له كذلك يشير الى أهميتها بإعتبارها القاعدة أو الأرضية التي نفهم من خلالها ويتمظهر فيها إلينا كل ما يورده أشكاله المعنى والحقيقة. إن التأويل عند غاد امير حسب محمد شوقي الزين في كتابه "تأويلات وتفكيكات" هو ما عناه في قوله «أن ما يريده غاد امير خصوصا ودرس التأويل عموماً قوله هو أن الوظيفة الفعلية للتاريخ تعبر عن حياة التراث أو التراث ككائن حي يحيا في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي محدد ويتغذى من التأويلات وإرادات الفهم التي تخضعه للقراءة والتحليل، يتأسس بموجب هذا التعايش بين التراث والحاضر نوع من "إيتيكا الحوار" ينفى عن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث ودوغمائية إضفاء الدلالة التي تنحو نحوها قوى الحاضر (نسبية الحقيقة ووهم النفسية التي يدعيها كل طرف)»[1]

إن التأويل بهذا المعنى يدعو الى إنفتاح على مستوى الفهم وتعدد في القراءة لأن هذا ما يتطلبه أبعاد الإنسان المتعددة فالحقيقة أصبحت حقائق في عالم أصبح فيه الإنسان كائن عابر على حد تعبير فتحي المسكيني.

أما بول ريكور فقد ارتبطت العملية التأويلية عنده بفكرة" صراع التأويلات وهو عنوان أحد كتبه وليس الصراع بمعنى الاستحواذ على الحقائق وانما ثراء وتنوع في الفهوم والآليات، كذلك ارتبط التأويل عند ريكور بتركيزه على الرمز في التأويل «الرمز عبارة عن بنية دلالية بحيث المعنى الصرفي والحرفي والجلي يدل على معنى آخر متواري...وخفي.. فالمعنى يحيل دوماً الى طبقاته التحتية من دلالات مضمرة أو مقاصد مستبطنة سكت عنها الخطاب أو حجبها»[2].

إن هذا الحجب يكون لدواعي إيديولوجية أو تاريخية أو حتى معرفية فالمعرفة سلطة كما يقول ميشال فوكو.

---

[1]– محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، مرجع سابق، ص44.

[2]– محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، مرجع سابق، ص119.

بعد الإحاطة بمفهوم التأويل والمحاولة قدر الإمكان الاستعانة بأهم من تناولوا هذا المصطلح حسب الترتيب الكرونولوجي، نحاول الآن إماطة اللثام عن مفهوم متصل به لاسيما في إطار إشكاليتنا هذه " تأويل النص الديني عند نصر حامد أبو زيد".

المبحث الثاني: في مفهوم النص

أولا: مفهومة النص لغة:

فالنص في اللغة تعددت دلالته، جاء في القاموس المحيط «نص الحديث إليه رفعه، وناقته استخرج أقصى ما عندها من السير، والشيء: حركه ومنه نص فلانا: استقصى مسألته من الشيء، والعروس أقعدها على المنصة بالكسر وهي ما ترفع عليه فإنتصت، والنص الإنساد الى الرئيس الأكبر والتوفيق والتعيين على شيء ما»[1].

وقد لاحظ نصر حامد أبو زيد في أكثر من موضع أن النص في اللغة قد انتقل من المحسوس الى المعقول ففي هذا التعريف الذي أدرجناه ارتبط بالحركة والسير ثم التقصي والإسناد.

أما في موضع آخر «فالنص بمعنى الوقف والتعيين: كأن يكون النص تعييناً لمعنى محدداً للفظ ما لا يتعداه ولهذا يعرف اللفظ الأحادي الدلالة بأنه "نص" ومنه قول المسلمين "النص القرآني والنص النبوي»[2].

وفي تاج العروس النص «التعيين على شيء ما»[3].

والنص بمعنى التقصي وبهذا المعنى وردت كلمة النص في اللسان «نص الرجل إذ سأله عن شيء حتى يستقصى ما عنده»[4].

---

[1]– الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2008، ص5–6.

[2]– مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص الديني**، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2012، ص44.

[3]– الزبيدي، **تاج العروس**، ج4، دار صادر، بيروت، لبنان، دت، ص440.

[4]– ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص98.

وقد ورد في معجم الوسيط «يقال نصوا فلاناً سيداً أي نصبوه، والشيء رفعه وأظهره»[1]

والنص في المعجم نفسه «صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، وما لا يحتمل الا معنى واحداً أو لا يحتمل التأويل ومنه قولهم لا اجتهاد مع النص والنص جمع نصوص وعند الأصوليين الكتاب والسنة»[2].

والنص بهذا المعنى هو أن ترد آية أو حديث فلا يصح بعدها أن نناقش فيهم بإعتبار أن النص هو القطع في الدلالة. ويشير نصر حامد أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني" الى أن القدماء من مفكري الإسلام لم يعرفوا لفظة النص كما هي الآن وانما أطلقوا على القرآن والسنة لفظة النص «لم يكن القدماء يشيرون الى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل في اللغة المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون دوالاً أخرى مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة الى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً بإسم الوحى أو النقل وكانوا حيث يشيرون الى النص "فإنما كانوا يعنون به جزءً ضئيلاً من الوحى أو بعبارة أخرى مالا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوي»[3].

وعليه اتفقت أغلب التعريفات على أن النص مالا يقبل التأويل لا سيما عند الأصوليين وهو ما عناه الإمام الجويني بقوله «النص مالا يتطرق الى فحواه إمكان التأويل... كما قال أيضا: هو لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل، وهو تعريف يطابق فيه الإمام الشافعي من حيث هو دال على النص القرآني»[4].

وفي الثقافة العربية الإسلامية نطلق لفظة النص على القرآن (النص القرآني) كنص أول وأيضاً نصوص السنة.

---

[1]– مجمع اللغة العربية، **معجم الوسيط**، مكتبة الشروط الدولية، مصر، ط4، 2002، ص926.

[2]المرجع نفسه ص926.

[3]– نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص123.

[4]– مرزوق العمري، **تاريخية النص الديني**، مرجع سابق، ص47.

ومع ظهور المناهج الحديثة واللسانيات المعاصر أصبح هذا المفهوم مثيراً للاهتمام أكثر من قبل خاصة بعد التركيز على فلسفة اللغة، وأصبح النص الأدبي أو الديني هو القفل الذي سنجرب عليه مفاتيح تأويلية عدة.

ثانيا: مفهوم النص إصطلاحا.

النص في الاصطلاح معناه النسيج كما قال رولان بارت «ثم يحلل كلمة نص (Texte) ويؤكد أنها من أصل لا شيء وتعنى النسيج (Textus) وفعلها (Texere) أي نسيج، ثانياً: وعلى أساس هذه المرجعية اللغوية، تأسست تعريفات لغوية عديدة للنص عند الغربيين منها تعريف رولان بارت الذي عرفه بأنه: السطح الظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة حيث نفرض شكلاً ثابتاً ووحيداً ما استطاعت اليه سبيلاً»[1].

فالنص بحسب هذا التعريف وحدات لغوية مركبة ومنسجمة فيما بينها وتؤدي أو تحيل الى معنى معين.

والنص في تعريفه المعاصر: «سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية –الألفاظ – أم كانت علامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نص»[2].

إن العلاقة بين المفهوم الأول "التأويل" والمفهوم الثاني " النص" هي علاقة وظيفة إذ يشكل الثاني الأرضية التي يعمل عليها التأويل من خلال تلك الصياغات اللغوية أو الرمزية في نسق النص الذي ينفتح على عدد كبير من التأويلات والنص الجيد كما يقول علي حرب «هو الذي يتحول الى ميدان معرفي مميز وأن يصبح منطقة من مناطق عمل الفكر معناه أن له مشروعية وكينونته المستقلة وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته لا الى مؤلفه ولا الى الواقع الخارجي...»[3] وهنا إشارة من علي حرب الى ضرورة تجاوز أسئلة التأويل

---

[1]– **المرجع نفسه**، ص50.

[2]– نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، مرجع سابق، ص169.

[3]– علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص12.

الكلاسيكية حول قصدية المؤلف وماذا عناه؟ فهو يصبح مِلكُ للقارئ عبر آليات محددة حتى لا يكون التأويل هدراً. ويضيف أيضاً «فالنص الذي يعكس الواقع لا أهمية له لأنه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدث عنه. فنحن لا نرجع مثلاً الى مقدمة ابن خلدون لكي نتعرف الى الواقع الذي عاصره المؤلف. وانما نرجع اليها لكي نفهم الواقع الراهن أو لكي نستشرف مستقبلاً قد يأتي، فالنص ليس مرآة للواقع، وإنما يشغل هذه المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع ومن هنا فإن ربطه بواقع ما هو إهدار لكينونته»[1]

ويورد عبد الملك مرتاض قولاً يوضح فيه هذه العلاقة بين النص والتأويل «إن التأويلية من حيث هي إجراء معرفي يتخذ الكشف عن مدافن النص وإبراز خباياه لا تدعي على الرغم من ذلك أنها قادرة على فهم النص الفهم الدقيق الصحيح، وإنما هي تسعى تلك غايته المرسومة، الى تقديم قراءة مفتوحة، أي أنها تقترح قراءة واحدة من بين قراءات أخريات يمكن أن يقرأ بها النص المعروض للتحليل»[2]

نحن إذن الآن بعيدين كل البعد عن دلالة الأصوليين في الثقافة العربية الإسلامية للنص من حيث أنها مالا يحتمل تأويل وإنما بصدد الحديث عن ثنائية فعالة النص والتأويل في جعل هذا الإنسان يقارب الحقيقة. أو حتى جزء منها.

«فالنص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل ولا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوصا أو في اتجاه معين»[3]، وهنا يتبين لنا دور التأويل كآلية قرآنية للنصوص ترنو لجعلها ذات معاني لا تنضب وكذا البحث والنبش في كل توظيف ايديولوجي لهذا النص الذي يُستخدم من قبل القارئ. وهو ما عكف نصر حامد أبوزيد عليه من خلال اشتغاله على مفهوم التأويل.

---

[1]– **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

[2]– عبد الملك مرتاض، **التأويلية بين المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص269.

[3]– علي حرب، **التأويل والحقيقة**، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص71.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: قراءة نصر حامد أبوزيد للفعل التأويلي.

المبحث الأول: التأويل موظفاً في الخطابات الإسلامية القديمة.

أولاً: في الخطاب الإعتزالي.

ثانياً: في الخطاب الصوفي.

المبحث الثاني: آليات التأويل والإشتغال على النص عند نصر حامد أبوزيد.

أولاَ: علاقة التأويل بالتفسير.

ثانياً: النص كمنتج ثقافي" جدلية الإلهي والبشري"

يمكننا أن نطرح على أنفسنا سؤال وجيه وهو" لماذا التأويل"؟

لماذا نتأول النصوص، أو هل ثمة ضرورية ملحة يُمليها واقع ما نجد أنفسنا إزائه مجهدين في محاولة يائسة لتقديم إجابات لتعقيداته، شرط أن تكون هذه الإجابات من داخل منظومتنا –حقلنا الدلالي بلغة طه عبد الرحمن– الفكرية والإجتماعية والدينية...

في حين أن هذا الواقع يتجاوزنا لأن عدتنا مستهلكة عاجزة عن صياغة خطاب؟. لم يكن التأويل غريباً على الثقافة العربية الإسلامية مثلما ذكرنا في فصل سابق فهو كلفظ أو كإجراء عرفه العقل الإسلامي ومارسه «فإن كان الفقهاء وعلماء الأصول والتفسير يؤولون لدوافع إجتهادية شرعية ولغوية، يحرصون بها على الإقتراب أكثر من مطلوب النص فإن المحدثين يندفعون في الغالب بدوافع من خارج النص أفرزتها معطيات الثقافة المعاصرة»[1]. ولعلها الإجابة عن سؤال لما التأويل...

ولقد اشتغل نصر حامد أبوزيد على هذا المفهوم وكل ما يتصل به (التفسير، المجاز، النص، اللغة...) من خلال تتبع مساره تاريخياً لتحظى المعتزلة بحيز كبير من كتاباته " الإتجاه العقلي في التفسير، دراسته في قضيه المجاز في القرآن عند المعتزلة" بإعتبارها أكثر الفرق جرأة في قراءة النص القرآني وفي استخداماتها للتأويل. كذلك اشتغل نصر حامد أبوزيد على الخطاب الصوفي لا سيما الشيخ الأكبر، كتابات ابن عربي محاولاً معرفة طرائق التأويل العرفاني ومميزاتها ومآلاتها وهذا عبر كتابيه " هكذا تكلم ابن عربي".

وأيضا "كتاب فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محى الدين بن عربي"

هذا كله ليحاول أن يجد أنجح الطرق التأويلية لمقاربة حقيقة النص الذي لا يعدو عنده أن يكون نصاً منفتحاً لا على حقيقة واحدة بلا حقائق، حقائق شكلتها الثقافة وبالتالي إمكانية الحديث عن نص كمنتج ثقافي...

[1]– كريمة محمد كريبة، **مرجع سابق**، ص2.

المبحث الأول: التأويل موظفاً في الخطابات الدينية القديمة.

أولا: في الخطاب الإعتزالي.

تعد فرقة المعتزلة أكثر الفرق إحتكاماً للعقل، صاغت به مذهباً عقلانياً متسق المقدمات والنتائج كادت به أن تكون ميزة الفلسفة الإسلامية لولا "محنة خلق القرآن" لما هذا الإعتزال بحسب قوله شهيرة لعبد الله العروي أصبح أيديولوجيا رسمية للدولة العباسية[1] أصبح مذهباً للدولة وكأن المبادئ العقلية وروح النقد والحوار حين تصل الى مصاف السلطة تمارس الضدية على نفسها، رغم أن المعتزلة كانت أبعد الفرق على تكفير الآراء المخالفة لها... أقول وعلى هذا مارست التأويل بما يتناسب مع مذهبهم وأصولهم الخمس المعروفة «فواقع الأمر أن المعتزلة –شأن غيرهم من الفرق– يعدن من أنصار الحقيقة وكل الخلاف أنهم يعتمدون الى جانب القرينة اللفظية على القرنية العقلية التي تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق وتصورهم لله وعدله»[2].

بمعنى أن القراءة التأويلية للنص عند المعتزلة كان منطلقها أن تتواقف مع مقولتي العدل أو التوحيد التي يقولون بها... وعلى هذا دخل المعتزلة في سجال مع غيرهم. يقول عبد الملك مرتاض معززاً قولنا هذا «يخضع النشاط التأويلي في الكتابات الإسلامية غالباً للاختلاف المذهبي القائم على اختلاف المنطلق الفكري... خصوصاً المعتزلة الذين لا يترددون في تأويل الآيات على نحو ما يتلاءم مع مذهبهم، في شيء كثير من الجرأة، وفي تصورات كثيراً ماتنهض على العقل، في تأويل النقل»[3].

ترتكز آليات التأويل عند المعتزلة بحسب الرؤية –الزيدية في" المحكم والمتشابه" إن ماهو محكم بمعنى صريح وواضح المعنى في النص لا يحتاج الى التأويل، بينما ما تشابه من

---

[1]– عبد الرزاق القلسي، **صدى المعتزلة في الفطر الإسلامي بين الماضي الحاضر بلا حدود**، متاح على https :www.momihoun :com2018 تاريخ الدخول 21 أفريل 2023،الساعة 16:28

[2]– نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط3، 1996، ص130.

[3]– عبد الملك مرتاض، التأويلية **بين المقدس والمدنس**، مرجع سابق، ص275.

القرآن هو ما يتطلب تأويله (الغامض). لكن السؤال هنا من الذي يحدد أو يقرر محكم القرآن من مشابهه؟

«يؤكد أبوزيد –ابتداء– بأن شيوخ المذهب الإعتزالي قد قسموا المتن الإسلامي الى نصوص محكمة واضحة المعنى، والى نصوص متشابهة غامضة يحتاج فهمها الى تأويل. ومن أجل الحيلولة دون وقوع أي تناقض منطقي بين الأصول الإعتزالية الخمس وبين دلالات النصوص المشابهة فقد عمل المعتزلة على تأويل دلالتها عقلياً»[1]، ومن هذا المشابه عندهم نذكر على سبيل المثال الآيات الدالة على رؤية الله، فالتأويل فيها لابد منه (لأن المعتزلة ينفون الرؤية يوم القيامة) فالتأويل في هذه الآيات لا بد منه، لذا يدخل المعتزلة في مماحكات مع خصومهم ممن يؤكدون الرؤية، إن نفي رؤية الله يوم القيامة يعني تنزيهه تعالى. ذلك أن إثبات رؤيته تفتح المجال لتناقضات عدة أولها أنه إذا تأكدت الرؤية يعني أن ذلك يتطلب اتجاه وشكل وحيز ووجود الله بهذه المنظور في مكان يعني غيابه في مكان آخر. وغيرها من التناقضات إن" إثبات الله مرئياً يقتضي كونه في جهة ومتحيزاً في مكان، ولذلك سعى المعتزلة الى نفي أن يكون الله مرئياً بأي صورة من الصور... وإن كانوا قد وجدوا في بعض آيات القرآن سنداً لوجهة نظرهم فقد إعترضتهم آيات أخرى استشهد بها خصومهم في رد هذه الدعوى ومن ثمة لم يكف امام المعتزلة سبيل الا تأويل هذه الآيات"[2]، وهذا يعني أنه بقدر ما في النص القرآني من آيات تنفي الرؤية، ثمة آيات تؤكدها، جاء في سورة الأنعام "لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " الآية 103. في المقابل جاء في سورة القيامة "**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**" (الآية 23.22).

" يورد المعتزلة على خصومهم قوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" فيأخذونه دليلاً على صحة ما أثبتوه فعلاً من أن الله لا يصح أن يرى، غير

---

[1]– عبد السلام يوبي، **المسكوت عنه في نقد نصر أبوزيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية، نقدية**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، جامعة الآدب والعلوم الإنسانية، 2011، ص108.

[2]– نصر حامد أبو زيد، **الإتجاه العقلي في التفسير**، مرجع سابق، ص190.

أن هذا الدليل السمعي لا يسلم للمعتزلة من النقض إذ يلجأ خصومهم الى التفرقة بين لفظ" أدرك" ولفظ" رأى" على أساس أن الإدراك غير الرؤية وأن الله إذا كان قد نفى أن يدرك بالبصر فإنه لم ينف أن يُرى[1]

وبناءً على هذا يجد المعتزلة أنفسهم في مناقشات لا حد لها تارة لغوية تتعلق بالألفاظ أو المجازات النصية وتارة أخرى عقلية كما يؤكد ذلك نصر أبوزيد "ويضطر المعتزلة الى الدخول في مناقشات لغوية حول لفظ" أدرك" والفرق بينه وبين لفظ" رأى" وينفي المعتزلة أن يكون الإدراك هو الإحاطة والإحاطة ليست هي بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها[2]

يذهب نصر حامد أبوزيد الى أن إشتغال المعتزلة على التأويل قد بدأ بمقولة المجاز والإستعارة في القرآن وبكل ما تحمله كلمة مجازة من معاني الإفصاح والإخفاء والحذف والتعميم وغيرها. وتتبع هذا الأخير مراحل تطور المجاز عند المعتزلة الذي تتفق ذروة إكتماله عند الجاحظ." قام المعتزلة بتوظيف مفهوم المجاز بوصفه آداة لغوية ناجزة، لتأويل تلك الآيات التي اعتبروها مشابهات، وكان هذا المنهج بمثابة توظيف آلية لغوية ناقدة لتأويل القرآن طبقاً لمعيارهم الفلسفي لماهية المتعالي فحيث اتفقت الآيات مع معيارهم اعتبروها محكمات تؤخذ على ظاهرها دون تأويل أما حين تخالف الآيات معيارهم الفلسفي فإنها توضع في خانة المشابهات التي تحتاج الى التأويل بتوظيف مفهوم المجاز"[3]

وعليه إن محاولة المعتزلة في التأويل ساهمت في تطور ملحوظ لهذا المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية وما إهتمام نصر حامد أبوزيد بالخطاب الإعتزالي إلا دليلاً على ذلك. كما يتجلى دور المعتزلة أيضاً في فهمهم العميق للنص بما احتواه من مقولات من قبيل" التعقل التدبر، والتفكير... لذا تعاملوا معه كنص للتعقل وليس التسليم وشرعنوا التأويل" إن الإعتزال

---

[1]– **نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق**، ص194.

[2]– **المرجع نفسه**، ص195.

[3]– نصر حامد أبوزيد، **التجديد والتحريم والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص134.

قد خلق وعيا ضنيا في صميم الثقافة الإسلامية.. هل يمكن أن نقول أنه يمثل لحظة إنشقاق أو قطيعة ابسيتيمولوجية، مع المعرفة السائدة التي توارثها المسلمون منذ عهد النبوة، والتي من أكثر خصائصها صلابة وقوة أولوية الأثر على النظر، والنص على الخطاب والنصوصية على التأويلية"[1]

ثانياً: في الخطاب الصوفي

يُعير أبوزيد للخطاب العرفاني إهتماماً بالغاً خصوصاً المتن الأكبري (نسبة الى الشيخ الأكبر ابن عربي)، ففي مقدمة كتابه "هكذا تكلم ابن عربي: يتساءل عن الحقيقة المعرفية أو هي الإنسانية –في عصر نقض المركزيات اللاهوتية الكبرى– التي يمكن لابن عربي أن يقولها لنا في القرنين السادس والسابع الهجريين أن يقولها لنا في القرن الواحد والعشرين؟ هل يمكننا أن نستدعي "لقد صار قلبي قابلاً كل صورة" حتى نبني أو نصوغ خطاب نكسب به الرهان الإنساني على الأقل.

لهذا يذكر لنا أبوزيد سبب اختياره لدراسة التأويل عند ابن عربي يقول في كتابه" فلسفة التأويل– دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي– اذ يرجع سبب اختياره الى أسباب عدة أبرزنها «لعلى التأويل عند ابن عربي ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص. بل هو منهج فلسفي كامل ينظم الوجود والنص معا»[2]. وبنا على هذا فإن متن ابن عربي يستحق القراءة لتصبح بذلك قراءة على قراءة أي قراءة ابن عربي للنص وقراءة أبوزيد لابن عربي والنص معاً وهذه هي آلية التأويل في النهاية ضد كل إنغلاق ونهائيات في النص مفتوح دوما على التأويلات ومهمة التأويل هي النص الذي هو «إمكان لا يتناهى من المعاني الوشيكة يتقبل دوماً للقراءة وإعادة القراءة بطرق يختلف بعضها عن بعض اختلافاً جذرياً»[3] وإن كان هذا هو النص فالتأويل هو

---

[1]– عبد الرزاق القلسي، **صدى المعتزلة في الفكر الإسلامي بين الماضي والحاضر**، مرجع سابق، ص3.

[2]– نصـر حامد أبوزيد، **فلسـفة التأويل**، دراسـته في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص18.

[3]– أيان الموند، **التصوف والتفكيك**، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2011، ص136.

بحث وحفر لما وراء الكلمات. هكذا يصبح المته العرفاني يحتاج الى فك بعدما فك هو شفرة النص القرآني...

وبما أننا في سيرة الفك من الجذر اللغوي التفكيك فليس غريباً أن نجد دريدا وابن عربي في تصنيف واحد أي ثمة من يجد في كتابات الشيخ الأكبر ملامح التفكيك وآلياته (التصوف والتفكيك) ويتجلى وجه التشابه بينهما في الإيمان بأن «النص حامل لكم لا محدود من المعاني الذي يقع تأويله على كل قارئ... فالنص حامل يبث معاني جديدة باستمرار طبقاً لموقف القارئ ولحظته، مما يعني عند الشيخ الأكبر ودريدا معاً. فيضاً لانهاية له من المعاني المختلفة»[1]

وبالعودة الى القراءة الزيدية (نسبة الى تأويل أبوزيد) للتأويل الصوفي.

يشير هذا الأخير في كتابه هكذا تكلم ابن عربي أن المتصوفة عامة لهم طريقة مختلفة في الكتابة أو لغة خاصة، شفرة محددة أو لعله ترميز. إن ثنائية الكشف والبيان كما يصطلحون عليها تثير العديد من التساؤلات، لماذا يلجأ السادة الصوفية الى فعل الكتابة إن كان مقصدهم الأساسي الإخفاء، يجيب نصر حامد أبوزيد الى أن المعرفة الصوفية معرفة ذوقية لا يفهمها الا الخواص، لذا يعتمد الكاتب الى الكتابة بطريقة مشفرة لا يفهمها الا من ارتقى الى رتبتهم ويقيم نصر حامد مماثلة بين الخطاب العرفاني والرسالة النبوية من حيث أن" كلام الله الموحى به الى الرسل والأنبياء يكشف ويصرح من ناحية ويخفى ويومئ من ناحية أخرى، انه يكشف ويصرح بما هو خطاب للناس كافة. وذلك بحكم تفاوت مستويات عقول الناس وأفهامهم ولكنه يومئ ويعرض بما هو خطاب قابل دائماً للإنفتاح في الزمان والمكان[2]

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى قد تعود فكرة الإخفاء أو الغموض هذه عند المتصوفة الى العنف المعنوي الذي مورس عليهم (مصرع الحلاج)، أو لعل اللغة العادية (الألفاظ) تعجز في الأحيان عن حمل أو إيصال معاني وأفكار بعينها، يقول نصر حامد أبوزيد في سباق آخر

[1]– أيان ألموند، المرجع السابق، ص134.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 2002، ص139.

«لهذا الحرص عند المتصوفة بعداً آخر يتمثل في عجز اللغة العادية عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة..." وابن عربي يؤكد أن قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبني منهج الستر والاشارة والإقتصار على اللغة الرمزية يبقى سبب الحماية ضد الإضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العملة المركزية»[1].

في قراءة ابن عربي للنص القرآني يكشف عن وجود ثنائية الظاهر والباطن بحيث أن المعنى الظاهر يحيل الى الباطن ولا يقيم تعارضاً معه. والظاهر مهم في النفاذ الى المعنى الباطني وإدراك كنهه. وهو بمثابة –أي ظاهر النص–. القشرة الخارجية للنفاذ الى الحقيقة المتوارية خلف المعنى الباطني. يقول محمد شوقي الزين في كتابة "الصورة واللغز" شارحاً سبب وجود هذه الثنائية «العلة في ذلك أن الظاهر قائم على الإلتباس والغموض فكل ظاهر له باطن»[2] غير أن هذا الباطن. وكنا قد ذكر أن الحقيقة الإلهية لا تنكشف لأي كان. أقول أن هذا الباطن متعلق بالذات أي الجهد الذي تبذله الذات حتى تعرف أو لإمداد المعرفي الإلهي لها «إذ الظاهر هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن الباطن هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية المشار إليها بطريقة لا تنكشف لا لصاحب التجربة الصوفية»[3] معرفة هل نتحدث هنا عن إحتكار للحقيقة. فئوية محددة لها إمتياز التجلي الإلهي، إن النص صحيح أنه ينفتح على حقائق شتى يتوقف فهمها وإكتشافها ومن ثمة تأويلها على القارئ لكن في الخطاب العرفاني ثمة قارئ من نوع خاص «إن التجليات الإلهية على قلوب العارفين هي التي تمكنهم من القدرة على التأويل، وفهم حقيقة أعيان الأشياء وأسرارها الباطنية»[4]

---

[1]– **نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق**، ص143.

[2]– محمد شوقي الزين، **الصورة واللغز، مومنون بلاحدود**، الرباط، المغرب، ط1، 2016، ص237.

[3]– نصر حامد أبوزيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، مرجع سابق، ص237.

[4]– نصر حامد أبوزيد، **فلسفة التأويل**، مرجع سابق، ص224.

هذا القارئ أقوال أو العارف هو فقط من يملك مفاتيح فهم باطن النص، لكن أليس هذا الكلام بقدر ما يجعل الحقيقة محتكرة بقدر ما يثبت أنه ليس أي قارئ قادر على فهم النص الإلهي وتأويله لاسيما وأن هذا القارئ له أفق سوسيولوجي وآخر سيكولوجي بأبعاده (الواعية واللاواعية) يتحكم في قراءته؟ يُقر محمد شوقي الزين في كتابه "الإزاحة والإحتمال"

أن «مذهب ابن عربي في رمته هو حكاية للنص القرآني ومحاكاة لبنيته اللغوية والرمزية»[1]

إن فعل التأويل ومنهجه عند ابن عربي يمكن في طريقة الرؤية الى النص والذي يقر بأن وجود الإشارة والرمز على مستواه ما هو الا رسالة واضحة على أن هذا النص ليس له قراءة تأويلية أو حتى تفسيرية واحدة «شجع ممارسة التأويل على تصور أن المعاني الداخلية (الباطنية) في النص تتكثر تكثراً لا يتناهى، فبدلاً من الإلتقاء، فعل تفسير النص يحرر التأويل النص، فينقاد القارئ الى مستوى كلي جديد من المعاني...»[2]

إن قول الله" ما فرطنا في الكتاب من شيء"

يعني في جزء منه أن النص كخطاب بحسب تمييز أبوزيد هو خطاب مفتوح أي أن كل فرد يستطيع أن يجد إجابة في هذا النص...

"ليس القرآن الذي (هو كلام الله) رسالة واحدة بل عدد من الرسائل يرتهن كل منها بكفاءة القارئ وموقفه ولا تتناهى هذه الرسائل أو هي أقل تقدير تتكثر بتكثر عدد مرات قراءة القرآن... إن عقل المؤلف اللامتناهي (الله) يُقدِر نصه تلبية لحاجة كل عبد من عبيده على عدة وقد أحكم الله من قبل هذا الضبط التأويلي إحكاماً بالغاً، وفي حقيقة الأمر يستند الشيخ الأكبر في ذلك الى إحاطة الله الزمنية، فألهية الله تتحقق بقدر ما يرى في المستقبل كل الطرق التي يمكن لها لمخلوقاته أن يفهموا كلماته»[3] والسطر الأخير يعبر بشكل صريح عن القرآن

[1]– محمد شوقي الزين، **الإزاحة والإحتمال**، مرجع سابق، ص219.

[2]– أيان الموند، **التصوف والتفكيك**، مرجع سابق، ص131.

[3]– **المرجع نفسه**، ص134.

بوصفه خطاب صالح لكل زمان ومكان ويرتهن ذلك بمدى فهم رسائله التي تتضمنها آيتها وقدرتها على مخاطبة الأجيال، لذا فكل جيل يتأول الآيات بشكل مختلف بل حتى الآيات التي يعتمدها هذا الجيل ليس نفسها التي يستدعيها جيل آخر حسب زمنيته. وهذا هو إمكان النص.

ويقدرها أن النص اللامتناهي (القرآن الكريم) عند ابن عربي يحتوي رسائل كما قلنا قد يجد فيها كل عبد من عباده ما يحتاجه ويجيب عن تساؤلاته فإن فعل قراءة النص ليس بالمهمة السهلة، أي أن كل محاولة لتفسيره أو تأويله هي سلسلة من التخمينات البائسة. ما من «تفسير يستوعب الكلمة الإلهية الاستيعاب الحق»[1]

يقول الله في سورة لقمان «**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ**» الآية 27. وهذا ما يعزز قولنا بتكثر معاني النص التي لا تنفذ. ولما كانت رسائل الله (النص) هكذا غير منتهية يذهب ابن عربي بعيداً في طرحه حتى يقر أن كل ما في الكون هو تجلي لقدرة الله. يكثر ابن عربي من استعمالات الرمز (رمز الأنثى، الخمر...) ففي رأيه حتى الشاعر الذي ينحت قصيدة غزل أو مدح أو الكاتب الذي يصف ويعبر عن شيء ما، إنما كلامه موجه لله وحده «من منا يراه ويجهله... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه ولكن إحتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدين والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات وهم لا يعلمون ولا يعرفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مدحاً ولا تغزلاً... من خلف حجب الصور»[2]. ولكن إن كانت كل مظاهر الوجود (بما فيها القصد والفعل الإنساني) هو تجل لله فإن مساحة الحرية تضيق حتى تكاد أن تختفي «وإن كان الله الموجود في كل زمان ومكان مصدر كل تجل، وهو الحقيقة المحجوبة وراء الظاهر، فما من حكمة عندئذ في محالة العثور على الله في هذا الكتاب الواحد، بل الحكمة هي محاولة رؤية الله قد كتب كل كتاب ومثل هذا الإيمان بوجود الله على المستوى التأويلي في كل مكان وزمان يبطل إبطالاً قوياً آية محاولة دنيوية لكتابة كتاب ليس

---

[1]– **أيان الموند، المرجع السابق**، ص138.

[2]– **المرجع نفسه**، ص194.

موضوعه الله ويعطلها، فما الحيز المتاح للدنيوي ضمن حدود رؤية العالم هذه التي ترى كل ظاهر، كل شعر، ولغز ومدح وتغزل منطوياً على إمكانات إلهية»[1]

إذن إرتكز تأويل ابن عربي على ثنائيات الكشف والبيان الظاهر والباطن للبحث عن آفاق ذوقية يلتقي فيها الإنسان الموجود والموصول بالعالم مع الله تعالى.

المبحث الثاني: آليات التأويل والإشتغال على النص عند نصر حامد أبوزيد.

أولاً: التأويل والتفسير والعلاقة بينهما.

تتعدد آليات قراءة النصوص سواء أكانت أدبية أم دينية ومن ثمة، مثلما ذكرنا في سياق سابق أن من أهم هذه الآليات «التأويل» ولكن يبدو أن ثمة مصطلح آخر لصيق به الى حد كبير وهو التفسير و«عندما نتحدث عن التفسير والتأويل، فإننا تستحضر بشكل ضمني أو صريح مبدأ أساسياً قائماً فيهما وهو القراءة أن نفسر، أو أن نؤول معناه أن نقرأ... القراءة هي نص ثان، مضاعفة للنص الذي نقرؤه، لأن ما تكشفه في النص من حقائق متوارية أو أفكار مضمرة...»[2]

يذهب أبوزيد الى أن المسلمين الأوائل لم يعرفوا تفرقة بين المفهومين وهو ما يورده أبوزيد عن ابن عباس ترجمان القرآن «ومما يؤكد ما تذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقه إصطلاحية متأخرة، فالطبري مثلاً يسمى تفسيره جامع البيان عن تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرسول صلى الله عليه وسلم دعا لإبن عباس فقال اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل»[3]. ثمة إذن فضاء رحب قابل للتأويل وإجرائيته لكن في كلام أبوزيد أنه ثمة تفرقة متأخرة بين التفسير والتأويل تفرقة موضوعة ولدتها ظروف معينة، ليصبح ذلك أن هذا المصطلح الأخير أصبح مفهوماً وإجراءً مكروه لصالح المصطلح الثاني وإن كان رأي "أبو

---

[1]– **المرجع السابق**، ص133.

[2]– محمد شوقي الزين، **الصورة واللغز**، مرجع سابق، ص108.

[3]– نصر حامد أبوزيد، **فلسفة التأويل**، مرجع سابق، ص13.

عبيدة وطائفة معه" التفسير والتأويل بمعنى واحد، فهما مترادفان، فهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير»[1]. ويعزو نصر حامد أبوزيد هذا التحول المفاهيمي على مستوى العقل الإسلامي الى الصراعات الإيديولوجية التي عقبت وفاة النبي وما بعدها (علي ومعاوية) فلا يخفي على أحد مدى التلاعب الذي وقع على مستوى النصوص لا سيما في حادثة صفين. وهو ما يؤكده أبوزيد «إن السياق الذي تم فيه تحميل مفهوم التأويل تلك الدلالات السلبية هو سياق الصراع الفكري السني–الشيعي في القرن الرابع»[2]. إن الخوارج في رفضهم للتحكيم استندوا الى الآية القائلة «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما فقاتلوا التي تبغي حتى نفيء الى أمر الله...». وبذلك تم توظيف الديني(النص) في غرض السياسي وهذا ما دفع علي إلى القول أن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق بل يتكلم به الرجال. وهي دلالة صريحة على تأويل "هؤلاء" الرجال لآيات القرآن كل حسب موقفه.

ويمكننا الآن أن نضبط معنى كل من التفسير والتأويل بشكل مقتضب لأن ما يعنينا هو العلاقة بينهما أكثر من النظر في دلالتيهما اللغوية والاصطلاحية.

التفسير في اللغة هو «الإيضاح والتبيين ومنه قوله تعالى " ولا يأتوك مثل ما حيناك بالحق وأحسن تفسيراً" وهو مأخوذ من الفسر وهو الإبانة والكشف»[3]. إن التفسير إذن متعلق بإبانة وتوضيح وينبغي الإشارة الى أن ورود لفظة التفسير في هذه الآية هي المرة الأولى والأخيرة. بمعنى أنها ذكرت مرة واحدة على خلاف التأويل التي وردت في سياقات متعددة في النص القرآني. أما من الناحية الإصلاحية يمكننا القول أن التفسير مرتبط بالجوانب الموضوعية أو الخارجية للنص" إن التفسير هنا يبدو خاصاً بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والقصص المكي والمدني والناسخ والمنسوخ وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء"[4]. ومعنى هذا أنه التفسير متعلق بمعالم "حول النص" أي بالإحاطة بأسباب

[1]– محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دس، ص16.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **التحريم، التجديد والتأويل**، مرجع سابق، ص36–37.

[3]– محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، مرجع سابق، ص12.

[4]– نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص233.

نزول الآيات أو لما نسخت آية أخرى وهكذا...، والتفسير في الغالب يعتمد على الرواية أو النقل حتى يُعتمد عليّه (التفسير بالمأثور) وهذا ما سيساهم فيما بعد في تصنيم الفكر الديني فكما يذكر نصر أبوزيد في أكثر من موضع أنه بإعتماد منظور التفسير بالمأثور ستصبح نظرتنا للتاريخ التقدمي على أنه حركة ارتدادية نحو الأسوء أي أن اللاحق عاجز على أن يأتي بما أتى به السابق" إن الخطأ الجوهري في موقف أهل السنة قديماً وحديثاً هو النظر الى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو "الأسوء" على جميع المستويات ولذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي... ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول.. ثم الأخذ يقول الصحابي، ثم الرجوع الى أقوال التابعين، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي"[1]

وإن كان التفسير بالمأثور يعمد على نقل الروايات ويستعين بسلطة النصوص فإن التفسير بالرأي يعتمد الإجتهاد والنظر وفي الحالتين نتحدث عن محاولات متحفظة بشأن النص" إن التفسير هو السياسة في الحقيقة، يكون فيها النص متواجداً في البنية، وأحادياً في الدلالة ويصبح فيها التفسير مطابقاً للنص بنقل بأمانة مضامينه وتعاليمه، أي مجرد نسخ وتكرار"[2].

وبالعودة الى التفرقة بين المفهومين أقول أنه إذا كان التفسير هو الإحاطة بما "حول النص" من معارف هي أصلا معطاة فإن التأويل هو بحث وكشف عما "في النص" إن التأويل يرتبط بالإستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية. وفي هذا الفرق يمكن بعداً أصيلاً من أبعاد عملية التأويل وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالته"[3]، وهنا يبدو أن التأويل يعني إجتهاد الذات في قراءة النصوص وهذا الإجتهاد هو كشف عن خبايا النص إنها بتعبير علي حرب كشف عما يسكت عنه النص وعما يحجبه أو يخفيه، فالقراءة الفاعلة هي التي تقول لنا مالم يقله النص وليس ما أفصح عنه مثلما يفعل التفسير يحاول التأويل بهذا

[1]– **نصر حامد أبو زيد، لمرجع السابق**، ص223.

[2]– محمد شوقي الزين، **الصورة واللغز**، مرجع سابق، ص112.

[3]– نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص234.

المعنى أي حسب تعبير علي حرب ذاته أن يكشف عن المحجوب وراء الأسطر والكلمات ذلك أن هذا المحجوب هو ما يتيح إرادة البحث والكشف .

لكن هذا لا يعني أن للتفسير دور سلبي في القراءة فنصر حامد أبوزيد يؤكد على التفسير جزء من عملية التأويل "إن علم التفسير يبدو من خلال هذا الحصر علماً يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل...

وعلى ذلك يكون التفسير جزء من عملية التأويل وتكون العلاقة بينهما. علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالإجتهاد من جهة أخرى"[1]. إن النص القرآني يجب أن يقبل التأويل هذه أولى آليات الإشتغال على النص بإعتباره نصاً لغوياً مثلما سنوضح ذلك لاحقاً، لكن يجب أن نضع في الحسبان أن هذه القابلية التأويلية لا تنفى الموضوعية. إن القول أن التأويل هو جهد القارئ في الكشف عما هو مضمر لا يعني البتة أن هذا القارئ له حرية مطلقة في القراءة دون معايير تتحكم في عملية القراءة لذلك فالحديث عن التأويل داخل الأوساط العربية الإسلامية كان ولازال حديث يتقبل بكثير من التجهم والاستنكار على خلاف مفهوم التفسير ذلك أن " التفسير يخضع الى معايير موضوعة ومتفق عليها، وأن التأويل عرضة للإعتباطيات الذاتية مالم يكن هناك إختصاص إلهي في شكل منة أو إلهام يعلم بما هو مكتوب في خزائن علمه وغيبه"[2].

ونلاحظ أن عبارة "في شكل منة أو إلهام..." يشير عن للتأويل الصوفي دون غيره من التأويلات، ولكن نصر أبوزيد يهذب هذا القول حينما يجعل شرط التأويل الإلهام بعلم التفسير وبذلك يحد من فرط الذاتية "ليس دور القارئ أو المؤول هنا دوراً مطلقاً يتحول بالتأويل الى أن يكون إخضاعاً للنص لأهواء الذات بل لابد أن يعتمد التأويل على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم التفسير. إن المؤول لابد أن يكون على

[1]– **نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق**، ص 233.

[2]– محمد شوقي الزين، **الصورة واللغز**، مرجع سابق، ص97.

علم بالتفسير يمكنه من التأويل المقبول للنص، وهو التأويل الذي لا يُخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والإيديولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظوراً..."[1]

يشير أبوزيد في أكثر من موضع الى خطورة الاستخدامات التأويلية حين تتماهى النصوص بالسلطة السياسية، يكون التأويل ليس بغرض علمي، وإنما لتكريس نزعات بعينها وهنا تجد الإشارة الى المعتزلة في عهد المأمون، وقبل ذلك كان النص أو القراءة النص التأويلية قد مورست لأغراض شخصية أو أطماع سياسية (الفتنة).

ثانيا: النص كمنتج ثقافي

لا يخفي على الجمهور العربي المثقف محنة أبوزيد التي سنتحدث عنها في فصل لا حقا لكن قبل ذلك إن هذه المهنة تشكلت بفعل قراءات للمشروع الزيدي، وهذه القراءات أقل ما يقال عنها أنها سطحية فجة نابعة عن عقل ولا نقول "فكر" متزمت ترسبت فيه مقولات "لاإجتهاد فيما فيه نص" حتى تأبدت. إن السلطة العقدية مارست ضغطها ونجحت فيه ولعل مما أجج وأدى الى تأليب الرأي العام على نصر حامد أبوزيد فكرة النظر الى القرآن كنص منتج ثقافياً أي نص لغوي ونزع الأسطرة عنه ووضعه ككتاب معرفي يمكننا أن نستنبط منه ونبدي رأي حوله... "فإذا كان النص صادراً عن الله. فهذا لا يمنع كونه قابلاً للتحليل والدراسة"[2]. ولعل سبب رفض فكرة أن يكون النص منتج ثقافي أو لغوي هو نفسه سبب رفض الطرح التاريخي للقرآن بإعتبار أن الفكرتين تحد من هوة المسافة بين المطاق والنسبي أو الثنائية (المقدس) الإلهي (المدنس) الإنساني وتقارب المسافة بينهما بحيث يختلط البشري مع الإلهي وهذا ما لا يقبله العقل الفقهي وكذلك من سبب الرفض أنه يجعل الآيات الله في الكون والإنسان متغيرة وغير ثابتة وبالتالي تنتهي فاعليتها بإنتهاء زمن نزولها والحق أن القول بأن القرآن نص لغوي قد يكون في صالح النص ذاته وليس العكس وذلك بفعل التأويل" إن التأويل (العقلاني) للقرآن

[1]– نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص234.

[2] قدور بن فريحة، **إشـكالية قراءة القرآن في ضـوء التاريخية عند نصـر حامد أبوزيد**، مجلة التدوين، العدد10، جامعة وهران، 2018، ص68.

الكريم فعالية ذهنية منتجة، أما التعامل مع القرآن بوصفه وحياً منزهاً عن القراءة والتأويل فإنه يحول الى "مصحف" أو شيء مادي تميمة تحفظ من العين أو إلى كينونة صامته"[1].

من خلال هذه الرؤية وغيرها تحاول خطابات الحداثة بما فيها الخطاب الزيدي أن تبلور رؤى نقدية لكل القوالب الجاهزة والمسلمات البائدة على غرار نهج الحداثة الغربية، فالحداثة في مفهومها ما هي الا "إستقبال للمختلف، وعزوف من ارتهان الحاضر بالماضي، انطلاقاً من كلية ما أو إكتمال مستقبلي...الحداثة حركة تعرية وتعرٍ، انها وضعية نقدية تأويلية تعرض كل المسلمات في كل الميادين الى الإنهيار، وهي إذ تكون ملاقة تأويلية بالتراث، تكون تعرية لبناه الرمزية اللاوعية وتفكيكاً أليماً ولكن لا مناص منه، لأساطيره المؤسسة"[2].

إن القرآن كتاب مرجعي مؤسس للثقافة لإسلامية لذا كل حديث حوله يكتسي صبغة الخوف والتخوف سواء من قبل المؤلف أو القارئ.

لا يفتئ أبوزيد ذاته في ذكر تحفظات وتلفيقات خطابات النهضة ضارباً أمثله عدة بدءً بطه حسين وكتابه في الشعر الجاهلي، واللغط الذي أُثير حوله مما دفعه الى التعديل والحذف والمسايرة، مجاراة لمنطق السلطة العقدية التي تلقي بظلالها على الضمائر الواعية واللاواعية ايضاً، لذا فعل الكتابة ليس بالأمر الهين في بيئة سيئة الظن بكتابها وهذا ما سنتحدث فيه عن محنة أبوزيد عبر علاقة المثقف بالسلطة.

وبالعودة الى النص الذي هو منتج ثقافي يقر أبوزيد بادئ ذي بدء بالعلاقة الجدلية بين الإلهي والبشري، لقد أنزل الله كتابه على النبي محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية في مكة المكرمة ثمة إذن تحديد لغوي (العربية) ومكاني (مكة) وإنساني (شخصية الرسول) إعتقد نصر حامد أبوزيد في قراءته التأويلية أن النص القرآني هو نص لغوي ومنتج ثقافي، فالنص القرآني حسب رأيه قد ظهر في بيئة معينة وهي البيئة العربية التي تشكل في إطارها"[3]، إن

---

[1]– عبد السلام يوبي، **المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبوزيد الآليات الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص92.

[2]– رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص144–145.

[3]– قدور بن فريحة، **إشكالية قراءة القرآن**، مرجع سابق، ص07.

ربط النص بالبيئة التي نزل فيها هو ربط منطقي حتى يسعني الحديث عن نص قابل للقراءة والإستيعاب فشعارات تنزيه القرآن والقول بقدمه وأزليته ماهي الا خطابات تنكر الحقيقة وتتنكر لها لأن ما من نص على الإطلاق سيكون بمنأى عن عصره وإشكاليات واقعه يقول جابر عصفور "البحث عن النص ليس في حقيقته سوى بحث عن ماهية القرآن بوصفه نصاً لغوياً وذلك فهم يجعل النص حدثاً مُنْبَنِيًا"[1] وبناء على هذا يعتبر النص حدثاً، لم تشكل آياته بمعزل عن الواقع آنذاك وتمخضات الفكرية التي عايشها وهو ما يجعل أبوزيد يركز تركيزاً بالغاً على مسألة اللغة "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبيئة الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يكفي اطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي، وماهو خارج اللغة وسابق عليها، أي الكلام الإلهي في إطلاقيته. لا يمت لنا نحن البشر بصلة بالإضافة الى أننا لا نملك الأدوات المعرفية والإجرائية لإخضاعه للدرس"[2].

إن اللغة التي هي نسق من الرموز والإشارات ذات طبيعة إجتماعية أي موضوعية بالاتفاق تعبر عن هذا المجتمع دون غيره (إن كان النص القرآني أُنزل بالعربية) أي يستحمل فصلها عن الإطار الثقافي والإجتماعي وإن كان النص القرآني أُنزل بالعربية حتى يُفهم من قبل المتلقي الذي هو أساس الرسالة الإلهية «القرآن الكريم اذن هو كلام الله، الذي أنزله على رسوله، بلغة قومه، والقرآن نزل بلغة العرب أي وفق جهازهم المفاهيمي»[3]

ثمة إذن نص قرآني يحاكي واقع بلغة معينة وعلاقة هذا النص بالواقع هي علاقة جدلية فإن كان قد أنزل وفق جهاز مفاهيمي عربي فإنه أحدث تحولاً وتميزاً على هذه اللغة ومن ثمة الفكر، انها علاقة تفاعلية، تحت مفاهيم جديدة يقول أبوزيد «إن القرآن منتج ثقافي لكنه قادر

[1]– جابري صفور، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص47.

[2]–نصر حامد أبو زيد، **النص السلطة** الحقيقة، مرجع سابق، ص ٩٢

[3]– مصطفى الحسن، **موجز في طبيعة النث القرآني**، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص54.

على الإنتاج كذلك فهو منتج يشكل لكنه في الوقت نفسه ومن خلال استثمار قوانين انتاج الدلالة ساهم في التعبير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا»[1]

وتبدو تجليات الواقع على مستوى النص من خلال قضايا عدة الناسخ والمنسوخ مثلاً، إن آية ما حين تنسخ أخرى لهي أكبر دليل على أن ثمة أحداث مستجدة طرأت على الواقع لهذا الواقع لهذا بُدلت آية محل آية أخرى «تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إن النسخ هو إبطال الحكم وإلغائه...»[2]. ويحلل جابر عصفور كتاب مفهوم النص لنصر أبوزيد إذ يقول «يؤكد خطاب مفهوم النص علاقة سببية بين النص الديني والواقع، ويجعل من هذه العلاقة أصلاً معرفياً حاسماً، تتأسس به آلية عقلانية في نضير الظواهر»[3]

وإضافة على مسألة الناسخ والمنسوخ التي تؤكد بصفة قطعية أن النص ليس بعيد عن الواقع وإنما يتشكل وفقه ويشكله، ثمة مسألة أسباب النزول أي نزول الآيات لعلل توجبها، ففي السيرة النبوية لطالما نصادف أحاديث الرسول وهو يحاور كفار قريش أو اليهود الذين يسألونه وعليه ينزل الله آية طبقا لذلك الحدث بإعتبار النبي «لا ينطق عن الهوى، ان هو الا وحي يوحى»، أقول تنزل الآيات وفق أحداث، جدالات في كثير من الأحيان «كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالها وان الآيات التي نزلت – ابتداء– أي دون علة خارجية قليلة جداً»[4]

أيضا ثمة مسألة المكي والمدني «التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقه بين مرحلتين هامين ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أو على مستوى التركيب والبناء وليس من ذلك دلالة سوى أن النص ثمرة التفاعل مع الواقع الحي التاريخي»[5]

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، **النص السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص87.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص117.

[3]– جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، مرجع سابق، ص43.

[4]– نصر حامد أبوزيد، **مفهوم النص السابق**، ص97.

[5]– **المرجع نفسه**، ص75.

وأيضا هناك التدرج في التشريع (تحريم الخمر) دلالة واضحة على جدلية الواقع والنص.

وحين نتحدث عن اللغة، نتحدث حتماً عن المفهوم، إن اللغة مرتبطة بالواقع الثقافي والإجتماعي أي بزمن له ثقافة معينة وأطر إجتماعية صاغت مفاهيم هذه اللغة ومفرداتها لكن الاجدر بنا الحديث عن "عُمر للمفهوم" أي مدى تعمير المفهوم ومن ثمة موت هذا المفهوم ذلك أن المفاهيم تاريخية هي الأخرى "إذا كان التساؤل الشائع حالياً يجري حول نشأة المفهوم الفلسفي، عمله وبنيته وشروط شكله... فإننا هنا ننحو أكثر الى متابعة "موت المفهوم".. حول تاريخية المفهوم وزمنه الخاص، فإذا كان تشكل أي مفهوم مشروط بخلفية تاريخية محددة، الا يؤدي زوال تلك الخلفية التي نهاية صلاحيته ذلك المفهوم؟ ثم ماذا يعني موت مفهوم ما: هل يعني فقدان الصلاحية أو على العكس يعني فقدانه لحيويته وقدرته على توليد مفاهيم أخرى..."[1].

ذكرنا سابقاً أن جيل ما قد يعتمد على نصوص في حين يتعامل مع نصوص أخرى بمنطق التحيين لانها لا تخدم حاجته وحاجة جيله كذلك للمفهوم صلاحيته تتحدد بمدى توليده لمفاهيم "إن ما يسمى تجاوزاً بالفكر العربي الإسلامي محكوم في لغته وعدته المفهومية بسلسلة لا متناهية من العقائد. والعادات اللاشعورية والكائنات التراثية التي يُحسب أنها " مفاهيم متعالية عن التاريخ ولا يطالها نضوبا أو فناء بينما المفاهيم كلها تاريخية وهي تعمر وتموت في الزمن، اننا نستعمل في كتاباتنا مفاهيم الروح والذات والعقل والوعي والوحي والإله والملائكة... نستعملها كأبنية مفهومية لا تحتاج الى تحيين أو مراجعة مفهومية"[2].

وإن كانت المفاهيم مؤقته يعني أن ثقافة ما صنُعتها في زمن معين، ثم أجلت استخدامها في زمن آخر لعلها تذكرنا بتجربة الحياة لدلتاي، وهذا يدل على أن النص أيضا الذي هو نسيج لغوي خلق بالتفاعل الإيجابي مع الواقع "ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن

[1]– إسماعيل مهنانة، **العرب ومسألة الإختلاف**، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014، ص17.

[2]– **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

إجتماعيتها الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي اهداره الى اهدار دلالات النصوص ذاتها"[1].

كذلك على مستوى قراءة النص يفرق نصر حامد أبوزيد بين المعنى (معنى النص) والمغزى وان كان معنى النص يتعلق بتاريخية أي أنه ثابتا فإن المغزى هو غير متكشف في النص يقول نصر أبوزيد «إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها وتشكيلها... ذو طابع تاريخي أي لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي والمغزى... ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص»[2] وهذا يعني أن النص حامل لدلالين المعنى وهو ما تعلق بزمانية النص وقت نزوله ومغزى ينجلي في ثنايا الآيات التي تحتاج إلى تأويل حتى تعيننا على بناء خطاب هو نصي معاصرا.

[1]– نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص118.

[2]– **المرجع نفسه**، ص221.

الفصل الثالث

الفصل الثالث: تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبوزيد.

المبحث الأول: ثبوتية المصدر وتاريخية المحتوى.

أولاً: التاريخية منهجاً لقراءة النصوص.

ثانيا: نموذج للقراءة التاريخية في الإنتاج الفكري لنصـــر حامد أبوزيد (قراءة في كتاب دوائر الخوف)

المبحث الثاني: ردود الأفعال على المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد

أولاُ: قراءات في الخطاب الزيدي

ثانيا: محنة أبوزيد

على سبيل العقلانية التي آلت إلى الإختفاء ينبري أبوزيد مشدداً على إحياء بذور الإعتزال التي شكلت في مراحل مضت أحد معالم العقلانية والتنوير، أقول يحرص أبوزيد على قراءة النصوص التراثية قراءة علمية مستخدماُ في ذلك أحدث ما استجد في المناهج الأدبية الغربية (التاريخية مثلا) ليطبقها على قضايا عدة (المرأة في القرآن). وإن كان أبوزيد يجتهد فإن إجتهاده يُوضع في الميزان من قبل القراء، النقاد، والخصوم على أمل تحقيق رؤية تقدمية في المنتوج العربي المعاصر.

المبحث الأول: ثبوتية المصدر وتاريخية المحتوى.

أولاً: التاريخية منهجاً لقراءة النصوص.

إن تأويل النص له علاقة بتاريخيته، من هنا يتجلى بشكل واضح العلاقة بين المفهومين، أعني التأويل والتاريخية ذلك أن القراءة التأويلية للنصوص سواء كانت أدبية أم دينية ترنو الى الربط بين مقصد النص وزمنيته أي تتطلب النظر اولاً في سياق هذا النص والذي يُعد التاريخ (الزمن، الما قبل بلغة كانط) أحد مراجعه، يبني نصر أبوزيد خطابه على فكرة التاريخية محيلاً الى فكرة قريبة منها وهي اهدار البعد التاريخي للنص، إن صاحبنا يذهب في تحليله كما أسلفنا الذكر إلى أن النص والواقع وجهان لعملة واحدة ومن ثمة اللغة .

وتعني تاريخية النص عنده "إرتباطه بالواقع الثقافي الذي يتشكل فيه وفق معطياته اللغوية والثقافية"[1]

إن هذا المفهوم تمخض عن المناهج الغربية الحديثة لذلك تمت ممارسته في الخطابات والمشاريع الحداثية العربية للتطور الذي أحرزه على مستوى الدراسات في الفكر الغربي، وإن كانت كل محاولة لجلب وإستعارة مناهج غربية قد تستقبل بكثير من الإحتراز. فأبو زيد يؤكد في أكثر من موضع على تخوف الخطابات السلفية من مثل هكذا مفاهيم ونقدها دون علم

[1]– علي كبريت، **مفهوم التاريخية وتأويل النص**، قراءة في حجاجية نصر حامد أبوزيد، مجلة فصل الخطاب، جامعة تيارت، الجزائر، المجلد1، العدد1، 2012، ص ص145-158.

وهذا التخوف إنما على التراث أو النصوص التراثية وإن كان الشعور إيزائها هكذا يضعفها أكثر مما يقويها، ذلك أن قوة الخطاب أياً كان أو النص تكمن في ذاتها وقدرتها على الإنتاج ولا يحتاج الى حراس النوايا كي يحفظونها أو يدافعون عليها "إن قيمة أي فكر وقوته تثمن بالقياس الى المفهومات (والمصطلحات) التي يخلقها والتي يُعدل من محتواها، ونتائجها وطريقة استخدامها"[1]. وتفعيل هذه المناهج لدراسة النصوص دراسة نقدية ليس باعثاً على التقليل من شأن النص وإنما قيمة النص كمصدر قادر حتى هذا العصر على بلورة أطروحات وحل أزمات نكابدها، لذا فلا من مبرر لهذه الخطابات التي تطلق الأحكام المكروهة متى هي شاءت لذلك "ينفي الخطاب الديني الحالي البعد التاريخي من القرآن مع اعتبار أننا يمكن أن نطبق الحلول التي نجحت يوماً ما في الماضي للمشاكل التي نواجهها حالياً"[2]، وهذه مغالطة كبرى تجعل الحاضر شبيهاً بالماضي إكراهاً وتستبعد تغيرات تتجاوز نصوص بعينها. وبالعودة الى مفهوم التاريخية فإن أركون يعرفها على أنها "دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمات وتعاقب السنوات"[3]

أي أن منظومة فكرية ما تشكلت في حقبة زمنية محددة ولها مفاهيمها لن تكون هي نفسها في المراحل اللاحقة لها والحق أن نصر حامد أبوزيد يستخدم التاريخية "منهجاً وآلية للإقتراب من فهم النص الديني، يحاول تجاوز هالة القداسة التي تحيط بالنص، فتجعله في منأى عن كل دراسة وتحليل متجاوزاً البشر في محدوديتهم، ليبقي منغلقاً على ذاته مستعصياً على الفهم"[4]

---

[1]– محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، تر:هاشم صالح. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص144.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **صوت من المنفى**، ترجمة نهى هندي، مكتبة الفكر الجديد، القاهرة، ط1، 2015، ص153.

[3]– محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص23.

[4]– علي الدريدي، **مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد نموذجاً**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة باتنة، 2014–2015، ص133.

إن غاية أبوزيد هي استبدال علاقة النص بالقارئ من علاقة تراتبية يكون فيه القارئ مجرد متلقى الى علاقة حوار وتفاعل. "والتاريخية كما يعرفها آلان تورين هي المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الإجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً"[1]، والتاريخية للإشارة ليست هي التاريخانية إن الأولى هي ربط النص بزمن إنتاجه وثقافة ذلك الزمن والنظر الى أن الزمن ليس واحداً والثقافة ليست واحدة بل متعددة وبالتالي تغير إنتاج النص وقراءته أما الثانية "تنطلق في تحليل الظواهر من رؤية ثابتة (جوهرانية) ومتعالية على الظروف الواقعية والإيديولجية المحيطة بها"[2]

إن التاريخية عند نصر حامد أبوزيد تصبو إلى "ربط فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص"[3].

ثمة مفهوم يستخدمه محمد أركون هو "الدين المعاش" دلالة على تكون هذا الدين وفق ماهو معاش في الجزيرة العربية زمن نزول الوحي حوالي 23 سنة (أسباب النزول) وإن كانت ممارسة محمد أركون للمنهج التاريخي في علاقته بالقرآن والوحي والمصحف تتخطى هذا الكلام وبذلك فإن القراءة الزبدية "تحاول أن تجعل (النص/ التاريخ) ينضوي تحت نسق من العلاقات الكامنة بين (الكلمة/ الحدث) اللذان لا يمكن فهمها الا في (النص/ سلسة الأحداث) من خلال مفهوم (النسق) والعلاقة ضمن النظام وكذلك الأمر بالنسبة (لصاحب النص) والمجال التاريخي"[4]

إذن يربط أبوزيد بين النص والحدث في قراءاته التأويلية وأول حدث هو خلق القرآن كفعل إلهي تجسد في التاريخ "وقد حاول أبوزيد تسويق نظرته التاريخية للنص القرآني هذه داخل التراث وذلك بالإتكاء على القول بخلق القرآن عند المعتزلة فهو يرى أن القول بتاريخية

---

[1]– محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مرجع سابق، ص116.

[2]– عبد السلام يوبي، **المسكوت عنه**، مرجع سابق، ص19.

[3]– كريمة محمد كريبة ،**منهج نصر حامد أبوزيد في قراءة النص الديني**، مرجع سابق، ص3.

[4]– كبريت علي، **قراءة في حجاجية أبوزيد**، مرجع سابق، ص148.

النص القرآني فرع عن النظر الى الأفعال الإلهية وفعلها بالعالم المخلوق المحدث. ولهذا فالقرآن ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي"[1]

إن إعجاب أبوزيد بالفكر الإعتزالي واضح وجلي كمفكر يشكل إمتداد لهذا الفكر وآخذاً من أفكاره ومطوراً لها.

فالقول بأن القرآن محدث يبرهن على تاريخيته ، والقول بتاريخية النص تعني أنه تأسس لحظة نزوله فأولاً من حيث أنه كلام والكلام مصاغ بمفردات لغوية وهذه اللغة مثلما ذكرنا تركيبة إجتماعية فيصبح النص منتج ثقافي إجتماعي وعليه يتأسس، فلم تعد العلاقة به متعالية لأنه تجسد في لغة إنسانية تحاكي الواقع (الأرضي في مقابل السماوي) والا لما فهمناه ولما تحدثنا عن إمكانيات تأويله، "ويطلق أبوزيد على عملية تحويل النص القرآني من (كتاب تنزيل) الى (كتاب تأويل) عملية الأنسنة حيث إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقة، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني يتأنسن"[2] وهذا بالطبع لا يلغي قدسيته كنص إلهي. ولعل هذا الكلام فيه تركيز على الإنساني (القارئ) وإعلاء لشأنه بإعتباره هو من يدور حوله النص ويتوقف فهمه عنده، فأبو زيد لا يلغي قدسية النص بقدر ما يجعل هذا الأخير قابلاً للقراءة مهما إختلفت أشكالها ذلك أن "طبيعة الاهتمام تتجه نحو استبدال هوية النص القرآني بمعنى أن القارئ يوجه النص المقدس، الذي غدا نصاً مؤنساً لحظة نزوله وحضوره في حلقة التاريخ البشري وهذا التوجيه يكون عبر قبليات القراءة المضمرة في فكر القارئ، بمعنى أنه لنا يبحث في النص الا عن الذي ينتظره هو منه"[3] والمقصد أن أبوزيد يجند آليات

---

[1]– كريمة محمد كريبة، منهج نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص6.

[2]– عبد السلام يوبي، **المسكوت عنه**، مرجع سابق، ص56.

3– إلياس قويسم، **استبدال هوية النص القرآني من القداسة الى التاريخية**، قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد، متاح على **http://www-almultaqa.net\admin\rte\richedit.hml.04\03\2023تاريخ الدخول : 4\03\2023،الساعة ١٩:٥٣.**

عدة يكون فيها القارئ هو المركز وليس النص هذا القارئ يتقصى إجابات لواقعه من النص وإن لم يجد فإن الخطأ في النص وليس في الواقع. وهذا الكلام إن دققنا النظر يتعارض مع التأويل الصوفي الذي يعتبر النص بحراً لا تنتتهي معاينه ولا تنضب بل هي متكثرة وإن فك رموزه أو شيفراته تتوقف على قدرة القارئ وليس أي قارئ وحتى في هذه الحالة فإن سبر أغوار النص يبقى طموح غير متحقق، ومثلما ذكرنا في الفصل الأول أن للتأويل علاقات بمناهج أخرى من قبيل التفكيك فإننا نلح على هذا الكلام فإضافة إلى التفكيك نجد أنه ثمة تداخل بين المنهج الأركيولوجي والتأويلي بإعتبار أن الأول يبحث عن المطموس وراء الخطاب والمستبعد عن قصد والمُلغى أي ثمة خطاب سائد أحال بطرقه الخطابات الأخرى جانباً والبحث في كيفية ذلك هو من مهام الأركيولوجيا والتأويل أيضاً أي "دراسة التاريخ من وجهة نظر الإتجاهات المحذوفة والمطموسة والمضطهدة وليس من وجهة نظر التيارات الظاهرة والراسخة"[1] والأمر نفسه عمل به محمد أركون في تطبيقه للمنهج التاريخي النقدي على النص القرآني والسنة النبوية "أول ما يريد أركون أن يخضعه للنقد التاريخي هو النص القرآني. من خلال إعادة كتابة قصة تشكله أي نقد القصة الرسمية التي رسخها التراث الأرثودكسي... أي أن المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ"[2]

فالتاريخية عند أركون لا تستثني النص بإعتبار أن تشكله كان في التاريخ ومن قبل أشخاص غير معصومين وفي ظروف تاريخية جد معقدة "أن تتبصر التاريخية وتفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه بإحتقار أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة والمبادرات المجهضة"[3].

فالقراءة التاريخية تحاول أن تستنطق النصوص مع مراعاة ظروف تشكلها حتى تلك التي يعترف بها الخطاب العقلاني بإعتبارها تيارات أخطأت الفهم، يقول فتحي المسكيني أن

1- كريمة محمد كريبة، **منهج نصر حام أبوزيد في قراءة النص الديني**، مرجع سابق، ص4.

2- كيحل مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص ص260-262.

3- محمد أركون، **الفكر الإسلامي**، قراءة علمية، مرجع سابق، ص123.

حتى الأوهام (أوهامنا) والأخطاء لها منطقها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن التاريخية في المتن الأركوني تلامس النص بطريقة جديدة "ثمة إختلاف مبدئي ومؤسس إذن بين واقعة الوحي ونص الوحي، فنحن لا نعلم شيئاً عن الأولى إلا من خلال الثانية ثم تتوالى الإختلافات بين الوحي المُتلقى والذِكر كما تذكره النبي وقرأه على سامعيه وصحابته الأوائل. ناهيك عن الإختلاف بين حفظ هؤلاء له والتدوين التاريخي في مصحف عثمان"[1]

إن قصة تدوين القرآن حسب أركون لا يجب أن نقبلها كما هي بل يجب أن نخضعها لآليات المنهج التاريخي النقدي، أولاً بالتفريق بين الوحي كما تلقاه النبي وصياغته لهذا الوحي ثم تدوينه كنص بين دفتي المصحف "أما القرآن فهو ما نزل من هذا الوحي على النبي محمد نطقها في الترتيب يتذكره يسمى هذا الترتيب المتذكر "السورة" بعد سنوات طويلة تم جمع تلك السور اعتماداً على ما حُفظ في الصدور ما دون ونسخ في الجلود والرقع المختلفة وهو تجميع تم في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان في ظروف سياسية وتاريخية حساسة"[2]، كان لا بد من أن نعرج على القراءة التاريخية للمفكر محمد أركون في الحديث عن هذا المفهوم وإن كان نصر حامد أبوزيد يختلف عن هذا الأخير كما سنشير في فصل لاحق فإن محاولات الرجلين نابعة عن نزاهة علمية تصبو الى رفع هذا التراث الى مستوى آخر يختلف عن المستويات التي ظلمته بتأييدها لمقولات دوغمائية كإهدار البعد التاريخي. يقول نصر حامد أبوزيد "إن اهدار الواقع لحساب نص ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما الى أسطورة يتحول النص الى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أو بغيرها، الى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني الاسلامي بشكل خاص"[3].

---

[1]– إسماعيل مهنانة، **العرب ومسألة الاختلاف**، مرجع سابق، ص29.

[2]– **المرجع نفسه**، ص60.

[3]– نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص130.

إن فهم النص يرده الى سياقاته الثقافية والاجتماعية التي أسسته هو الفهم السليم وهذا لا يمس بقدسية هذا النص إذ يصرح أبوزيد في أكثر من موضع أن النص له وجهين من حيث هو إلهي المصدر وهذا لاشك فيه ومن حيث هو خطاب بشري يخاطبهم متوسلاً بلغة إنسانية "المظهر المزدوج للخطاب القرآني فهو من جهة نص ثابت المنطوق والدلالة إلهي المصدر والتنزيل ومتعالي عن زمنية الواقع البشري ولكنه من جهة أخرى، يمتاز بكونه خطاباً متغيراً (متعدد الدلالة) تاريخي المحتوى... ومراعياً للحاجات الروحية للبشر، ومتكيفاً مع التغيرات السوسيو ثقافية الطارئة في حياتهم"[1]

والنظر الى النص وفق المنهج التاريخي يؤدي الى تحول على مستوى الفكر العقائدي لاسيما التشريع منه "من هنا نسارع الى الذهن أن الحقيقة في عرف نصر حامد، لم تعد واحدة متوحدة في ذاتها لا تقبل التعدد... بل أصبحت يقيناً متولداً عن اجتهاد معرفي أو جهد عقلي إنساني في ظروف معينة خاضعة لتأثير الزمن الارضي بما فيه من تقلبات وضغوط وشعور وميولات الناس"[2].

ثانياً: نموذج للقراءة التاريخية في الإنتاج الفكري لنصر حامد أبوزيد (قراءة في كتاب دوائر الخوف)

يسعى أبوزيد الى محاولة تقديم دراسة تجعل من النص القرآني الذي لطالما كان ولا يزال كتاب العرب الأعظم "فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية الإسلامية... إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصح وما هو الخطأ، ما هو الحق وما هو الشرعي وما هو القانوني ماهي القيمة"[3]

أقول يسعى إلى أن تكون قراءته معاصرة حتى يحافظ هذا التراث الإنساني على أصالته ويفك الانفصام الذي أصبح لصيق بالإسلام نتيجة الخلط المفاهيمي والتاريخي من حيث أنه

---

[1]– عبد السلام يوبي، **المسكوت عنه**، مرجع سابق، ص56.

[2]–إلياس قويسم، **استبدال هوية النص القرآني من القداسة الى التاريخية**، مرجع سابق.

[3]– محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص23.

دين يشرع لحياة تجاوزها الفرد المسلم، فلا زالت تُحكمَ بعض الأحكام التي تجاوزها اليومي وتصاغ وتؤلف فيها المؤلفات والشروح، وتظهر لنا مقولات من قبيل محدودية النصوص ولا محدودية الوقائع من هنا كان التأويل لزاماً وكانت التاريخية منهجاً ذلك أن "الوعي بالتاريخ وعي بالنسبية والوعي بالنسبية وعي بالحدود وما ينظم علاقات الناس في الدنيا مبصوم بالدنيوية وإن كان ينطق باسم الدين، مبصوم بانتمائه الى زمانه ولذلك فلابد من مواصلة بيان تاريخية الأحكام الفقهية لاسيما تلك المتصلة بالتراتبية الاجتماعية وبتقسيم الأدوار الجندرية"[1]

ولاشك أن العبارة الأخيرة تحيلنا إلى ما نحن بصدد الحديث عنه أعني قضايا الجندر والتقسيمات الاجتماعية والمرأة. من خلال كتاب دوائر الخوف فإن خطاب المرأة في نظر أبوزيد يكتسي في البيئة العربية الاسلامية طابعاً عنصرياً ذلك أن منطق الندية رجل في مواجهة امرأة يكثر الحديث عنه في زمن الأزمات مما يخلق خطاباً طائفي يكون فيه طرف واحد محتكر للسلطة الاجتماعية، أحادي الرؤية وذلك باسم النصوص المقدسة (بداية بقصة خلق آدم وحواء أين تم وضع حواء في قالب المذنبة وتم بناء وفق هذه الرؤية نظام ثقافي بأكمله ينظر الى المرأة بإعتبارها خطأ). وإن كان هدف الإسلام منذ البداية هو تحقيق العدالة الاجتماعية هذا ما يدفع أبوزيد لإثارة بعض القضايا الخاصة بالمرأة محاولاً تفكيكها بالعودة الى النص الذي يستند إليه كقضية الحجاب والتعدد ومبدأ أبوزيد في القراءة هو أنه "يمكن قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية من أجل استنباط الجوهري والثابت وراء العرضي والمتغير، إن القراءة الحرفية وحدها هي التي تقف عند العارض لأنها قراءة تستبعد السياق الاجتماعي للتنزيل ومن ثم للأحكام التي يتضمنها"[2]. إن أبوزيد يرى مثلاً في فرض التعدد استجابةً للواقع العربي آنذاك، إن المرأة قبل الإسلام كانت لها مكانة إجتماعية لاتخفى على أحد. وكانت متاحة بشكل متطرف وتحت مسميات عديدة وفق نظام إجتماعي وإقتصادي "إن إباعة التعدد حتى العدد "4" يجب أن تفهم وتفسر في سياق طبيعة العلاقات الإنسانية –وخاصة علاقة

[1]– رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، أبحاث في المذكر والمؤنث، مرجع سابق، ص139.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **دوائر الخوف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004، ص68.

المرأة بالرجل– في المجتمع العربي قبل الإسلام، في هذا السياق سنرى أن هذه الاباحة كانت تمثل تضييقاً لفوضى إمتلاك المرأة وإرتهانها"[1]

يمكننا أن نفهم من هذا أن الوحي خاطب واقع المرأة آنذاك ولا يستطيع أن يقفز على العصر، فحكم التعدد وتحديد العدد "4" فيه حكمة وهي ضبط تلك الرغبة اللامحدودة في امتلاك النساء وهي فقرة نوعية نظراً لظروف ذلك العصر نحو تحقيق العدل لهذا الكائن الإنساني، ثم لا ينبغي علينا أن ننسى شرط العدل في التعدد " **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً**" سورة النساء، الآية "3". ذلك أن "تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام... يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة بين الإنسان وبين الحيوان... فأراد الله أن يجعل في شرعه رحمة بالنساء وتقريراً لحقوقهن... فتراه قد جاء في تعدد الزوجات بعبارة تدل على وجود الإباحة على شرط العدل، فإن ظن الجور منعت الزيادة على الواحدة. وليس في ذلك ترغيب في التعدد بل فيه تبغيض له"[2]. والمغزى أن فرض التعدد كان إستجابة أو تغييراً لأحوال إجتماعية في البيئة العربية لذا لا يجب أن يؤخذ الحكم الذي نزل لحادثة تاريخية أن يبقى معنا نحن أبناء القرن 21، ونجد أبوزيد يبدي أسفاً على ندرة البحث في موضوع التعدد ومخاطره على واقعنا الراهن لا سيما على الأطفال (التأثيرات النفسية) وإن كان الخطاب السلفي يرفض القول بأن آيات التعدد صالحة لزمن معين فقط بدليل قطعية النصوص فإنهم لا يجدون حلاً لآيات "ملك اليمين" التي إختفت من الوجود. نظراً لدينا مية الواقع والسيرورة الإنسانية. إن تفعيل بعض الآيات مع عدم مراعاة التحول الحاصل فيه تعطيل للواقع على حساب النص وإن كان النص لا يدعي مثل هذه الأسطرة.

من ناحية أخرى يذهب أبوزيد في قضية تعدد الزوجات أن المرأة قبل مجيء الإسلام لم يكن يحق لها أن ترث. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى انه في معركة أُحد تم فقدان العديد من الجنود المسلمين لتضطرب الحالات الأسرية، فقد تركوا العديد من اليتامى، لذا كان لِزاماً

[1]– نصر حامد أبو زيد، **المرجع السابق**، ص288.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **تأملات في المنفى**، مرجع سابق، ص109.

أن يراعي الله هذا الوضع الجديد فجعل التعدد آلية لحماية الأرامل والأيتام أولئك الذي كان أملهم الوحيد في القرآن أو الدين الجديد "تعدد الزوجات كان ممارسة تاريخية موجودة في المجتمعات قبل ظهور الإسلام من الخطأ تصور أن الإسلام إبتدعه. نعم يتحدث القرآن عن تعدد الزوجات. لكن الآية دائماً ما تشرع التعدد لحماية الأيتام المحتاجين للحماية والوصاية بعد فقد ذويهم في معركة أحد(625)"[1]

في سياق تاريخي اذن وفي ظرف سياسي (معركة أحد) تم وضع هذا الحكم لحفظ فئات اجتماعية من الاضطهاد وهو ما عززه الله تعالى في سورة النساء "**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ**" سورة النساء الآية "3"، في الحالتين يبدو حكم التعدد حكم إقتضته الظروف التاريخية والظرف الاجتماعي الطارئ. لذا ينبهنا أبوزيد الى هذه الحالات أين يكون تفعيل النص خطراً علينا وعلى الأجيال إذا ما راعينا ثقافة نزول النصوص.

ثمة مسألة أخرى ليست بأقل أهمية من الأولى وهي مسألة الحجاب، فحسب "أبوزيد لا يستحق" زي المرأة" كل هذا اللغط المثار حوله. كذلك إن حجاب المرأة (تغطية الرأس) لم يكن الإسلام من إبتدعه بل كانت ممارسة قبل مجيء الإسلام في البيئة العربية، وعلينا أن نشير أنه ليست المرأة فقط كانت معنية بتغطية رأسها وإنما حتى الرجل ففي وقت ليس ببعيد تخلص الرجل من "الطربوش" بصعوبة، وعليه فإن المدافعين عن الحجاب بإستماتة على أنه "واجب دينياً جوهرياً لا علاقة له بالعصور (القديمة) الوثنية وبالملابسات التي ظهر فيها الإسلام، ولا علاقة له بواقع التقسيم الطبقي والفئوي للمجتمع"[2]ينكرون تاريخا بأكمله ، في نفس السياق تذهب الكاتبة رجاء بن سلامة في الموضوع نفسه الى أن الحجاب نوعين، حجاب فضائي كان يعني نساء النبي دون غيرهم " **يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء**" سورة الأحزاب الآية 32. وحجاب ثوبي، جسدي يهدف به الى التفريق بين الحرائر والإيماء.

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، **المرجع السابق**، ص249.

[2]– رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، مرجع سابق، ص68.

الأمر بنفسه ينطبق على الحدود، بما هي متعلقة بعقلية المسلم في ذلك الوقت، إن حدا لجريمة معينة يتم تشريعه ليس بمفهومه المطلق في هذا السياق يقول أبوزيد مؤكداً "يحتوي القرآن على قانون العقوبات المسمى "الحدود"... لو نظرنا للحدود في سياقها التاريخي، سنرى كيف أنها تعكس واقعاً تاريخياً معيناً، لكنها لا تعكس أوامر إلهية ملزمة، على سبيل المثال النفس بالنفس، العين بالعين، رجم الزاني، قطع يد السارق، إعدام المرتد... القرآن يؤطر نفسه داخل ممارسات مقبولة في زمن معين، أما المجتمع الحالي فله كل الحق، بل ويجب عليه أن يؤسس لعقوبات بشرية للجرائم، وهذا لا يعد بأي شكل من الأشكال انتهاكا لكلمة الله"[1].

الأمر نفسه ينطبق على العبودية كنظام إجتماعي وإقتصادي مورس في المجتمع المسلم لضرورة إقتضت ذلك لكن ما محل العبودية في قرننا هذا "ماذا عن العبودية؟ العبودية هي نظام إجتماعي اقتصادي ذكر بالقرآن وكان حقيقة تاريخية، لكن الإنسان طور من تفكيره منذ القرن السابع ولم تعد العبودية ممارسته مقبولة في معظم انحاء العالم، كيف نستعمل كلمة الله لشرح بها هذا النظام المشين الذي لم يعد يطبق؟"[2] في مثل هكذا حالات يبدو التأويل هو الآلية الأنسب حتى لا تفقد النصوص فاعيليتها.

المبحث الثاني: ردود الأفعال على المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد

أولاً: قراءات في الخطاب الزيدي

منذ عصر النهضة أو لنقل منذ نكسة 67 التي أظهرت فشل المحاولات النهضوية برمتها لم تفتىء الساحة الفكرية العربية تعيد ترميم ذاتها المجروحة وطرح السؤال تلو الأخر في محاولة يائسة لجبر الجرح النرجسي بعد النكسة وهوما عبر عنها جابر عصفور سؤال وجيه "لماذا ينتكس التنوير؟" لكن هل عرف الفكر العربي تنويراً قط؟

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، **تأملات حول المنفى**، مرجع سابق، ص240.

[2]– **المرجع نفسه**، ص241.

لم يكن المشروع الزيدي بمنأي عن هذه التحولات السياسة والاجتماعية والثقافية بل في عمقها تبلورت أفكاره ونضجت مع غيره من المفكرين الذين كان لهم رأى فيه مثلما كان له رأى فيهم، وقد تعددت القراءات لفكر أبوزيد بين ناقد نزيه ومهاجم شرس. وإن كان علينا أن لا نحمل الرجل أكثر مما يستطيع اذ أنه لم يدعي امتلاك الحقيقة وإنما حاول بالأدوات المتاحة له وبأمل في كسب الرهان الفكري عبر إزالة المغالطات. إن أول قراءة نتطرق لها هي قراءة المفكر علي حرب الذي يعتبر خطاب أبوزيد خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها. وذلك على النحو التالي: إن قول أبوزيد في مؤلفاته لاسيما "نقد الخطاب الديني، ومفهوم النص" بأن القرآن منتج ثقافي وأن الواقع هو الانطلاقة لقراءة هذا النص بإعتباره نزل في البيئة العربية ليخاطبهم بما يفهمون ووقوفه على مسائل تثبت ارتباط النص بالواقع (الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول...) حسب علي حرب ليس فيه جديد ولا إبداع ذلك أن القدامى أيضاً تعاملوا مع النص القرآني بالطريقة نفسها من خلال تفسيره وتأويله والإختلاف فقط في المناهج والآليات المتاحة لكل منهما "والواقع أن القدامى لم يفعلوا سوى ذلك مع إختلاف المناهج والأدوات المعرفية والفضاءات العقلية... والفرق بين أبوزيد والقدامى أنه يصرح بما لم يصرحوا به ففي حين هم يصرحون فإن النص هو كلام إلهي نزل بلغة العرب وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبوزيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع"[1]

وإن كنا نشاطر علي حرب الرأي في أن القدماء أيضاً تعاملوا مع النص كما فعل أبوزيد إلا أن هذا لا يُعد نقصاً في فكر الرجل يقول طه عبد الرحمن "فالفكر أيا كان ولأي كان وفي أي مجال كان يعتمد دائماً وأبداً «نماذج سالفة» ويرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها، أو قل إن الفكر لا يستقيم الا بالإرتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة"[2]

النقطة الثانية بالنسبة لعلي حرب أن أبوزيد لا ينفك يصف نفسه أنه من دعاة التنوير والعقلانية والحرية والنقدية في المقابل المنطق الرجعي والسكولائي الدوغمائي وهذا حسبه "تعلق

[1]– علي حرب، **الممنوع والممتنع**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص173.

[2]– طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص70.

بالأسماء" لأن حتى العقلانية تتمترس خلفها ملامح لاعقلانية فضلاً على أن التاريخ يثبت أن من رفعوا شعارات العقل والإستنارة تنكروا لهذه المفاهيم ومارسوا الاستبداد لذا ليس إنجازاً أن يكون المرء أصولياً أو عقلانياً لأن كلا المنظومين فشلت في صنع التحديث "لا يترك أبوزيد فرصة دون أن يؤكد وقوفه الى جانب قوى العقل والتقدم والتنوير والتحديث، وهكذا فهو يعلن نسبه الصريح الى المذهب التقدمي العلماني... ولكن ما الضامن لأن يكون الواحد تقدمياً لا رجعياً، علمانياً لا أصولياً؟ ...هل مجرد إستعمال مقولة العقل يعني أننا عقلانيون... طبعاً لا فالنقد الحديث أعني النقد الفلسفي التفكيكي لمفاهيم العقل والوعي والحقيقة يبين لنا مرة جديدة، أن خطاب العقل منسوج من اللاعقل وأن للكلام مخاتلته، وأن للذات الواعية إستيهاماته"[1].

ليس هذرا ما يقوله تلميذ جاك دريدا فإن كان الخطاب الأصولي يكرس صنمية معينة بإمتلاكه مفاهيم مفارقة للواقع وصالحة لزمنية غير محدودة وأنه خطاب "الفرقة الناجية"، كذلك فإن الخطاب العلماني الذي ينتمي اليه أبوزيد هو خطاب يدعي امتلاك الحقيقة تحت مسميات العقل والعقلانية والتنوير "والحق أن أبوزيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته ولكنه أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره... كلاهما ينصب نفسه ولياً على الناس بوصفه حارساً للحقيقة وحامل لواء العدالة والمؤتمن على القيم والحريات والنتيجة هي ذاتها: قولية الواقع الذي يفاجئ دوماً بما لم يكن يتصور أو يتوقع، تحويل العالم الى أصنام، ولا فرق إن كان الصنم نصاً أو فكرة، الإسلام أو العلمانية الله أو التاريخ"[2]

لكن رغم أن علي حرب يُقر بأن نقده قد يكون قاسياً على أبوزيد إلا أن ذلك صدر لأنه وجد في خطابه ملامح التقدمية العربية التي فقدت مصداقيتها، لذا فإن جرأة أبوزيد لا تخفى على أحد في محاولاته النقدية للكشف عن المهمش وراء مركزية الخطابات "إنه يوقظ أسئلة مقموعة ويتكلم عن أمور مسكوت عنها"[3]. هذا ولا يُخفي علي حرب إعجابه بمنهج أبوزيد في

---

[1]– علي حرب، **نقد النص**، مرجع سابق، ص218.

[2]– **المرجع نفسه**، ص219.

[3]– علي حرب، **الممنوع والممتنع**، مرجع سابق، ص173.

قراءة التراث قراءة علمية رغم تصاعد التيارات المتطرفة في ايديولوجيتها إلا أن أبوزيد يطرح أفكاره مدفوع بمبادئ المثقف في النضال من أجل التنوير "والحق أن دراسة أبوزيد تصدر عن موقف يتسم بالصراحة والجرأة، أجل أنها جرأة بالغة أن تعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه منتجاً ثقافياً أنتجه واقع بشري في ظروف تتزايد فيها ضغوط الجماعات الإسلامية...لايقف أبوزيد موقف الحياد مما يجري اذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية"[1].

ويمكننا أن نعرض أيضاً رأي مفكر آخر استطاع أن يضع لنفسه مكانة في الساحة الفكرية العربية وهو الجزائري محمد أركون الذي يتأسف في كتاباته دوماً عن تأخر مناهج الدراسات القرآنية مقارنة بنظيرتها الإنجيلية أو حتى اليهودية وذلك عائد لا محالة الى رفض انتهاك الطابوهات واتساع دائرة اللامفكر فيه، لذا يعتبر اجتهاد أبوزيد لابأس به لأنه فكر في بيئة معقدة جداً وكان لذلك آثاره "يمكن القول بأن نصر حامد أبوزيد هو أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويُدرس في جامعته القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة والأكثر إيجابية على القرآن"[2]، لكن رغم ذلك يبدو جهد أبوزيد لا يرقى لمستوى الفكر الإبداعي فهو كما علي حرب يرى أن الدراسة التي قدمها أبوزيد أكثر من عادية يقول في السياق نفسه "في الواقع أن أبحاث الأستاذ أبوزيد ليست ثورية أو انقلابية الى هذا الحد إذ ما وضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة أنها أكثر من عادية"[3]. والواقع أن الرجلين يكتب كل منهما بطريقة مختلفة وإن كان المنطلق نفسه "التراث" ويظهر ذلك جلياً من خلال الحوار الذي دار بينهما في لقاء جمعهما بمؤتمر في برلين. انتقد فيه أركون أعمال نصر حامد أبوزيد معتبراً اياها بحثاً في أفكار ولى عصرها والحوار كما يعرضه هذا الأخير في أحد كتبه "نعم أتفق معك، أنا بالفعل أركز على أمور قديمة في المدن الأوربية، مثل فرنسا وفي أماكن مثل السوربون على التحديد، حيث تعيش

[1]– علي حرب، **نقد النص**، مرجع سابق، ص202.

[2]– محمد أركون، **التفكير الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص63.

[3]– **المرجع نفسه**، ص64.

وتنتج خطابك. لكن الناس تموت في بلادنا نتيجة لغياب النقاش في تلك الأمور التي تعتبرها قديمة، نحن نتعلم منك ومن العمل الذي تنتج في برجك العاجي"[1] والواضح أن علاقة المفكر بالإنتماء (العقدي أو المجال الحيوي) تضطرب كلما ابتعد عن الوطن.

أما بالنسبة لجابر عصفور فإنه يحلل كتاب مفهوم النص لأبو زيد من خلال طرح العديد من الأفكار التي تناولها معقبا عليها تارة ومحللاً تارة أخرى ومشيراً الى أن صاحبنا يمثل أحد رجال الإعتزال المعاصر"لاشك أن ما حققه مفهوم النص من إنجاز على مستوى كشف الإيديولوجي. وتأسيس العلم العقلاني المواجهة لها، في مجال علوم القرآن، أمر يجعل من الكتاب حدثاً ثقافياً يستحق كل تقدير وإحتفاء"[2]

إخترنا قراءات هؤلاء المفكرين من بين الكثير وإن كان كل واحد منهم هو صاحب مشروع تجديدي فإن هذه المشاريع كما يتساءل أحد الكتاب لا تزال تفشل وكأنه ثمة تعارض بنيوي بين موجات التحديث والثقافة العربية "لقد اشتغلت مشاريع الجابري وأركون وحسن حنفي ونصر حامد أبوزيد على هذه المهمة النقدية العاجلة على أمل تهيئة التربة للفكر، وفُتح ملف الذات/التراث/الذاكرة، وتحول النقد الى تفسير وتأويل وتحول التأويل الى شرح والشرح الى فقه والفقه الى فتوى وعود على بدء..."[3]

ولكن رغم هذا فإن خطاب الأمل يأتينا من محمد أركون الذي يعتبر بأن الحداثة حتمية تاريخية ستعرفها الثقافة العربية عاجلاً أم آجلاً.

ثانياً: محنة أبو زيد

لقد عكس اللغط الذي أسفرته كتابات أبوزيد عن عمق الأزمة الثقافية من داخل البيئة العربية وعن الكساد النقدي والفلسفي والدوغمائية الرافضة للفكر المختلف ولعل الشاعر نزار قباني حين عبر عن الوضع بقوله "لا تفكر أبداً... فالضوء أحمر إن العقل ملعون ومكروه

[1]– نصر حامد أبوزيد، **تأملات حول المنفى**، مرجع سابق، ص279.

[2]– جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، مرجع سابق، ص52.

[3]– إسماعيل مهنانة، **العرب ومسألة الإختلاف**، مرجع سابق، ص17.

ومنكر" قدم بذلك أصدق صورة شعرية، وإن كان نصر حامد أبوزيد نفسه يستغرب من بيئة تفعل بكتابها هكذا رغم أنها تتدين بدين يُعلي من شأن الإجتهاد حتى الخاطئ منه "إن ديناً يحرض على التفكير الحر بمكافأة الإجتهاد الخطأ له دين واثق من نفسه"[1].

والقصة بدأت عندما قدم أبوزيد بحثه لنيل درجة الأستاذية بجامعة القاهرة لقسم اللغة العربية، لتكون اللجنة المسؤولة عن مناقشة بحثه مكونة من عبد الصبور شاهين، الخطيب والأستاذ الجامعي، ومحمود مكي وعوني عبد الرؤوف وكان قرار اللجنة الرفض وليس رفضاً بالإجماع، فقد كان ذلك من قبل عبد الصبور شاهين الذي اعتبر كتابات أبوزيد "ضموراً للضمير الديني، مصحوباً بحالة من الإرهاب الفكري... وبأنها إيدز ثقافي ومحاولة علمانية ماركسية لهدم المجتمع المسلم المصري"[2]

وإن كان وقع الكلمات غطى على حقيقتها فإن الأمر لم يتوقف هنا بل تعداه الى الإتهام وحظر مؤلفاته وتكفيره، وقد صاغ عبد الصبور شاهين اتهاماته في كون أبوزيد رافضاً للنصوص المصدرية (القرآن والسنة)، وداعياً الى تجاهلها، فضلاً على دفاعه عن الفكر التغريبي (العلمانية) وجعله لهذه الأخيرة غير متعارضة مع التدين هذا إضافة الى تفريقه بين المصحف والقرآن كذِكر والإشارة مع التشكيك في نسخ القرآن في عهد الخليفة الثالث عثمان.

بعد رفض الجامعة ترقية أبوزيد "قام شاهين من على منبر المسجد بإعلاني مرتداً"[3] ومع اعلان الرجل مرتد تم رفع دعوى قضائية أمام المحكمة تنص على ضرورة فصله عن زوجته الأستاذة ابتهال يونس. فلا يجوز للمرأة المسلمة أن تبقى رفقة رجل من غير ملتها "نجح المسلمون في إلصاق تهمة الردة بي. ومنذ ذلك الحين طالب خطباء المساجد حول مصر بهدر دمي معلنين أنني في الوقت ذاته لا يحق لي كمرتد أن أظل متزوجاً من امرأة مسلمة"[4]، يعقب علي حرب على قضية أبوزيد في الفصل بينه وبين زوجته قائلاً "الدعوى المرفوعة على

---

[1]– نصر حامد أبوزيد، **دوائر الخوف**، مرجع سابق، ص7.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **تأملات حول المنفى**، مرجع سابق، ص12.

[3]– **المرجع نفسه**، ص18.

[4]– **المرجع نفسه**، ص20.

نصر حامد أبوزيد والتي يراد من ورائها، بإرادة بربرية، ففسخ عقد الزواج بين زوجين عاقلين مختارين بالرغم من ارادتهم المتبادلة. وبالطبع فإن مثل هذه الدعوى تشكل إعتداء على حقوق الإنسان قل نظيره في هذا العصر"[1]. لقد اختار أبوزيد المنفى لاستحالة العيش بشكل طبيعي في الوطن فقد كان قرار المحكمة ليس في صالحه بل مؤيد لرأي عبد الصبور وأنصاره وثبُت حكم الردة على أبوزيد من خلال أنه "وصف علوم القرآن بأنها تراث رجعي، وهاجم تطبيق الشريعة ونعت ذلك بالتخلف والرجعية زاعماً أن الشريعة هي السبب في تخلف المسلمين وانحطاطهم..."[2] وغيرها من الاتهامات من وصف القرآن بأنه منتج ثقافي وما ينجر عنه من نزع قدسيته كمرجعية للمسلمين وأيضاً وصف النصوص بأنها تاريخية لا تصلح لغير زمانها.

لقد انهالت الأقلام تكتب عن أبوزيد وأصبح الرأي العام ساخطاً وهو ما دفعه لأن يحاول مدارات الوضع عبر كتابة مقالات هنا وهناك يشرح فيها موقفه. وكم يبدو مؤسفا ومأسويا في الوقت ذاته حين يضطر الفكر الى تبرير نفسه، لقد انحدر أبوزيد الى السجال رغماً عنه رافعاً شعار "أنا أفكر إذن أنا مسلم". وهذا يذكرنا قليلاً بمدرسة فرانكفورت في أجيالها الأولى التي رفضت الإنتماءات السياسية. فالإنتماء عندهم ضد الفكر. والفكر لا ينتمي ولا يعتقد، وهو ما يبدو جلياً في علاقة المثقف بالسلطة، "المثقف تحاصره دائماً، وتتحداه بلا هوادة، مشكلة الولاء، فكل منا، وبلا استثناء، ينتمي الى لون ما من الجماعات القومية أو العرقية أو الدينية، ومن المُحال على أي أحد، مهما بلغ حجم احتجاجاته أو إنكاره أن يقول أنه قد ارتفع فوق الروابط الحيوية (العضوية)"[3]

والمفارقة هي أن تفكر يعني أن تنطلق مما هو موجود اصلاً تفكر عبر أسئلة عصرك وهمومه، وحضور الضمير الجمعي لدينا أقوى من كل السلط الممكنة لذا بقدر ما نعذر أبوزيد في إنسياقه للسجلات وجهده المبذول لدرء سوء الفهم عنه نقول أن نضال الحقيقة هو دوما

[1]– علي حرب، **الممنوع والممتنع**، مرجع سابق، ص175.

[2]– نصر حامد أبوزيد، **تأملات حول المنفى**، مرجع سابق، ص24.

[3]– إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة محمد عناني، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، د ط، 1996، ص52.

نضال شاق بدء بإبن رشد ولن يكون أبوزيد آخر الرشديين ان صح التعبير "إن الناقد في مجال الفكر الديني يواجه تحديا وجودياً تفرضه عليه الإنتماءات العقائدية للأنا الجمعية... مما سيشكل لجاماً يكبح حريته في التنظير الفكري، أو في أحسن الأحوال يلزمه بصياغة جملة من الترضيات والحلول الوسطية الملفقة استناداً الى المبدأ الشيعي "التقية" الذي يتجلى لدى نصر حامد أبوزيد من خلال رفعه لشعاره الوقائي "أنا أفكر إذن أنا مسلم"[1].

يبدو نصر حامد أبوزيد ٱمتحن في أفكاره ورغم المنفى الا أن صاحبنا بقي صادقاً مع ذاته ملازماً لموقفه وهو أنه لم يكن يوماً ضداً للدين أو لهذا الموروث الذي يشكل عقلية الفرد العربي المسلم، ولا أحد يستطيع في حقيقة الأمر أن يلفظ هذا الدين تحت أي مسمى كان، لكن علينا أن نسمي الأسماء بمسمياتها ونقول أن أساليب الرفض والإقصاء ليست بالطرق المثلى للتعامل مع الفكر المختلف "أننا نعيش في عصر لا أحد فيه يستطيع امتلاك الحقيقة أو إدعاء ذلك، كما لا يحق لأحد أن يصادر أصوات الناس، أو حقهم في طرح كل الأسئلة حول التراث والإنتماء أو النص المؤسس... كما أن التهديد والتكفير لايفضي الا الى توسيع دائرة الجهل المقدس والخوف والعنف"[2].

إن البورتريهات المعدة سلفا لكل من يحاول أن يفكر خارج السرب هي من يجب أن نعاديها وليس الفكر الحر الذي يحاول أن يتملص من الإجابات الفورية الجاهزة.

[1]– عبد السلام يوبي، **المسكوت عنه**، مرجع سابق، ص51.50.

[2]– إسماعيل مهنانة، **العرب ومسألة الإختلاف**، مرجع سابق، ص65.

الخاتمـــــــة

كإستنتاج لهذه الدراسة المعنونة بـ "إشكالية تأويل النص الديني عند نصر حامد أبوزيد"، يمكننا القول أن التأويل فعل كينوني وأن التاريخ المعرفي مبني على صراعات تأويلية بحثاً عن معنى ما أو تثبيتاً لفهم وإزاحة لآخر".

وفق هذا المنظور مارس المفكر نصر حامد أبوزيد التأويل حتى يستطيع أن يحد من عقدة الفهم الواحد، ويخرج عن الأنساق المغلقة والوثوقية لذا كان أهم ما توصل إليه أن:

- التأويل آداة لإنتاج المعنى يكون النص القرآني أولى حقول إشتغاله حتى تتكشف المعاني التي يحتويها ونفسر بها الواقع الإنساني المتبدل.
- غرض التأويل الزيدي الفهم. أعني الفهم المتعدد والمختلف والديناميكي وليس الفهم المنمط.
- إن إشتغالنا على النص سواء أكنا في ذلك مفسرين أو مؤولين هو إعلان من شأن العقل الإنساني الذي يقوم بالتأويل وتأسيس لعلاقة تحاورية بين البشري والإلهي.
- إن مفاهيم عديدة صاغها الفكر الغربي وإستعرناها منه لها أثر في المتون والكتابات العربية القديمة على غرار التأويل.
- إحتياجنا الراهني لإستدعاء الخطاب الصوفي في نماذجه المتعددة كخطاب منفتح على الآخر وقادر على شحننا بمفاهيم جديدة خلاقة.
- إن القول بأن النص منتج ثقافي ليس إنتقاصاً من حقيقة النص الإلهي أوشك بمصدره المقدس بل تأكيداً على إرتباطه بالواقع الاجتماعي باعتباره النواة الأولى في شكله ومن ثمة تبدو فاعلية النص في تغييره لهذا الواقع بعد الإنطلاق من موضوعاته ومفاهيمه.
- التاريخية كما يعرفها أبوزيد هي حدوث في الزمن أو هي لحظة تقاطع التاريخ مع الميتافيزيقي.

- إن النظر الى الشرائع على أنها تاريخية هي نظرة تحاول أن تنأى عن كل حقيقة نهائية الى آفاق الفهم والتأويل.

لقد كان إشتغال نصر حامد أبوزيد على النص القرآني مستخدماً في ذلك التأويل، تغييراً بالدرجة الأولى للقاعدة المعروفة "لا إجتهاد فيما فيه نص" هذه القاعدة التي كرست لخوف من التفكير والنقد والتفلسف وعليه لم يعد تفكيره فعلاً جديداً على أمة إعتادت عليه "هل كان من قبيل المصادقة اللغوية أن ترتد المادتان "كفر" و"فكر" الى جذور واحدة؟

أليس ذلك منطقياً من منظور علم اللغة. فالفارق في ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن التفكير حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير "تكفيرا" هنا يفقد كل خصائصه السابقة"[1]،لكن هذا لايجب أن يثني عزمنا في محاولة التغيير، النقد والتفكير..ونصر حامد أبو زيد أبرز مثالا على ذلك .

[1]– نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص25.

قائمة
المصادر والمراجع

أولا-المصادر:

* القرآن الكريم

1. نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.
2. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط3، 1996.
3. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.
4. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.
5. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994.
6. نصر حامد أبوزيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
7. نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004.
8. نصر حامد أبوزيد، صوت من المنفى، ترجمة نهى هندي، مكتبة الفكر الجديد، القاهرة، ط1، 2015.
9. نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، دراسته في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
10. نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 2002.

ثانيا-المراجع:

1. ابن رشد، فصل المقال، دار المعارف القاهرة، مصر، ط3، 1999.
2. إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، د ط، 1996.
3. إسماعيل مهنانة، العرب ومسألة الإختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014.
4. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
5. الزمخشري، الكشاف، ج1، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.
6. أيان الموند، التصوف والتفكيك، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2011.
7. جابر صفور، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
8. جان غروندان، التأويلية، تر: جورج كتورة، مكتبة الفكر الجديد، الإمارات العربية المتحدة، دط، 2017.
9. دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه فانصو، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007.
10. ديفيد كورنهوي، الحلقة النقدية، تر: خالد حامد، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط1، 2008.
11. رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2005.
12. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997.

13. علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
14. علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
15. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
16. فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.
17. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.
18. محمد أركون، التفكير الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق.
19. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر:هاشم صالح. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996.
20. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.
21. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
22. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت.
23. محمد شوقي الزين، الإزاحة والإحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2008.
24. محمد شوقي الزين، الصورة واللغز، مومنون بلاحدود، الرباط، المغرب، ط1، 2016.
25. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2015.
26. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2012.
27. مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2014.
28. ميجان الروبلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.
29. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

ثالثا: قائمة المعاجم والقواميس والموسوعات

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، دط، 1983.
2. ابن منظور، لسان العرب، م ج 11، دار صادر بيروت، لبنان، 2000.
3. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، دط، دت).
4. الزبيدي، تاج العروس، ج4، دار صادر، بيروت، لبنان، دت.
5. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2008.
6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982.
7. مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروط الدولية، مصر، ط4، 2002.

رابع: الرسائل والمذكرات.

1. عبد السلام يوبي، المسكوت عنه في نقد نصر أبوزيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية، نقدية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، جامعة الآدب والعلوم الإنسانية، 2011.
2. علي الدريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد نموذجاً، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة باتنة، 2014-2015.
3. علي عبود المحمداوي وآخرون، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2013.

خامسا: قائمة المجلات والمقالات

1. إلياس قويسم، استبدال هوية النص القرآني من القداسة الى التاريخية ،قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد ،http://www-almultaqa.net\admin\rte\richedit.hml.04\03\2023تاريخ الدخول : 4\03\2023،الساعة ١٩:٥٣.
2. عبد الرزاق القلسي، صدى المعتزلة في الفطر الإسلامي بين الماضي الحاضر بلا حدود، https: www.momihoun: com2018 تاريخ الدخول 21 أفريل 2023،االساعة16:28
3. عبد الملك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، عالم الفكر، الكويت، المجلد1، العدد 1، 2000.
4. علي كبريت، مفهوم التاريخية وتأويل النص، قراءة في حجاجية نصر حامد أبوزيد، مجلة فصل الخطاب، جامعة تيارت، الجزائر، المجلد1، العدد1، 2012.
5. قدور بن فريحة، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبوزيد، مجلة التدوين، العدد10، جامعة وهران، 2018.
6. كريمة محمد كريبة، منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية، الأردن، المجلد 10، العدد 1، 2017.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

العنوان	الرقم
مقدمة	أ–د
الفصل الأول: في مفهوم التأويل والنص الديني والعلاقة بينهما.	
المبحث الأول: مفهوم التأويل.	7
أولا: المفهوم اللغوي للتأويل.	7
ثانيا: المفهوم الإصطلاحي للتأويل	9
المبحث الثاني: في مفهوم النص	17
أولا: مفهومة النص لغة	17
ثانيا: مفهوم النص إصطلاحا.	19
الفصل الثاني: قراءة نصر حامد أبوزيد للفعل التأويلي.	
المبحث الأول: التأويل موظفاً في الخطابات الدينية القديمة.	23
أولا: في الخطاب الإعتزالي	23
ثانياً: في الخطاب الصوفي	26
المبحث الثاني: آليات التأويل والإشتغال على النص عند نصر حامد أبوزيد	31
أولاً: التأويل والتفسير والعلاقة بينهما.	31
ثانيا: النص كمنتج ثقافي	35
الفصل الثالث: تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبوزيد.	
المبحث الأول: ثبوتية المصدر وتاريخية المحتوى.	42
أولاً: التاريخية منهجاً لقراءة النصوص.	42
ثانياً: نموذج للقراءة التاريخية في الإنتاج الفكري نصر حامد أبوزيد (قراءة في كتاب دوائر الخوف)	48
المبحث الثاني: ردود الأفعال حول المشروع الفكري لنصر حامد أبوزيد	52
أولاُ: قراءات في الخطاب الزيدي	52
ثانياً: محنة أبوزيد	56
الخاتمة	61
قائمة المصادر والمراجع	64
فهرس الموضوعات	68

إذن بالطبـــــع

أنا الممضي أسفله الأستاذ(ة): **معط الله أحمد**

المشرف على مذكرة ماستر بعنوان: **إشكالية تأويل النص الديني عند نصر حامد أبو زيد**

والمكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص: فلسفة عربية اسلامية بعنـــــوان

السنة الجامعية: 2023/2022

إعداد الطالب (ة) : سهايلية سندس

تتوفر فيها الشروط المنهجية والعلمية، الشكلية والموضوعية، التي تؤهلها للمناقشة العلنية بعد تشكيل لجنة المناقشة، وبناءا عليه أوقع على هذا الإذن للطالب(ة) المعني(ة) بطبع المذكرة وإيداعها لدى إدارة قسم الفلسفة بنسخها الورقية والالكترونية.

تبسـة في :2023/05/25

توقيع الأستاذ(ة) المشرف:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic OF Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences
قسم الفلسفة

تصريح شرفي

بالالتزام بالأمانة العلمية لإنجاز البحوث

ملحق القرار رقم933المؤرخ في 2016/02/20

أنا الممضي أسفله:

الطالب(ة): سهايلية سندس ..... صاحب(ة) بطاقة التعريف الوطنية أو رخصة سياقة رقم:

106797972 الصادرة بتاريخ: 2017/12/02 عن دائرة/بلدية :بئر الذهب ولاية تبسة

المسجل في السنة الثانية ماستر تخصص: فلسفة عربية اسلامية

والمكلف بإنجاز مذكرة ماستر بعنوان: ..إشكالية تأويل النص الديني عند نصر حامد أبو زيد

.....

.....

إشراف الأستاذ(ة) معط الله أحمد

أصرح بشرفي أنني ألتزم بالتقيد بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية المطلوبة في انجاز البحوث الأكاديمية وفقا لما نص عليه القرار رقم 933المؤرخ في 2016/07/20المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها.

التاريخ: 2023/05/25

إمضاء المعني بالأمر

037 50 40 90 www.univ-tebessa.dz/fssh FSHSS.UnivTebessa@gmail.com

الملخص:

إن مشروع نصر حامد أبو زيد (مفكر مصري مهاصر توفي عام. 2010)، الفكري كغيره من المشاريع في الفكر العربي المعاصر حاول مقاربة أزمة الراهن، أزمة فشل التحديث في الثقافة العربية الإسلامية وكأنه ثمة تعارض بنيوي بين هذه الثقافة والمشاريع الحداثية في كل صورها.

لذا فيكفي أنه فكر في زمن التكفير كما يعنون أحد كتبه، وحاول تفكيك عرى السلط التي تصنع وعينا بتراثنا وإزاحة التراكمات التاريخية عبر الفكر المسؤول.

يرى نصر حامد أبو زيد من خلال إشتغاله على مفهوم التأويل أن النص الديني حمال أوجه (مع ضرورة التفريق بين القرآن والسنة النبوية بإعتبار هذه الأخيرة نقلت بعموم المعنى وليس حرفية اللفظ). وبذلك يتعين علينا الكشف عنه دون تحنيط للمعنى بل الكشف عن صيرورته وعلى هذا فالعقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لامحدودية الحقيقة، ويركز الخطاب "الزيدي" على النص القرآني ويؤسس لعلاقة تحاورية معه (الحوار بين الإلهي والبشري) كبديل عن العلاقة التراتبية معه.

إن منهج نصر حامد أبو زيد في التعامل مع النص هو المنهج الهرمنيوطيقي لتجاوز القراءات الدوغمائية المؤدلجة التي تتحرك في محور غطرسة المعنى الأحادي والمطلق وعنف القراءة المغلقة، أي تشكيل وعي تأويلي.

يقول نيتشه: لا توجد حقائق وإنما فقط تأويلات. وعلى هذا يطالب نصر حامد أبو زيد أن بعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية الإجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدما مع ثبات مضمون النص.

الكلمات المفتاحية: نصر حامد أبو زيد، تأويل، النص، القرآن الكريم ... إلخ.

Keywords: Nasr Hamed Abu Zaid, interpretation, text, Quran...etc.

Summary:

At first ,we point out that Nasr Named Abu Zeid (Amenician Anenicals died in 2010) ,Such as other projects in the contemporary Arab thought tried to approach the current crisis,the failure of updating in this culture,as if there is a structural conflict between this culture and modernized projects also tried to dismantle the authority,which is made and our heritage accumulation through the responsibility thought!

It is an opinion of Nasr Hamied Abu Zied Considering the religions text the portrays of aspect to be revealed without"Multi-meaning",But the detection of the religions text in this sense,the poupulotion is one open interpretation mind on the unlimited truth. Nasr Games Abu Zeid focuses on the text of Quranic and established a concert relationship with him (dialogue between divine and human being)as an alternative to the relationship withi it.

Nietzsche says :there are no facts but only interpretation",and Nasr Games Abu Zeid insists that.the text are reestablished by the original social historical concepts the replacement of.its most humans living concepts and proven with stability of text .