



القراءات المعاصرة للنصّ القرآنيّ

دراسة إبستمولوجيّة

نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

أ.م.د. زهراء علي دخيل

الجامعة اللبنانية

Contemporary Readings of the Qur'anic Text -
An Epistemological Study (Nasr Hamid Abu Zayd
as a Model)

Asst. Prof. Dr. Zahraa Ali Dakhil

Lebanese University



ملخص البحث

إنَّ تعدُّد القراءات المعاصرة للنصّ القرآنيّ جعلت منه مدار بحث وحوار. وبلحاظ ذلك، فالمعيار هو قداسة النصّ القرآنيّ؛ لأنَّه من لدن الباري عزَّ وجلَّ، والتأويل الذي لا يحافظ على قدسيّته مرفوض مهما كانت الجهة المُتبنيّة لذلك، فهو يطعن في أصل قداسته...ومن هذا المنطلق، كانت لنا وقفة في بحثنا « القراءات المعاصرة للنصّ القرآنيّ نصر حامد أبو زيد أنموذجاً » وقد تكوّن البحث من مقدمة أوضحت فيها مكانة النصّ القرآنيّ وقداسته، وما تعرّض له من محاولات للطعن فيه، ثم وقفت عند الهدف من الدراسة، ومحورين فالأول تحدّث فيه عن مفهوم الحداثة، والقراءة المعاصرة، ورؤية في تأثيل مفهوم الهرمنيوطيقا، ووقفت عند منهج نصر حامد أبو زيد ونشأته في فهمها، وجاء المحور الثاني ليقف عند ماهيّة النصّ القرآنيّ عند أبي زيد، وحقيقة التأويل وبيان العلاقة بين التأويل والتفسير، وكذلك مناقشة رأيه بما يتعلّق بالنصّ القرآنيّ بوصفه منتجاً ثقافياً، فضلاً عن رؤيته في إعادة الفهم للنصّ القرآنيّ من منظوره، وخاتمة ذكر البحث فيها أبرز النتائج، فضلاً عن التوصيات التي يرى البحث أن تُؤخذ في الحسبان في المراكز البحثيّة والمؤسّسات العلميّة. الكلمات المفتاحيّة: القراءات المعاصرة-النصّ القرآنيّ-نصر حامد أبو زيد.



Abstract

The multiplicity of contemporary readings of the Qur'anic text has made it the subject of research. In this regard, the criterion is the sanctity of the Qur'anic text since it is from the Almighty Allah. The interpretation that does not preserve its sanctity is rejected regardless of the party adopting it because it challenges the origin of its sanctity. From this standpoint, we had a pause in our research "Contemporary Readings of the Qur'anic Text, Nasr Hamid Abu Zayd as a Model" and the research consisted of an introduction in which I explained the status of the Qur'anic text and its sanctity, and the attempts to challenge it. The aims of this study is divided into two axes: I talked about the concept of modernity, contemporary reading, and a vision in establishing the concept of hermeneutics. I also discussed Nasr Hamid Abu Zayd's approach and his origins in understanding it. The second axis came to focus on the nature of the Qur'anic text according to Abu Zayd, the reality of interpretation, and explaining the relationship between interpretation and explanation. I also discussed his opinion regarding the Qur'anic text as a cultural product, in addition to his vision in re-understanding the Qur'anic text from his perspective. The conclusion of the research includes the most prominent results as well as the recommendations that the research believes should be taken into account in research centres and scientific institutions.

Keywords: Contemporary readings - Qur'anic text - Nasr Hamid Abu Zayd.



إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كِتَابٌ
سَمَويٌّ، وَوَحْيٌ مُنْزَلٌ، وَكَلَامٌ إلهيٌّ،
وَهَدًى لِلْمُؤْمِنِينَ. وَمِنْ عَظَمِ شَأْنِ
هَذَا الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ) تَعَهَّدَ تَفْسِيرَهُ، وَبَيَّانَ
غَوَامِضِهِ وَأَسْرَارِهِ. وَهَكَذَا، تَوَلَّى أُمَّةُ
أَهْلِ الْبَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَام) مِنْ بَعْدِهِ
هَذِهِ الْمَهْمَّةَ. هُمُ الَّذِينَ عَدَّاهُمُ النَّبِيُّ
عَدْلَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

لَا يَخْفَى أَنَّ الْخُطَابَ الْقُرْآنِيَّ
خُطَابٌ فَصْلٌ يَسْمُو عَلَى الْخُطَابَاتِ
جَمِيعِهَا، وَقَدْ اعْتَرَفَ أُمَّةُ الْبَيَانِ مِنْ
مُشْرِكِي مَكَّةَ إِبَّانَ نَزُولِ الْوَحْيِ بَيْنَ
ظَهْرَانِيهِمْ بِسُمُوِّ هَذَا الْخُطَابِ وَهَيْمَتِهِ،
تَأَمَّلْ وَصِفْ أَلَدَّ أَعْدَاءِ الْقُرْآنِ الْوَلِيدِ
بَنِ الْمَغِيرَةِ الْمَخْزُومِي لِكَلِمَاتِ الْقُرْآنِ؛
إِذْ قَالَ: "وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ مِنْ مُحَمَّدٍ
كَلَامًا مَا هُوَ مِنْ كَلَامِ الْإِنْسِ، وَلَا
مِنْ كَلَامِ الْجِنِّ، وَإِنَّ لَهُ لِحَلَاوَةً، وَإِنَّ
عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً، وَإِنَّ أَعْلَاهُ لُمُثْمَرٌ، وَإِنَّ

أَسْفَلُهُ لَمُغْدِقٌ"^(١)، وَكَذَلِكَ تَذَكَّرْنَا
كُتُبَ التَّأْرِيخِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ
خَرَجْتُ أَتَعَرَّضُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ) قَبْلَ أَنْ أَسْلَمَ
فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَبَقَنِي إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَمَتِ
خَلْفَهُ فَاسْتَفْتَحَ سُورَةَ الْحَاقَّةِ، فَجَعَلَتْ
أَعْجَبَ مِنْ تَأْلِيفِ الْقُرْآنِ، قَالَ: فَقُلْتُ
هَذَا وَاللَّهِ شَاعِرٌ كَمَا قَالَتْ قُرَيْشٌ قَالَ
فَقَرَأَ الرَّسُولَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ
وَسَلَّمَ): ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا
هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمَنُونَ﴾
قَالَ عُمَرُ قُلْتُ: كَاهِنٌ، قَالَ: فَقَرَأَ
الرَّسُولَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ):
﴿وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ
تَنْزِيلٍ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا
بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ
ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ
أَحَدٍ عَنْهُ حَاژِرِينَ﴾ قَالَ عُمَرُ فَوَقَعَ
الْإِسْلَامُ فِي قَلْبِي كُلِّ مَوْقِعٍ. فَالْقُرْآنُ
الْكَرِيمُ كَانَ وَمَا زَالَ مَوْتَلًا لِلْبَاحِثِينَ
قَدَامَى وَمُحَدَّثِينَ فِي شَتَى دِرَاسَاتِهِمْ



لا وهو صادر من الكامل المطلق جلّ ذكره، يقول الباحث ظافر القاسمي في كتابه (فصول في اللّغة والأدب) عن القرآن الكريم "إنّه ما وقع لكاتب على مدى العصور أن اقتبس منه بعض آياته إلا ورأيتها تقفز وحدها من بين السطور، تعلن عن نفسها أنها لا تشبه ما قبلها ولا ما بعدها، وتبدو كاللؤلؤة الفريدة تبهر الأعين، وتحلو في السمع، وترنّ في الأذن، وتدخل إلى القلب".

فالقرآن الكريم هو النصّ الخالد الذي يساير الزمان والمكان إلى يوم يُبعثون، وهو البحر الذي لا ينضب مأوّه، والشجرة المعطاء التي لا تيبس، وقد أشار الإمام الهادي (عليه السّلام) إلى هذا المضمون -من قبل -فعن أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، قال أخبرنا جماعة عن أبي المفضّل، قال: حدثنا أبو الحسين رجاء بن يحيى العبرتائي، قال: حدثنا

النقدية والبلاغية واللغوية... فهو الناطق الذي لا يعيا لسانه، والناصح الذي لا يُعْشُّ، والهادي الذي لا يُضِلُّ، والمحدث الذي لا يَكْذِبُ، وما جالس هذا القرآن أحدٌ إلا قام عنه بزيادة أو نقصان، زيادة في هُدًى، أو نقصانٍ عمى (٢).

وأجمل بوصف الإمام زين العابدين (عليه السّلام) (ت ٩٥هـ) القرآن في صحيفته السجّادية؛ إذ قال في دعائه عند ختم القرآن: (اللهم إنَّكَ أعنتني على ختم كتابك الذي أنزلته نوراً، وجعلته مهيمناً على كلّ كتاب أنزلته، وفَضَّلْتَه على كلّ حديث قَصَصْتَه، وفرقائاً فَرَقْتَ به بين حلالِكَ وحَرَامِكَ، وقرائناً أَعَرَبْتَ به عن شرائع أحكامك، وكتاباً فَصَّلْتَه لعبادك تفصيلاً، ووحياً أنزلته على نبيِّك محمد صلواتك عليه وآله تنزيلاً) (٣)

ويكمن ذلك السرّ في أنّه نصّ إبداعيّ فوق قدرة البشر العاديين كيف



ليكون مرجعية تعين المتلقي على تفهم خلفية النص المرسل، كما تعين المرسل على نسج نصه بصور مستجيبة عند القارئ المسلم^(٦).

إن هذا التكامل القرآني قد أدى في بدء الدعوة إلى الصد من المشركين حتى إنهم منعوا تلاوته في البيت الحرام؛ لأنها تأخذ بقلوب المسلمين فضلاً عن الكافرين لذلك قاموا بإشاعة الضوضاء والتشويش عند التلاوة لذلك، عرف أعداء الله تعالى أهمية كتاب الله تعالى في نفوس المسلمين ومدى تعلقهم به فقاموا بشن الهجمات ضده للحط من قيمته، وإحاطته بدائرة الشك، وانتزاع قدسيته، وإضفاء التاريخية عليه.

تلك المكانة العظيمة للقرآن الكريم جعلت رؤى معاصرة تنظر إليه نظرة إسقاطية تهكمية تشكيكية حاملة معها معول المستشرقين لهدم الدين، وإشاعة الفتن، وفتح النزاع والنفاق

يعقوب ابن السكيت النحوي، سألت أبا الحسن علي بن محمد ابن الرضا: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ قال: إن الله (تعالى) لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غرض إلى يوم القيامة^(٤).

إن هذه السلطة البيانية العالية للنص القرآني رفعة و ظهوراً قد أسقطت سلطة العرب البيانية، فقد أعجز العرب بمزايا ظهرت لهم في سُمُو نظمه، وعُلُو أسلوبه؛ فتأملوا هذا النظم في كل سورة وآية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينو بها مكانها، ولفظة يُنكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أخرى، أو أخلق؛ بل وجدوا اتساقاً ونسقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور^(٥).

وقد عمد البيانون بمختلف مرجعياتهم إلى تغلغل النص القرآني في بواطن نتائجهم الإبداعية، والفكرية؛



بين المسلمين.

مناقشة هذه الإشكاليات، والإجابة عن التساؤلات الملحة: هل أن ضوابط فهم النص القرآني حددت من انفتاح النص على مختلف العصور؟ وهل أننا لو تنزلنا عندما يريده الحداثيون بمختلف مدارسهم سيبقى النص القرآني محتفظاً بصفة القداسة فيه؟

وتلك الإشكاليات ما زالت بحاجة إلى دراسة وبحث على الرغم من كثرة البحوث والدراسات التي ناقشها الحداثيون في ضوابطهم لفهم النصوص الدينية المقدسة إلا أن تلك الدراسات والبحوث لم تقف على جوهر القضية، وأساسها، ومنطلقاتها، وغايات أصحابها. وهل كل ما قالوه وأثاروه محل ردّ وشكّ وريبة؟! ما المقصود بالقراءة المعاصرة للنص القرآني؟

ما مقدار تنافرها مع التفسير التأسيسي وتفسير أهل البيت (عليهم السلام)؟

لذلك، حرصت هذه الدراسة

إن النص القرآني ذو أثر مستمر وفاعل في النصوص والخطابات والمقولات والنظريات المتداولة منذ نزوله حتى زمننا الحاضر، فهو يشكل حضوراً دلائياً، ومرتكزاً فاعلاً في مدوناتنا التداولية.

الهدف:

-الوقوف على مفهوم القراءة المعاصرة للنص القرآني التي تريد مزاحمة درس التفسير التأسيسي وتفسيرات أهل البيت (عليهم السلام) للقرآن الكريم وتجاوزهما.

-إماطة اللثام عن الملابس التي يحكيها بعض الإسلاميين المعاصرين ممن تأثر بأراء المستشرقين المعاندين والتي اتسمت قراءتهم بإزالة القدسية عن النص القرآني فضلاً عن التشكيك بنبوّة الخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم).

وتهدف هذه الورقة البحثية إلى



بالتعريف بقضية مهمة من قضايا تراثنا الإسلامي مُثَلَّة في هذه الدراسات (القراءات) المعاصرة ألا وهو الدكتور نصر حامد أبو زيد وهو مصري الجنسية مُثَلَّ الهرمنيوطيقا فناقش البحث بعض الأطروحات والآراء، وترك الأخرى خشية الإطالة فضلا عن أنها قد أشبعت بحثاً عند بعض المنصفين ممن تصدّوا لتلك الأفكار الهدامة للإسلام بشكل عام، وكتابه المقدّس بشكل خاص. فاتخذ البحث المنهجية العلمية في طرح القضايا، والتعامل مع الإشكاليات وفقاً للنظريات العلمية الحديثة، فضلا عن إبداء بعض الآراء...

ومن أبرز تلك التيارات الفكرية التي شهدها الفكر العربي المعاصر هو تيار "الحداثة" (modernity)، الذي نادى به بعض مفكرّي العرب ممن تأثّر بالقراءات الغربية والاستشراقية، فركزوا على الأنسنة بدل الألوهية، وعلى العقل بدل الوحي، ونصّبوا

أنفسهم مجتهدين ومُجَدِّدين، واحتكموا إلى المناهج الغربية الحديثة في تفسير (قراءة) النص القرآني فاشتهر في أوساطهم ما يُسمّى بالقراءة المعاصرة للنص القرآني في مقابل "التفسير" فتج عن ذلك فتنة في الأرض وفساد كبير.

المحور الأول

أولاً - مفهوم القراءة المعاصرة للنص القرآني

كون القراءة المعاصرة من أبرز ممارسات الحداثيين، لذلك يحسن بنا بداية قبل أن نتطرق إلى مفهومها للوقوف على مفهوم الحداثة، وإن كان هذا المفهوم هو من المفاهيم الفضفاضة جداً، التي كثرت تعريفاتها ولا يتسع المقام للإحاطة بجميعها، وعليه سنشير إلى مفهومها من جهتها مذهباً فكرياً يهتم بالنص الديني.

* تعريف الحداثة: تأتي كلمة "حداثة" في اللغة العربية بمعانٍ عدّة كلها بعيدة عن المعنى المتداول في الخطاب الحداثي



المعاصر، ومن هذه المعاني ما يلي:

١- الحداثة بمعنى الجدة؛ حيث ترد كلمة حداثة على كل ما هو جديد، ومنه الحديث نقيض القديم^(٧).

٢- الحداثة بمعنى الفتوة والشباب؛ وهذا أحد مفاهيمها عند ابن منظور: فحداثة السن كناية عن الشباب وأول العمر، ويقال: قوم حدثان بمعنى جمع حدث، وهو الفتى السن^(٨).

٣- الحداثة بمعنى أول الشيء وبدايته؛ وبيان مفهوم ذلك أنَّ الحدوث يأتي بمعنى: كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فحدث^(٩)، ومنه قول المتكلمين: "الكون حادث"؛ أي أنه لم يكن ثم أحدثه محدث وهو الله جلَّتْ عظمته، فيكون الحدوث إثبات بداية الشيء.

وبلحاز ما سبق أنَّ "الحداثة" مصطلح متجذر في التراث اللغوي العربي، ومع ذلك لم يرد هذا المصطلح في الخطاب الحديثي العربي بالمعاني السالفة الذكر المعروفة في لغة العرب؛

بل نجد أنَّ الدلالة التي اعتمدها الخطاب العربي المعاصر هي التي ترددت مفاهيمها الثقافة المعرفية في اللغة الفرنسية^(١٠)، حيث نجد أن كلمة "Modernisme" التي تعني النزعة الحداثيّة؛ ترد في المعاجم الفرنسية وتدل على البحث عما هو جديد وحديث^(١١)، وتركيزها على الحديث والمعاصر يترتب على ذلك بمفهوم المخالفة ترك الماضي والقطيعة مع التراث، وهذا ما تبنته الحداثة العربيّة، وهو المعنى نفسه الذي تدل عليه كلمة "الحداثة" "Modernité" نفسها في المفهوم الفرنسي إذ تعني: "صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد، وتعارض جميع الثقافات السابقة أو التقليدية"^(١٢). ولا يخفى على القارئ أن من أهم إشكاليات الخطاب الحديثي العربي المعاصر هو كيفية التعامل مع النص الديني، والقرآني بشكل خاص. وعليه، كانت



ثانياً- تعريف القراءة المعاصرة للنص القرآني:

تأسيساً على ما سبق يمكننا أن نتعرّف على مفهوم القراءة المعاصرة (الحداثيّة) للنص القرآني؛ حيث إنّ مصطلح "القراءة" الذي اشتهر في الآونة الأخيرة عند الحداثيين^(١٥) في مقابل مصطلح التفسير، نجد أنه يرادف "التأويل" و "التحليل"^(١٦)، وعليه، تكون القراءة المعاصرة - بوصفها موقفاً من النص - هي: تلك الممارسة (التحليليّة) التي تتوسّل في تأويل، أو تحليل القرآن الكريم، ومساءلة النص القرآني بالمناهج الحديثة؛ كمناهج النقد الأدبي، واللسانيات الحديثة والسيمائيّات، والمنهجية البنيويّة بغرض الكشف عن البنية اللغويّة لهذا النص وشبكة التوصيل المعنويّة والدلاليّة التي يبنى عليها، وغيرها من المناهج الغربيّة الدخيلة على النص القرآني، كل ذلك بغية تجاوز التفسير

الحداثيّة في الفكر العربي المعاصر مذهباً يُحدّد نمط التعامل مع التراث الإسلامي، وقراءة النص الديني، وهذا ما يؤكده "عزيز العظمة" في قوله: "ليس فعل الحداثيّة في النص المقدّس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ"^(١٣)، ويقول "محمد عابد الجابري" حين يصف الحداثيّة بأنها: "قبل كل شيء العقلانيّة والديمقراطيّة، والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا - والتراث أشدها حضوراً ورسوخاً - هو الموقف الحداثي الصحيح"^(١٤).

ولعل أهم ما يميز هذه الحداثيّة ويضعها موضع الريب، هو احتكامها للمناهج الغربيّة وإسقاطها على النص القرآني الذي لا يتحمّلها، وهذا ما يؤدي بدوره إلى حدوث اصطدام بين ما يقرره هذا التيار الفكري وبين ما يمليه النص القرآني، فينتج عن ذلك ما يسمى بالقراءة المعاصرة والحديثة للخطاب القرآني.



نجدها ترجع إلى اللُّغة اليونانيَّة،
على الرِّغم من الاختلاف حول
الجذر اللُّغويِّ للمصطلح
فبعضهم يرى أنَّ الهرمنيوطيقا
"Hermeneutic" مُشتَقٌّ من
الفعل اليونانيَّ "Hermenevein"
مؤنَّثه "Hermeneia" في حين
يرى آخرون أنَّ المصطلح مأخوذ من
"Hermeneutikikos" بمعنى
التَّوضيح، وإزالة الغموض من
الموضوع، يقول الدكتور عبد الوهاب
المسيري: "الهرمنيوطيقا مُشتَقَّة من
الكلمة Hermeneuin بمعنى
يُفسِّر، أو يُوضِّح، من علم اللاهوت،
حيث كان يُقصد بها ذاك الجزء من
الدِّراسات اللاهوتيَّة المعنيَّة بتأول
النُّصوص الدينيَّة بطريقةٍ خياليَّة
ورمزيَّة تبعد عن المعنى الحرفيِّ المباشر،
وتُحاول اكتشاف المعاني الحقيقيَّة
والخفيَّة وراء النُّصوص المقدَّسة". (١٨)

قيل: إنَّ هناك ارتباطاً في الجذر

التراثي والتقليدي للنص القرآني،
وذلك بإحداث قطيعة ابستمولوجيَّة
جذريَّة في مناهج التأويل مع التراث
وتراكمتها المعرفيَّة حول النص، بحجَّة
أنها تصلح لزمان غير زماننا، ليحلَّ
محلها التحليل المعاصر للنص القرآني
الذي "يستند إلى مقوِّمات عصرنا
الراهن وخصائصه الفكريَّة وتصوراته
الكونيَّة الجديدة" (١٧).

فالقراءة المعاصرة للنص
القرآني إذن ما هي إلا توظيف وتطبيق
للمناهج الغربيَّة الحديثة لتحليل
الخطاب القرآني، وإحداث قطيعة
معرفيَّة مع القراءات الإسلاميَّة
التراثيَّة التي تعمل على ترسيخ الإيمان
والاعتقاد واستبداله بترسيخ التشكيك
والانتقاد.

ثالثاً- رؤية في تأثيل الهرمنيوطيقا

- الهرمنيوطيقا:

إذا نظرنا إلى المادَّة اللُّغويَّة
الأولى الَّتِي تشكِّل منها المصطلح



المعرفي بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به؛ ما يجعل الأمر يدور بين نص ومفسر لهذا النص، إلا أن غادامير (١٩٠٠م- ٢٠٠٢م) يرى في ذلك نوعاً من الالتباس في الدلالة، حيث يقول:

"نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعاً من الالتباس؛ فقد عدّ هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالباً أنه "أي هرمس" يبلغ حرفياً وينجز كاملاً ما وكل بتبليغه... لا توجد دون شك أي صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل والفن التكهني". (١٩)

وبعد أن ينفي هذا التقارب يصل إلى المعنى الذي يؤكد دلالة المصطلح على التفسير: "هكذا تطوّر المعنى

المعرفي لـ "HERMENEIAS" و "HERMENEUS" في الهلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي، أو المؤول المترجم". (٢٠)

ومن ثم، ترجع الهرمنيوطيقا في أول دالاتها إلى معنى "التفسير" بغض النظر عن جذرها اللغوي؛ ما يؤيد هذا الاستنتاج استعمال أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، إذ جعلها دالة على قضايا العبار، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على التفسير، يقول حسن حنفي: "إن لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني-بري هرمنياس- وضعه أرسطو جزءاً من أجزاء المنطق، ويعني به (وكما ترجمه قدماء المناطق "العبارة") قضية العبارة، وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات؛ أي كيف يمكن تفسير العبارة؟". (٢١)

وقد حافظت الهرمنيوطيقا على هذه الدلالة في دائرة الدراسات



الحقّ الحصريّ في تفسير الكتاب المقدّس، أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المقدّس، وأن تكون لهم مرجعيّة نظريّة للتفسير يستأنسون بها^(٢٣).

ويمكن القول: إنّه إذا كان الأصل في نشأة الهرمنيوطيقا هو النصّ الدينيّ المسيحيّ، فإنّ هناك محاولات إسلاميّة دائبة لاستعارتها وتطبيقها مرّة أخرى على النصّ الدينيّ الإسلاميّ، أو أن يصبح النصّ الدينيّ الإسلاميّ مجالاً من مجالات تطبيقاتها، فكثرت الحديث حول هذا الطرح الجديد للهرمنيوطيقا في الفضاء العام الإسلاميّ. ومن هنا ارتبطت الهرمنيوطيقا بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر، والثقافة، والمعرفة الدينيّة، فصارت تبحث عن إمكان، أو مشروعيّة القراءات المختلفة للدين، أو النصّ الدينيّ الإسلاميّ، مع مراعاة تاريخيّة الفهم وحصر كل فهم وتفسيره

اللاهوتيّة إلّا أنّ نصر حامد أبو زيد يُشير إلى دلالة جديدة، يمكن أن تحمل مخزوناً جديداً في المعنى.. حيث يقول إنّ: "مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدّراسات اللاهوتيّة ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المُفسّر لفهم النصّ الدينيّ (الكتاب المقدّس). الهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح exegesis كون أنّ هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية؛ بينما يشير المصطلح الأوّل إلى نظريّة التفسير"^(٢٢).

وهكذا، تكون الهرمنيوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنصّ المقدّس في ظروف خاصّة، ومن ثمّ، تحوّلت بوصفها نظريّة بديلةً للكنيسة في تفسير الكتاب المقدّس، فكان لا بُدّ للكهنة البروتستانت الذين قطعوا صلتهم تماماً بكنيسة روما الكاثوليكيّة صاحبة



بزمانه، والتغير المستمر والدائم لعملية الفهم كونها ترى أن كل فهم يتأثر بظروفه وخلفيات مفسره، كما تضع في الحسبان تاريخية النص بدلاً من الاهتمام بالمؤلف والنص ومحوريته، وتأكيد التفسير والجبري لوعي المفسر وخلفياته وظروفه ومعلوماته وميوله وأحكامه المسبقة في تفسير النص. (٢٤)

إن مصطلح (الهرمنيوطيقا) بوصفه مُصطلحاً له عنوانه الخاص في الفكر الغربي، فإنه يقترب من حيث الدلالة مع مصطلحين لهما استعمال في الثقافة الإسلامية، وهما مصطلحا: التفسير والتأويل، وإن كان قربه من التأويل أكثر، حيث الوحدة الدلالية الجامعة بينهما كامن في تأكيد مسألة فهم النصوص، نعم تفرق (الهرمنيوطيقا) مع التفسير والتأويل في كون الأخيرين وُضعا أساساً لفهم النصوص الدينية وخصوصاً (التأويل)، حيث ضمن شروط إعماله فإنه يميز - أكيدا - بين

النص الديني وغيره؛ بينما لم نجد ذلك التميز، في (الهرمنيوطيقا) بوصفه فناً من فنون التأويل الغربي، ونظرية من نظريات الفهم؛ بحيث طبقت مناهجها على جميع النصوص المقدسة منها وغير المقدسة، والمطلق منها والنسبي، فالجميع عندها خاضع لمنهج واحد هو فهم النصوص. (٢٥)

رابعاً - نشأة منهج نصر حامد أبو زيد الهرمنيوطيقي:

الأسلوب التفسيري الذي ابتدعه أمين الخولي بات مرتكزاً لتلامذته الذين واصلوا مسيرته العلمية... في العام ١٩٨٠م إذ بذل نصر حامد أبو زيد جهوداً لإحياء فكره، وتفعيل مدرسته الأدبية بشكل جاد.؛ لذا قيل: إنه بدأ مسيرته الفكرية التفسيرية من حيث انتهى أمين الخولي، فعلى الرغم من أنه لم يتلمذ عنده بشكل مباشر، لكنه أعلن بصريح القول عن تأثره بمنهجه الأدبي في التفسير، وسعى



إلى تطبيق مبادئه في بحوثه القرآنية. (٢٦)

صاغ أبو زيد منهجيته الهرمنوطيقية على ضوء مبادئ التراث الإسلامي والأدب العصري، بوساطة اعتماده على الأساليب الهرمنوطيقية الحديثة بادر إلى إعادة قراءة هذا التراث. ومن ثم، طرح نظريات تفسيرية جديدة حوله. وفي هذا السياق، أكد أن المتخصصين في الدراسات القرآنية لا يمكنهم تجاهل أصول التراث الإسلامي. وفي الوقت ذاته ليس من الجدير قبول هذا التراث كما هو عليه؛ وإنما نحن ملزمون بإعادة النظر في كيفية الاعتماد على مضامينه التي وصلتنا (٢٧). ومن هذا المنطلق ذكر الأصول الآتية التي يمكن للباحث اللجوء إليها؛ كي يتمكن من إعادة النظر في تراثه الإسلامي:

(١) نبذ كل شيء لا يتناسب مع ظروف العصر.

(٢) الاعتماد على الجوانب الإيجابية فقط

من التراث الإسلامي.

(٣) تجديد التراث الإسلامي وإحيائه وتنظيم أصوله اللغوية بشكل يتناسب مع مقتضيات العصر. (٢٨)

إن مقارنة أبو زيد تجاه القرآن مقارنة أدبية بالأساس، وقد لخص أندرياس مير (٢٩) أفكار أبو زيد في النقاط الآتية:

١- النصوص الدينية نصوص لغوية، وهي مبنية وفقاً للتركيب والقواعد كما أي نص لغوي آخر.

٢- النصوص الدينية، كونها نصوصاً لغوية، وهي نصوص إنسانية ترتبط بالوضع العام للفكر البشري والخطاب والتواصل الإنساني.

٣- النصوص الدينية، كونها نصوصاً إنسانية، هي ناتجة من الثقافة الإنسانية، وتدين بتشكلها إلى بيئة ثقافية خاصة تسهم سماتها الخاصة جوهرياً ورسمياً في صياغة هذه النصوص.

٤- النصوص الدينية، كونها ناتجة عن



الثقافة الإنسانية، هي نصوصٌ تاريخيةٌ وتُشبه كلَّ منتجات الثقافة الإنسانية فتخضع لشروط الزمان والمكان.

٥- النصوص الدينية، كونها نصوصاً تاريخية، هي موضع بحث العلوم التاريخية-النقدية، واستخدام المناهج العادية كهذه يُطبَّق أيضاً على جميع النصوص التاريخية. (٣٠)

الرؤية الهرمنيوطيقية التي تبناها المفكر المصري نصر حامد أبو زيد ونظريته الخاصة بمفهوم التأويل وما له من فوائد عملية جعلته يطرح نظرية فهم مغزى النص القرآني إلى جانب استكشاف دلالاته التاريخية، حيث أكد ضرورة أن يكون المغزى متناسباً مع النسيجين الثقافي والاجتماعي المعاصر لعملية التأويل؛ وقال موضعاً الاختلاف بين المعنى والمغزى: (المعنى يُمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج من تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه

المعاصرون للنص من منطوقه. وبعبارة أخرى، يمكن القول: إنَّ المعنى يُمثّل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تُثير خلافاً كثيراً بين مُتلقي النصِّ الأوائل وقرّائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النصِّ في مرحلةٍ محدّدة وتحويله إلى أثر، أو شاهدٍ تاريخيٍّ؛ ولأنَّ النصوص الدينية في الثقافة المعينة مكانة معرفية متميزة، فإنَّ دلالتها لا تتوقف عن الحركة، وكثيراً ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهاً من أوجه ذلك الصراع؛ بل أبرز أوجهه وتجلياته. (٣١)

وقد ربط نصر حامد أبو زيد - مثلاً فضل الرحمن- مقاربتة التفسيرية بالسؤال اللاهوتي حول كون القرآن كلمة الله القديمة غير المخلوقة، أو كلمته الحادثة المؤقّته بزمانٍ. وفقاً لأبي



زيد، فإننا إذا قبلنا بأن القرآن هو كلمة الله القديمة غير المخلوقة فلا يمكن أن نقول بأن آياته تعكس زمن النزول فقط. أما إذا قلنا بأن القرآن حادث فحينها يمكن استناداً إلى فضل الرحمن وأبي زيد أن نقول بأن المحتوى القرآني خاص وقد خلق وفقاً للثقافة السائدة زمن النزول. (٣٢)

وتخصيص الرسالة القرآنية يطرح السؤال نفسه أمام نصر حامد أبو زيد: كيف نفهم القرآن في العصر الحالي؟ للإجابة عن هذا السؤال، فهو يستعمل تمييز سوسير (٣٣) بين اللغة (٣٤) والخطاب (٣٥). وفقاً لسوسير، اللغة هي المنظومة العامة للتواصل بين البشر، ويعتمد كل فرد على تلك المنظومة للنطق بخطابه، إذ هناك علاقة حوارية بين اللغة والخطاب. واللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية دائماً ما تُعارض أيّ تغيير ممكن ولكن الخطاب بوصفه استعمالاً فردياً للغة هو العنصر الذي

يجلب التغيير إلى اللغة ويُعشّها (٣٦) استناداً إلى هذا التمييز، ويُشير أبو زيد إلى وجود علاقة مشتركة حوارية بين نص القرآن والجيل المسلم الأول؛ بينما يستعمل القرآن اللغة العربية التي تأثرت بثقافة ذلك الجيل الأول إلا أن الخطاب القرآني كان له تأثيره الخاص في المجتمع الإسلامي الأول. بالنتيجة، انبثقت ثقافة جديدة منه بالتدريج. بما أن القرآن يُمثل رسالة لكل الأزمان فإن تلك العملية الحوارية سوف تستمر إلى الأبد.

ويرى نصر حامد أبو زيد أن الهرمنيوطيقا ضرورة منهجية لتفسير النص الديني، فهي -عنده- قضية قديمة وجديدة في الوقت نفسه، وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي؛ بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء. لكن تبقى الهرمنيوطيقا عند أبي زيد



منهجية غربية. لذلك، يرى ضرورة أن نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه بأن نظل في حالة حوار جدي، وأن لا نكتفي بالاستيراد والتبني؛ بل علينا أن نطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه: التاريخي، والمعاصر. من هنا، يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميته. ولهذا، وجب أن نكف عن اللهاث وراء كل جديد ما دام قادمًا إلينا من الغرب المتقدم.

ويرى أبو زيد أن ذلك الوعي بعلاقتنا الجدلية بالفكر الغربي-من جانب آخر- يُخلصنا من الانكفاء على الذات والتقوقع داخل أسوار (تراثنا المجيد) و(تقاليدنا الموروثة)، ومن الغريب أن واقعنا الثقافي -وكذلك الاجتماعي والسياسي- يتسع لشعاري (الانفتاح الكامل) و(الاكتفاء الكامل) دون أدنى إحساس بالتعارض الجذري

بين الشعارين. وإن صيغة (الحوار الجدلي) عند أبي زيد ليست صيغة تليفقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين؛ بل هي الأساس الفلسفي لأي موقف بصرف النظر عما نرفعه من شعارات

أو تنبأه من مقولات ومواقف. (٣٧)

لقد حاول كل من فضل الرحمن وأبي زيد تقديم قاعدة لاهوتية لمقاربتهم اعتمادًا على الفرضية المعتزلية الشهيرة المتمثلة بخلق القرآن. وعلى الرغم من ذلك، فقد يُحتج بأنه لا توجد علاقة بين قدم القرآن أو حدوثه من ناحية، وبين كون المعنى القرآني شاملًا أو خاصًا بسياق محدد من ناحية أخرى. الجدل حول طبيعة الكلام الإلهي وكونه قديمًا أو حديثًا هو جزء من الجدل حول صفات الله. احتج المعتزلة بأن كلام الله حادث؛ بينما اعتقد خصومهم من الأشاعرة أن الصفة والكلام قديمان. على الرغم من ذلك، فقد يتقبل الفرد آراء الأشاعرة



النص، والأخرى القول: إنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل^(٤٠) ولم تخرج تأويلات أبي زيد متأثرة إلى حدٍّ بعيد بآراء الغرب ومفكره وفلاسفته؛ فبدأ التأويل عنده جهداً عقلياً ذاتياً لإخضاع النص الديني لتصورات المؤول، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراثٍ تفسيريٍّ وتأثيره على فكر المفسر.

إنَّ تلك العلاقة الجدلية بين القارئ والنص تنزع القداسة عن النص الديني؛ لأنَّ قداسة النص الديني تمنع التعامل معه بما يختار القارئ من مناهج -كما يفهم من كلامه-، وفي المحافظة على القداسة ما يمنع المؤول من الزيف والضلّال والخروج عن المقاصد في أثناء عملية التأويل بحجة الانصياع للعقل الذي يرفض اللامعقول. ولذلك، فإنَّ أبا زيد عندما نزع القداسة عن النص الديني، وعمل على أنسته،

ويؤمن بخصوصية السياق أو قد يتقبل حدوث صفة الكلام، ويؤمن بشمولية القرآن، وذلك لأنَّ القَدَم أو الحدث يتعلّقان بالبُعْد الأنطولوجي للقرآن وكيفية إيجاده وليس بمحتوى القرآن نفسه. قد يكون محتوى القرآن شاملاً أو خاصاً، بينما قد يكون القرآن نفسه قديماً أو حادثاً. وعليه، نلاحظ أنَّه بينما يؤكّد علماء الشيعة على حدوث صفة الكلام إلا أنَّهم يؤكّدون شمولية الأحكام القرآنية^(٣٨).

ويبدو من ظاهر دعوة أبي زيد التي تظهر للوهلة الأولى أنَّها تنويرية لا تُتابع الغرب، وما يدعو إليه إلا بعد تعقّلٍ ونقدٍ وتمحيص لما يأتي منه، ولا تقع في التأويل المرفوض الخاضع للأهواء. إلا أنَّها وقعت في ما حذرت منه مهما حاول أبو زيد نفسه نفي ذلك^(٣٩)، حيث قال: "إنَّ العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب



حيث نظر إليه على أنه نص لغوي، تُمثل اللغة نظامه الدلالي المركزي، وينتمي إلى ثقافة معينة تقبلت هذا النص واحتفت به، استخدم في تأويله بعض المناهج النقدية الحديثة كالتأويلية واستبدالها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير بالإضافة إلى اعتماده على مناهج أخرى كالمناهج السيميوطيقي والنقد التاريخي والسوسولوجيا ومناهج اللسانيات الحديثة؛ ما يفتح الباب واسعاً في تأويل القرآن الكريم بلا ضوابط، أو قيود، أو يؤدي إلى فتح باب التأويلات على مصراعيه. (٤١)

إنّ الأسلوب اللغوي الأدبي الذي اعتمد عليه نصر حامد أبو زيد في دراساته التفسيرية، يمكن عدّه امتداداً لمسيرة أمين الخولي، حيث انصرف إلى تفسير القرآن الكريم، بوصفه نصّاً أدبياً؛ وتلك الوجهة التفسيرية الحديثة تختلف عما كان معهوداً في التراث الإسلامي العربي؛ لأنّ المفسرين السابقين اتخذوا

علوم الصّرف والنحو والبلاغة وسيلة لبيان معاني القرآن أدبياً ولغوياً. لذا، يمكن القول: إنّ أسلوب أبي زيد التفسيري المنبثق من آرائه الهرمنيوطيقية بمثابة علمٍ يختلف عما كان متعارفاً في الأوساط الدينية. (٤٢)

المحور الثاني

أولاً - ماهية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد

يعتقد نصر حامد أبو زيد أن النص القرآني نص لغوي، وبالمحصلة فمدخل مقارنته لغوي بامتياز، ومن بمعطيات الثقافة العربية، ونظامها اللغوي الذي تنبني عليه، وتتأسس به. يقول أبو زيد في هذا الباب: «إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول الكريم بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول... ذلك أن اللغة من أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، وعلى ذلك لا يمكننا أن نتحدث عن لغة مفارقة



للثقافة والواقع طالما أنه نصٌّ داخل الإطار اللُّغويِّ للثقافة» (٤٣).

فجوهر العملية التأويلية عنده قائم على معضلة تفسير النص بشكل عام سواء أكان هذا النص تاريخياً أم دينياً، أم أدبياً أم غير ذلك، وتترتب على ذلك أسئلة كثيرة، معقدة، ومتشابكة، تتعلق بطبيعة النص أولاً، وعلاقته بالتراث الفكري، والمذهب الشخصي الذي يتبنّاه صاحبه.

والحضارة الإسلامية - حسبه - حضارة نص بمعنى أن مجموع تراثها الفكري ارتبط أساساً بالنص القرآني المبارك، وقد حاول أبو زيد عبر أعماله عقد مساءلة جدلية يستهدف بها الباحثين والدارسين عن العلاقة القائمة بين هذا النص الكريم والواقع الإنساني دائم التجديد والتغير.

ثانياً - رؤية أبي زيد في تأويل النصوص الدينية المقدسة

فالقرآن الكريم برأي نصر

حامد أبي زيد عبارة عن نتاج ثقافيّ، وهو بدوره أنتج تراثاً ثقافياً بعد ظهوره، لذا إن أردنا معرفة دلالاته ومعانيه فلا بُدّ لنا من التعرف إلى ثقافة العصر الذي تكوّن فيه، والاطّلاع على الخلفيات التي ساعدت على ظهوره، ونتيجة ذلك أنّ تأويله متقومٌ بمعرفة جوانبه التاريخية؛ وقد نحى أبو زيد في هذا السياق منحى الباحث الغربيّ أريك دونالد هيرش فتبنّى نظريّته التي طرحها حول المعنى meaning وقال: إنّ تفسير القرآن الكريم يجب أن يعتمد على العديد من المقومات التي من أهمّها معرفة أسباب نزول آياته، والدّاعي إلى تقدّم بعض آياته وتأخّر بعضها الآخر، وكذلك تحليل مداليل الآيات المكيّة والمدنيّة، وما إلى ذلك من مبادئ أخرى.

ومن جملة الأسس التي أكّدها في مجال تفسير القرآن الكريم، استكشاف الجوانب التّاريخيّة في كلّ



عصر، وعلى هذا الأساس قال: إنه بحاجة إلى تأويل، وهذا التأويل بدوره يرتكز على معرفة مغزى النص في إطار الظروف والأوضاع الزمانية لمفسره أو قارئه؛ أي أن المغزى الذي يتناسب مع عصر مفسر النص يجب أن يكون مرتبطاً بدلالته التاريخية الثابتة ومعناه الزماني، إلا أن الشواهد التي ذكرها لإثبات نظريته هذه لا تدلّ مطلقاً على الارتباط الذي زعمه؛ بل نستشف منها أنه جعل المعنى الزماني ضحية للمفاهيم المطروحة من خارج النص بوساطة المدارس الفكرية المعاصرة كالإنسانية والفيمينية والعلمانية، فتلك المبادئ أثرت على نهجه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن الكريم. (٤٤)

إن النهج الهرمنيوطيقي الذي تبناه أبو زيد في تفسير النصوص الدينية يتقوم باعتقاده بمحورية الإنسان في العصر الحديث ضمن جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية السائدة

فيه؛ إذ عدّه بنيةً أساسيةً لتأويل مختلف المسائل المتعلقة بحقوق المرأة، وحقوق الرجل، وما إلى ذلك من مبادئ مطروحة في عصرنا الراهن؛ وهذا هو أسلوبه في تفسير النص القرآني؛ حيث اعتمد عليه على الرغم من أن أصول النزعة الإنسانية لا تضمن أحياناً تحقق المقاصد الدينية، وبعبارة أخرى، يمكن القول: إن منهجه المقترح في تأويل النص القرآني لا يُزيل هاجس الإنسان المؤمن الذي يخشى من حدوث تعارض بين فهم المفسر ومراد الله تعالى؛ إذ كيف يمكن التأكد من أن المغزى الذي تحدّث عنه لا يتعارض مع المراد الإلهي؟! (٤٥)

كما ادّعى نصر حامد أنه يتبنّى نهجاً هرمنيوطيقياً متقوماً على مبادئ موضوعية، لكن الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار؛ ضمن مختلف آثاره تنم عن أن منهجيته تلك تركز على نزعة نسبية تُسوِّغ نمطاً من التعدّد المعرفي



والعقائديّ، وذلك فتح الباب على مصراعيه للمُعرضين؛ كي يُفسّروا النُّصوص الدينيّة ولا سيّما القرآنيّة بحسب أذواقهم الخاصّة، وهو ما يصطلح عليه بين العلماء: التفسير بالرأي، ما يُسفر عن شيوخ البدع والالتقاط الفكريّ والانحراف عن الهدف الأصيل الَّذي أرادت التعاليم الدينيّة تحقيقه. (٤٦)

ثالثاً- حقيقة التأويل في فكر نصر حامد أبي زيد

يُعَدُّ نصر حامد أبو زيد من رواد الهرمينوطيقا في الخطاب العربي المعاصر وقد عدّه كثير من الدارسين المحور الفعلي، والمستقبل الحقيقي للهرمينوطيقا الغربيّة في الفكر العربي المعاصر؛ إذ احتفت كل أعماله بها شرحاً وتفسيراً، أو تقعيداً وتنظيراً، بدءاً من رسالته في المايجستير الموسومة بـ «الاتجاه العقلي في التفسير - قضية المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة

«ومروراً بأطروحته للدكتوراه التي حملت عنواناً «فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي» وكذا ما سبق ذلك وتلاه من كتابات ومقالات حاولت الترويج لهذا المفهوم، وصنع قاعدة جماهيريّة بحثيّة له كإشكاليات القراءة وآليات التأويل، وكذا مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، وكذا نقد الخطاب الديني، ومؤلفه الشهير المسمى: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة، وغيرها من المؤلفات التي كانت تطالب بإعادة قراءة النصوص الدينيّة الإسلاميّة وفق متغيرات العصر، ومستجدّاته الطارئة.

رابعاً- جوهر التأويل وماهيته عند نصر حامد أبي زيد

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ جوهر الإشكال المعرفي المرتبط بمسألة التأويل في الفكر العربي الإسلامي؛ إنما يُعزى إلى التفسير الذي يتمسك



فيه أصحاب المدرسة النصية في الثقافة الإسلامية بقداصة النص، وعدم قبول أي رأي عقلي من شأنه البحث عن طرائق تأخذ في الحسبان معطيات الزمان والمكان، سواء أكان النص تاريخياً، أم دينياً، أم أدبياً، أم مجرد عرف أو تقليد درج عليه الناس.

وفي هذا السياق، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن القضية الأساسية التي تتناولها الهرمينوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً» (٤٧)

وهو بذلك يميز بين مفهومين محوريين ينبغي التأكيد عليهما:

التأويل والتفسير

إن التمييز بين مصطلحي التأويل والتفسير يتجاوز الفصل بين مفهومهما النظري والتطبيقي؛ لأنهما يتمازجان بطريقة أو بأخرى، ويتعدى هذا التمييز ذلك للبحث في طبيعة

النصوص المراد تأويلها، حينها ستحدد المعالم الافتراضية التي يشتغل عليها كل مصطلح، ففي حين ظل التفسير مقيداً بالنصوص الدينية المقدسة، اتسعت دائرة اشتغال التأويل لتطرق مجالات عديدة، وأبواباً جديدة لتشمل كل ما هو رمزي، وإنساني عموماً. (٤٨)

ويدعو أبو زيد إلى إعادة النظر في مفهومي التأويل والتفسير في الخطاب الثقافي العربي والإسلامي داعياً إلى توحيدها قائلاً: «من الأفكار الشائعة المستقرة التي لا يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة تعلي من شأن التفسير، وتغض عن قيمة التأويل، على أساس يقتضي موضوعية الأول، وذاتية الثاني، ولعل في ذلك كله ما يسمح لنا بتجاوز التفرقة الاصطلاحية.... ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما» (٤٩)

خامساً- تطبيقات الهرمينوطيقا:

لم تكن التطبيقات الهرمينوطيقية



منحى (ناسوتيّ، عقلانيّ) يركز على المحسوس، وهو يتعامل مع النصّ بعدّه مادةً لغويّة، ويدرسه كما يدرس أيّ نصّ آخر، دراسة علميّة تحليليّة خاصة لمنهج الشك الديكارتّي وخطّه البرهانيّ، ويرفع على الغيبيّات التي بحسب رأيهم تعيق فهم الناقد، وتُقيّد حريّة تأويله»^(٥١)، فيتبيّن أنّ نصر حامد أبا زيد قد قرأ النصّ القرآنيّ قراءةً تاريخيّة ناسوتيّة لا قراءة لاهوتيّة أسطوريّة^(٥٢).

١ - النصّ القرآني بوصفه مُنتجاً ثقافياً: إنّ المُتَّبِع لأعمال أبي زيد يلحظ أنه في مشروعه الداعي إلى إعادة قراءة التراث كان أول ما سلّط عليه الضوء، والذي حظي أيضاً بأغلب دراساته هو النصّ القرآني، مُعدّاً إيّاه «منتجاً ثقافياً» كونه لغة يستحيل عليها أن تكون مفارقة للثقافة والواقع، وقد تشكل هذا النصّ في ظرف يزيد على عشرين عاماً، ومع ذلك فإنّ هذا المفكر

عند نصر حامد أبي زيد من عنده؛ بل إنّها جاءت متأثرة بغيرها من القراءات المعاصرة سواء من المستشرقين أم من المسلمين الذين نهجوا منهج المستشرقين المُشكّك والهدّام للنصّ القرآنيّ والإسلام ككلّ فطه حسين يرى أنّ النصّ القرآنيّ ما هو إلا نصّ أدبيّ فضلاً عن إنكاره لقصص القرآن الكريم ففي نظره «للتوراة أن يحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخيّ، وفضلاً عن إثبات هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهود، والتوراة والقرآن، من جهةٍ أخرى»^(٥٠)، والرؤية الجحودية لطفه حسين تقضي إلى نفي الصدق التاريخي والواقعيّ لأحداث قصص القرآن الكريم، ويكتفي بالصدق الفنيّ، وهو



لا ينكر ألوهيّة مصدر النصّ القرآنيّ، ويرى أن هذه الألوهيّة لا تنفي واقعيّة محتواه، ومن ثم لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر، كما أن النصّ في هذه الحال لا يعكس الثقافة والواقع عكساً آلياً، بل إنه يعيد بناء معطياتها في نسق جديد، الأمر الذي يعني وجود علاقة جدليّة بين النصّ والواقع أو الثقافة، يقول أبو زيد: «إن النصّ القرآنيّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ؛ والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيّة ومتفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقيّ سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة، ويعكّر من ثمّ إمكانيّة الفهم العلمي لظاهرة النصّ». (٥٣) وبذلك، يزيل عن النصّ القرآنيّ القدسيّة، ويضفي عليه السّمة الأدبيّة؛ فمفهوم النصّ عنده «هو بحث يتناول القرآن من حيث (هو كتاب العربيّة الأكبر)

وأثره الأدبيّ الخالد، فالقرآن كتاب الفن العربيّ الأقدس سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا. وهذا الدرس الأدبيّ للقرآن في ذلك المستوى الفنيّ، دون النظر إلى اعتبار دينيّ، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربيّة» (٥٤)

وإذا كان نصر حامد أبو زيد يستخدم في دراسته للنصّ القرآنيّ مصطلح «المنتج الثقافيّ» بصورة لافتة؛ ليشكل حضوراً مركزياً، فإنه يتنقل في دراساته المكّملة لهذا المشروع إلى التأسيس لمفهوم التاريخيّة مستخدماً هذا المصطلح ولأول مرة في دراسته الموسومة بـ «التاريخيّة: المفهوم الملتبس» (٥٥)، في خطاب صريح يعلن عن قصده نحو التأسيس، وهي في مقدمة الكتابات التي تستهدف التأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآنيّ، إضافة إلى كتابات أخرى ضمن كتابه النصّ والسلطة والحقيقة، والذي يضم



مجموعة من الدراسات التي كتبت ونشرت في الفترة الممتدة من عام ١٩٩٠ حتى وفاته. (٥٦)

إنَّ تشييد مفهوم النص القرآني بوصفه منتجًا ثقافيًا، أي خطابًا يتشكل في علاقة انتماء بالسياق الثقافي، يشكل المنطلق في التأسيس المقولة «التاريخية» في الخطاب التنظيري عند أبي زيد. ومقولة «التاريخية».

إذن في هذا السياق، هي مقولة شارحة لطبيعة النص القرآني وماهيته الجوهرية، بوصفه منتجًا ثقافيًا. ٢- التأويل طريقة جديدة لقراءة التراث الإسلامي:

يرى نصر حامد أبو زيد المجالات الفكرية للثقافة الإسلامية على ثرائها، وتنوع أبوابها، ومباحثها وقضاياها، تسيّرُها بنية فكرية واحدة، تتلون بألوان عدة (فالفقه، والبلاغة، والمنطق والفلسفة، وعلم الكلام) وغيرها من العلوم تحاول كلها تشكيل

لبنات الوعي الثقافي العربي.

فالنحاة العرب المسلمون كسيبويه وغيره لم يضعوا الأسس النظرية للنحو العربي بمعزل عن مباحث علم الفقه، والتفسير، والبلاغة، وهو ما يقال أيضا عن علوم أخرى كالبلاغة، والمنطق، والفلسفة، وغيرها.

فالبحث النحوي عند سيبويه، أو المبحث البلاغي عند الجرجاني موصولان بالمبحث الفقهي وبمباحث علوم القرآن (كعلم القراءات مثلا) وهو ما يؤدي إلى القول: إنَّ ثمة روابط قوية بين التصورات الدينية عن الله والعالم، والإنسان، وبين تصوّر القدامى لطبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم. (٥٧).

وفي ما يتعلق بهذه المسألة أشار المفكر إلى ضرورة الوعي بأن الفكر الإسلامي محكوم بسلطة المرجع الثقافي والمذهبي مرتبط ارتباطاً مباشراً بالسلطة السياسية، وهو ما



جعل نصر حامد يسعى إلى وضع أسس قراءة علمية تكشف عن خفايا الخطاب الديني، وتميط اللثام عن دوره السياسي في بناء الفكر الديني، ومقالات الأصوليين والمتكلمين...
مُتنبِّهاً على أن للأفكار تاريخاً يبيّن أن ما قام به القدامى لا يعدو أن يكون اجتهادات لا بدّ من تجاوزها، ناقداً بذلك القائمين على المؤسسة الدينية الذين حولوا اجتهادات القدامى ومُبدوناتهم الفقهية والتفسيرية... إلى نصوص مُقدّسة ماحين الحدود الفاصلة بين النص القرآني والنصوص الخوفاً، ساعين إلى التوحيد بين الفكر والدين بإلغاء المسافة التي تفصل بين الذات والموضوع.

وبهذا الشكل، نصّب الفقهاء والدعاة والوعّاظ أنفسهم أوصياء على الدين يكلمون الناس بلسان الله وذلك كي يتحكّموا في العباد باستعارة سلطة دينية مطلقة مقدّسة ينكرها

النص القرآني ذاته، وهي ممارسة تؤدي إلى إلغاء المسافة المعرفية بين الذات الباحثة في النص القرآني وموضوعها. ومن مظاهر ذلك رفع اجتهادات السلف أمثال الشافعي (ت ٢٠٤هـ) منزلة القرآن الكريم ومحاولة إسقاطها على حياتنا الراهنة بكل ملابساتها ومستجدّاتها ومتغيّراتها^(٥٨)

٣- النص القرآني وضرورة إعادة الفهم من منظور أبي زيد:

ولإعادة قراءة النص القرآني يقترح أبو زيد لذلك عدة آليات، يرى أن أهمها هي ما يعرف بالهرمنيوطيقا، فهي "نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المُفسّر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب؛ بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير كل عصر من خلال ظروفه على النص القرآني".^(٥٩)



من تدخّل إلهي سليم القدرة، ونابع من "علم" بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان" (٦٠).

وحتى لا يصير هذا النص مغلقاً ومستعصياً على الفهم يرى نصر حامد أبو زيد ضرورة الإقرار بازدواجية خطابه فهو من جهة نص ثابت المنطوق والدلالة، إلهي المصدر والتنزيل، ومتعالي عن زمينة الواقع البشري، ولكنه، من جهة أخرى، ينماز بكونه خطاباً متغيراً متعدد الدلالة تاريخي المحتوى، ومراعياً للحاجات الروحية للبشر. ومُتكيّفاً مع التغيرات السوسيوثقافية الطارئة في حياتهم ومستجيباً لدينامية الحركة التأويلية التي تمارسها عليه عقولهم. ويطلق أبو زيد على عملية تحويل النص القرآني من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل عملية "الأنسنة". وهي العملية التي تسمح بفهم المطلق بوساطة استحضار النسبي. وهذا من أجل تمثل أفضل

استنتج أبو زيد في دراسته للنص القرآني هو أن القول بوجود إعجاز في لغة القرآن يحوله إلى نص مغلق مستعصٍ على الفهم، ولذلك حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل، ويبدو أن فكرة "الإعجاز بما تتضمنه من معنى المعجزة كان يمكن - لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي إلى مفارقة الوحي - من حيث هو نص لغوي - لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثم إلى تحويل الوحي إلى نص "مغلق" مستعص على الفهم والتحليل، لقد كان التسليم بقدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدافع وراء محاولة تفسير "الإعجاز" من خلال مفهوم "التوحيد" ومن خلال صفتي "القدرة" و "العلم" بصفة خاصة. إن "عجز" البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع



لدلالات النص القرآني فالقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنس " (٦١) .

تبعاً لما تحيل إليه الضمائر، وما يقتضيه السياق المصاحب لتشكيل ذلك المعنى، أي يجب على المفسر المعاصر ألا يكتفي بالنظر إلى القرآن بوصفه كلاماً سرمدياً " (٦٣) .

هكذا إذن يرى أبو زيد أن النظر إلى النص القرآني على أنه "خطاب" قابل للتأويل والأنسنة لا يترك مجالاً كبيراً لتحويل دلالاته لتخدم أيديولوجية معينة؛ لأن المؤول في هذه الحالة سيكون مجبراً على الأخذ بعين الاعتبار نظام اشتغال ثلاث آليات خطابية تتمثل في تعدد الأصوات داخل الخطاب وعمليات الإحالة ومرجعية الضمائر. ونمط السياق الخطابي وطبيعة اللحظة التاريخية المزامنة لتشكيل الخطاب. (٦٢) والقصد بذلك أن على المفسر المعاصر أن يعيد تشكيل السيناريو الحوارية الذي تولد في خضمه المعنى النصي في القرآن، وأن يراعي الوضعيات الخطابية المختلفة

فالمهمة الملقاة على عاتق المفسر هي "تجاوز الزمن والتطور والتاريخ" (٦٤) . إنها تواصل بين الراهن/ المعاصر، والمنقضي لقراءة وفهم القديم، التراث، من طريق المعاصر لأن التفسير أو التأويل "ضرورة للنص ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله، من أجل إيجاد الواقع الخاص به، ولا يعني التأويل هنا إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي؛ بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قالب دون مضمون معاصر" (٦٥) وكأن التفسير هنا أو التأويل ما هو إلا "عملية استحضر للماضي/ التراث في الحاضر لقراءته في ضوء المعطيات المعاصرة، بواسطة وسائل قرائية معاصرة. إن



أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات؛ إن العلاقات أو المناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجهاً آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ، وبين معطيات النص".^(٦٧) وبذلك، تتعدد عملية الفهم إلى عمليات فهم تبعاً لتجارب كل قارئ وأفقه، وبذلك يبقى التأويل لا نهائياً متعدداً بتعدد القراءات واختلاف وضع القراء.

٤- إنتاج النص المحمدي

تذكر لنا الروايات والكتب التاريخية بأن النبي الأكرم محمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد أصبح يتيماً في سنّ مبكرة جداً فضلاً عن فقدّه لناصريه (أبو طالب وخديجة)؛ ما جعل بعض المشكّكين يتخذون من ذلك ذريعة في نقدهم للنص القرآني، وكونه من تأليف محمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وما ذلك إلا بسبب الضياع والإهمال الذي كان مني به النبي محمد

الحديث عن عصرنة النص بوساطة قراءته في ضوء الواقع والأحداث، يحيلنا إلى نقطة أخرى، يظهر فيها الحضور الكثيف لهرمنيوطيقا غدامير ضمن المشروع التأويلي لنصر أبي زيد هذه النقطة تتعلق بتعدد التأويلات والقراءات، فما دامت عملية الفهم تتأسس من خلال راهن القارئ/ المؤول من خلال معطيات العصر، فإن الأمر سوف ينتهي بنا إلى القول بنسبية المعاني وتغيرها"^(٦٦).

هكذا إذن نرى أن نصر حامد أبازيد يؤكد على أن "اكتشاف علاقات الآيات بالسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص من خلالهما يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا، قد يعتمد مفسر على بعض معطيات ليكتشف من خلالها علاقات خاصة؛ بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات



(صلى الله عليه وآله وسلم)؛ يقول الدكتور أبو زيد ولا شك أن إحساس محمد الذي تتوجّه إليه هذه الرسالة بأن ربه هو الذي خلق يتصاعد بذاته وقيّمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتيم والفقر المستقر في أعماقه. ولأنّ محمدا لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه، فإنّ النص يكرر الفعل (خلق) كاشفاً لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان)) (٦٨).

٥- نقد العقل العربيّ

يرى الدكتور أبو زيد أن العقل العربي بقي أسير الأوهام أو يقبع تحت سلطة ما يسمى بالنص الديني أو السياسي الحاكم "يبدو أن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدوداً إلى سلطتين قامت دائماً بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما: سلطة النص الديني، والسلطة السياسيّة الحاكمة" (٦٩).

من الهرمنيوطيقا هو "أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخيّة الاجتماعيّة الأصليّة، وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانيّة وتقدّماً، مع ثبات مضمون النص، أن الألفاظ القديمة لا تزال حيّة مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازيّة" (٧٠).

خاتمة:

إنّ ما يمكن استخلاصه من هذه الدراسة هو أنّ نصر حامد أبي زيد في نقده للنص القرآني إنما يقوم بنقد الواقع، ونقد أصحاب التيار الديني المتشدّد الذين يعملون على تغييب هذا الواقع المعيش واللحظة الراهنة، فالواقع هو الأمر الذي جعل نصر حامد أبي زيد يلتفت إلى المعضلة التي وقع ويقع فيها الخطاب الديني بصفة عامة، كونه ينطلق دائماً من تصوّرات عقائديّة عن طبيعة كل من الله والإنسان، والعلاقة التي تربط بينهما، ثم يفرض المعنى من خارج النص،



وكانه يستنطق النصوص بما لا تحمله من معان.

إنّ أبا زيد نزع القداسة عن النص الديني، وعمل على أنسته، حيث نظر إليه على أنّه نصّ لغويّ، تُمثّل اللغة نظامه الدلاليّ المركزيّ، وينتمي إلى ثقافةٍ معيّنة تقبّلت هذا النصّ واحتفت به، استخدم في تأويله بعض المناهج النقديّة الحديثة كالتأويليّة واستبدالها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير إضافة إلى اعتماده على مناهج أخرى كالمنهج السيميوطيقي والنقد التاريخيّ والسوسيولوجيا ومناهج اللسانيّات الحديثة؛ ما يفتح الباب واسعاً في تأويل القرآن بلا ضوابط، أو قيود، أو يؤدّي إلى فتح باب التّأويلات على مصراعيه.

إنّ سدنة القراءة المعاصرة قد أجمعوا على خلع القداسة عن النص القرآني، متوسلين في ذلك بإثبات تاريخيته، وبمساواته بغيره

من النصوص الدينيّة العهد القديم والعهد الجديد - بل وبالنصوص البشريّة، واختلاق القطيعة بين القراءة والتراث بما يتضمنه من نصوص دينيّة، وغير ذلك من التحللات والانعقاقات التي جعلت هذه القراءة تتسم بالتبعيّة للغرب والانقياد لمناهجه وتعليماته وتقديس حدائته، واندثار الهوية والمعنى بدليل الكتابة باللغات الأوروبيّة، وغيرها من السمات التي تجعلها نوعاً من الغزو الفكري والديني.

هذا وإنّ لتطبيقات هذه القراءة المعاصرة انعكاسات سلبية على مستوى الفكر الإسلامي، وتعدّ بالفعل من أكبر المشكلات المعاصرة التي تهدد العقل المسلم وبشكل خاص الشباب، خاصة وأنّ زعماءها يعدّون أنفسهم على أنهم مفكرون إسلاميون، فقد زحزحت القناعات، وشوّشت العقائد، وبدّدت الهويات، كما قزمت الحضور القرآني،



والأغت وظيفته الحضارية، وحشرته في نمط أداء أقل ما يوصف به أنه ملغ لفاعلية القرآن الإبيستيمولوجية.

كل هذه التحديات تلح على الأمة استئناف قيادتها الحضارية التي استهدفت، ولا يتأتى ذلك بمعزل عن الهدى القرآني، واستجلاء مقاصده، وفقاً لقراءة راشدة تخرج مكنونات النص القرآني، وتنفذ لعقول الناس، وتضمن قداسة القرآن، وتصد عنه هذا التيار المغتال له.

- ثبت أن أصحاب الدراسات التجديدية في القرآن الكريم نتاجاتهم كانت رد فعل لما انبهر به الدارسون المعاصرون من النظريات والمناهج الغربية.

- كانت غاية التأويل الحداثي للنص القرآني تفريغ القرآن الكريم من مضمونه الاعتقادي، والتشريعي، والأخلاقي، وتحويله إلى وعاء فارغ مهيأ لكل ما يمكن أن يلصق به من

المعاني، والأفكار.

- يمكن لنا أن نؤسس لتأويل حداثي منطلق من الثقافة الإسلامية، والنظر إلى الحداثة من منظور الرؤية الإسلامية؛ فالمشروع الحداثي يقوم على تزاوج بين الموروث التراثي، ومطلبات العصر عبر آليات نابعة من ذات الحداثة. فعليه، ليست كل قراءة حداثية مرفوضة.

- تؤمن الأديان السماوية بمحورية النص لا محورية المفسر؛ لأن النص من لدن الله الكامل الذي أرسله للعباد من أجل تكاملهم وسعادتهم، فإذا ما تم الأخذ بتفسيرات الهرميوطيقا اللامتناهية للنص كان هذا تسويغاً مشروعاً لاعتقادات المهرطقين البعيدة تماماً عن روح الدين الحقيقية؛ فالنص القرآني متعدد الدلالة وفق ما تقتضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده.

التوصيات:

- لا بد من دعوة الباحثين إلى قراءات



- ضرورة إقامة الندوات والمؤتمرات العلمية لدراسة تلك القراءات والتأويلات الحداثيّة، والوقوف عند آلياتها بالنقد والتقويم.

- لا بدّ من المراوحة في الانتقادات الموجهة من أهل العلم إلى تلك المشاريع، بين النقد المنهجيّ القائم على كشف الأسس المرجعيّة والمنطلقات، وبين النقد التجزيئيّ القائم على ذكر الجزئيات والتفاصيل؛ إذ ليس يغني أحدهما عن الآخر.

معاصرة ملتزمة بالمنهج العلميّ الصادق، والبعيد عن الأهواء والتأثيرات الإلحاديّة لبيان أسرار القرآن الكريم المكنونة.

- العمل على تكوين فرق بحث من أهل العلم بالتفسير وغيرهم لمراجعة كلّ عمل يصدر من تلك المشاريع المُفسّرة للقرآن الكريم تأويلاً وتفسيراً حداثيّاً، والعمل على رصد كل ما تصدره المطابع ودور النشر من بنات أفكار من يتبنّى النظرية الجديدة في القراءة والتأويل.



الهوامش:

٦- د. مشتاق عباس معن، تأصيل

النصّ: قراءة في أيديولوجيا التناص،
مركز عبادي للدراسات، صنعاء،
١٤٢٤هـ، ص ١٦٨.

٧- ينظر: ابن منظور، لسان العرب،
دار إحياء التراث العربي، بيروت،
١٣١/٢.

٨- ينظر: المصدر نفسه، ٢/٢١٣

٩- ينظر: ابن منظور، لسان العرب،
١٣٢/٢.

١٠- ينظر: مرزوق العمري، إشكاليّة
تاريخيّة النص في الخطاب الحداثي
العربي المعاصر، منشورات الاختلاف،
الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت،
٢٠١٢م، ص ٣٢.

١١- Le petit La
rousse Librairie La
rousse p.٦٣٢١٩٩٠

١٢- المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

١٣- عزيز العظمة، دنيا الدين في
حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت،
١٩٩٦م، ص ٩٩.

١- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن
هشام المعافريّ (ت ٥٢١٣هـ)، السيرة
النبويّة، سيرة ابن هشام، تحقيق: أحمد
جاد، دار الغد الجديد، المنصورة،
٢٠٠٣م: ١/ ٢٧٠.

٢- الإمام علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ)،
نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره
الشريف الرضي، ضبط نصّه وابتكر
فهارسه العلميّة، د. صبحي الصالح،
منشورات دار الهجرة، دون تاريخ،
ص ٣٤٥.

٣- الإمام زين العابدين، الصحيفة
السجاديّة الكاملة، طبعة بيروت،
١٩٦٤م، ص ١٣٩-١٤٠.

٤- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
(ت ٤٦٠هـ)، أمالي الطوسي، تحقيق:
قسم الدراسات الإسلاميّة، دار
الثقافة، ١٤١٤هـ، ١٩٣/٢.

٥- عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧٤هـ)،
دلائل الإعجاز، الشركة الدوليّة
للطباعة، ٢٠٠٤هـ، ص ٢٨.



ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، والمركز الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م، ص ٦١-٦٢.

٢٠- المصدر نفسه، ص ٦٢.
٢١- عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٣١٥.

٢٢- نصر حامد أبو زيد، إشكالات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٣.
٢٣- غيضان السيد علي، "الهرمنيوطيقا والنص الديني بين الضرورة العصرية والبدعة الغربية"، في: مجلة الاستغراب، ربيع ٢٠٢٠م، ص ٩٧.

٢٤- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنص الديني بين الضرورة العصرية والبدعة الغربية، ص ٩٨.

٢٥- علي صالح نشعان، القراءة الحداثية للنص الشرعي التاريخي، نموذجاً دراسة استقرائية تحليلية،

١٤- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص ١٨.

١٥- يبدو أن أول من استعمل مصطلح "القراءة المعاصرة" هو الكاتب السوري "محمد شحرور" نهاية الثمانينات في كتابه: "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة".

١٦- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ٢٠١٠م، ص ٢٠٧.

١٧- محمد أبو القاسم حاج أحمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٤٨٦.

١٨- عبد الوهاب المسيري، مقال الموضوعية والذاتية، موقع عبد الوهاب المسيري www.almessiri.com

١٩- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف،



٣٥- Parole.

٣٦- نصر حامد أبو زيد، النص

والسلطة والحقيقة، مصدر سابق،

ص ٨٦، و للمؤلف نفسه، نقد

الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة،

دون تاريخ، ص ٢٠٢ م.

٣٧- نصر حامد أبو زيد، الهرميوطيقا

ومعضلة تفسير النص، مصدر سابق،

ص ١٤٢.

٣٨- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو

زيد دراسة النظريات ونقدها، العتبة

العباسية المقدسة، المركز الإسلامي

للدراستات الاستراتيجية، ٢٠١٩ م،

ص ١٦٢.

٣٩- غيضان السيد علي، الهرميوطيقا

والنص الديني بين الضرورة العصرية

والبدعة الغربية، مصدر سابق،

ص ١٠٣.

٤٠- نصر حامد أبو زيد، فلسفة

التأويل، الدار البيضاء-المغرب، المركز

الثقافي العربي، ٢٠٠٧ م، ص ٥.

٤١- غيضان السيد علي، الهرميوطيقا

مؤسسة الأعلمي، بيروت، دون

تاريخ، ص ١٢٩.

٢٦- نصر حامد أبو زيد، مفهوم

النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر

سابق، ١٩٩٠ م، ص ١٠-١٩.

٢٧- المصدر نفسه، ص ٥٠-٦٨.

٢٨- المصدر نفسه، ص ١٦.

٢٩- Andreas Meier.

٣٠- Yusuf Rahman The

Hermeneutical Theory

of Nasr Hamid Abu Zayd

(PHD thesis) McGill

University ٢٠٠١/١٤هـ.

٣١- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب

الديني، مصدر سابق، ص ٢١٧.

٣٢- نصر حامد أبو زيد، النص

والسلطة والحقيقة: الفكر الديني بين

إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز

الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥ م،

ص ٣٣.

٣٣- Saussure.

٣٤- Lamgue.



٤٩- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ١٢.

٥٠- طه حسين، في الشعر الجاهلي، في : مجلة القاهرة، مصر، العدد ١٤٩، ص ٣١.

٥١- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تجديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٨م، ص ٢٨٤.

٥٢- المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

٥٣- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٢٤.

٥٤- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨م، ص ١٠.

٥٥- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٦٧.

والنص الديني بين الضرورة العصرية والبدعة الغربية، مصدر سابق، ص ١٠٣.

٤٢- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ١٥.

٤٣- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧م، ص ٥٢ وما بعدها.

٤٤- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها، مصدر سابق، ص ١٩٥.

٤٥- المصدر نفسه، ص ١٩٥.

٤٦- المصدر نفسه، ص ١٩٦.

٤٧- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٣.

٤٨- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٣.



بيروت، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٧.
 ٦٤- نصر حامد أبو زيد، إشكالية
 القراءة وآليات التأويل، ص٤٢.
 ٦٥- حسن حنفي، حصار الزمن،
 منشورات الاختلاف، بيروت،
 ٢٠٠٧م، ج١، ص٧٦-٧٧.

٦٦- علي دريدي، مفهوم التأويل
 في الفكر العربي المعاصر: نصر حامد
 أبو زيد نموذجاً، رسالة ماجستير في
 الفلسفة العامة، جامعة لخضر باتنة،
 الجزائر، ٢٠١٥م، ص٩٩.
 ٦٧- نصر حامد أبو زيد، مفهوم
 النص: دراسة في علوم القرآن،
 ص١٦١.

٦٨- نصر حامد أبو زيد، مفهوم
 النص، ص٦٧.
 ٦٩- نصر حامد أبو زيد، الخطاب
 والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار
 البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م، ص١٢٩.
 ٧٠- نصر حامد أبو زيد، مفهوم
 النص، ص٦٩.

٥٦- نصر حامد أبو زيد، النص
 السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص٥.
 ٥٧- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب
 الديني، المركز الثقافي العربي، الدار
 البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧م، ص٥٢
 وما بعدها.

٥٨- المصدر نفسه.
 ٥٩- نصر حامد أبو زيد، إشكالية
 القراءة وآليات التأويل، ص٤٩.
 ٦٠- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص،
 دراسة في علوم القرآن، ص١٤٧.
 ٦١- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب
 الديني، ص١٢٦.

٦٢- Voir: Nasr Hamid
 ABU ZAYD; Rethinking
 the Quran towards a
 humanistic hermeneutics;
 SWR Publishers;
 Amsterdam Netherlands
 ١٨-١٢: P; ٢٠٠٤; ed ١.

٦٣- هشام جعيط، في السيرة النبوية:
 الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة،



المصادر والمراجع:

المصادر باللغة العربيّة:

القرآن الكريم.

٦- عبد القاهر الجرجانيّ (٥٤٧٤هـ)،
دلائل الإعجاز، الشركة الدوليّة
للطباعة، ٢٠٠٤هـ.

٧- عزيز العظمة، دنيا الدين في
حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت،
١٩٩٦م.

٨- عبد الوهاب المسيري، مقال
الموضوعيّة والذاتيّة، موقع عبد الوهاب
المسيري www.almessiri.com
٩- عبد الجبار الرفاعي، قضايا
إسلاميّة معاصرة الاجتهاد الكلامي،
دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣م.

١٠- الإمام علي بن أبي طالب
(ت ٤٠هـ)، نهج البلاغة، وهو مجموع
ما اختاره الشريف الرضي، ضبط نصّه
وابتكر فهارسه العلميّة، د. صبحي
الصالح، منشورات دار الهجرة، دون
تاريخ.

١١- علي صالح نشعان، القراءة
الحداثيّة للنصّ الشرعيّ التاريخيّة
أنموذجاً دراسة استقرايّة تحليليّة،

١- ابن منظور، لسان العرب، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، دون
تاريخ.

٢- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن
هشام المعافريّ (ت ٢١٣هـ)، السيرة
النبويّة، سيرة ابن هشام، تحقيق: أحمد
جاد، دار الغد الجديد، المنصورة،
٢٠٠٣م.

٣- أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
(ت ٤٦٠هـ)، أمالي الطوسي، تحقيق:
قسم الدراسات الإسلاميّة، دار
الثقافة، ١٤١٤هـ.

٤- حسن حنفي، حصار الزمن،
منشورات الاختلاف، بيروت،
٢٠٠٧م.

٥- الإمام زين العابدين، الصحيفة
السجاديّة الكاملة، طبعة بيروت،
١٩٦٤م.



العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م.

١٧- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تجديد المعنى في النصّ القرآنيّ، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٨م.

١٨- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص في الخطاب الحديث العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ٢٠١٢م.

١٩- د. مشتاق عباس معن، تأصيل النصّ: قراءة في أيديولوجيا التناس، مركز عبادي للدراسات، صنعاء، ١٤٢٤هـ.

٢٠- نصر حامد أبو زيد، إشكالات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م.

٢١- —، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

مؤسسة الأعلمي، بيروت، دون تاريخ.

١٢- علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر: نصر حامد أبو زيد نموذجاً، رسالة ماجستير في الفلسفة العامة، جامعة لخضر باتنة، الجزائر، ٢٠١٥م.

١٣- قطب الريسوني، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ٢٠١٠م.

١٤- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩م.

١٥- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م.

١٦- محمد أبو القاسم حاج أحمد،



٢٨- هشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٩- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، والمركز الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م.

المجلات المحكمة:

١ - طه حسين، في الشعر الجاهلي، في: مجلة القاهرة، مصر، العدد ١٤٩، ١٩٧٨م.

٢ - نصر حامد أبو زيد، "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، في: مجلة فصول، مج ١، العدد ٣، إبريل ١٩٨١م.

٣ - غيضان السيد علي، "الهرمنيوطيقا والنص الديني بين الضرورة العصرية والبدعة الغربية"، في: مجلة الاستغراب، ربيع ٢٠٢٠م.

٢٢- —، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠م / الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨م.

٢٣- —، النص والسلطة والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥م.

٢٤- —، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧م.

٢٥- —، فلسفة التأويل، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

٢٦- —، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧م / سينا للنشر، القاهرة، دون تاريخ.

٢٧- —، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ١٩٩٣م.



٣- Nasr Hamid Voir: ABU ZAYD; Rethinking the Quran towards a humanistic hermeneutics; SWR Publishers; Amsterdam Netherlands
١ ed ٢٠٠٤.

١- Le petit La rousse Librairie La rousse ١٩٩٠/٢٣٢ p.
٢- Yusuf Rahman The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd (PHD thesis) McGill

