الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث والعلمي

جامعة يحيى فارس –المدية–

قسم اللغة و الأدب العربي

القضايا التأويلية العربية دراسة في الآليات و الحدود عند نصر حامد أبو زيد

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في قسم اللغة والأدب العربي

تخصص:أدب حديث و معاصر

من إعداد الطالبة:

–شاغة صباح.

إشراف الأستاذ:

- د: سعيد تومي.

السنة الجامعية:

2021/2020

بسم الله الرحمان الرحيم

كلمة شكر

أحمد الله تعالى و أشكره على ما أمدني به من عزيمة و إصرار لإتمام هذا العمل المتواضع و الذي أتمنى أن يكون ذا منفعة لغيري.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور "تومي سعيد" الذي شرفني بتوجيهاته في هذه المذكرة .

كما أشكر كل من أمدني بالنصيحة و المساعدة .

ولا يفوتني في هذا المقام و أمام هذه المأدبة العلمية أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل أعضاء لجنة المناقشة الموقرة.

إهداء :

إلى من استغنى عن أحلامه من أجل تحقيق أحلامي، إلى أول شرفة أطللت منها على هذه الدنيا سندي الدائم والدي حمزة أطال الله عمره.

إلى والدتي التي أمدتني بكل ما عندها من جهد وعطاء وتعب، فهي الحقيقة أينما كانت وحق لها أن تكون أطال الله في عمرها.

إلى كل من جمعتني بهم سماء الطفولة على أثير المحبة،إخوتي و أخواتي:عبد الفتاح، كريمة ، صبرينة، عصام ،طارق،مريم .وأولادهم:أريج ،عبد الجليل،أدم،حمزة.أدام الله ودهم.

إلى كل من تربطني بهم علاقة قرابة أو صداقة حفظهم الله.

إلى من أناروا بعلمهم دروب معرفتي و يقيني،أساتذتي و شيوخي / فهم فيوض الروح و عطاء العقل في كل أسفاري.

إلى هؤلاء جميعا أهدي ثمرة هذا الجهد محبة و إخلاصا.

مقدمة

التأويل هو أحد القضايا التي أسالت الكثير من الحبر في مختلف المدونات القديمة والحديثة على اختلاف مشاربها و تعدد روافدها وعبر مختلف الأزمنة التاريخية وعلى جميع مختلف الأصعدة الفكرية ،كما اختلفت دلالة معناه الاصطلاحي باختلاف المسارات العقائدية و الفكرية،سواء على مستوى الفرق و المدارس ، أو على مستوى المهتمين بأسراره أو الدارسين لأبعاده الدينية عقيدة وأصولا و فقها ،أو حتى من المنحى العرفاني والفكري الفلسفي، وقد تباينت دلالته باختلاف التصورات و المناهج عبر رحلة المصطلح خلال المراحل التاريخية للفكر الإنساني، فالدارسون حسب آلياتهم المختلقة منهم من وسع نطاقه على مستوى النصوص الدينية و الأدبية على حد سواء.

حاولنا جاهدة أن أقف عند حد التأويل و أبعاده و موضوعاته و أنواعه المختلفة انطلاقا من منظومته الفكرية عبر التاريخ الإنساني،سواء تعلق بالاجتهادات النظرية أو التطبيقية في الفكر الغربي على مراحله الزمنية و حسب التوجه الفكري للمشتغلين به.

إن ما دفعني للاهتمام بموضوع التأويل هو حضوري لبعض المحاضرات و إطلاعي على مجموعة من المؤلفات التي حاولت دراسة هذه الظاهرة المعرفية في كل من الفكر الإسلامي و الغربي.

إن أهم نقطة فرضت نفسها ولو بشكل نسبي هي تحديد المفاهيم أو المصطلحات، و يجب الإشارة هنا إلى كثرتها و تصادمها أحيانا، إن التأويل عد في كثير من المحطات أزمة الفهم المعاصر للمعنى، سواء في الاتجاه الأدبي أو غير الأدبي،كما برز التأويل مخرجا لأزمة الحداثة في المناهج التي استهلكت معرفيا و لم تحقق في نظرنا الغرض المطلوب الذي من أجله وجدت، وهو القطيعة المعرفية مع الماضي الكلاسيكي المتجاوز في الحضارة الغربية الحديثة، من جهة ومن جهة أخرى وقع اختياري على هذا الموضوع نظرا لخصوبته المعرفية

و مجالاته الواسعة، لهذا حاولنا خلال هذه الدراسة أن أتعرض لمفهوم هذا المصطلح من بداية وجوده اللغوي إلى أن أصبح مصطلحا فنيا و فكريا مستعملا في مجالاته المعرفية المختلفة، فكانت الإشكالية الرئيسية هي القضايا التأويلية العربية دراسة في الآليات و الحدود عند نصر حامد أبو زيد. وتنطوي تحتها مجموعة من التساؤلات: كيف ظهر التأويل في الفكر العربي القديم؟ و كيف نشأ الفكر التأويلي و تبلور عند علماء الغرب؟ وكيف انسحبت النظرية التأويلية إلى الفكر العربي المعاصر؟.

فكان منهج الدراسة الذي اعتمدت عليه من أجل تحليل هذا الموضوع هو منهج تحليلي وصفي تاريخي، ومنه أسست هذه الدراسة على مدخل و فصلين.

مدخل بنيت فيه باختصار مفهوم التأويل في بعده اللغوي و الاصطلاحي ومفهوم التفسير لغة و اصطلاحا والفرق بين التفسير و التأويل.

أما الفصل الأول فكان التأويل في الفكر العربي و الغربي قديما و حديثا ،التأويل في الفكر العربي القديم عند "إمام الغزالي و ابن رشد و ابن عربي" و كان الفكر التأويلي في الفكر الغربي الحديث عند" شلاير ماخر و عند بول ريكور، وهانز جورج غادامير، وكان الفكر التأويلي في الفكر العربي الحديث، عند محمد أركون و طه عبد الرحمان و عند طيب تيزيني.

أما الفصل الثاني فكان التأويل وحدوده عند نصر حامد أبو زيد، تحدثنا عن إشكالية التأويل عند نصر حامد أبو زيد:"مفهوم التأويل و دوافع و أسباب التأويل عنه" و وتكلمنا أيضا عن آليات التأويل عنده:"الاستغراق و الذهن و القراءة الصاعدة–الهابطة.وتحدثنا أيضا عن حدود التأويل في اشتغاله على النص القرآني:"المكي و المدني، الناسخ و المنسوخ ، أسباب النزول ،جدلية النص و الواقع ". أما الخاتمة فكانت خلاصة للنتائج التي توصلت إليها من جراء ما تحصلت عليه من فرضيات كانت إلى زمن قريب موضع خلاف واختلاف بين الكثيرين من أهل البحث، وموضع جدل معرفي بين حاملي لواء المشاريع الفكرية و الفلسفية.

مدخل

مدخل:

أولا: التأويل.

أ_التأويل لغة:لمعرفة معنى التأويل لابد من العودة إلى معاجم اللغة ففي لسان العرب, نجد أن له دلالات متعددة منها:الأول:الرجوع ,آل الشيء يؤول أولا وإلا:رجع, وأول إليها الشيء:رجعت, آلت عن الشيء:ارتدت عنه...وأول الكلام وتأوله. دبره وقدره, وأوله وتأوله: فسره[1].

ومن خلال التعريف السابق نستنتج أن التأويل يعني الرجوع أو الإرجاع فكان المؤول يرد الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

أما في تهذيب اللغة: آلت الشيء : جمعته أصلحته, فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه..."[2] فهنا الدلالة على الجمع والإصلاح.

وأما في أساس البلاغة للزمخشري فإن الفعل آل له معنى آخر هو :"آل الرعية يؤولها إيالة حسنة وهو حسن الإيالة "[3] أي : حسن السياسة .

وأما الزكرشي (ت 794)فيقول :" واصله من المال وهو العاقبة والمصير, وقد أولته فآل أي : صرفته فانصرف, فكان التأويل صرف آلية إلى ما تحتمله المعاني, وقيل :أصله من الإيالة وهي السياسة ,

فكان المؤول للكلام يسوي الكلام ويضع المعنى في وصفه".[4]

---

[1]ابن منظور، لسان العرب ،دار صادر ،بيروت،لبنان،مادة اول،ص32،33.

[2]الأزهري، تهذيب اللغة،تح:أحمد عبد الرحمان،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت،ج1،2004،،ص33.

[3] الزمخشري، أساس البلاغة ،دار صادر ،بيروت،لبنان،ص25.

[4] الزركشي،البرهان في علوم القران ،تح:محمد أبو الفضل ابراهيم،ط1دار احياء الكتب العربية،القاهرة، مصر، ج2،1957 ،ص148-149.

أما في معجم مقاييس اللغة ابن فارس(ت593)فيقول:"قال يعقوب"أول الحكم إلى أصله أي أرجعه ورد إليهم...و آل جسم الرجل:إذا نحف...ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه..."[1].

وفي تاج العروس للزبيدي يقول:"قال ابن كمال:التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل الذي انصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة"[2].

وخلاصة التعريفات السابقة أن التأويل يعني:الرجوع و التفسير والجمع و الإصلاح والسياسة والعاقبة و المصير.

ب-التأويل إصطلاحا:نتناول ذكر مختلف المفاهيم التي أعطت للتأويل من قبل العلماء على اختلاف أصل كل علم من العلوم سواء أكانوا لغويين أم مفسرين أم أصوليين أم فلاسفة أم متصوفة.

كان التأويل عند المتقدمين من علماء العربية مرادفا لمعنى التفسير،فقد نقل عن الخليل (ت175)قوله:"والتأول،التأويل:تفسير الكلام الذي تختلف معانيه."[3]

وقال أبو عبيدة(ت210)في تفسير قوله تعالى:{هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب} آل عمران7.التأويل : التفسير و المرجع.[4]

---

[1] ابن فارس،معجم مقاييس اللغة، ،تح:عبد السلام هارون،القاهرة،1366،ج1،ص59.

[2] الزبيدي، تاج العروس،في شرح القاموس،المطبعة الخيرية،القاهرة،1963،ص62.

[3] الخليل آيت احمد،العين،تح:المخزومي،ط2،دار الشؤون الثقافية ودار الرشد،بغداد،العراق،1986،ص369.

[4] أبو عبيدة معمر بن مثنى،مجاز القرآن،تح:محمد فؤاد،الناشر محمد أسامي الحانجي،القاهرة، مصر،1994،ص86.

وأما الطبري(ت310)فيرى أن :"معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير و المرجع والمصير،[1]وذهب إلى هذا المعنى ابن تيمية(728)يقوله التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافقه, وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم"[2].

بدأ مصطلح التأويل في القرون التالية يأخذ معنى مغايرا لمعنى التفسير فهذا ابن حزم (ت456)يقول :"التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وكما وضع له في اللغة العربية إلى معنى آخر..."[3]، ويعرفه الغزالي بقوله:"عبارة عن احتمال يعضده دليل..."[4].

وأما السيوطي (516)فيرى أن التأويل هو:"صرف الآية إلى معنى موافق لها وما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[5].

وعند ابن رشد(595)إن التأويل هو:"إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز "[6].

فالتركيز هنا على احترام و إتقان لغة العرب ودراسة علوم اللغة،والمفهوم ذاته يتحدث عنه كل من الفخر الرازي(606)وابن الأثير(606)والأمدي(691)وتاج الدين البكي (771) حيث يشتركون جميعهم في أن التأويل تجاوز المعنى الظاهري إلى معنى أخر لتحقيق ضرورة معرفية تستند إلى دليل،هدفها الوحيد هو بلوغ اليقين ومجاله القرآن الكريم.[7]

---

[1] تفسير الطبري،جامع البيان عن تأويل أي القران،تح:محمد احمد شاكر،دار المعارف،القاهرة،ج2000،6 ،ص204.

[2] ابن تيمية ,الأسماء والصفات,دار العربية,بيروت,لبنان،م5،ص35.

[3] ابن حزم,الأحكام في أصول الأحكام ,مطبعة الحانجي, القاهرة,ج1,ص42.

[4] الغزالي,المتصفن من علم الأصول،ط1،دار إحياء التراث العربي،مؤسسة التاريخ العربي،بيروت،لبنان ،ج1،د.ت ،ص245.

[5] السيوطي، الإتقان في علوم القران،مطبعة البابي الحلبي،القاهرة،ج1935،2،ص173.

[6] ابن رشد،فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال،ط2،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان ، 1997،ص97.

[7] فتيحة فاطمي،التأويل عند الفلاسفة المسلمين ابن رشد–انمذجا–،ط1،جداول للنشر والتوزيع،بيروت، لبنان، 2011 ،ص32.

ومن خلال ما تقدم من التعريفات نخلص إلى أن اللجوء إلى التأويل لا بد له من علة وسبب وهو وجود إشكال في المعنى الظاهر كان ليدل على تشبيه أو التجسيم أو التعارض أو غير ذلك من المعاني المشكلة.[1]

ثانيا:مفهوم التفسير.

أ-**التفسير لغة:**جاء في لسان العرب"الفسر :البيان،فسر الشيء يفسره -بالحسر -ويضمره- بالضم.فسر أوفسره:أبانه...والفسر كشف المغطى،[2]فالتفسير هنا يعني البيان والوضوح.

وقد اختلف العلماء في اشتقاق مصطلح (التفسير) فقد قيل أنه من (فسر)وقيل أنه من (فسر) ومعناه أيضا الكشف،يقال:سفرت المرآة وجهها إذا كشفت النقاب عن وجهها:وسفر الصبح وأسفر :أضاء.[3]

وإن كان بعضهم يفرق بينهما، فيرى الراغب كما ذكر الزركشي، أن التفسير يتعلق بالأمور العقلية، أما السفر فيتعلق بالأمور الحسية المادية.[4]

ب-**التفسير اصطلاحا:**

يعرف أبو حيان الأندلسي(ت754)عما ينقل عنه ذلك السيوطي التفسير بقوله:"علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القران ومدلولاتها ،وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب تتمات ذلك".[5]

---

[1] ينظر:حسين حامد صالح،التأويل اللغوي في القرآن الكريم،دراسة دلالية،دار ابن حزم،بيروت،لبنان،2005،ص20.

[2] لسان العرب،ج5،ص3412.

[3] ينظر:ابن منظور،لسان العرب،مادة(س ف ر).

[4] ينظر:الزركشي،البرهان في علوم القران ،ج148،2.

[5] الأندلسي أبو حيان،البحر و المحيط،ج2،د.ط،دار الكتب العلمية،بيروت،1993،ص13-14.

وأما الزركشي فيرى أن التفسير هو:"علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها وحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها،وزاد فيها قوم علم حلالها وحرامها، ووعدها وعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها".[1]

وتجدر الإشارة إلى كلمة(تفسير)وردت في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى:{ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا}الفرقان32،أي أحسن معنى.[2]

وبعد هذا الاستعراض لمفهوم كل من التأويل و التفسير لغة و اصطلاحا لا بد من الإشارة إلى الفروق التي حدها العلماء بينهما.

ثالثا :الفرق بين التفسير و التأويل.

أورد العلماء جملة من الفروق بين المصطلحين من ذلك قول أبي المنصور الماتريدي (333):"الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل :التفسير للصحابة رضي الله عنهم والتأويل للفقهاء...فالتفسير ذو وجه واحد ، والتأويل ذو وجوه".[3]وأما الراغب الأصفهاني (425) فيقول :"والتفسير أعم من التأويل،وأكثر ما يستعمل التفسير من الألفاظ و التأويل في المعاني كتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية ، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها".[4]

ويرى النحوي(ت516)أن التأويل مرخص فيه أهل العلم أما التفسير:"فلا يجوز إلا بالسماع بعد ثبوته عن طريق النقل".[5]

---

[1] البرهان للزركشي،ج2،ص163.

[2] ينظر:عباس أمير،المعنى القرآني بين التفسير و التأويل،مؤسسة الانتشار العربي،2008،ص84.

[3] أبو المنصور الماتريدي،تأويلات أهل السنة،تح:محمد مستفيض الرحمان،نشر وزارة الأوقاف ،بغداد، العراق،1983،ص56.

[4] الأصفهاني ،المفردات في غرائب القرآن،تح:محمد أحمد خلق الله،مكتب لأنجلو المصرية،1970،ص580.

[5] تفسير البغوي،ج1،ص12.

أوجز بن جزي الغرناطي(741)الآراء المتعلقة بالفرق بين التأويل و التفسير بذكر ثلاثة أقوال:

الأول:أنها بمعنى واحد.

الثاني:أن التفسير للفظ و التأويل للمعنى.

الثالث:أن التفسير هو الشرح و التأويل هو حمل للكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر.[1]

التفسير القطع، على أن المراد من اللفظ هذا و الشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه، بينما التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع.[2]

التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة و التأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة و الإيماءة.[3]

قيل:علم التفسير للخلق وعلم التأويل للحق،قال تعالى:{وما يعلم تأويله إلا الله}آل عمران 07، وهو فيما يرجع إلى الغيب الذي أبهمه الله تعالى، كالساعة متى وقوعها وإشراطها ومتى ظهورها.[4]

وخلاصة الأقوال السابقة أن التفسير علم رواية يتعلق بظاهر اللفظ.وأما التأويل فهو علم دراية يتعلق بباطن اللفظ.وبمعنى أخر يتجاوز الظاهر إلى استنباط المعاني الخفية.

---

[1] ينظر:التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية،ص24.

[2] تومي سعيد،النظرية التأويلية،المثقف للنشر والتوزيع،2019،باتنة،ص15.

[3] المرجع نفسه،ص15.

[4] الرومي فهد بن سليمان، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ط4، مكتبة التوبة،الرياض،المملكة العربية السعودية،1997،ص11.

الفصل الأول:

التأويل في الفكر العربي والفكر الغربي.

1)–الفكر التأويلي في الفكر العربي القديم.

2)–الفكر التأويلي في الفكر الغربي الحديث.

3)–الفكر التأويلي في الفكر العربي الحديث.

الفكر التأويلي في الفكر العربي القديم.

يجمع النقاد والباحثون أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص بكل ما تحمله هاته العبارة من معنى عميق ودال، ولما كان التأويل الوجه الآخر الذي للنص كان ضرورة جلب إليه المفكرين والباحثين العرب الذين يبدو أن أغلبهم استفاد من التنظير الغربي بفضل إطلاعهم على الزخم المغربي والفكري الذي تحمله الحضارة الغربية خاصة اليونانية في العصور الوسطى ثم المدارس الحديثة خاصة الألمانية والفرنسية وبدرجة أقل الإيطالية وما وصلت إليه من نظريات قيمة واجتهادات مهمة أثرت الدراسات التي سبقتها خاصة أنها قامت في الأصل على أسسها وكانت امتدادا لها.نقول هذا ونحن ندرك أنه رغم هذا التطور الذي عرفه الفكر التأويلي الغربي إلا أنه لم يدخل إلى فضاء الثقافة العربية الإسلامية بسهولة ولم تتقبله هاته الأخيرة بتلك الصورة التي قد يتصورها البغض،ولا يزال الأمر حتى اليوم على حاله بين مؤيد لاستيراد تلك المناهج التأويلية الغربية وتطبيقها على النص وبين متحفظ إلى رافض لذلك، بل يصل الأمر إلى الرفض المطلق إذا تعلق الأمر بالكتاب المقدس لدى المسلمين (القرآن)وما هذا الجدل القائم منذ عقود بين مؤيد ومعارض إلا دليلا على ذلك،فالقرآن الكريم هو محور الحضارة العربية الإسلامية و قطبها التي تدور في فلكه كل العلوم العربية، وبالتالي ليس هناك فهم أو تأويل أو تفسير بعيدا عن هذا النص، فهو مركز النشاط المعرفي نظريا وعلميا استنباطا و تأويلا.[1]

إن الحديث عن مسار التأويل في الفكر العربي الإسلامي يقتضي منا العودة إلى القرن الثالث و الرابع الهجريين،وهذا يعني أن قبل هذين القرنين كان التأويل معدوما،بل كان قائما بمصطلح التفسير بقوة،كما أنه أخذ منحى أخر عند المتكلمين وصل الأمر إلى حد التكفير، كما ظهرت ضروب متنوعة من التأويل كالتأويل النحوي.[2]

[1] تومي سعيد،النظرية التأويلية،ص50.

[2] المرجع نفسه،ص51.

ولعل من أهم المفكرين والفلاسفة العرب الذين كانت لهم بصمات واضحة في التأسيس لعلم التأويل ،سنخص بالذكر الإمام الغزالي وابن عربي وابن رشد.

1_الإمام الغزالي وفلسفة التأويل (450هـ_505هـ):

هو أبو حامد الغزالي الشافعي الأشعري الملقب بحجة الإسلام، الفقيه و الفيلسوف والنحوي والمتكلم صاحب التصانيف الجمة التي ناهزت المئتي كتاب أشهرها كتاب (الإحياء في علوم الدين) بالإضافة إلى مصنفاته الفلسفية ك(مقاصد الفلاسفة)و (تهافت الفلاسفة) وكذا (قانون التأويل).[1]

يورد الإمام الغزالي مفهومه للتأويل في كتابه(المتضمن في علم الأصول) بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصر به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز".[2] فصلاحية التأويل عند الغزالي مرتبطة ومقرونة بالدليل، وعليه فمعيار التمييز بين مجموعة من التأويلات يقوم على أساس الدليل، فالتأويل الصحيح هو الذي يسنده و يدعمه ويقويه دليل راجح وبرهان قاطع،في المقابل فإن التأويل الفاسد هو تأويل ليس له دليل، و التأويل–في نظره–لا يفسد إلا إذا اجتمعت قرائن تدل على فساده أي اجتمعت جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل.[3]

ومجال التأويل ومواضعه في القرآن هو الألفاظ ، وألفاظ القرآن حسبه تنقسم إلى "ما يقطع بفحواه وهو النص و إلى ما يظهر معناه مع احتمال وهو الظاهر وإلى ما يتردد بين الجهتين من غير ترجح وهو المجمل".[4]

---

[1] تومي سعيد،المرجع السابق،ص51.

[2] الغزالي أبو حامد،المستصفى في علم الأصول،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،1993،ص196.

[3] تومي سعيد،النظرية التأويلية،ص60.

[4] الغزالي أبو حامد،المتحول في تعليقات الأصول،ط2،دار الفكر،دمشق،سوريا،1980،ص163.

والمقصود بالنص هو المحكم، إذ لا مجال للتأويل هنا فالغزالي يحدد الموضع الوحيد الذي يجب أن لا نلجأ فيه للتأويل،وذلك إذا جاء النص ظاهرا بينا واضحا بذاته، ففي هذه الحالة يغني الظاهر عن التأويل، وهي إشارة منح إلى ضرورة التفريق بين المحكم والمتشابه حيث لا تأويل مع المحكم المكشوف المعنى،وبالتالي يكون مجال التأويل هو المتشابه، أي ما تعارض فيه الاحتمال.

وتأويل المتشابه يعتمد على برهان العقل حيث القدرة على التدبر والتفكير وتقريب الأمور بأشباهها بالاستدلال و النظر وهذا لا يتأتى إلا للمتصوفة من منظور الإمام الذي يقر بأحقية المتصوفة في ممارسة التأويل و أنهم أهل لمعرفة باطن النص المقدس دون سواهم، وهو أمر إستنهجه علماء الكلام والفلسفة من بعده وعلى رأسهم الفيلسوف ابن رشد الذي جاء ليضع حدا "لانتهاكات" الغزالي كما سيأتي بيانه لاحقا على اعتبار أن حجة الإسلام اتخذ موقفا حازما من الفلسفة وفكر الفلاسفة في مقابل تمجيده وتعظيمه لكل ماهو صوفي .[1]

ومن جهة أخرى يضبط الغزالي مسألة من له الأحقية في التأويل وحدود ذلك ، فالمؤول لا ينبغي له أن يعتد بظنونه وفروضه وتخميناته "فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسالة صلى الله عليه وسلم بالظن و التخمين خطر،فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده؟"[2]

وفي خضم المعركة التي كانت قائمة بين العقل والنقل في تأويل النصوص القرآنية في عصر الغزالي دعا الأخير إلى الجمع بينهما،فمع اعترافاته بقيمة العقل إلا أنه قد يقصر عن إدراك بعض الأمور في ذلك يقول :"في مدركات البصر تفاوت وفي مدركات البصائر أيضا تفاوت،فمنها ما تحيط العقول بكنهه حقيقته، ومنها ما يقصر عنه العقل ، وما

[1] تومي سعيد،المرجع السابق،ص60-61.

[2] الغزالي أبو حامد،قانون التأويل، تح:محمد زاهد الكوثري،ط1،مكتب نشر الثقافة الإسلامية،القاهرة،1940،ص11.

تقصر العقول عنه ينقسم إلى ما لا يتصور ما يحيط به بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها ، وإلى ما لا يتصور أن يحيط العقل بكنه حقيقته وذلك هو العظيم المطلق الذي جاوز جميع حدود العقل حتى لم يتصور الإحاطة بكنهه وذلك هو الله تعالى"[1] فالعقل هو المكلف بتفسير النصوص الدينية و استنباط الأحكام وتأويل ما يحتمل التأويل من نصوص الوحي.

ولهاذا كان يرى أن من العلوم التي تجمع بين العقل والنقل علم الفقه وأصوله بحيث هو علم يحتاج إلى كل منهما ولا غنى لأحدهما عن الأخر ,فنراه يستند إلى العقل في مؤازرة القضايا التي يتضمنها النقل ,ولما كان العقل وسيلة التأويل رأى الغزالي وجوب الآخذ بمنهج الوسيطة في التأويل فلا إفراط ولا تفريط في الاعتماد على العقل يقول في هذا الباب :"فمال أولئك إلى التفريط, ومال هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط"[2]

[1] الغزالي أبو حامد،المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى،تح:محمد عثمان الخشب،مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع،القاهرة،1985،ص64.

[2] الغزالي أبو حامد,الاقتصاد في الاعتقاد,تح,علي بو ملجم,دار مكتبة الهلال، بيروت،1993,ص231_232.

_2_تأويل الخطاب القرآني في الفكر الصوفي من خلال ابن عربي (558/هـ _ 638 /هـ):

الملقب بالشيخ الأكبر.[1]ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان سنة 558 في مدينة مرسية بالأندلس.

ترك ابن عربي مؤلفات عديدة اختلف في عددها فمنهن من عدها 289 كتابا ورسالة على حد قول عبد الرحمان ألجامحي أو أربعمائة كتاب على ما يقول الشعراني , وأشهر هذه الكتب :الفتوحات المكية, وفصوص الحكم , وكتب أخرى منها:التجليات الإلهية,

مشاهد الأسرار القدسية,وديوان المعارف الإلهية , وترجمان الأشواق وهو شعر, والإسراء إلى المقام الأسرى,وكتاب عنقاء مغرب...[2].

ينطلق ابن عربي من مقولة يوردها في كتابه (الفتوحات الملكية)يختزل فيها دواعي التأويل وضرورته لأن القرآن نص مفتوح يحوي كل شيء إذ يقول :"ولأن القرآن بحر

بلا سواحل, وهو من الله, فهو يقصد كل المعاني التي يطلبها الكلام على عكس المخلوقين"[3] .يستند في ذلك إلى قول الله تعالى:{ما فرطنا في الكتاب من شيء}سورة الأنعام38، وهي الآية التي ولع بها الرجل, حيث يرى أن القرآن يشتمل على كل ما وقع

وكل ما لم يقع، فهو الكتاب الجامع, وله مالا نهاية من الصور, فهو بحر من الرموز

ومستودع كل ما يفكر وما سيفكر فيه, فالقرآن بهذا المنطق "كتاب قائما بعد كل قراءة

فهو سر دفين دوما وأبدا, مما يجعل كل محاولاتنا لتفسيره ضربا من سلسلة تخمينات

---

[1] هنري كوربان,الخيال الحلاق في تصرف ابن عربي,ورسائل ابن عربي ,ص43.

[2] عبد الباقي مفتاح,بحوث حول كتب, ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي,ط1دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان,2011 ,ص22.

[3] ابن عربي محي الدين,الفتوحات الملكية,ط2,دار الكتب العلمية,بيروت,1989,ص102.

يائسة"[1]

يرى ابن عربي أن التأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة لا يفهمها ولا يدركها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره, فلغة القرآن عنده خالية من الرموز والألغاز,فهذا المستوى المعرفي الذي وصل إليه العارف بالله يصبح القرآن بالنسبة إليه خاليا من الألغاز والرموز على أن مصطلح التأويل عند ابن عربي كما يذكر الدكتور نصر حامد أبو زيد تحاشاه الرجل "حيث يتصل الأمر بالقرآن والأمر مفهوم بعد أن تعلقت بالمصطلح دلالات سلبية في سياق الصراعات الإيديولوجية بين الشيعة والسنة بصفة خاصة"[2] .

والكمال الإنساني الذي أشرنا إليه لا يتحقق إلا بالمعرفة في أعلى درجاتها أنه انعكاس لباطن الوجود ,فكما كان للوجود ظاهرا وباطنا، وكما أن للإنسان كذلك ظاهرا وباطنا,

فالخطاب الإلهي يتضمن بالضرورة هذين الجانبين:الظاهر والباطن,والمنطقي إذن يكون

للشريعة ظاهر أو باطن, فالشريعة تظل في النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر,لكنها ثابتة من حيث الباطن وليس من المعقول فيما يرى الشيخ الأكبر أن

يكون الله سبحانه في خطابه إلى البشر قصد مخاطبته ظاهرهم دون باطنهم"[3]

جاء في معجم مقاييس اللغة:"الظاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة

وبروز من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهورا فهو ظاهرا إذا انكشف وبرز .ولذلك سمي وقت الظهر,وهو أظهر أوقات النهار وآضوؤها. والأصل فيه كل ظهر الإنسان, هو خلاف بطنه وهو يجمع البروز والقوة..."[4]

---

[1] آيان آلموند,التصرف والتفكيك ,تر: حسام نايل,ط1،المركز القومي للترجمة,الجزيرة,القاهرة,2011و136.

[2] أبو زيد نصر حامد,هكذا تكلم ابن عربي,ط3,المركز الثقافي العربي,الدار البيضاء,المغرب,2006,ص243.

[3] المرجع نفسه ,ص252.

[4] معجم مقاييس اللغة,مادة ظهر.

وأما في معجم الوسيط فنجد لفظة باطن تعني:"بطن الشيء, بطونا خفي, والباطن:من أسماء الله الحسنى, معناه: العالم بالسرائر والخفيات, والمحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم..."[1]

والمقصود بالظاهر والباطن كما تعرف عليه المسلمون أن التكاليف الشرعية مقسمة إلى نوعين:ظاهرة,تظهر للناس عامة لأن محلها الجوارح الظاهرة كالصلاة والحج وغيرها من أركان الإسلام. وباطنة وتخفى على الناس ولا يعلمها إلا علام الغيوب لأن مكانها القلب والباطن كالإيمان بالله وملائكته وكتبه وباقي أركان الإيمان. فالشريعة إذا هي الظاهر من الأعمال من جهة والباطن من الأعمال من جهة ثانية,وهذا ما درج عليه المسلمون وحرصوا على الاهتمام بإصلاح الظاهر والباطن معا, مع إيلاء العناية الفائقة في إصلاح الباطن لأنه أساس قبول الأعمال أو رفضها.[2]

الواضح أن ابن عربي يفرق بين أهل الباطن وأهل الظاهر، وبين من يجمعون بينهما وهو أهل الله العارفون به، الذين يتكئون على الظاهر للغوص إلى الباطن ،الباطن الروحي العميق، فهم الأقدر على الوصول إلى أحكام الشريعة، يفسر الدكتور نصر حامد أبو زيد مفهوم الشريعة بين الظاهر و الباطن عند ابن عربي بقوله:" من الواضح أن الشيخ الأكبر يميز هنا بين أهل الظاهر فهم أولئك الذين يعتبرون أن مجرد أداء الشعائر و تنفيذ الأحكام الشرعية هي غاية المراد دون الاعتبار للمغزى الروحي العميق الكائن وراءها . والباطنية يمثلون الطرف الأخر، وهم الذين يقفون عند المغزى الباطني و الروحي العميق للشريعة منفصلا عن ظاهرها ,بين الطرفين يقف عباد الله الذين لا ينكرون الظواهر ولكنهم لا يتوقفون عندها بقدرما يتخذونه وسيلة للنفاذ إلى الباطن الروحي العميق,هذا بالإضافة إلى

[1] المعجم الوسيط, مجمع اللغة العربية,ط4،القاهرة,مصر ,2004 ,ص62.

[2] عمران رشيد,التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي_ابن عربي انموجا_أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه, باتنة,جامعة باتنة1, 2016 _2017, ص37,36.

أن أهل الله يتميزون عن الطرفين _أهل الظاهر والباطنية_ بقدرهم على الوصول إلى أحكام الشريعة من مصدرها الأصلي مباشرة دون وسائط (الرواة)و(الناقلين).[1]

لهذا يمكن القول أن فهم ابن عربي للقرآن يشترك مع غيره ممن سبقوه من الأشاعرة والمتكلمين, فالقرآن في حال جديدة على الدوام ينتج معاني تختلف باختلاف القراء, وهو في ذلك يحمل نزعة أرسطية بامتياز, أرسطو الذي يعطي الوجود مكانة الواقع, وبهذا المنطق فإن عملية التأويل هي إعطاء النص الحياة, ومن ثمة تبرز إيجابية التأويل, ليخلص ابن عربي إلى الآية القرآنية التي تم تأويلها تعلو في المنزلة على الآية غير المؤولة.[2]

[1] أبو زيد نصر حامد،هكذا تكلم ابن عربي،ص253،252.

[2] تومي سعيد،النظرية التأويلية،ص76.

3-نحو تأسيس عقل تأويلي عند ابن رشد (520/هـ-595/هـ):

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ولد في قرطبة سنة 520هـ درس فيها الأدب والشريعة و الطب و الرياضيات ونبغ في الفقه و الفلسفة حتى عرف بالفيلسوف الفقيه، توفي ابن رشد في مراكش في سنة 595هـ ودفن فيها ثم نقل رفاته إلى مسقط رأسه بقرطبة، من أهم مؤلفاته : فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، تهافت التهافت ،مناهج الأدلة في عقائد الملة ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، الكليات في الطب ، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وغيرها من المصنفات الأخرى.[1]

دافع عن الفلسفة وصحح أفكار و مفاهيم فلاسفة سابقين له، عارض الغزالي والأشاعرة فيما ذهبوا إليه بكتب لا يزال إشعاعها العلمي و المعرفي قائما إلى اليوم ك (تهافت التهافت) و (الضميمة) و (فصل المقال) و (الكشف عن مناهج الأدلة)،فكرته في كل ذلك ألا تعارض بين الدين و الفلسفة ، وغير بعيد عن هاته الفكر يرى أن مفهوم التأويل يكمن في "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي ".[2]

يعرف ابن رشد الفلسفة بقوله:"فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها، و إنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ثم كانت المعرفة بالطابع أتم ، وكان الشرع قد نذب إلى اعتبار الموجودات و حث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب الشرع و إما مندوب إليه".[3]

---

[1] محمد عبد الرحمان مرحبا، من تاريخ الفلسفة اليونانية، ص725.

[2] تومي سعيد ، المرجع السابق،ص66.

[3] ابن رشد، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1972، ص23.

و يستدل ابن رشد على موقفه هذا بأدلة من القرآن مثل قوله تعالى:{أو لم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض وما خلق الله من شيء...} الأعراف185،وهنا حث على النظر في جميع الموجودات ،وفي قوله تعالى :{فاعتبروا يا أولي الأبصار} الحشر02. والاعتبار يعني حسب ابن رشد استنباط المعلوم من المجهول أي القياس العقلي ، و بالتالي وجوب استعمال القياس العقلي و الشرعي معا لكل من يريد معرفة الله و سائر الموجودات ، ولن يتأتى له ذلك إلا بإتقانه أنواع القياس و مقدماته و شروطه ،و أتم أنواع القياس هو المسمى برهانا.[1]

و إذا كان الغرض من الفلسفة هو النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة الله فإن الدين يأمر على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الموجودات و التفكير فيها، وهكذا تصبح دراسة الفلسفة واجبة بحكم الشرع، الواضح أن ابن رشد ينتصر للتأويل البرهاني باستعمال العقل الذي يستنبط و يتبصر بما يجعله"مساءلة فلسفية لنص الوحي، يبحث عن الحقيقة المضمرة الكامنة في الشريعة و التي عليها مدار الأمر كله، فلا سبيل إلى هذه الحقيقة إلا العقل ...فالتأويل البرهاني هو دعوة إلى إعادة فهم الماضي مسائلة وجدلا عبر وسيط العقل بغية تجديد فهمنا للنصوص و تحرير أفهامنا من عقال الجاهز المتعالي ."[2]

و إذا كان ابن رشد قد قدم العقل على النقل و ألمه كثيرا ما كاله أهل الشريعة من النقليين من اتهامات لأهل العقل و الحكمة ،فإنه شدد فيما لا يجوز تأويله و هو الظاهر الذي تقوم عليه مبادئ الشرع، وهي أمور بديهية مسلم بها لا تحتمل غير معنى واحد، بل إنه يرى أن المشكك فيها قد فتح على نفسه طريق الكفر "وهو خطأ–كما يذكر في فصل

المقال–لا يعذر فيه أحد من الناس بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، و إن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، وهذا الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تقضي جميع أصناف

[1] ابن رشد،المرجع السابق،ص24–25.

[2] بارة عبد الغني ،الهيرومنطيقية و الفلسفة،نحو مشروع تأويلي،ط1،منشورات الإختلاف ،الجزائر، 2008،ص469.

الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع ،وهذا مثل الإقرار بالله تعالى ، والنبوات و السعادة الأخروية و الشقاء الأخروي."[1]

حري بنا القول أخيرا أن التأويل عند ابن رشد تميز بالطابع المنطقي، فهو في جوهره ربط النتائج بالمقدمات داخل النص الديني نفسه بحثا عن المعنى المقصود خلف التعبير المجازي و الأمثلة الحسية ،بحيث يبدوا مدلول القول الديني متوافقا مع ما يقرره البرهان العقلي ،و بذلك لم يهدف ابن رشد حين لجأ إلى التأويل إلى اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك التي يتضمنها القول الديني ذاته.[2]

[1] تومي سعيد، النظرية التأويلية ،ص67-68.

[2] المرجع نفسه ،ص70.

الفكر التأويلي في الفكر الغربي الحديث .

ارتبط التأويل في الفكر الغربي بإشكالية قراءة الكتابات المقدسة و النصوص الدينية : ففي عصر الإصلاح الديني ، و بدء بكتابات رجال اللاهوت القرن السابع عشر البروتستانت من الألمان الذين طوروا منهج فهم الكتاب المقدس لتدعيم أساس لاهوتهم ، بدأ يتبلور موقف الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرتها لحرية القراءة ،و بدأت الكنيسة تواجه الكثير من المشكلات التأويلية من مثل "تثبيت الإنجيل المنقول شفويا بواسطة الكتابة ، و تشكل مجموعة الشرائع السماوية و في آن واحد تعريف العلاقة بين العهد القديم و الجديد و صياغة العقائد الأولى بمساعدة مفاهيم الفلسفة الإغريقية".[1]

كانت هذه المشكلات "الهيرومنطيقية" المتعلقة بفهم النص الديني المسيحي، بداية نشأة التأويل و الذي تشكل من اجتماع ثلاثة فنون في التأويل وهي:"فن تفسير النصوص المقدسة، التي هي فرع أساسي بالنسبة لأدبيات الكتاب التي تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلقة في النص، وفن التأويل التشريعي الذي يرمي إلى تطبيق المعنى العام لمعيار مرن على حالة خاصة، و الفيلولوجيا (فقه اللغة) التي تفرض نفسها بوصفها ،أم علوم الإنسان المتحررة من تبعيتها الخالصة للاهوت "، ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل نشأة التأويل عن ثلاثة أنواع من التأويل :تأويل النصوص المقدسة ، التأويل التشريعي القانوني، وفقه اللغة.[2]

يقول عبد الوهاب المسيري الهيرومنطيقا هي مشتقة من الكلمة HERMEUIN بمعنى يفسر أو يوضح من علم اللاهوت،حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعنى تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية و رمزية تبعد عن المعنى الحرفي

[1] محمد متقن،في مفهومي القراءة و التأويل ، مجلة عالم الفكر ، الكويت،ع2004،2،ص25.

[2] باب العياط نور الدين ،النص القرآني دراسة بنيوية،أطروحة دكتوراه في الحضارة الإسلامية، وهران ،جامعة أحمد بن بلة،2015،ص100.

المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية و الخفية وراء النصوص المقدسة".[1]

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصا بتفسير الكتاب المقدس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصبا على فهم لغة النص : الأمر الذي جعل استدلالاتهم ترتكز على مباحث الألفاظ و المعاني و البيان ،"مما جعل الهيرومنطيقا تنحوا منحى لسانيا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص و توضيح الغموض و رفع اللبس الذي يسببه قدم المخطوطة ، وبالتالي يصبح الهروميوطيقي عالما لغويا يإمتياز يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض و توضيحه".[2]

1-الفهم و سوء الفهم عند شلاير ماخر (1834/1768):

لقد أراد شلاير ماخر أن يؤسس للتأويل كنظرية من خلال محورين هامين "أولا: الفهم النحوي لأنواع العبارات و الصور اللغوية الثقافية التي يعيش فيها المؤلف ، وتفكيره مشروط بها و متعين بواسطتها .ثانيا: الفهم الفني أو النفسي لذهنية المؤلف الخاصة أو لنبوغه الخلاق ،وهو في هذين المحورين يتبع المفكرين الرومانسيين ، الذين يرون أن أسلوب تعبير الفرد على الرغم من أهميته و قراءته ، يعكس روحية و إحساسا ثقافيا أوسع".[3]

فمسألة "الفهم" محورية في آي عملية تأويلية بحسب شلاير ماخر، إذا كانت النظرية التقليدية تنطلق من إمكانية الفهم لكل شيء ، مما لا تدع مجالا لتأسيس منهج يمنع الإنسان من الفهم الخاطئ ، فيحسبه يجب القبول بمبدأ سوء الفهم لأنه يفتح الباب دائما لإمكانية

وجود معان غير مكتشفة وهو بخلاف إمكانية الفهم النهائي، مما يجعل علمية الهيرومنطيقية

---

[1] المسيري عبد الوهاب ،مقال الموضوعية و الذاتية،موقع عبد الوهاب المسيري، WWW . AL MESSIRI .COM.

[2] معتصم السيد احمد ،الهيروميوطيقا في الواقع الإسلامي،بين حقائق النص ونسبية المعرفة،ط1،دار الهادي للطباعة و النشر ،بيروت ،2009،ص22.

[3] أحمد بهشتي ،المدرسة التأويلية، دراسات في آليات القراءة و التفسير، تأليف مجموعة من المؤلفين، ط1،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،2011،ص176.

أو الفهم غير منتهية".[1]

إن شلاير ماخر يتصور" أن الهيرومنطيقيا كفن للفهم و تفسير النصوص تتوزعها فروع جهوية للهيرومنطيقا منفصلة عن بعضها البعض ، و لذلك حاول أن يؤسس لهيرومنطيقا عامة تصلح لجميع النصوص"، وقد أشار إلى ذلك هو بنفسه في إحدى محاضراته بقوله:"الهيرومنطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام ، فليس هناك غير قارة من الأفرع الهيرومنطيقا المنفصلة"، فحاز بذلك قصب السبق في نقل الهيرومنطيقا من الدائرة الضيقة المتعلقة بالنص المقدس إلى عامة النصوص الدينية كانت أو تشريعية أو أدبية ، هذا التأسيس الجديد يعد تمردا في حقيقته على سلطة الكنيسة التي ترفض على المؤول أن يقر بوجود معنى واحد مقصود وهو المعنى الحرفي/الأحادي، وأن يسير على نسق تأويل أسلافه من المفسرين و إلا كان ملحدا أو زنديقا ".أمر اصطدم برفض شلاير ماخر له وعدم قبوله وزاده في ذلك أن النصوص "مكتوبة بأيدي أناس من أجل أناس آخرين ،فتأويلها يجب أن يخضع بعد ذلك للمبادئ عينها التي يخضع لها أي نص أخر".[2]

يقول مصطفى عادل عنه:"و الفهم عند شلاير ماخر بوصفه فهما هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص فهو عكس التأليف...فالمتحدث أو المؤلف بين جمله وعلى المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة و بناء الفكرة،وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلين :اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية".[3]

و البناء الهيرومنطيقي عند شلاير ماخر يكتمل عندما يتحقق عملية الفهم عبر:" أولا امتلاك الفهم الشامل و الدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة و تكون

[1] معتصم السيد أحمد ،المرجع السابق،ص29.

[2] تومي سعيد، النظرية التأويلية، ص31.

[3] عادل مصطفى ، فهم النص، مدخل إلى الهيرومنطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير،ط1، دار رؤية للنشر و التوزيع ،القاهرة ،2007،ص99.

المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاجا للغة و ثانيا الوعي الفني و النفسي بذهنية المؤلف بإعادة بنائه التاريخي ،و اكتشاف تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية، ليغدوا المقصود هو فهم المؤلف وليس فهم النص،أو فهم النص باعتبار كونه تجربة حية عن حياة المؤلف "،ومن هنا كان يرى أن فهم النص هو فرد الفرد ،وليس فهم قاعدة أو قانون معين".[1]

إذن خلاصة المشروع التأويلي عند شلاير ماخر يتلخص في العناصر التالية :

أ/–التفسير القواعدي الذي يتطلب معرفة و فحصا ألسنيا و نحويا لبنية النص ولغته.

ب/–التفسير النفسي الذي يهتم بالتفاعل بين القارئ و النص ، فهو يصر على أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه،فعلى المفسر أن يتحرك بين هذين القطبين.

ج/–الهيرومنطيقا فن الفهم العام و ليس الأمر متعلقا بالنصوص المقدسة فقط ،ولهذا عد الرجل أبو الهيرومنطيقا الحديثة وتطوير الهيرومنطيقا كعلم قائم بذاته.[2]

[1] شرفي عبد الكريم ،من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة،ط1،دار العلوم ،بيروت، لبنان ، منشورات الإختلاف، الجزائر،2007،ص29.

[2] تومي سعيد، النظرية التأويلية ،ص33.

2-هيرومنطيقا الارتياب عند بول ريكور (1913-2005):

إن الحديث عن بول ريكور هو الحديث عن مشروع في الفلسفة التأويلية ،فقد جاء ريكور من الفينومينولوجيا أولا ثم تحول إلى التأويلية ، وقد استعان بالفينومينولوجيا لخدمة تأويلاته، هذين الحقلين لم يجدا حسب ريكور في الفكر العربي اهتماما يناسب أهميتها ،فحاول بذلك تطوير الفينومينولوجيا و التأويلية في حقل العلوم الاجتماعية بصفة خاصة والعلوم الإنسانية بصفة عامة.[1]

إن كان هذا الغنى و التنوع الذي عرفته فلسفة ريكور ،راجع إلى حواره المستمر مع مختلف المذاهب و الفلسفات الحديثة و المعاصرة وقام بإدخال تعديلات تتماشى مع تغير الأحوال ،لأنه شاهد على عصره و كل ما جاء به، فحبه للتجديد و الانفتاح و الحوار المستمر دفعه للبحث عن آفاق واسعة و متنوعة للتفرد و التميز عن باقي الفلاسفة ، وذلك عن طريق التلامس مع مختلف الحوارات الأخرى ،"وهذا ما ساعده على إغناء مشروعه الطموح و قدرته على محاورة معظم المناهج الفكرية الحديثة".[2]

وهذا ما نلمسه في فلسفته منذ بدايتها ،عندما انطلق في تفكيره من الفلسفة الظاهراتية ، وبفضل منهجه الظاهراتي التأويلي المنشغل بالوعي و القصيدة تمكن ريكور من التفاعل مع أنماط متنوعة من الوعي التفسيري".[3]

فالفهم عند ريكور ،يحمل في طياته إرثا حضاريا غريقا، وما على التفسير إلا أن يفتح الباب واسعا أمام اجتهادات الفكر و إيستيمولوجيا التفاعل مع العالم الذي يعيش فيه ،

---

[1] عواد نجاة كريمة،التلقي وأشكال التأويل عند بول ريكور،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،وهران ، جامعة وهران 2 ،2016/2015، ص79.

[2] بول ريكور،الزمان و السرد، الزمان المروي،تر:سعيد غانمي ،ج3،ط1،2006،ص08.

[3] المصدر نفسه،ص08.

ففهم العالم و تأويله من خلال اللغة التي تحمله،يعتمد دوما على ذات واعية بوجودها في هذا العالم أي التفكير في الوجود كفعل للفهم و التأويل ، كفكر وليس ببساطة كموضوع، لأن الموضوعية تكون مبنية على ذاتية الوعي"[1]،باعتبار أن الذات هي من تنتج موضوعها و تتمثله.

جاء على لسانه في (صراع التأويلات):"إن مفهوم التأويل يتلقى قبولا محددا، و إني لأقترح أن يعطي ما أعطي الرمز من الاتساع ،فنحن نقول إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر ،ويقوم على نشر مستويات المعنى المنظومي في المعنى الحرفي".[2]

و أداة فعل التأويل لكشف المعاني المحتجبة هي اللغة، فقد نظر إليها :"ليس بوصفها أداة تنحصر وظيفتها في وصف الأشياء و الهيمنة عليها، لكن بوصفها كائنا خلاقا يفسح المجال لتأويل الواقع و الممكن في آن واحد معا، وقد رأى أنه لكي يكون ذلك متحقق لا بد للغة أن تصبح استعارة حية".[3]

كما يركز بول ريكور على الرمز كمبدأ من مبادئ الهيرومنطيقا في اختراقها للنصوص ، لهذا يعد الرمز معطى للتفكير او أداة له بامتياز ،فإذا كان الرمز موضوع ريكور الأول بمصادرة النفسية و الدينية و الاجتماعية ،فإنه يكون موضوعا لغويا لمنهج التأمل،وهذا لأن "كل فكر رمزي يحاول التغلب على الفرق الأساسي الذي يشكل العلاقة الدلالية (تعبير حاضر/مضمون غائب) جاعلا من الرمز اللحظة التي يكون فيها التعبير و المضمون غير قابل للتعبير شيئا واحدا ،وهذا ماتخلص إليه الهيرومينوطيقا التي تقرر فهم كل نص كرمز

[1] عمارة ناصر،اللغة و التأويل ، مقاربة في الهيرومنطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي ،ط1، منشورات الاختلاف ،2007،ص20.

[2] بول ريكور،صراع التأويلات تر:منذر العياشي،ط1،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت،2005،ص42.

[3] المرجع نفسه،ص27.

قابل للتفكيك"،ويعالج بول ريكور مسألة الرمز في بعدها اللغوي من خلال نموذج الاستعارة الذي يسمح بتفسير التمفصل بين اللغوي تمفصلا ينحرف عن سلوك اللغة الواضح و العادي ، وهكذا يصبح–حسبه–الرمز و التأويل متصورين متعالقين".[1]

3–هيرومينوطيقا الفلسفة عند هانز جورج غادامير (2002/1900):

لقد أخذ التأويل عند غادامير بعدا مغايرا تماما لتصور كل من شلاير ماخر ، دلتاي وهيدغر وريكور (...) فالممارسة التأويلية في نظره تمر عبر ثلاث مراحل :الفهم والتفسير أو التأويل(INTERPRèTATION)و التطبيق(APPLICATION).[2]

يعد غادامير الوريث الفكري لهيدغر،الذي حاول من خلال منهجه تأسيس نظرية تأويلية جديدة تحاول أن "تتفادى كل ما جاء من فينومينولوجيا هو سير من أخطاء ،وبذلك كان له الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي و ذلك من خلال النظرية التأويلية التي كانت المنعطف الأنطولوجي الحاسم الذي أطلق شرارة هيدغر".[3]

و بذلك تعتبر فلسفة غادامير تركيب بين الهيرومينوطيقات الإقليمية إلى الهيرومينوطيقا العامة ،ومن إيستمولوجيا علوم العقل إلى الأنطولوجيا و الجدير بالذكر أن نفس هاته الأنطولوجية كانت تحاول أن تتخطى الوجود و ذلك عن طريق فهم الفهم،باعتبار أن الفهم يعتبر أسلوبا لوجود الإنسان نفسه.وشكل الكينونة نفسها للوجود في العالم ، وذلك لعدم انفصال الذات عن الموضوع و الوعي عن عالمه الذي يحيا فيه، من خلال خبرة سابقة على كل تفكير منهجي ليرى غادامير في ذلك أن الوعي–في كينونة– ليرتبط بشيء،

و أن وعي القارئ مكون في حالة امتلاك بالقوة لتاريخه، وقراءة تاريخ ذاته.[4]

---

[1] تومي سعيد، النظرية التأويلية،ص43–44.

[2] غادامير،من فهم الوجود إلى فهم الفهم ،ص113.

[3] المرجع نفسه،ص113.

[4] عمارة ناصر،اللغة و التأويل،ص74.

من جهة أخرى يعارض غادامير مسألة الممارسة التأويلية النفسانية للمؤلف و القارئ الأصلي ،إذ تفضل كتابة النص عن مؤلفه،لأننا لا نفهم النص من خلال حياة المؤلف وعواطفه الذاتية النفسانية ،فيقول غادامير:"ليس الفهم عملية نفسانية، ولا يمكن لأفق معنى الفهم أن يحدد لا بما يقصده المؤلف،ولا بأفق المرسل إليه الذي كتب النص أساسا من أجله، و إنما تفهم أي نص من خلال إدراك المعنى أو الدلالة، أو القصد و اعتماد على كل ما تقدم لنا من معطيات فعلية .[1]

و الفهم الذي رامه غادامير ليس عملية ذاتية لإنسان إزاء موضوع وقبالته، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه، و الهيرومينوطيقا ليست فرعا مساعدا للدراسات الإنسانية بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسير الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان، و بالتالي سميت هذه النظرية بناءا على هذه التفسيرات الجديدة في عالم التأويل ب "الهيرومينوطيقا الفلسفية" التي تمتد لتشمل فهم و تفسير كل ما يكون قابلا للفهم و التعقل ،و بالتالي فهي ترتكز على الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية بصرف النظر عما ننوي أو نقصد، فهو يربط التاريخ بالحاضر الراهن و يراه ذا أثر في حياتنا الحاضرة ، ففهمنا للتاريخ يبدأ من الأفق الراهن و الإنسان لا يحقق وجوده إلا باستيعابه لتاريخه ووعيه لراهنه فلب النظرية المنهجية عن المعرفة التاريخية هو–بلا شك–نظرية استحضاره خبرة الماضي.[2]

و يعترف –غادامير–بصعوبة مهمة المؤول حالما تكون المسافة الفاصلة بين النص والمؤول محسوسة قائلا:" ولعل هذه المهمة تكون معقدة عندما تصبح المسافة التاريخية بين النص و المؤول محسوسة، لأن هذا يعني أن التراث الذي يدعم كلا من النص المنقول ومؤوله أصبح هشا و متصدعا".[3]

---

[1] هانز جورج غادامير، اللغة كوسيط للتجربة الإنسانية،تر:أمال أبي سليمان، مجلة العرب، والفكر العالمي، ع3، 1988،ص28–29.

[2] تومي سعيد،النظرية التأويلية ،ص39.

[3] هانز جورج غادامير،الحقيقة و المنهج ،تر:حسن ناظم وعلي حاكم صالح،ط1،دار الرؤيا للطباعة و النشر، طرابلس، ليبيا،2007 ،ص687.

إذن عملية فهم النص الأدبي لدى غادامير لا يقتصر فيها على الشكل بوصفه عملا فنيا، بل بما يقوله لنا و يحمله من أفكار، رغم إقراره مبدئيا بدور الشكل اللغوي وفاعليته في المضمون المراد قوله:"و يمكن القول أن غادامير وفي سياق تناوله لعملية التأويل قد أكد على العناصر التالية:

-تاريخية المتن و الفهم.

-تدخل المسبوقات في عملية الفهم.

- لزوم إعادة النظر في مفهوم الفهم الصادق الحقيقي للنص، وعدم إمكان الفهم العيني للنص.

-التدخل المتزامن للأفق الذهني المفسر وأفق المعنى في النص.

-تحصل و تأويل و تفسير النص.[1]

[1] تومي سعيد ، المرجع السابق،ص40.

الفكر التأويلي في الفكر العربي الحديث .

تعتبر النظرية التأويلية من النظريات التي فرضت نفسها في مجال الدراسات النقدية والقرآنية في الساحة العربية شأنها شأن معظم النظريات الوافدة من الفكر الغربي، رغم الوجود المسبق لجوهرها في تراثنا الأصيل كالعلوم القرآنية (التفسير والتأويل) مع التأكيد على الاختلاف الواسع في الأهداف و الآليات بين الاثنين ولكن هذا الاختلاف لم يحل دون لجوء بعض المؤلفين و المفكرين العرب المعاصرين إلى هذه النظرية، يتخذ التأويل في سياق القرآن الكريم الحظ الأوفر في علوم القرآن وذلك لما له من أهمية لفهم الشرائع واستنباط الأحكام و لذلك وجب الحذر في التعامل معه و التحرز في قراءته و الحرص على الموضوعية و العلمية قدر الإمكان حيث أن التأويل في سياق القران الكريم يتخذ مقاما مركزيا في إستراتيجية القراءة الدينية ،وهو متى ما حاز صفة العلمية ،استنطق كينونة النص المقدس، من أجل استدعاء كليات الكتاب الكريم وخصائصه الإيمانية.[1]

هدفت هذه الاتجاهات التأويلية إلى تطبيق مبادئ و آليات التأويل المعاصرة، ومناهج الخطاب اللساني، ونقل مفاهيم و مصطلحات العلوم الإنسانية على النص القرآني بطريقة إسقاطيه ،لم تراعي فيها الفوارق القائمة بين النص و المنهج، وهو المعطى التفارقي والتباييني بين النص المقروء ك"الذي هو النص القرآني الكريم وبين المنهج الدخيل المطبق في مقاربة هذا النص وقراءته...وهو منهج مستخلص من اللغات الغربية و تحكمه خلفيات و مرجعيات فلسفية...".[2]

لقد جاء التأويل في الفكر العربي الإسلامي عن طريق العديد من الفلاسفة الذين تطرقوا لمسألة التأويل و ذلك من خلال وجهات نظرهم المتعددة و المتنوعة ومن بينهم

[1] فيروز بن خناس،تأويل النص القرآني بين نصر حامد أبو زيد و طه عبد الرحمان–مقاربة نقدية موازنة–،مذكرة ماستر ،أم البواقي،جامعة العربي بن مهيدي،2016–2017،ص21.

[2] محمد بن عمر،التأويلات الجديدة،وقراءة النص القرآني ،مجلة ضياء،ع46،ص03.

محمد أركون الذي دعا إلى تطبيق المنهجية التاريخية التي أدت به إلى أن يوضع العقل الإسلامي داخل الفكر الإسلامي في حد ذاته مما جعله يميز بين لحظات لتشكل القرآن ، لذلك هو يميز بين الظاهرة الدينية و الظاهرة الإسلامية و بين القرآن الشفهي في عهد النبي– صلى الله عليه و سلم–و القرآن المكتوب بعد وفاة النبي–صلى الله عليه و سلم–وكذا دعوته إلى آنسنة النص الديني.[1]

1–التأويل في الخطاب النقدي المعاصر من خلال محمد أركون (1928/ 2010):

هو المفكر الجزائري المسلم أحد أشهر المهتمين بشؤون الفكر و الدراسات الإسلامية الحديثة، حمل مشروعا احتل به موقعا مركزيا في السجال الفكري المعاصر بسبب الأسئلة الجوهرية(الراديكالية) التي طرحها على التراث العربي الإسلامي ، خصوصا ما تعلق منها بالقرآن الكريم ،فكان مشروعه هذا مؤسسا منذ البداية على نقد العقل الإسلامي ، وهو العنوان الذي حمله كتابه الشهير(تاريخية الفكر العربي الإسلامي)،والذي طبع ثانيا تحت عنوان(نقد العقل الإسلامي) بالإضافة إلى كتب أخرى على غرار مؤلفه المثير للجدل (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)وكتاب (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)و(مؤلف نزعة الأنسنة في الفكر العربي)وهي كلها من بين المؤلفات التي نال بسببها نصيبا من التهجم الشخصي و الفكري على أطروحاته، اتهمته فيها دوائر أصولية معارضة له.[2]

أما فيما يتعلق بالقرآن الكريم و الوحي و تدوين القرآن و تفسيره و النصوص

التأسيسية الأخرى فيتحدث عنها أركون مطولا في كتاب الفكر الإسلامي[3]،فهو يفرق بين النص و الخطاب،ويحيل بذلك إلى الشفهي المسموع من القرآن وحيا،فهذا عنده خطاب ،

---

[1] قمري نادية،التأويل في الفكر العربي المعاصر–محمد أركون أنموذجا– ،مذكرة ماستر في فلسفة عامة، بسكرة، جامعة محمد خيضر،2019 /2020،ص24.

[2] تومي سعيد، النظرية التأويلية،ص80–81.

[3] محمد أركون،الفكر الإسلامي،نقد واجتهاد،تر:هاشم صالح،ط6،دار الساقي ،بيروت، 2012، ص82.

وإلى المكتوب عنده نص ،كما يعتقد أن الله الحي المتعالي فاعل في التاريخ و يظهر فعله بواسطة أفعاله، وما الوحي سوى كلام الله الحقيقي الذي يسطر للبشر طريقا في الحياة عليهم أن يسلكوه. والخطاب عند أركون لا بد أن يلتزم بالوحي, و إذا انزاح بفعل الإيديولوجية يصبح خطابا موظفا توظيفا لاهوتيا دون وعي علمي،لأنه ابتعد عن بنيته ودلالته،[1] فاركون خلال هذا التصور يدرك أن المفكرين القدامى على شتى مذاهبهم واتجاهاتهم يتكفئون على بناء نظرية دينية متماسكة تسعى إلى تفسير الوجود الإنساني كعكس المتحدثين باسم الإسلام اليوم الذين وظفوا الإسلام دون دراية مبنية على الوعي العلمي ، وبهذا يكاد يتفق في طرحه في الكثير من المجتهدين في الحقل المعرفي نفسه، فهذا جورج طرابيشي(ت2016) نفسه يؤكد ذلك بقوله:"القرآن خطاب قبل أن يكون نصا، وكما في كل خطاب هناك مخاطب و مخاطب،فالخطاب موجه من الله إلى الرسول، و عندما يتوجه هذا الخطاب لعامة الناس،فالله هو القائل و الرسول هو المأمور بالقول و لفظه "قل" الواردة في القرآن تؤكد الوظيفة الإبلاغية الحصرية"،[2] و هذا الكلام يؤكد المفهوم الذي ذهب إليه أركون من أن القرآن خطاب في أولياته.

وفي مقابل ذلك انتقد أركون المحدثين اعتمادهم على المفسرين القدامى في قراءتهم للقرآن الكريم في وقت يحتاج هذا النص إلى قراءة معاصرة له تستجيب لمتطلبات العصر و تطوراته وتقلباته، يقول في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني):"أما النص المكتوب (القرآن) فهو مقروء من قبل جميع المسلمين خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ،ولا يجادل فيه،أو من خلال ما يدعوه كبار المفسرين... أو من خلال المسلمات من دون أن تخضع للنقاش، هناك تفاسير أو قراءات لاهوتية وفقهية

[1] محمد الهادي الطاهري،الإسلام و الإسلاميات التطبيقية،هل قرآنا محمد أركون،مجلة أطروحة،دار البغداد للنشر، العراق،ع2016،1،ص64.

[2] طرابيش(جورج)،من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث،ط3،النشأة المستأنفة،دار الساقين بيروت ،2015،ص9.

و صوفية و حرفية و باطنية للقرآن، وهي تفاسير ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية(أي المذهب السني، أو الشيعي الإمامي ،أو الإسلامي أو المعتزلي أو الأشعري,أو الحنبلي...)، ونلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية، على المفسرين القدامى،ولم يحاول أي واحد منهم أن يفكك تاريخيا و فلسفيا نظام المسلمات أو البديهيات المؤيدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفا دوغمائيا مقدسا أو معصوما لما كانت دعوته بالعقل الإسلامي".[1]

لقد سجل أركون في حديثه عن الخطاب القرآني عدة ملاحظات، ومن نواحي متعددة شكلت الناحية اللغوية الألسنية أول هذه الملاحظات ،واعتبر أن القرآن أحدث القطيعة مع نظام اللغة العربية السائد في لغة الجاهليين، فالمجاز المستعمل في الشعر الجاهلي مغايرا تماما لمجاز القرآن ،و أن القرآن رسخ أشكالا من التعبير هي التي تتحكم لحد الآن في طريقة ممارسة العقل الإسلامي، ومن الناحية التاريخية يعمل على إيصال الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الأبدي ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى ،والعالم الدنيوي بالعالم الإلهي ،أما من الناحية الدلالية لاحظ أن كل معنى دلالي إيحائي في القرآن يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي يكون تركيبة مجمل النص القرآني، ولنظام خارجي يجسد المعنى الدلالي الذي يدركه القارئ.[2]

[1] أركون محمد،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ط2،دار الطليعة،بيروت،2001،ص39.

[2] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،تر:هاشم صالح،ط3، المركز الثقافي العربي،دار البيضاء،المغرب ،1998 ،ص102.

لقد شدد أركون في كثير من رواه على ضرورة التموضع في عصر القرآن و البيئة التي نزل فيها لدى كل محاولة لقراءته أو تفسيره أو تأويله،باعتماد الإسلاميات التطبيقية، وهي دراسة النص القرآني أولا، و النصوص الثانية بعد ذلك على أساس منهج تفكيكي أو حفري(إيركيولوجي)فالدراسات القرآنية لا يمكن أن تظل قابعة داخل أنظمة قروسطية، فلا بد من استعمال الألسنات الحديثة وما تطرح على النص من أسئلة تختلف جذريا عما كانت تطرحه اللغويات التقليدية التي استخدمها كبار المفسرين في العصور السابقة، ثم لمعالجة الخصوصيات الثقافية و المجتمعية لا مناص من اعتماد الأنتروبولجيا و ما تتيحه من تحليل للمنظومات التفسيرية للعالم مثل الأسطورة ، وهي نظام يفسر المرئي و اللامرئي ، ويربط المشاهد بالمتخيل.[1]

لهذا يؤكد طرابيشي و من بعده أركون على أن الرسول واقع تحت الإرادة الإلهية ، مطالب بالخضوع التام، وليس له حق التصرف من تلقاء ذاته، و سيشهد طرابيشي بتفسير الطبري لهذه الآية على أنه أمر من الله لنبيه بإبلاغ أهل الكتاب من اليهود و النصارى، وألا يشعر في نفسه حذرا منهم أن يصيبه مكروه من قلة عدد من معه وكثرة عددهم.[2] أما في قوله تعالى:{ولا تعجل بالقرآن من قبل لأن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما}

طه114 ، فتفسيرها موجه إلى النبي –صلى الله عليه و سلم–في عدم العجلة في قراءة ما أنزل عليه من الوحي قبل أن يوحي عليه ببيان معانيه.[3]

[1] أركون محمد،الفكر الإسلامي.نقد و اجتهاد،ص239.

[2] الطبري(محمد بن جرير)،جامع البيان في تفسير القرآن،دار المعرفة،بيروت،لبنان،1986، ج18،ص41.

[3] المصدر نفسه،ج18،ص382.

2-المشروع التأويلي في فكر طه عبد الرحمان(1944):

يبني الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان دراسته في مجال التأويل على أنقاض رؤيته النقدية للدراسات التأويلية الحداثية للقرآن الكريم،وما تشهده الساحة الفكرية العربية من تبني للمناهج الغربية في التأسيس لمواقفها من التأويل،فينطلق في مشروعه من عرض بعض المزالق التي وقعوا فيها ليستثمرها في بناء أهم الركائز لتأويل حداثي للتراث خاصة بالثقافة الإسلامية، وبعيد ومستقل عن كل ما هو غربي و أجنبي عنها.[1]

يتحدث طه عبد الرحمان في مقدمة كتابه "تجديد المنهج في تقويم الكتاب"عن أهم الأسباب و التي حملته على الانتقال من مجال الفلسفة إلى مجال التأويلية رابطا هذه النقلة النوعية بدفاعه عن التراث و حرص عليه،و إيمانا منه بأنه كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها،كما يعتبر دراسته في هذا المجال ماهي إلا استجابة لصدور أعمال تلو الأخرى لأصحاب القراءات الحداثية أمثال:(نصر حامدأبو زيد،محمد أركون،..) ودعوتهم لقطع الصلة بهذا التراث مع التشكيك في أهله. وقد وصف هذه الدراسات ب"المميتة لشعورنا بالتراث"، وأنهم بهذه الممارسات التجأوا لحاضر غيرهم،"الثقافة الغربية"محاولين التشبه بهم:حيث أطلق عليهم لقب"المقلدين" لما يمارسونه من تقليد أعمى لما يقوم بها المفكرون الغربيون في تأويلهم للنصوص المسيحية المقدسة، على الرغم من عدم نجاحهم في تطبيق هذه الآليات الاستقرائية.[2]

---

[1] بن خناس فيروز،تأويل النص القرآني بين نصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمان-مقاربة نقدية موازنة-مرجع سابق ،ص37.

[2] المرجع نفسه،ص37-38.

يقول طه عبد الرحمان:"حتى لو قررنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيه غيرها، ولا يبطلها مرور الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتهم وتفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها،فيخرجون التراث عن مقتضاها و يفتنون بإلغائه أو بحصره".[1]ثم يعيده عن هذا السؤال ويثبت فشلهم الذريع بما أنهم لم يخضعوا هذه المناهج للتمحيص و النقد و التمييز الصالح للتطبيق وغيره الفاسد،الذي لا يجوز تطبيقه بأي صفة كان يقول:"الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم...فهل أمكنهم تصور ضروب من منهجيات يحصلونها بتعديل المنهجيات المنقولة إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة عليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة.[2] وعليه كان لزاما عليه بدافع المسؤولية أن يخضع هذه الدراسات للاختيار والتحليل"ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد, والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد, وقر في صدورنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي إنبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث", ويبرر اعتراضه على قراءتهم للتراث على هذا النحو الدخيل على ثقافتنا بقوله:"ولولا أن أحكام هؤلاء الدعاة ظلمت التراث منها,لما اشتغلنا بالاعتراض على طائفة منهم !ولكنه ينفي أن تكون هذه الدراسة موضع جدل عميق، بل ليلخص من اعتراضه على الدعوة إلى انقطاع عن التراث لإنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث.[3]

يرى طه عبد الرحمان أن يتناول التراث تناولا علميا يجب أن يكون من خلال إيجاد الطريقة المناسبة لدراسته حيث:"ماهو علمي إنما هو قدر الباحث على وضع الأداة الملائمة لموضوعه، فالعملية لا تقوم في الأداة المصنوعة بقدر ما تقوم في قدرة الدارس على إيجاد

[1] طه عبد الرحمان،تجديد المنهج في تقويم التراث ،ط2،المركز الثقافي العربي،بيروت ،ص10.

[2] المرجع نفسه،ص16.

[3] المرجع نفسه،ص12.

الآلة التي تناسب موضوعه".[1]حيث إن معرفة مدى تناسبها مرهون بقدرتها الآلة على تحقيق النتائج المطلوبة له.

3- تأويل الخطاب الديني عند طيب تيزيني(1934-2019):

هو مفكر سوري من مواليد مدينة حمص ،من أنصار الفكر الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعة الفلسفي لإعادة قراءة الفكر العربي، لم يكن توجه تيزيني بعيدا عن الفكر المدافع عن تأويل النص الديني،فهو يرى أن هذا النص ذو بنية تأويلية احتمالية ،إذ إن هذه البنية بخصوصياتها تحمل هذا المفكر على أن يتخذ موقفا جازما بأن النص القرآني له قابلية للتأويل المستمر تبعا لظروف العصر و أحواله وأن المعاني التي يحملها ليست قطعية.فإذا كان الباحث يركز على الواقع باعتبار حتمية تغيره و تطوره، فإنه ينظر إلى النص القرآني على أنه ينبغي أن يكون صورة لهذا الواقع فتتغير دلالاته بتغييره عن طريق التأويل المستمر و هو الرأي الذي ذهب إليه مفكرون معاصرون أمثال نصر حامد أبو زيد.[2]

فالنص الديني عند تيزيني ،ما يدعو إلى تأويله و يفرضه ليس بنيته ولا الواقع المتغير فحسب و إنما هو نفسه يدعو إلى ذلك، يقول الباحث بأن النص القرآني "لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها و من خارجها ضمن احتمالات متعددة

فحسب بل إنه هو نفسه، إضافة إلى ذلك ، يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه فهو يرى أن العملية لا تخلو من مسوغات ،فبالنسبة إليه إن خصوصية التركيبية اللغوية للنص القرآني تدعو إلى التأويل كما يدعو هو إلى ذلك ،يقول الباحث بأن

[1] طه عبد الرحمان،الحوار أفق للفكر،ط1، الشبكة المربية للأبحاث و النشر،بيروت،ص137.

[2] باديس محمد،مفهوم النص و قرأته في الفكر العربي المعاصر،أطروحة دكتوراه في الأدب العربي،جامعة وهران1،أحمد بن بلة، 2017/2016،ص152.

النص القرآني "لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها و خارجها ضمن احتمالات متعددة فحسب بل إنه هو نفسه ،إضافة إلى ذلك يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، و يحرض عليه،فهو يرى أن العملية لا تخلو من مسوغات، فبالنسبة إليه، إن خصوصية التركيبية اللغوية للنص القرآني تدعو إلى التأويل كما يدعو هو إلى ذلك. وفي مقابل ذلك نجد الباحث كأنه يهدم ما هو بصدد الدفاع عنه حين يورد قوله تعالى:{ نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين} الشعراء193. وقوله تعالى:{ قرآنا عربيا غير ذي عوج} ويقول عن هاتين الآيتين:"فالآيات القرآنية التالية تفصح عن نفسها باتجاه يؤكد على أن القرآن نص واضح مبين لا يحتاج تأويلا أو تفحصا معقدا ومركبا، بقدر ما يقتضي من قارئه أن يتبين مراد المتكلم هو –هنا – الله إن القرآن الكريم كتاب واضح ، ولكن هذا الوضوح لا يعني السهولة المطلقة للفهم و إنما هو كتاب واضح لأنه نزل بلغة يفهمها العرب [1].

لم يقف تيزيني عند النقيضين: الدعوة إلى التأويل/عدم الحاجة إلى التأويل و إنما يذهب إلى أن قوله تعالى:{بلسان عربي مبين}و {فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله} مصادرة لعملية التأويل،بحيث لم يعد التأويل أي أهمية و أي دور في الفهم، فيقول:"إن التأكيد على مصداقيته اللسان العربي المبين، وغير ذي عوج للقرآن، إضافة إلى المطالبة بأخذ المتشابه منه دون تأويل مصادرتين تجعلان من هذا

الأخير(التأويل) أمرا نافلا بالنسبة إلى النص القرآني، بل إن المسألة تصل–في هذا السياق– إلى درجة دمج زائغي القلوب بالمؤولين".وإذا ما عدنا إلى التفاسير القديمة لا نجد فيها أدنى إشارة إلى أن النص القرآني يصادر التأويل.و إنما أشار إلى تأويل الذين هم في ظلال،

[1] باديس محمد ، المرجع نفسه،ص153.

وعاب أن يتصدى للتأويل من كان في قلوبهم زيغ لسوء مقاصدهم فعند ابن كثير: "فأما الذين في قلوبهم زيغ"أي ظلال و خروج عن الحق إلى الباطل فيتبعون ما تشابه منه "أي إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، و ينزلونه عليها لاحتمال لفظه لما يصرفونه ،فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه،لأنه دامغ لهم وحجة عليهم،ولهذا قال "ابتغاء الفتنة" أي ظلال لأتباعهم".[1] ولما كان التأويل يحتل موقعا أساسيا في عملية قراءة النص عند طيب تيزيني، فهو في مشروعه يتجه إلى نزع المخاوف التي رافقت نظرة بعض الناس إلى التأويل فيما يقول الباحث:"لأن التأويل و الاجتهاد، كأننا ما كانت الصيغة التي يظهران فيها فقد نظر إليهما بعين الارتياب و التشكيك و التبديع". فقد ذهب إلى تقليل الفرق بين التفسير و التأويل إلى درجة تدنو من التسوية بينهما،لأن المؤول منهما لم يثر أية مخاوف بحجة موضوعيته و اعتماده على المأثور عن النبي –صلى الله عليه و سلم – وعن الصحابة رضي الله عنهم .ولذلك نجد الباحث يأتي بعدة حجج لإبراز قيمة التأويل و مشروعيته بل وجوبه. ومنها موقف الرسول –صلى الله عليه و سلم–من التأويل في بعض الأحاديث وأمثالها نقرأ–على سبيل الاستنباط الدلالي– ما يدعو إلى أن لايركن إلى ظاهر النص في متشابهه و محكمه" والواقع أن النص المحكم الذي ليس له إلا وجها واحدا لا يؤول.[2]

غير أننا نلاحظ أن الباحث بعدما طفف من الفرق بين التأويل و التفسير فإنه يفعل ذلك

مع المحكم و المتشابه من الآيات ،و كأنه من الضروري التعامل معهما تعاملا واحدا،فلا يكون إذا هنالك اعتبار لما بينهما من فرق،إذ يرى أنه لا ينبغي الركون إلى ظاهر النص في متشابهه ومحكمه، ولعل هذه دعوة صريحة من الباحث إلى تأويل كل ما في النص

[1] باديس محمد، المرجع نفسه،154.
[2] المرجع نفسه،ص155.

القرآني و مخالفة قول علماء الأصول بأن المحكم لا يحتمل إلا وجها واحدا ولا يؤول ،فإن تعددت آراء العلماء في المحكم هو الذي يدل على معناه بوضوح لا خفاء فيه،فيدخل في المحكم النص و الظاهر".ولهذا نجد من العلماء من يرى أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا.[1]

[1] باد يس محمد،المرجع نفسه،ص156.

الفصل الثاني:

آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

1)-إشكالية التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

2)-آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

3)-حدود التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

إشكالية التأويل عند نصر حامد أبو زيد .

النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد نص تأويلي وتأويله كان منذ بداية تعامل المفسرين الأوائل معه، و أن أولئك الذين يقومون بتفسيره إنما يؤولونه مع أنهم يفرقون بين التفسير و التأويل ،وهذه التفرقة في نظره"تعلي من شأن التفسير،و تغضي من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول و ذاتية الثاني.الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي،وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله،فلكون التفسير يتعلق بمأثورات الرعيل المعاصر للنزول، وهو الذي كان أقرب إلى النبع الصافي للغة العربية التي نزل بها القرآن،ناهيك عما رووه عن الرسول–صلى الله عليه و سلم–،عد أولى من التأويل وأفضل باعتبار هذا الأخير فعلا ذاتيا،و وبصورة قد تبتعد عن المراد بعدا فاحشا لا سيما إن كان قائما على الهوى.[1]

فالتفسير من ذلك المنظور لا يعني شيئا إلا التأويل ،لأن تفسير الصحابة للقرآن الكريم كان تأويلا له، يقول الباحث:" ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم– خاصة ابن عباس الذي ينظر إليه على أنه ترجمان القرآن –لا يتجاوز إطار التأويل".[2]

[1] بن خناس فيروز، تأويل النص القرآني بين نصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمان، مرجع سابق،ص18.

[2] المرجع نفسه ،ص19.

1)-مفهوم التأويل عند نصر حامد أبو زيد :

ظهرت محاولات نصر حامد أبو زيد من خلال جل ما راكمه من كتابات أهمها-مفهوم النص دراسة في علوم القرآن-يدور محورها العام حول تأويل النص القرآني بمناهج معاصرة نقدا و تحليلا ولذلك سنقف عند مفهوم التأويل عند هذا الباحث الذي شكل العمود الفقري لكتاباته، يذكر نصر حامد أبو زيد أنه إذا كانت الحضارة تتمركز حول "نص"بعينه، يمثل أحد محاورها الأساسية فلا شك أن "التأويل"-وهو الوجه للآخر للنص-يمثل آلية هامة من آليات الثقافة و الحضارة في إنتاج المعرفة.قد يكون هذا التأويل مباشرا أي ناتجا عن تعامل مباشر مع النص و توجه قصدي إلى استخراج دلالته و مغزاه وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية ،وقد يكون التأويل تأويلا غير مباشر نجده في مجالات العلوم الأخرى.[1]

وبعد أن أشار إلى التأويل بنوعيه المباشر و غير المباشر، ودوره المركزي في قيام الحضارة ،انتقل إلى عرض فكرته الأساسية و المحورية ، والتي جعلها فاتحة لبعض كتاباته، إذ لم يسأم من تكرارها، ولم يحمل من اجترارها كأنه اكتشف إبداعا في مجال دراسة التراث الإسلامي ،ومحصلة فكرته يدور حول ما يلي:إنه من التراث تاريخيا أن مصطلح"التأويل" كان هو المصطلح السائد و المستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم في حين كان مصطلح"التفسير" أقل تداولا، لكن-الذي حصل أن- مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدريج،ويفقد دلالته المحايدة، و يكتسب دلالة سلبية و ذلك في سياق عمليات التطور و النمو الاجتماعيين، وما يصاحبهما من صراع فكري و سياسي".[2]

---

[1] أبو زيد نصر حامد ،مفهوم النص،دراسة في علوم القران،ط6،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،المغرب،ص9.

[2] . أبو زيد نصر حامد، الخطاب و التأويل،ط1،المركز الثقافي العربي،بيروت،الدار البيضاء ،2000،ص174.

كما أرجع نشأة تأويل النصوص الدينية في التراث العربي الإسلامي إلى الفرق السياسة – الدينية، في سياق ما عرفه بحقبة "الفتنة" في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية وفي تبريره لهذه النتيجة استشهد ببعض الأقوال المتناثرة في كتب التاريخ و التفسير، منها ما يروي عن علي–حين رفع الأمويين المصاحف على ألسنة السيوف، طلبا للاحتكام إلى القرآن– بالأمس حاربناهم على ترتيله و اليوم نحاربهم على تأويله، كذلك وجود تعدد التأويلات بدءا من القرن الأول الهجري، والذي عرف نموا في القرون التالية، حتى صار مصطلح"المؤولة" يضم–على جانب الجوارح–الشيعة و المعتزلة و المتصوفة، ولعل أبرز الأحداث التي شهدها القرن الرابع الهجري تزكي هذا التبرير. خاصة الانتصار السياسي ممثلا في تأييد الدولة العباسية بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون و المعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي النسبي"[1].

و هكذا من خلال سرد هذه الأحداث المتناثرة،و الجمع بينهما، في هذا السياق توصل إلى أنه:"من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي و الفكري،أو بين الديني و الدنيوي، تأثيره في إلصاق دلالة " التحريف" بدلالة"التأويل".[2]ومن ثم تحول مصطلح التأويل في الفكر الديني إلى "مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير"

–ومن وراء هذا التحويل–محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة .سواء على مستويات التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة...،وفي مقابل ذلك يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي بأنها "تفسير" وصفا يستهدف إضفاء صفة الموضوعية

[1] .المرجع نفسه،ص175.

[2] المرجع نفسه،ص175.

و الصدق المطلق على هذه التأويلات".[1]

و بخصوص تعريف مفهوم التأويل فقد أشار"إلى كلمة "تأويل"وردت في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة "تفسير"لم ترد سوى مرة واحدة،–ومرد ذلك–أن كلمة"تأويل"–كانت أكثر دورانا في اللغة بشكل عام–وفي النص بشكل خاص–من دوران كلمة تفسير–{وعلة هذا الانتشار و مرجعه هو}أن التأويل كان مفهوما معروفا في الثقافة قبل الإسلام، ارتبط بتفسير الأحلام أو تأويل الأحاديث"،ومفهوم الكلمة يعني عند أبو زيد "الرجوع إلى الأصل وتعني أيضا الوصول إلى الغاية و العاقبة،والذي يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصيغة الصرفية ،"تفعيل"على الحركة.[2]

وفي الاصطلاح يرتبط التأويل بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل و الرواية ،وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالته، كما أن العلاقة بينهما علاقة عموم و خصوص، وفي كتابه"الخطاب و التأويل"أكد على أن مصطلح "التأويل"قد عرف حضورا بارزا في الثقافة العربية،وتداولا منذ نشأته حتى عصر الرسالة، وإلى عهد الفقهاء و المفسرين،أما في العصر الحديث فقد صار التأويل يتناول إلى جانب النصوص الدينية العلوم الإنسانية

كالتاريخ و علم الاجتماع و النقد الأدبي...،ومن ثم فالتأويلية باختصار فهي جوهر و لب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل" القراءة"أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية بوصفها بناءا معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر

[1] أبو زيد نصر حامد ،مفهوم النص،ص219.

[2] المرجع نفسه،ص226.

"الذات"و"الموضوع"و"السياق" و"نسق العلامات"و"الرسالة" وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يقضي أحيانا إلى"بروز" بعضها على حساب البعض دون أن يقضي إلى إخفائها إخفاءا كاملا".[1]

2)-دوافع التأويل و أسبابه عند نصر حامد أبو زيد:

يعتبر نصر حامد أبو زيد دراسته في مجال القرآن الكريم، والتأويل تكملة لما بدأه من سبقه في هذا المجال،ممن يعتبره سيره في هذا المسار هو تتبع خطأهم،حيث يعزو لهم بالفضل في ما وصل إليه فقد حذا حذوه وتقمص نظرتهم للنص القرآني التي تدعولوجوب استنطاقه مجددا لمواكبة الرهانات الجديدة التي تواجه المسلم في العصر الحديث.يقول:"في حوار آجراه في (17أكتوبر 2002)[2].هذا الخط في الدراسات القرآنية يبدآ مع الشيخ"محمد عبده"الذي تكلم عن التمثيل في القرآن الكريم و اعتبر أن القصص القرآني تمثيلات بما فيها قصة آدم وخروجه من الجنة.و التمثيل البلاغي-الشيخ محمد عبده-وإن استخدم لغة تقليدية،فقد وضع الأساس لهذا التوجه، و جاء بعده طه حسين ودفع المنهج إلى الأمام في كتبه كلها طبعا لكن بالأخص كتاب"في الشعر الجاهلي"عندما أشار إلى القصة القرآنية عن إبراهيم عليه السلام وإسماعيل ليس من الضروري اعتبارها واقعة تاريخية،وواصل بعده آمين الخولي عندما اعتبر أن أدبية القرآن هي السمة الأساسية التي سبقت أي سمة أخرى وإن التحليل الأدبي وفن التأويل يسبقان أي تحليل فلسفي أو فقهي.[3]

[1] أبو زيد نصر حامد،الخطاب و التأويل،ص177.

[2] أبو زيد نصر حامد،القرآن نص تاريخي و ثقافي،الحوار المتمدين،ع2010،3065،ص02.

[3] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق،ص03.

ويبرر نصر حامد أسباب فشل هذه المبادئ التي جاء بها هؤلاء إلى أسباب معقدة على حد تعبيره،وهي قائمة من القرآن (03ه)،العصر الذي اضطلعت فيه السلطة السياسية بدور أساسي في حسم الجدل الفكري الذي نشأ حول فكرة"خلق القرآن" ف"المأمون"تدخل في البداية وحاول فرض فكرة خلق القرآن بقوة الدولة، و اضطهد المعتزلة ومنذ صدور الوثيقة"المتوكلية" في ذلك الزمن حول العقائد الصحيحة لأصل السنة، والتي تتضمن أن القرآن أزلي قديم، تجمدت المشكلة و أوقفت الأسئلة لصالح مؤسسة لاهوتية إلى حد كبير أشعرية حنبلية[1].وهو يبين أن عملية التأويل كانت ولازالت تخضع لعامل السياسة قديما وحديثا الأمر الذي جعل مثل هذه المشاريع تخبوا وتتراجع إن من أهم الدوافع التي جعلت نصر حامد يسلك هذا المسلك و يوجه جهوده نحو القرآن الكريم هي الأسباب التالية:

– أنه يعتبر الخوض في مجال قراءة و تأويل القرآن مغامرة للعقل لا مناص من تجربتها.

–إن القرآن هو تواصل بين الله و الإنسان و بالتالي وجب على هذا الإنسان أن يؤوله ويفهمه بمفهومه الخاص على اعتبار أنه هو المقصود من هذا الوحي.

–وجوب محاولة طرح إجابات جديدة و عدم الاستكانة للإجابات الجاهزة و المعينة التي تصيب العقل ببعض الأعراض كالجمود الفكري.

–نظريته المخالفة لما تعامل به لفقهاء مع القرآن الكريم على أنه كتاب قانون (الناسخ ،المنسوخ، الأحكام،...).

[1] .المرجع نفسه ،ص03.

-نظرته للعلم و الحياة كونهما يطرحان إشكالات جديدة وهي أسئلة مصيرية تستلزم إعادة البحث.

-العلم بالإسلام في نظره يتطلب أدوات معرفية فهو عنده يجب أن يدرس العلم بشكل أكثر علمية و دقة.[1]

[1] بن خناس فيروز ،تأويل النص القرآني، مذكرة ماستر ،مرجع سابق،ص25-26.

آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

ينطلق أبو زيد في كشفه عن آليات التأويل في كتب التفسير الإسلامية من التفرقة اللغوية بين مفهومين ظلا لقرون طوال محل خلاف بين العلماء،هما "التفسير"و "التأويل".

و من خلال هذا المنطق النظري يستخلص بأن نصر حامد يتبنى في كشفه–ذاك– المنظور "الإجرائي"للتأويل،أي المنظور الذي يدرس للتأويل بوصفه ممارسة إنتاجية للمعنى يضطلع بها المؤول /المفسر،وليس بوصفها فعلا تمارسه اللغة ذاتها على الأشياء،[1] كما نجده عند فلاسفة الوجود و الهيرومينوطيقا.

كما أن دراسته للتأويل لا تتدرج ضمن الدراسات التي تتناول بوصفه فعالية أنطولوجية ترى في الإنسان الكائن الناطق و المؤول للعالم،فبحكم قصور مؤهلاته اللغوية و اختلاف ظروفه وتمايز مقاصده–فإنه غالبا–ما لا يعبر بصدق من هذا العالم ،و كل ما يقوم به هو أنه ينتج تأويلا تقريبا لهذا العالم.[2]

لكن الشيء الذي حرك ووجه الفكر التأويلي عند باحثنا هو بلا شك المنظومة الاعتزالية خاصة في بدايات مسيرته البحثية،فقد رأى أبو زيد أن المنهج الاعتزالي هو الأقدر على القراءة التأويلية باعتباره الوسيلة التي من خلالها يمكن فهم مبادئ العملية التأويلية في صورتها الهيرومنطيقة التي تنفك عن الوجود و الواقع، فهو يرى"أن الفكر الاعتزالي حين نشأ لم يكن مستقلا عن الظروف الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع المسلم، وحتى عن الظروف الطارئة أو الخارجية عن هذا المجتمع في صورة الدفاع عن الدين الإسلامي ضد

[1] بول ريكور،النص و التأويل مرجع سابق،ص51.

[2] محمد مفتاح،مجهول البيان ط1،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،1990،ص109.

مهاجميه من الديانات الأخرى ،مما جعل المعتزلة يقومون بترتيب أفكارهم المعرفية، ووسائلهم الاستدلالية، ليكونوا أكثر اتساق في طرح أفكارهم.[1]

ولعل السبب المباشر لهذا الهيام و التأثر بالفكر الاعتزالي كان سببه اعتلاء المعتزلة من شأن العقل في مقابل النقل و هم يتوجهون إلى القرآن بالتفسير،و كما سبق وأن رأينا فالعقل هو جوهر المشروع الزيدي التأويلي، يقول حامد أبو زيد في هذا الشأن ما نصه:" وإذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل و الفكر،فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله وهبها جميع البشر دون تمييز،وجعلوه أساسا للتكليف و مقدمة ضرورية له".[2]

لعل عرضنا هذا لاستخدام أبو زيد للمذهب الاعتزالي تبرره تلك الآليات التي وظيفتها هذا الباحث و التي بعدها مستمدا من هذا الحقل المعرفي العقلي لهذا التوجه، و الآخر مستمد من الحقل المعرفي العرفاني للتوجه الصوفي من خلال دراسته و اهتمامه و تأثره بشيخ المتصوفة ابن عربي،و سنتعرض في هذا المبحث إلى أهم تلك الآليات التي اشتغل عليها أبو زيد،والتي وظفها في تفكيك بنية النص القرآني علو وجه الخصوص، وقبل ذلك حري بنا أن نتوقف عند مفهوم الآلية على اعتبار أن هذا المفهوم أصبح في العقود الأخيرة من أكثر المصطلحات أو المفاهيم تداولا في الساحة الفكرية العربية المعاصرة.[3]

---

[1] أبو هادي إبراهيم بن محمد،نصر حامد أبو زيد و منهجه في التعامل مع التراث،دراسة تحليلية نقدية،رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى ،السعودية،1432-1433،ص106.

[2] أبو زيد نصر حامد،الاتجاه العقلي في التفسير،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،2007،ص241.

[3] سعيد تومي،تحديث الفكر الديني،قراءة في المنجز التأويلي عند نصر حامد أبو زيد،المثقف للنشر و التوزيع، 2019،ص55.

-مفهوم الآلية:

- **الحد اللغوي**:الآلية و الآليات إلى الجذر اللغوي الآلة، وقد جاء في اللسان: "الآلة، الأداة و الجمع:أدوات".[1]

الواضح أن المعجم اللغوي للآلية يتوقف عند طريقة عمل أو تقنية عمل و اشتغال منتظمة و الظاهر أيضا أن الآلية بوصفها أداة كانت محدودة المجال، فقد اقتصر مجالها على العلوم الفيزيائية و الميكانيكية و التقنية في عمومها،ثم ما لبثت أن زحفت إلى مجال معرفي أوسع و أرحب و هو مجال الأفكار و نقد الأفكار وعندما يمكن أن يكتسب هذا المفهوم دلالات أخرى كما سنرى في التعريف الاصطلاحي.[2]

-**الحد الاصطلاحي** :التتبع للمنظومة الفكرية العربية المعاصرة خاصة النقدية منها لا يجدها تخلو من مصطلح(آلية_آليات)في سياقات مختلفة, لكن قليلا ما نجدها تعرج على المفهوم ودلالاته,لأن الغالب كان للتوظيف في سياق الإضاءة أو الإسناد للبحث عن مفاهيم ودلالات أخرى كقولهم(آليات التأويل)و(آليات الفكر)أو غيرهما...على أننا نقع على مفهوم لآلية في التراث عند المفكر طه عبد الرحمان في كتابه(تحديد المنهج في تقويم التراث)

لكنه مفهوم الآلية في التراث يتضمن حقائق ثلاثا.أولهما:أن المعرفة التراثية معرفة خاصة تقوم بوظيفة التوسل وبإشراط ما أسميناه(الحقيقة الإسلامية العربية), والثانية أن المعرفة التراثية معرفة علمية تتبني على مبدأ الإجرائية وتمارس تقويم السلوك وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق, والثالثة أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق

[1] ابن منظور،لسان العرب،مادة آدا.

[2] سعيد تومي ،المرجع السابق،ص55.

المناظر مع غلبة طرق التناظر.[1]

وإذا ما توقفنا عند مفهوم الآلية عند نصر حامد أبو زيد (موضوع البحث)فإننا نجده مبثوثا في الكثير من مباحثه دون أن يشير إليه كمصطلح ،بل كل ما قدمه هو توظيف المصطلح بجانب مسألة التأويل أو اللغة التي هي منهج التأويل عنده،على أنه يمكننا استقرار مفهوم الآلية عند الباحث في حدود الأداة أو الطريقة، فقد جاء في (مفهوم النص) ما نصه:"إن العلوم نقلية كانت أم عقلية،قديمة ،كانت أم حديثة،مجرد أدوات للتأويل،وهي أدوات لا بد من استيعابها،و أهمها أدوات التحليل اللغوي و يظل(عقل)القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل".[2]

انطلاقا مما سبق يمكن أن نفهم بأن الآليات النصية –في نظر نصر حامد أبو زيد–هي مجموعة من الأدوات التي ينتجها النص من أجل تنظيم وبرمجة عملية تحاوره و تناصه INTERTEXTUALITé مع نصوص أخرى.و كلما كانت الأدوات النصية المنتجة أكثر فاعلية كلما استطاع النص تحقيق تميزه و امتيازه عن بقية النصوص داخل النسق الثقافي.[3]

و لأن أبو زيد كان من أشد المتأثرين بالفكر الاعتزالي،و يرجع إليه كبير الفضل في تطوير مباحث علم الكلام وفي التأسيس لقواعد قوية من الحجج و البراهين المنطقية

دفاعا عن العقيدة الإسلامية و درءا للغلاف الذي دب في أركان الدولة والمجتمع الإسلامي برمته و لأن العقل عند المعتزلة أهم ما يمكن أن يميزهم عن الفرق التي عاصرتهم و التي

[1] طه عبد الرحمان,تجديد المنهج في تقويم التراث,مرجع سابق، ص87.

[2] أبو زيد نصر حامد،مفهوم النص،ص241.

[3] يوبى عبد السلام،المسكوت عنه في فكر نصر حامد أبو زيد، قراءة تحليلية نقدية لآليات الخطاب الديني،مذكرة ماجيستر ،جامعة مولود معمري،تيزي وزو،2011،ص24–25.

جاءت من بعدهم، نجد أبو زيد يستقي أهم آليات اشتغاله على النص من الفكر الاعتزالي.[1] من تلك الآليات:

1-حركة الذهن:

يعتبر تفسير النص مدخلا نحو عملية تأويله، وبعبارة أخرى، عندما تنتهي عملية التفسير تبدأ عملية التأويل، إنها الفرضية التي يحاول أبو زيد البرهنة عليها من داخل الخطاب التفسيري الإسلامي.وتبدأ مساءلات هذا الباحث للتراث التفسيري الإسلامي بمناقشة رأي الزركشي القائل بأن كل تأويل لا يعتمد على التفسير خلفية أساسية له هو تأويل مغرض و مكروه ، مما يفرض على المؤول عدم تحكيم أهوائه أو إيديولوجية، أثناء عملية التأويل.[2]

إن حركة الذهن آلية فعالة في توليد الدلالة النصية وفي تجديدها، لأنها من أكثر آليات التأويل دينامكية و قدرة على الانتقال من مستوى دلالي إلى أخر.و من المعروف أن الإسلام قد عرف في مرحلته التاريخية المبكرة صراعات سياسية و معارك طائفية كثيرة، كان من بين أسبابها الأساسية استغلال المؤولين لهامش الحرية التأويلية الذي تتيحه النصوص الدينية.[3]

لا يمكن القول أن هاته الآلية من أنجع الآليات في توليد الدلالات و تكثيفها كمّا، تساعد على الانتقال من مستوى دلالي لآخر لأنها تعتمد على الاجتهاد و إعمال العقل و الاجتهاد ليس مقصورا على الفقه و الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى فأبو زيد يرى أن الاجتهاد

[1] سعيد تومي،تحديث الفكر الديني،ص57-58.

[2] أبو زيد نصر حامد،مفهوم النص،ص235.

[3] يوبى عبد السلام، المسكوت عنه في فكر نصر حامد أبو زيد،ص79.

في تأويل النص يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص وهنا ينبغي على المؤول الاتكاء على كل أدوات تحليل النص العملية و الموضوعية بعيدا عن كل هوى أو رأي شخصي.[1]

و أما عن انشغال آلية الحركة الذهنية فإنه يتم وفق نظام رباعي متدرج، ينتقل فيه ذهن المؤول عن مستوى دلالي إلى أخر أعمق منه،وبهذا يقطع المؤول عتبات النص منتقلا من المعنى الظاهري(الحرفي)إلى المعنى التأويلي.ويذكر أن القدامى–خاصة الزركشي– قد تفطنوا إلى مستويات النص الأربعة في إنتاجه للدلالة إلا أن تقنيتهم لها لم تكن بهدف صياغة نموذج نظري في فن التأويل،بل كان بهدف فقط إلى حماية النص من الاستعمال الإيديولوجي لآلية التأويل ،وذلك باشتراط المرور بالدلالة اللغوية و عدم القفز مباشرة إلى التأويل.[2]

يرى نصر أن "الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل النصوص،الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان و المكان لا الموضوعية المطلقة التي تثبت أنها مجرد"وهم"من إيداع"إيديولوجية" الغرب الاستعماري إن هذه الموضوعية تتحقق بتحري القارئ استخدام كل طرائف التحليل و أدواته لاكتشاف دلالة النص"[3].

أما عن مستويات النص من حيث طريقة إنتاجه للدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارئ العادي(...)وهناك قسم أخر يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يمكن من اكتشاف دلالته(...)و يتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى

[1] أبو زيد، مفهوم النص، المرجع السابق، ص239.

[2] يوبى عبد السلام،المرجع السابق،ص80.

[3] أبو زيد،مفهوم النص،ص240.

أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكنه من تحليل معطيات النص تحليلا لغويا(...) والرابع (...)هو الذي يغلب عليه إطلاقا التأويل(...).[1]

إذن تتلخص مستويات النص في المستوى الدلالي العادي و المستوي الدلالي الرفيع والمستوى الدلالي العميق و المستوى التأويلي. وحينما يبدأ القارئ في تمعن نصه تبدأ حركة ذهنه بالاشتغال، فإذا كانت مؤهلاته اللغوية عادية كان المعنى السطحي هو كل ما يستطيع هذا القارئ إدراكه. أما إذا كان يتمتع بمؤهلات لغوية جيد استطاع النفاذ إلى مستوى دلالي أعمق و هذا دواليك حتى بلوغ المستوى التأويلي الذي يمثل ذروة العملية القرائية للنص.[2]

الظاهر أن أبو زيد بهذا التصنيف لمستويات النص مقابل أصناف القراء،أراد أن يبرر ما لحركة الذهن من أهمية كآلية تعتمد على التدرج من الأسفل إلى الأعلى أو النقل من السطحية إلى العمق،تدرج يمكن القارئ من الانخراط التدريجي في العملية التأويلية، وإنتاج و اكتشاف الدلالة،ومنها البعد الأعمق وهو المغزى.الدلالة التي يعني اكتشافها "العودة والرجوع إلى الأصل،في حين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف و الغاية من فعل القراءة.[3]

[1] يوبى عبد السلام،المرجع السابق،ص81.

[2] المرجع نفسه،ص81.

[3] تومي سعيد،تحديث الفكر الديني،ص70.

2-آلية الاستغراق:

إلى جانب حركة الذهن التي تتدخل أثناء ممارسة العملية التأويلية يشير أبو زيد إلى مفهوم أخر يلعب دورا كبيرا في نجاح هذه العملية و يتمثل في مفهوم "الاستغراق".

إن الإستغراق حالة وجودية تصاحب نمطا معينا من القراءة التأويلية التي يحدث فيها تماهي للقارئ بشكل شبه كلي مع عالم النص.وبدون هذا الإستغراق تظل القراءة سطحية وعرضة لأهواء القارئ فتوصف بأنها من قبل التأويل المكروه[1].ولكن على أي أساس يربط أبو زيد الإستغراق بالقراءة التأويلية؟

يرى أبو زيد أن مقاربة دلالة النص تتم عبر ثلاث قراءات متتابعة. يتم في القراءة الأولى التعرف على معانيه وفي القراءة الثانية يكشف مفاتيحه ومرتكزاته الدلالية لينتهي بعد ذلك إلى القراءة التأويلية أين يستغرق في عالم النص .[2]

إن القارئ ينفذ تدريجيا إلى عالم النص حتى يبلغ مقام الاستغراق فيكون عندئذ مستعدا لتأويل النص وقد تجرد من أهوائه وخلفياته الإيديولوجية.ومن الجدير بالذكر أن نصر حامد أبو زيد يشير إلى أنه قد عثر.خلال قراءته الاستكشافية لنصوص التراث العربي _على مفهوم يقارب في دلالته مفهوم الاستغراق-,ويتمثل في "شرط التوحد بين النص والقارئ"الذي اشترط المفسرون القدامى على المؤول بلوغه.[3]

و بإمكان الباحث الإشارة إلى ملاحظتين تخصان مفهوم الإستغراق هما:

---

[1] أبو زيد نصر حامد،مفهوم النص،ص236.

[2] مرجع نفسه,ص239.

[3] مرجع نفسه,ص239.

أولا:إن نصر أبو زيد يطرح مفهوم الإستغراق بوصفه خاصية سلوكية على المؤول أن يجتهد من أجل بلوغها قصد التمكن من الفهم الأمثل للنصوص. وهو من هذه الناحية يشبه مقام من مقامات المتصوفين التي يصلون إليها عن طريق ضروب من المجاهدات والرياضات.

ثانيا:يؤكد أبو زيد على أن العملية التأويلية لا ترتكز على الحركة العقلية فحسب في استنباط دلالة النص، بل إنها تعتمد على نوع من الاستعداد الروحي الذي يجعل المؤول أقرب إلى جوهر النص و بالتالي إلى مقاصده الحقيقية.[1]

يلاحظ بأن القراءة"الزيدية"لنصوص التراث التفسيري الإسلامي قد خلصت إلى اكتشاف قضايا عديدة مدفونة في سراديب الماضي.ولعل من بين القضايا آليات التأويل في التراث الفكري الإسلامي و جذورها المعرفية. مما يوحي بأن قراءته تتميز بكونها "قراءة كشف" لا قراءة "فرز و استبعاد"والتي نجد بصماتها في بعض دراسات محمد عابد الجابري أين يقوم بفرز العناصر العقلانية في التراث و يستبعد غيرها كالعرفان و القرمطة.[2]

إن القراءة "الزيدية" ليست قراءة مواجهة للأخر(الغرب) و إنما هي قراءة فشاغلها الأول كشفي همه الأساسي معرفي.

3-القراءة الصاعدة-الهابطة:

لقد كان من نتائج الدراسة التي أنجزها أبو زيد حول آليات فهم النصوص عند المفسرين استخراجه لأربع مستويات دلالية يصل من خلالها ذهن المؤول إلى إدراك الدلالة

[1] يوبى عبد السلام،المسكوت عنه في فكر نصر حامد أبو زيد,ص82.

[2] المرجع نفسه،ص83.

المفسرين استخراجه لأربع مستويات دلالية يصل من خلالها ذهن المؤول إلى إدراك الدلالة العميقة للنص. و تأسيسا على رؤية الشمولية نحو حقول التراث و اقتناعه بتواشيح مباحثه ،حاول أبو زيد إعادة النظر في آليات التأويل التي يستعين بها المعتزلة و المتصوفة و علماء التفسير القدامى لينتقل بعدها إلى تتبع طبيعة تلك الآليات في أبحاث علماء الأصول و المقاصد الشرعية خاصة الشاطبي.[1]

لقد تتبع أبو زيد بتمعن كيف تنتقل القراءة الشاطبية للنص الديني من الدلالات الجزئية إلى الكليات أو المقاصد، ثم كيف تعود في حركة ثانية معاكسة يتم فيها تنزيل الدلالات الكلية على الجزئيات من أجل إعادة فهمها على ضوء الأفق الكلي ، وربما تعديلها قليلا لكي تتوافق مع الوحدة الدلالية الكلية للنص، كما تتبع أبو زيد–أيضا–طرق إقامة التفاعل والتلاقح الدلالي بين الحقائق المستنبطة أثناء تصعيد و تنزيل المعاني الدينية.[2]

لقد فسر أبو زيد كيفية توصل الشاطبي إلى هذا النمط القرائي بانطلاق الشاطبي من رؤية تركيبية لأجزاء النص القرآني يتعالق في إطارها البعدان العقيدي و الشريعي من جهة،و – العقيدي من جهة أخرى–و هذا يعني بأن الشاطبي قد أدرك أهمية آليات العموم والخصوص وللإجمال والبيان و غيرها في تحقيق الوحدة الدلالية للنص،وكيف أنها تشكل جسرا نحو قراءة صاعدة–هابطة تفاعلية للنصوص الدينية.[3]

دعا أبو زيد على قراءة جديدة وفق هاته الآلية إلى"البحث عن الدلالة أو الدلالات الكلية التي لا تفصل بين التشريعي و العقيدي من ناحية،وبين الدلالات المستنبطة من

---

[1] المرجع نفسه،ص83.

[2] أبو زيد نصر حامد، الخطاب و التأويل،ص201.

[3] المرجع نفسه،ص201–202.

القصص القرآني ووصف الجنة والنار من جهة أخرى"، مع ضرورة اهتمام هاته القراءة بالدلالة الكلية للنص في سياق تفاعله الجزئي و الكلي مع الواقع الاجتماعي و التاريخي. ولهذا يقترح أبو زيد–في سياق قراءته المفهومية الجديدة–و جرب اعتمادها على ثلاثة مبادئ أساسية جوهرية هي بمثابة الكليات التي تستوعب الجزئيات وهي:[1]

المبدأ الكلي الأول: و هو العقلانية INTELLECTUALISME بوصفها صفة تضاد الجاهلية التي طرحها المشروع الإسلامي نفسه بوصفه نقيضا لها في كثير من نصوصه المعروف جدا، فالإسلام يعتمد على مبدآ كلي أساسي هو"العقل" نقيضا للجهل ، و انطلاقا من ذلك فهو يدين كل ممارسات "الجاهلية" في الفكر و السلوك و الفهم داعيا إلى "الحلم" وتحكيم "العقل"و الاحتكام إلى "اللب" و "الفؤاد".[2]

المبدأ الكلي الثاني: و هو الحرية LIBERTE نقيضا للعبوديةESCLAVAGE، وهو مبدأ شديد الالتصاق من حيث الدلالة بمبدأ"العقل" فالإنسان الحر هو العاقل أساسا باعتبار "العقل"مركز فاعلية النشاط الإنساني، فالإسلام قائم أساسا على مبدأ حرية الاختيار المطلقة بما في ذلك حرية اختيار الإنسان للإسلام دينا،وهذا الاختيار الحر الطائع الراضي به هذا الإنسان لا يحوله إلى "عبد" مجرد من حريته و اختياره الأصليين، واللذان هما مناط إنسانيته، فالذين يوهمون الناس بأن دخول الإنسان الإسلام المرتبط بالنسق الاجتماعي العبودي، وبين مفهوم"العبادية" الذي صاغه القرآن الكريم لعلاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى.[3]

---

[1] المرجع نفسه،ص 203.

[2] تومي سعيد،تحديث الفكر الديني،ص74–75.

[3] المرجع نفسه ،ص75.

المبدأ الكلي الثالث: وهو إقرار بمبدأ" العقل" مبدأ كليا للوجود الإنساني، ولهذا حرص المعتزلة –كما يذهب إليه أبو زيد–على تأكيد صفة العدل الإلهي، ومن ثم تأصيل صفة"التوحيد" فكريا و فلسفيا، فالله سبحانه و تعالى عادل لأنه ليس صاحب مصلحة و لا تلحقه الحاجة و لا المنفعة التي تدفع البشر إلى الظلم دفعا لضرر أو استجلابا للمنفعة. وهذا "الاستغناء" المطلق هو جوهر مفهوم "الوحدانية" التي تميز الوجود الإلهي عن الوجود الإنساني، وهو ذاته جوهر مفهوم " العدل" الإلهي.[1]

[1] المرجع نفسه،ص75–76.

حدود التأويل في اشتغاله على النص القرآني.

تعد قراءة حامد أبو زيد من أهم القراءات الحديثة التي طرحت لقراءة النص الديني فقد رسخ لفكرة إعادة النظر للنص القرآني وفق تصورات مختلفة عما كان معهودا. وتعد قراءة هذا المفكر المصري قراءة حداثية علمانية تتسم بالخطورة في كثير من الأحيان، الأمر الذي عرض أفكاره لكثير من التجريح و الانتقادات و السبب الراجح عائد إلى تطبيقه و لجوئه لمناهج و إجراءات غريبة غير قابلة للإسقاط و التطبيق على الموروث الديني عامة و النص القرآني خاصة و فيما يلي سنسلط الضوء على المشروع التأويلي الذي جاء به ،محاولين استعراض أهم الدوافع و المؤثرات التي حملته على تبني هذه الرؤية خاصة نحو النص الديني، و المنهجيات و الطرق التي تتعامل بها مع القرآن الكريم كونه نصا لغويا و أهم النتائج التي وسمت قراءته فيما بعد.[1]

و لأن القرآن الكريم يتميز بالرمزية و المجازية فقد كان لذلك الأثر الإيجابي على علم التأويل تفتحت أمامه حقول الإبداع.و شكلت عنصرا ثريا وقيميا للبحث عن المعاني الخفية و المقصودة. ولأن اللغة كما يرى ابن رشد تحمل وجهين مؤكدين وجها ظاهرا و أخر باطنا لا يسكنه إلا بالتأويل الذي هو بالمفهوم الرشدي:"إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي".[2]

ولعل من أهم حدود التأويل في اشتغاله على النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد:

---

[1] فيروز بن خناس،تأويل النص القرآني بين نصر حامد و طه بد الرحمان،ص23.

[2] سعيد تومي، تحديث الفكر الديني،ص77.

المكي و المدني، الناسخ و المنسوخ، أسباب النزول، جدلية النص و الواقع.

1-المكي و المدني:

يعتبر البحث في هاتين المرحلتين(الحياة في مكة و الحياة في المدينة)علما قائما بذاته، يكشف لنا عن الملامح العامة لتفاعل النص القرآني مع الواقع الحي التاريخي فإذا كان القرآن قد اتخذ أسلوب التنجيم لتبليغ الرسالة فذلك قبل التدرج في نقل الإنسان من مرحلة إلى مرحلة: وهي عملية لعظمتها و سمو رسالتها استغرقت 23سنة جزءا منها بلغ بمكة المكرمة، و الأخر بلغ بمدينة المنورة، ولهذا يصطلح على الأول في القرآن بالقرآن المكي وعلى الثاني بالقرآن المدني، و إلى هذا التدرج الوعظ و التعليم و التغيير أشار أبو زيد: "إن أسلوب التنجيم في نزول الشريعة يتضمن معنى الواقعية و التدرج بالإنسان و إعانته شيئا فشيئا عن التخلي عن الجاهلية و عاداتها المستحكمة فيه و التحلي بالإسلام و فضائل أخلاقه".[1]

وقد جعل العلماء من المعيار المكاني أساسا للتمييز بين المكي من القرآن من المدني رغم أن بعضهم " بالغ في التفرقة المكانية فوضعوا تصنيفا خاصا لما نزل بين مكة والمدينة في سفريات الرسول، وما نزل بعد الهجرة في الفتح أو في الحج كما اهتموا بما نزل في غير مكة و المدينة، وما نزل على الجبال بين السماء و الأرض وما نزل في الغار تحت الأرض..."[2]

[1] أبو زيد،مفهوم النص،ص75.

[2] المرجع نفسه،ص76.

إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة، و إلى النص من جهة أخرى ، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركية، و إلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع أثارها في جانبي النص،ويضرب نصر حامد أبو زيد مثالا لحركة الواقع حادثة الهجرة من مكة إلى المدينة فيقول:"إذا نظرنا إلى حركة الواقع فلا بد أن ندرك أن حدث الهجرة من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال في المكان".[1]

وهذا التصنيف الذي أقره أبو زيد مبني أساسا مبني على مرحلتين من أهم مراحل الدعوة المحمدية:المرحلة الأولى قبل الهجرة والثانية بعد الهجرة إلى المدينة، و في ذلك نجده يأخذ بتصنيف العلامة جلال الدين السيوطي لما قال:" المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل بمكة أو المدينة عام الفتح أو عام حج الوداع أم بسفر من الأسفار".[2]

كل سورة فيها"يا أيها الناس"فقط أو" كلا" أو أولها حروف تهج سوى سور البقرة وآل عمران و الرعد في وجه، أو في قصة آدم و إبليس سوى البقرة فهي مكية، وكل سورة فيها قصص الأنبياء و الأمم الخالية مكية، وكل سورة فيها فريضة أو حد أو"يا أيها الذين آمنوا" فهي مدنية.[3] وهذا معيار التمييز المخاطبين بالقرآن ، وموضوعات القرآن المتمثلة في قصص الأنبياء و الأمم الخالية وقصة آدم و إبليس.

---

[1] المرجع نفسه،ص77.

[2] السيوطي جلال الدين،الإتقان في علوم القرآن ،ج1،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1974،ص90.

[3] المصدر نفسه،ص27.

و لنصر حامد أبو زيد رأي أخر في الحدود الفاصلة بين القرآن المكي و المدني التي وضعها القدماء، وهو أعمق مما ذهب إليه الجابري، إذ يرى أبو زيد أن " اهتمامهم بالمكي و المدني وبأسباب النزول كان اهتماما نابعا من منطلقات فقهية هدفها التفرقة بين الناسخ والمنسوخ، والعام و المقيد، وذلك لاستخراج الأحكام الفقهية و الشرعية من النصوص، فإذا هذا المنطلق الفقهي في حقيقته وجوهره منطلق دلالي ما دام استخراج الحكم من النص لا يتأتى إلا باستحضار الدلالة الدقيقة للنص.لكن الاعتماد على المدخل الفقهي وحده في مناقشة المكي و المدني و أسباب النزول قد جعل علماء القرآن يقعون في مجموعة من الاضطرابات المفهومية خاصة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكي وما هو مدني سواء من حيث المضمون أم من حيث البناء و التركيب"[1] و أبو زيد لم يخطئ لما قال إن اهتمام القدماء بالمكي و المدني كان من منطلق فقهي هدفه التفرقة بين الناسخ و المنسوخ.

نجد أبو زيد يبحث عن معايير جادة تبرر موقفه ،ومن ذلك:

-معيار الأسلوب أو ما أطلق عليه اسم (الخصائص الأسلوبية) ومن تلك الخصائص الأسلوبية عامة الطول و القصر، حيث لما كان محمد بمكة كانت تنزل عليه الآيات السور القصار مثل سورة الكافرون -الكوثر-الفلق..أما ما نزل بالمدينة فهي السور و الآيات الطوال كآية الدين مثلا.[2]

ولأن المرحلة قبل الهجرة كانت مرحلة إنذار كان لا بد أن يكون أسلوبها في السور والآيات القصار المكية يعتمد على لغة ذات أسلوب مركز و موقع، فالهدف هو التأثير، أما

[1] أبو زيد ، مفهوم النص،ص76.

[2] المرجع نفسه،ص79.

المرحلة الثانية المدنية(مرحلة الرسالة و التبليغ) فهي تخاطب المتلقي وتنقل إليه محتوى أوسع من مجرد التأثير، وهي من ثم تحتاج لغة مختلفة على مستوى التركيب و البناء،في الرسالة يغلب جانب نقل المعلومات على جانب التأثير".[1]

ومن الخصائص الأسلوبية التي أشار إليها أبو زيد معيارا فرقا بين المدني و المكي، نجد خصيصة(مراعاة الفاصلة)حيث يمكن"أن تعد جزءا من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية–لغة الإنذار–وبالتالي اعتبرها من مميزات سور و أي القرآن المكي، وهو ما يناسب أيضا النمط المكي القصير، و قد ألف عرب مكة بلاغة متفردة في نظم الكلام يعتمد على السجع الذي نرفض أن يطابق الفاصلة القرآنية التي تتميز بخصوصيات غاية في الدقة و النظم الراقي البديع المعجز.[2]

إن بحث أبو زيد في هاته المسألة بالذات–وهو في ذلك يورد أمثلة–كان بهدف إثبات فاعلية جدلية النص و الواقع فتلفيق الروايات في قضية تكرار النزول ما كانت لتكون وتتضارب لو لم تغفل قضية العلاقة بين النص و الواقع في التفسير و التأويل فجدلية"علاقة النص بالواقع كفيلة بالكشف عن حقيقة الآية بعيدا عن التلفيف بين الروايات إن العودة إلى السياق الكبير سياق النص في جدله مع الواقع. تؤكد مكية الآية ، وهو ما يشير إلى تضارب الروايات في آية الروح بين المكي و المدني،وهذا الأمر لا ينطبق على النص القرآني فحسب، بل حتى على النص الحديثي.[3]

---

[1] أبو زيد،مفهوم النص،ص80.

[2] تومي سعيد،تحليل الخطاب القرآني ،ط1،دار نيبور للطباعة و النشر،بغداد، العراق،2014،ص229.

[3] تومي سعيد،تحديث الفكر الديني،ص182.

2-أسباب النزول:

تمثل "أسباب النزول"نصوصا نقليه تحكي نزول الوحي، وقد شغلت الباحثين-لكونها سياقات ثقافية و تاريخية و اجتماعية تحيط بالنص القرآني-على مر العصور، وذلك في إطار تعاملهم مع نص المصحف و محاولة بيان مسائلة و تدبر قضاياه، فكان لها حضور بارز امتد امتدادا علم التفسير ،حتى اشتهر أنه لا غنى للمفسر عنها و عدو العلم بها من شروط التفسير و فهم القرآن.و إذا كانت مباحث علوم القرآن ذات خطر فإن:"أسباب النزول من أهم المباحث، بل لعلها أهمها على الإطلاق، لأن هذا المبحث قد حف بكثير من الشبهات و الشوائب التي حاول كثير من أعداء الإسلام و خصومه قديما و حديثا أن يصوبوا منها إلى بحر الشريعة سهامهم المسمومة"[1]

عرف الإمام الزرقاوي سبب النزول هو:"ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبنية لحكمه أيام وقوعه و المعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي-صلى الله عليه و سلم-أو سؤال وجه إليه. فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى بيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال "[2].وعرف الدكتور داود العطار سبب النزول:"العلم الذي يتكفل بالكشف عن الأحداث التاريخية و الوقائع التي كانت من دواعي النص القرآني"، وقدمه الدكتور صبحي الصالح في كتابه" مباحث في علوم القرآن" على أنه" ما نزلت الآية أو الآيات بسببه متضمنة له أو مجيبة عنه أو مبنية لحكم زمن وقوعه".[3]

[1] أحمد محمد الفاضل،الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن،ط1،مركز الناقد الثقافي،دمشق ،2008،ص249.

[2] الزرقاوي محمد عبد العظيم،مناهل العرفان في علوم القرآن ،ج1،ط1،دار الكتاب العربي،بيروت،1995،ص89.

[3] صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن،ط1،دار الملايين،بيروت،1977،ص132.

ونلاحظ أن كل هذه التعريفات تصب في مصب واحد و إن اختلاف التعابير فيما بينهم حسب النزول عندهم هي أمور و حوادث في عصر التشريع الإسلامي ، وجاء الوحي القرآني لحلها.ومن خلال التعريفات السابقة لا نستطيع أن نعد أحداث الأمم السالفة الماضية من أسباب النزول لأنها أحداث تاريخية سبقت عصر الوحي، ولما نرى السيوطي ينكر على الواحدي في ذكره أن سبب نزول سورة الفيل قدوم أبرهة من الحبشة لهدم الكعبة قال في الإتقان:"و الذي يتحرر من سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية كذكر قصة نوح و عاد و ثمود وبناء البيت ونحو ذلك وكذلك ذكره في قوله:{واتخذ الله إبراهيم خليلا} سبب اتخاذه خليلا ليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى".[1]

و بالعودة إلى نصر حامد أبو زيد و لأنه يرى علم أسباب النزول من أهم العلوم التي تميط اللثام عن علاقة النص بالواقع، فإنه خصص لهاته المسألة حيزا كبيرا في دراسته لهذا المبحث ، والتي قارب فيها المسائل التالية ذكرها بغية اكتشاف أسباب النزول من داخل النص أو خارجه:

-علاقة النص بالواقع استنادا إلى أسباب النزول.

-وظيفة أسباب النزول في ضبط دلالات النص.

-النتائج الخطيرة المترتبة على التمسك بعموم اللفظ و إهدار خصوص السبب.

-السبيل إلى تجاوز منهج القدامى في التعامل مع أخبار أسباب النزول.[2]

---

[1] السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن،ص94.

[2] تومي سعيد،تحديث الفكر الديني،ص185.

إن إلحاح نصر على مسألة أسباب النزول يؤكد أن النص القرآني يتابع عبر منظومة أسباب النزول حركة الواقع و يستجيب لها،وليست بينه و بينها قطيعة أو خصام،وإذا كان تثبيت قلب النبي عليه الصلاة والسلم سببها لنزول القرآن نجوما ،فإن جعل استجابة أحوال المكلفين هي الأساس في ذلك،هو المعطى المنطقي لظاهرة التنجيم على أن المفسرين القدماء جعلوا من التنجيم طريقا لمعرفة الناسخ و المنسوخ انطلاقا من حاجتهم العلمية آنذاك.[1]

تقوم نظرية نصر حامد أبو زيد، في كتابه"مفهوم النص–دراسة في علوم القرآن"على أساس الاعتقاد بالعلاقة الجدلية بين النص و الواقع، بناء على أن :" ظاهرة الوحي–القرآن–لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه و تجاوز لقوانينه، بل جزء من مفاهيم الثقافة و نابعة من مواضيعها و تصوراتها ،ويعتبر هذا المجال أن علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى أن النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا و تؤكد علاقة الحوار و الجدل بين النص والواقع،و أولى ملاحظات التي أبداها، تأكيده كثرة الآيات المرتبطة بأسباب النزول بحيث كانت الآيات النازلة إبتداءا نادرة ، يقول:"الحقائق الإمبريقية للمعطاة عن النص(...)تؤكد(...) أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، و أن الآيات التي نزلت ابتداء–أي بدون علة خارجية– قليلة جدا".[2]

أما الملاحظة الثانية تقوم على أساس اكتشاف أسباب النزول من خلال النص القرآني نفسه، من غير العودة إلى الروايا، فبعد أن تساؤل:"ماذا نفعل حين لا تستطيع تحديد أسباب

[1] المرجع نفسه،ص185.

[2] أبو زيد ، مفهوم النص،ص109.

النزول تحديدا حاسما جازما؟"،ذكر أن:" أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، و هذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص ، يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص"،وأن "معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي و الترجيح بين المرويات، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائما دوالا يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص".[1]

إن عمل نصر حامد في النهاية هو اجتهاد و سعي لفهم العلاقة بين النصوص القرآنية و الواقع في ضوء ثنائية الثابت و المتحول:

-الثابت: وهو النص باعتباره خطابا لغويا له القدرة على التعميم و التجريد بحكم تعدد دواله.

-المتحول: وهو الوقائع التاريخية المتلبسة بالوجود الإنساني الحي و المعقد و المتحرك باستمرار.[2]

3-جدلية النص و الواقع :

النص القرآني في درايات نصر حامد أبو زيد هو نص تشكل من حيث التركيب والمضمون من الواقع الذي نزل فيه ومن ثقافة هذا الواقع، ولم يفرض على هذا الواقع من مصدر غيبي، إذ لا وجود للقرآن قبل التاريخ حسب المنهج المادي الذي سلكه في دراسته، ثم يعود هذا النص بدوره لتشكيل هذا الواقع و تغييره بأن نقله من المألوف في حياة العرب الجاهليين إلى الجديد الذي لا عهد لهم به ،وذلك بطريقة بنائية بواسطة آليات خاصة، ومن

[1] المرجع نفسه،ص126.

[2] تومي سعيد، تحديث الفكر الديني،ص191-192.

الواضح أن هذا الاتجاه يقوم على النظرة المادية للنصوص القرآنية، وقد اعتمد الباحث في تعامله مع النص القرآني على مجموعة من الأدوات الإجرائية لإثبات أنه تكون من خلال الجدلية التي قامت بينه و بين الواقع.[1]

3-1:الواقع و فهم النص :

يؤكد نصر حامد أبو زيد أن مفهوم النص لا يكون إلا بربطه بالواقع الذي أنتجه وبالثقافة التي تشكل بها...فالنص ليس مقطوع الصلة بالواقع ولا هو منعزل عن سياقه التاريخي".[2] يقول الدكتور علي حرب في هذا الشأن:"إن أبو زيد ينبه في معرض البحث إلى أن علاقة النص بواقعه ليست بسيطة و مباشرة بل هي مركبة جدلية بمعنى أن النص تشكل في واقعه الثقافي و لكنه عمل في الوقت نفسه على تشكيل هذا الواقع.[3] يستمد أبو زيد رؤيته من كون أن جوهر النص و حقيقته تتعدى كونه منتجا ثقافيا، وهو بذلك لا ينكر آلوهيته، فتلك الآلوهية لا تنفي عنه واقعية محتواه،ومن ثم انتماؤه إلى ثقافة البشر باعتباره الحيز البيئي والبشري الذي أنزل فيه. فالنص في هذه الحالة لا يعكس الثقافة و الواقع عكسا آليا بل يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد، الأمر الذي يعني وجود علاقة جدلية بين النص و الواقع أو الثقافة".[4]

جاء في "مفهوم النص" أن:"الفارق بين جدل النص مع الواقع و بين جدل الواقع مع النص، فارق في الأولية ليس إلا ،ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة ستكون الثقافة "فاعلا"

---

[1] باديس محمد،مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر،آطروحة دكتوراه في الأدب العربي،مرجع سابق، ص282.

[2] تومي سعيد،تحديث الفكر الديني،ص204.

[3] علي حرب، نقد النص،ط5،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،2008،ص212.

[4] تومي سعيد ، المرجع السابق،ص205.

و النص"منفعلا" و إذا كان انفعال النص هنا–كما سبقت الإشارة–انفعالا من خلال آليات اللغة، وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص "فاعلا" والثقافة"منفعلا" فالثقافة هنا لا تشكل النص بل تعيد قراءته، وهي من ثم تعيد تشكيل دلالته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية".[1]

إن مذهب أبو زيد في دراسته لهذه الجدلية قائمة على أساس منهج واقعي طبقه الباحث في تعامله مع النص، فالمنهج الواقعي كما هو معلوم يتعامل أصحابه مع النص بوصفه نتاجا للواقع أو أداة لإنتاجه أو تشكيله.[2]

3–2:الواقع كمنتج للنص:

يرى أبو زيد أن الواقع هو المدخل الرئيسي لفهم النص، فلا تتم عملية الفهم إلا بربط هذا النص بالواقع الذي أنتجه فبرأيه الواقع هو الذي يسدي خدمة للنص فيوجده، و هو رأي خالفه فيه الناقد علي حرب بقوله:"إذا أردنا التعرف إلى هوية النص و استكشاف إمكانياته لا تنطلق من الواقع إلى النص، بل من النص إلى الواقع"، فهو يرى أن للنص كينونته، وعليه يجب"أن يدرس كعالم له حقيقته المستقلة كخطاب له وقائعيته بمعزل عن المؤلف و الواقع في آن واحد ،بكلمة أخرى إنها تعني استكشاف أنطولوجيته، أي طريقة في الرؤية

و مفهومه للحقيقة و آليته في إنتاج المعنى و كيفية تقديمه لنفسه أو تعريف لهويته".[3]

فإن كان أبو زيد يقيم ربطا وثيقا بين الواقع و النص باعتبار أن الأول مشكل للثاني

---

[1] أبو زيد ،مفهوم النص،ص178.

[2] تومي سعيد ، المرجع السابق،ص206.

[3] المرجع نفسه،ص207–208.

فهذا لا يعني البتة إهدارا لكينونة النص و إفراغه من معالمه و منطلقاته ومقاصده التي يتوخاها صاحبه(الله تعالى).ولا حتى قراءة على حساب النص نفسه، بل تأكيدا على واقعية المحتوى من منطلق أن هذا النص لا يكون مقطوع الصلة عن الواقع الذي وجد فيه ولا معزولا عنه، ولا انتفى دوره في إيصال رسالته". وهذا الواقع الذي يرومه نصر حامد واسع يشمل الأبنية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية.[1]

3-3:الجدلية بين النص والواقع لا تعني التعارض:

الجدل الذي يشير إليه أبو زيد في سعيه لتأكيد تاريخية النص القرآني من خلال إنشاء هذه العلاقة أو تأكيدها لا يعني التعارض بينهما(أي بين الواقع و النص)،على أن هذا الأمر لا يكون كذلك إلا إذا أخضعناه إلى مبدأ الحاكمية أي أن حاكمية طرف على أخر تكون عندما يتولد بينهما بعض أنواع التعارض حيث-مثلا-يرجح الواقع على النص عندما يكون متن الأخير أو ظاهره في معارضة صريحة مع حقائق الواقع الموضوعية، ومن الجائز أيضا أن تكون الحاكمية للنص على الواقع عندما يتفق حكم النص مع المقاصد،لأن هاته الحاكمية التي تتكلم عنها دائما تكون خاضعة للمقاصد الكلية و اعتبارات الواقع القيمية من المصالح و المفاسد، وبالتاي فالتعارض الحقيقي قائم-هنا- بين المقاصد و حكم النص، وبذلك تكون الحاكمية بعيدة عن تبري الواقع الفاسد، فالظاهر لا حاكمية لطرف على الآخر

إلا بالمقاصد حيث المصالح و المفاسد، ومع ذلك يمكننا القول أن للواقع الذي احتوى النص الفصل في الكشف عن حجية النص و إثبات المسألة الدينية برمتها.[2]

[1] المرجع نفسه،ص208.

[2] المرجع نفسه،ص210-211.

3-4:النص و القارئ:

بالإضافة إلى جدلية النص/الواقع تبرر جدلية أخرى طرفاها النص من جهة و القارئ من جهة أخرى وعند أبو زيد القارئ المفسر/المؤول. ومفاد هذا الجدل أن الفرضيات القبلية و البني المعرفية التحتية التي تختزن في ذهن القارئ، كما أن الوضع الاجتماعي و السياسي هو الآخر يكون مع بقية العناصر النظارات التي يضعها لكي يطالع النص، ما يعني أن النص سيغدو تابعا للون الذي اكتسبه النظارة عينها من قبل[1] ولهذا فالمؤثرات الخارجية و الداخلية تضفي بظلالها على قراءة النص، وهي بمثابة الظروف التي يخضع لها القارئ دون إرادته. فتغدو قراءته حالئذ ذات صبغة شخصانية محايثة، و إلى هذا أشار الطيب تيزيني بقوله: "ولعله من الأساسي الضروري الإشارة إلى أن ما يخضع له (القارئ) عموما من تأثيرات في أثناء إنجاز قراءته لنص ما، يجد تموضعه في شخصه عبر الخصائص الخفية في كنفها مطواعا أو متمردا قلقا أو منبسطا...".[2]

يمكن القول أن مفهوم هاته الجدلية مبنية على منطق فهم النص انطلاقا من قارئه لا من النص نفسه و لهذا ركزت الدراسات الحديثة للنص القرآني على علاقة المفسر/النص،

باعتباره قارئا له. بالذات كانت هاته النقطة محل اهتمام لدى أبو زيد عندما وصف هاته

العلاقة بالمعضلة، معضلة لأنها-في نظره-تنطوي على أسئلة كثيرة ومعقدة و متشابكة حول طبيعة هذا النص و علاقته بالمفسر.وهو ما نتج عنه اختلاف التفاسير و تباينها في الكيفيات و الطرائق كالتفسير بالمأثور و التفسير بالرأي وهما الوجهان الأكثر بروزا من

[1] حيدر حب الله ضمن مجموعة من المؤلفين، دراسات في تفسير القرآن الكريم،ج2،ط1،مركز الحضارة،بيروت ، لبنان،1999،ص269.

[2] تيزيني طيب،النص القرآني-أمام إشكالية البنية و القراءة، دار الينابيع للطباعة و النشر،دمشق،1997،ص41.

الأنماط الأخرى ".[1]

مهما يكن من أمر فإن هاته الجدلية تجد لنفسها مكانا ضمن ثلاثية النص/الواقع/ القارئ. على اعتبار أن هذا الأخير هو نتيجة حتمية لواقع أسهم بمكوناته الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية ...في تكوين فكر هذا القارئ في قراءته و فهمه للنص القرآني، بل يعتبر هذا الواقع خلفية معرفية و فكرية له بصمته الواضحة على القارئ/ المفسر/ المؤول.[2]

[1] تومي سعيد،تحديث الفكر الديني،ص213.

[2] المرجع نفسه،ص213.

4-الناسخ و المنسوخ:

غير بعيد عن أسباب النزول نتعرض في هذا المبحث على مسألة النسخ في القرآن الكريم من الزاوية الزيدية، فوجود الاتصال بين العلمين قائمة، ولأسباب النزول أثر في علم الناسخ و المنسوخ .بل و لها وظائف حددها الكثير من العلماء القدامى على وجه الخصوص.ويمكن أن نرد الارتباط بينهما إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

-أن هذين العلمين متصلان في رأي القدامى بمرحلة الوحي المحمدي إذ يتعذر الحديث عنهما خارج الحيز الزمني المحدود.

-أن القول بالنسخ يرتكز على معرفة نزول الآيات الداخلة في النسخ، أي تأخر نزول الآيات الناسخة عن الآيات المنسوخة ،و تتأكد الحاجة إلى هذه المعرفة في ضوء نظام سور المصحف و آياته القائم على ترتيب التلاوة لا ترتيب النزول.

-يتعذر فهم الأحكام المستفادة من النسخ إلا بتبين أسباب نزول الآيات الموافقة لتلك الأحكام.[1]

جاء في الآية (106) من سورة البقرة:{ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها وأمثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير} فقد ورد في تفسير الطبري أن النسخ الوارد في الآية له ثلاث معان وهي:القبض،أو التبديل، أو إثبات الخط و إبدال الحكم،على أنه رجح المعنى الثاني بمعناه الواسع:أي إبدال الحكم و التلاوة معا...وفي قوله تعالى:{نأت بخير منها} حمل كلمة خير على معنى التفصيل.[2]

[1] المرجع نفسه،ص192.

[2] الطبري،تفسير الطبري،ج1،ص521-522.

لقد صنف نصر حامد أبو زيد ظاهرة النسخ بوصفها أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي و الواقع، وذلك أن إحدى زوايا هذه الظاهرة تتمثل في عملية التدرج في بناء الأحكام و تطبيق عملية التغيير، وهو أمر يرتبط بين النص و الواقع.[1]

فالنسخ بالمفهوم الزيدي هو"إبطال الحكم و إلغاؤه سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم و رفعه من التلاوة أو ظل النص موجودا دالا على (الحكم) المنسوخ"[2]

ويستدل أبو حامد في سياق حديثه عن مفهوم النسخ–على ما اعتمد عليه بعض العلماء في ذلك و هما نصان من القرآن–أحدهما مكي و الآخر مدني.

فأما النص المكي فقوله تعالى:{فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم أنه ليس له سلطان على الذين أمنوا وعلى ربهم يتوكلون غنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشتركون و إذا بدلنا آية والله أعلم بما ينزلٌ قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون فنزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى و بشرى للمسلمين ولقد نعلم أنهم يقولون إنما بعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي و هذا لسان عربي مبين}النحل103/98.

وأما المدني فقوله تعالى:{ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم و الله يختص برحمته من يشاء و الله ذو الفضل العظيم ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ألم تعلم أن

[1] أبو زيد،مفهوم النص،ص214.

[2] المرجع نفسه،ص117.

الله له ملك السماوات و الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ظل سواء السبيل" البقرة 108/105.

في الآيات الأولى يحدد أبو زيد النسخ بإبدال حكم بحكم مع الإبقاء على النصين على اعتبار أن لفظ (الآية) معناه في بعض النص ووحدته الأساسية فيكون بذلك إبدال بعض النص(حكم) ببعض آخر(حكم جديد) وكان هذا الإبدال محل سخرية و اتهام بالكذب من لدن المشركين للنبي الكريم.[1]

أما الآيات المدنية الثانية، فقد ذهب فيها أبو زيد مذهبا يخالف فيه جميع المتقدمين، وحتى الكثير من المتأخرين في علوم القرآن.فأقر أن لفظ الآية ليس معناه بعض النص أو وحدته الأساسية، بل تعني العلامة الدالة، يقول فيما نصه:" ولعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية من النص السابق–التي يقع عليها النسخ أو النسيان –ليس من الضروري أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية في النص".[2]

إن النسخ عند المفسرين القدامى هو تغيير حكم بحكم فالناسخ لاحق و المنسوخ سابق وكلاهما متعلق بجزء أو بعض من النص القرآني.مما فيه حكم الواقع البشري لا الثابت العقائدي كالوحدانية و غيرها...،لهذا فالأحكام التي طالها النسخ مختلف باختلاف الظروف و الأزمنة و الواقع فالنسخ متعلق بأحكام التكليف التي تتخذ صبغة التدرج حتى تصل إلى

[1] أبو زيد ،المرجع نفسه،ص118.

[2] المرجع نفسه،ص118.

الحكم الذي يتسق مع الفطرة الإنسانية و التغييرات التي تكافئ الزمن، ومعرفة الناسخ من المنسوخ مقترنة بمعرفة أسباب النزول و ترتيب الآي وفق نزولها لا وفق ترتيبها في المصحف.[1]

إن ما يذهب إليه نصر في التأكيد على أولوية الواقع، من خلال سحب قضية الناسخ والمنسوخ على هذا الواقع، يؤكده الدكتور حسن حنفي و يدافع عنه معتبرا إياه دليل تطور الفكر و توجهه نحو الكمال و الدقة العلمية المطابقة لاستنتاجات العقل و المنطق يقول فيما هذا نصه:"فالنص القرآني نزل بناءا على نداء الواقع و اكتمل بناءا على تطوره. وأعيدت صياغته طبقا لقدرته و أهليته على ما هو معروف في الناسخ و المنسوخ وهب عملية جدلية بين الفكر و الواقع،الواقع ينادي على الفكر ويطالبه و الفكر يأتي مطورا للواقع و يوجهه نحو كماله الطبيعي ثم يعود الواقع فينادي فكرا أدق و أحكم حتى يتحقق الفكر ذاته و يصبح واقعا مثاليا يجد فيه الواقع كماله".[2]

يعود نصر حامد أبو زيد و هو يحاول أن يحدد وظيفة النسخ من خلال ربط آليات النص بالواقع و جريانه مع التاريخ إلى تأكيد على صعوبة تحديد الناسخ و المنسوخ، ويضرب في ذلك أمثلة عديدة لاختلاف العلماء في تفسير آية معينة بما يعزز التشريع، مع ضرورة بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى،وهو في ذلك يؤيد مذهب الإمام الزركشي في قضية (النسأ) الذي يعني التأجيل لا الإلغاء، ولعل هذا التيسير و التدرج في التشريع جاء مراعاة لمصالح الناس الدنيوية في واقعهم المعيش بما يجعل النص في ديناميكية و وهو في ذلك

[1] تومي سعيد، تحديث الفكر الديني،197–198.

[2] حنفي حسين، من العقيدة إلى الثورة ،ج2،(د.ط)،مكتبة مديولي، القاهرة ،1998،ص504–505.

يؤيد مذهب الإمام الزركشي في قضية (النسأ) الذي يعني التأجيل لا الإلغاء، ولعل هذا التيسير و التدرج في التشريع جاء مراعاة لمصالح الناس الدنيوية في واقعهم المعيش بما يجعل النص في ديناميكية و ارتباط وثيق بهم و بواقعهم هذا ،آخذا بعين الاعتبار تلك المصالح و هذا الواقع، فالنص القرآني أو في أي نص آخر دنيوي. كما يرى الطيب تيزيني:" سيقع في مأزق كبير قد يقود إلى التشكيك في مشروعيته ومن ثم في مظانه ومصادره إذا هو لم يأخذ مصالح الناس الدنيوية الخاصة و المتحولة بعين الاعتبار".[1]

و بتأكيده على الوظيفتين السابقتين فإن الأمر يجعل فعل النسخ مقتصرا على (النسأ) فقط دون الإزالة (أي إزالة الحكم و الإتيان بالآخر)، ومن ثم يصبح التبديل الذي أشار إليه سابقا موافقا لجمهور العلماء، مقتصرا على الأحكام لا على الآيات بمعنى تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بإلغاء القديمة بأخرى جديدة لفظا و حكما.[2]

[1] تومي سعيد ، المرجع السابق،ص199.

[2] المرجع نفسه،ص 199.

خاتمة

خاتمة

إن الباحثين و المهتمين منذ النشأة الأولى، و البدايات المهمة لهم من النظريات المتشعبة و المختلفة التي تتعلق بالتأويل و قضاياه و أهميته وأهدافه و طرقه ما يتسع ويتفرغ عبر روافد معرفية كثيرة هذه النظريات التي تحولت وهي تتعرض للفكر التأويلي عبر مراحل تاريخية إلى مشاهد فكرية متنوعة أسست مساره المعرفي ،فالتأويل سواء في مختلف أوضاعه أو في طرق تطبيقه أو في ما يتعلق بمعناه اللغوي و التاريخي أو بمدلوله التراثي أو الحداثي شهد عبر كل هذه المحطات جدلا فكريا واسعا عميقا.

وأهم مسألة في كل ذلك هو اليقين بوجود المعاني الخفية الباطنية خلف المعاني السطحية الظاهرة، و أساس هذا أيضا عدم الاكتفاء بأحادية القراءة و اليقين الجازم بتعددها، فهذه العوامل المجتمعة تركت المجال واسعا في دراسة التأويل و البحث عن مضامينه عبر سلسلة من الأفكار.

وإذا كان التأويل معبرا أساسيا في الدراسات الحداثية فهو عبر التراث العربي و الغربي معا شهد أهمية كبرى.فأهميته مرتبطة بالفكر البشري منذ النشأة لشدة التصاقه بالعقل الإنساني في تفسير معظم الظواهر الوجودية برمتها، فهو عبر المراحل المختلفة للتاريخ البشري تمثل كثيرا من المعاني، فهو يأخذ المعنى التفسيري لقضايا اللغة و التراكيب النحوية و المنطقية، و يأخذ أيضا المعنى الرمزي للنصوص الدينية، كما يسعى لتمثل المعنى العرفاني الصوفي،و المعنى الغيبي و البحث عن الوجود الغائب في مختلف النصوص.

خلال تعاملي مع مصطلح التأويل و قضاياه و مسائله في الثقافتين العربية و الغربية أوقفني على أبعاد معرفية متنوعة و متشعبة، وساقني أيضا إلى:أن ربط المصطلح

بأصوله المعرفية القديمة و مسايرتها للتغييرات الحديثة و المعاصرة، فهذه الرحلة رغم صعوبتها، وعسر بعض روافدها إلا أنها تظل بالنسبة لي تجربة معرفية رائعة بكل ما تمثله من أبعاد ثم أن الخلفيات اللغوية و الدينية والفلسفية مجتمعة لا شك أنها تشكلت في تجربتي المعرفية على الأقل محورا هاما في البحث تتداخل فيه جميع بنياته.

و استطعت أن أستنتج بعد هذه التجربة المعرفية من أن موضوع التأويل بتراكماته المعرفية أصبح سمة يغلب عليها الاختلاف في المفاهيم و الرؤى بين جميع الاتجاهات الأصولية و التفسيرية و الكلامية والفلسفية وحتى التوجهات العقائدية و المذاهب الطائفية وأنه ذو صلة بالنصوص، لكنه مع النص القرآني أخذ شكلا من أشكال التعدد الدلالي، ونوعا من أنواع التفسيرات المختلفة في الفهم بفعل آليات القراءة والمناهج المتبعة في تأويله و تفسيره، و استخلصت أن هذا التراث العربي الإسلامي على امتداده كان محور بحوث و دراسات تسعى إلى توطيته و قراءته وفهمه وتفسير أبعاده والسعي إلى تجديده وتقويمه.

وكانت نتيجتي في كل ذلك خلاصة النظر في صور تطبيق الأبعاد الدلالية للتأويل في حصيلة المشاريع الفكرية الكبرى، ممثلة في مشروع نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وطه عبد الرحمان وغيرهم التي رسمت لدي بعدا منطقيا في فهم تحولات العقل التأويلي بين الثقافة العربية ،وما استثمرته من مبادئ معرفية ،وبين الثقافة الغربية وما أفرزته من معطيات جديدة ، جعلت كل واحد من هؤلاء الدارسين يرسم لنفسه مسارا فكريا و فلسفيا ينحو اتجاهه لاحتواء ما قد تفرق في العديد من الرؤى و الفلسفات العربية و الغربية على اختلاف روافدها.

خاتمة

لا أنكر أنني كنت أشد الناس حظا ،وأوفرهم مكسبا حين خضت غمار هذا البحث، وجبت أطرافه ، رغم أنني كنت أحس في بداية الأمر بنوع من الرهبة و الخشية لما يكسبه موضوع كهذا من مخاطر فكرية، ومعابر معرفية، قلما يكون فيها الإحساس بالسهولة واليسر، ولكني بشيء من الإيمان بعذوبة البحث ونعومة التمتع بنتائجه، استطعت و بقدرة من الله أن أتي إلى نهايته و إن كنت أعتقد أنني تجاوزت لا عن تقصير أو سهو الكثير من قضاياه، والعديد من إشكالاته ، ولكن هذا ما انتهت إليه قدرتي و توصل إليه جهدي والله الموفق لما فيه الصواب.

ملحق

نصر حامد أبو زيد:

-نشأته:

ولد نصر حامد أبو زيد في إحدى قرى طنطا في 10يوليو1943،و نشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تتفق عليه في الجامعة، لهذا إكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام1960.

-مسيرته الأكاديمية:

حصل نصر حامد على الليسانس من قسم اللغة العربية و آدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972 بتقدير ممتاز، ثم ماجيستر من نفس القسم، والكلية في الدراسات الإسلامية عام1976 وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم و الكلية عام1979 بتقدير مرتبة شرف الأولى.

-مسيرته العلمية:

عمل نصر حامد أبو زيد بعدد من الوظائف منها:

-فني لا سلكي بالهيئة المصرية1961-1972.

-معيد بقسم اللغة العربية و آدابها، جامعة القاهرة 1972.

- مدرس مساعد بكلية الآداب،جامعة القاهرة 1976.

- منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1977-1976.

– مدرس بجامعة الآداب القاهرة1982.

–أستاذ مساعد بكلية الآداب بالخرطوم خلال الفترة من 1983–1987.

–جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة1982.

–وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس الجمهورية تونس 1993.

– ميدالية"حرية العبادة"، مؤسسة إليانور ويتودور روزلفت 2002.

– كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام في أوترخت، هولندا،2002.

–أنظم إلى جبهة عبد الصبور شاهين كل من محمد بالتاجي و أحمد و أحمد هيكل و إسماعيل سالم، وقاموا بتأليف الكتب للرد عليه حوت تكفيرا له.

– أعماله:

–الاتجاه العقلي في التفسير(دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) وكانت رسالته للماجيستر.

–مفهوم النص دراسة في علوم القرآن .

–إشكالية القراءة و آليات التأويل مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة.

–نقد الخطاب الديني.

–الخطاب و التأويل.

–التفكير في زمن التكفير.

-هكذا تكلم ابن عربي.

-الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية.

-وفاته:

- عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام حتى فارق الحياة صباح الاثنين 5يوليو2010 في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا .

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية حفص.

أولا : المصادر:

أبو زيد نصر حامد، إشكالية القراءة والتأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001.

-مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط6، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 2005.

-هكذا تكلم ابن عربي،ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،2006.

-الخطاب و التأويل،ط1، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، المغرب،2000.

-الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،2007.

-القرآن نص تاريخي وثقافي، الحوار المتمدين،ع3065، 2010.

ثانيا:المراجع:

- ابن تيمية،الأسماء و الصفات، الدار العربية،بيروت ، لبنان، م5.

-ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت،لبنان،مادة (ا،و،ل)

-ابن فارس،معجم مقاييس اللغة، تح:عبد السلام هارون،ج1366،1.

-ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام مطبعة الحانجي،ج1، القاهرة.

-أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة،تح:محمد مستفيض الرحمان،نشر وزارة الأوقاف، بغداد ، العراق،1983.

-أبو عبيدة معمر بن مثنى، مجاز القرآن ،تح:محمد فؤاد،الناشر:محمد سامي الحانجي، القاهرة، مصر ،1994.

-أحمد بهشتي،المدرسة التأويلية دراسة في آليات القراءة و التفسير، تأليف مجموعة من المؤلفين، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011.

-أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن،ط1، مركز الناقد الثقافي، دمشق،2008.

-الأصفهاني، المفردات في غرائب القرآن، تح:محمد أحمد ،مكتب لأنجلو المصرية ، 1970.

-**أركون محمد**، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ط2، دار الطليعة ، بيروت،2001.

-تاريخية الفكر العربي الإسلامي،تر:هاشم صالح،ط3، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، المغرب،1998.

-الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،تر:هاشم صالح، ط6، دار الساقي، بيروت،2012.

- الأزهري ، تهذيب اللغة،تح:أحمد عبد الرحمان مخيمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،2004.

-**ابن عربي محي الدين**،الفتوحات الملكية، ط2، دار الكتب العلمية،بيروت،1989.

-**ابن رشد** ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, لبنان ،1997.

-فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ط1، دار المعارف القاهرة،مصر ،1972.

-**الزركشي** ،البرهان في علوم القرآن،تح:محمد أبو الفضل إبراهيم،دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر ،ط1،ج2 ،1957.

-**الزمخشري**،أساس البلاغة،دار صادر، بيروت ، لبنان.

-**السيوطي جلال الدين**،الإتقان في علوم القرآن ، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر ،1974.

- الإتقان في علوم القرآن ،مطلعة ألبابي الحلبي،القاهرة ،ج2، 1935.

-**الطبري محمد بن جرير**، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويا آي القرآن ،تح:أحمد شاكر،دار المعارف ، القاهرة ،ج6، 2000.

-جامع البيان في تفسير القرآن،دار المعرفة ، بيروت،لبنان،1986.

-**الغزالي أبو حامد**،الاقتصاد في الاعتقاد،تح: علي بو ملجم،دار مكتبة الهلال، بيروت،1993 .

-المستصفى في علم الأصول،ط1، دار الكتب العلمية ،بيروت،لبنان، 1993.

-المتحول في تعليقات الأصول، ط1، دار الفكر ،دمشق،سوريا،19980.

-قانون التأويل ،تح:زاهد الكوثري،ط1، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة،1940.

-المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى ، تح:محمد عثمان الخشب،مكتبة القرآن للطبع و النشر والتوزيع،القاهرة،1985.

-المتصفن من علم الأصول ،ط1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي،بيروت، لبنان،ج1،(د-ت).

-الأندلسي أبو حيان ، البحر و المحيط،ج2، (د.ط)دار الكتب العلمية ، بيروت، 1993.

-أيان ألموند، التصرف والتفكيك،تر:حسام نايل،ط1، المركز القومي للترجمة، الجزيرة، القاهرة،2011.

-آيت أحمد الخليل،العين، تح:المخزومي، ط2، دار الشؤون الثقافية ودار الرشد، بغداد ، العراق،1986.

- بارة عبد الغني، الهيرومينوطيقا والفلسفة نحو مشروع تأويلي ،ط1، منشورات الإحتلاف، الجزائر، 2008.

-**بول ريكور**، الزمان و السرد، الزمان المروي، تر:سعيد غانمي،ج3،ط1، 2006.

-صراع التأويلات ،تر:منذر العياشي، ط1،دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ، 2005.

-تاج العروس،في شرح القاموس، المطبعة الخيرية، القاهرة،1963.

-**تومي سعيد**،النظرية التأويلية،المثقف للنشر و التوزيع،باتنة،2019.

- تحديث الفكر الديني، قراءة في المنجز التأويلي عند نصر حامد ،المثقف للنشر و التوزيع،2019.

-تحليل الخطاب القرآني،ط1،دار نيبور للطباعة و النشر،بغداد، العراق،2014.

- تيزيني طيب،النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة، دار الينابيع للطباعة و النشر،دمشق،1997.

-تفسير البغوي،ج1.

-حنفي حسين،من العقيدة إلى الثورة ،ج2، مكتبة مديولي ، القاهرة ،1998.

-حسين حامد صالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان،2005.

-حيدر حب الله ضمن مجموعة من المؤلفين ،دراسات في تفسير القرآن، ج2، ط1، مركز الحضارة ، بيروت، لبنان، 1999.

-الرومي فهد بن سليمان، بحوث في أصول التفسير و مناهجه،ط4، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية،1997.

-شرفي عبد الكريم،من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،ط1،دار العلوم، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف ، الجزائر،2007.

-صالح صبحي، مباحث غفي علوم القرآن، ط1، دار الملايين بيروت، 1977.

-طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة "3، دار الساقي، بيروت، 2015.

-**طه عبد الرحمان**، تجديد المنهج في تقويم التراث ط2، المركز الثقافي العربي بيروت، 2005.

-الحوار أفق للفكر، ط1 ، الشبكة المربية للأبحاث و النشر، بيروت.

-عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرومينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1، دار رؤيا للنشر و التوزيع، القاهرة ،2007.

-عباس أمير، المعنى القرآني و التأويل ،مؤسسة الانتشار العربية،2008.

-عمارة ناصر،اللغة و التأويل ، مقاربة في الهيرومنيطيقا الغربي و التأويل العربي الإسلامي،ط1، منشورات الاختلاف،2007.

-علي حرب،نقد النص،ط5،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب،2008.

-**غادامير جورج هانز**،من فهم الوجود إلى فهم .

-اللغة كوسيط للترجمة الإنسانية، تر:أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العلمي،ع3، 1988.

-الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، ط1، دار رؤيا للطباعة والنشر، طرابلس، ليبيا، 2007.

- فتيحة فاطمي، التأويل عند الفلاسفة المسلمين ابن رشد-أنموذجا- ،ط1، جداول للنشر و التوزيع، بيروت ،لبنان، 2011.

-محمد متقن، في مفهومي القراءة و التأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع3، 2004.

-معتصم السيد أحمد ، هيرومينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص، و نسبية المعرفة، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت،2009.

-محمد بن عمر ، التأويلات الجديدة و قراءة النص القرآني، مجلة ضياء،ع46.

- محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر ، دار البيضاء، المغرب،1990.

-مفتاح عبد الباقي، بحوث حول كتب و مفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2011.

-مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، القاهرة، مصر، 2004.

-هنري كوربان، الخيال الحلاق في تصرف ابن عربي ورسائل ابن عربي.

ثالثا:الرسائل الجامعية والمجلات:

-أبو هادي إبراهيم ابن محمد، نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه،جامعة أم القرى ، السعودية، 1433/1432.

-باب العياط نور الدين،النص القرآني دراسة بنيوية، أطروحة دكتوراه في الحضارة الإسلامية،وهران، جامعة أحمد بن بلة،2015.

-باديس محمد،مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر،أطروحة دكتوراه في الأدب العربي،وهران، جامعة وهران1، أحمد بن بلة،2017/2016.

-الطاهري محمد الهادي، الإسلام و الإسلاميات التطبيقية، هل قرآنا محمد أركون، مجلة أطروحة ،دار البغداد للنشر، العراق، ع2016،1.

-عمران الرشيد، التأويل و إنتاج الدلالة في النص الصوفي-ابن عربي أنموذجا-، أطروحة دكتوراه ، باتنة، جامعة باتنة1، 2017/2016.

-عواد نجاة كريمة،التلقي و أشكال التأويل عند بول ريكور، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، وهران، جامعة وهران2، 2016/2015.

-فيروز بن خناس،تأويل النص القرآني بين نصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمان مقاربة نقدية، مذكرة ماستر ، أم البواقي، جامعة العربي بن مهيدي، 2017/2016.

-قمري نادية،التأويل في الفكر العربي المعاصر-محمد أركون أنموذجا-، مذكرة ماستر في فلسفة عامة، بسكرة، جامعة محمد خيضر،2020/2019.

-يوبى عبد السلام ،المسكوت عنه في فكر نصر حامد أبو زيد قراءة تحليلة نقدية آليات الخطاب الديني، مذكرة ماجيستر، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2011.

فهرس

مقدمة.....أ ب ج.

مدخل:في حدود المفاهيم

أولا:مفهوم التأويل.....10.

ثانيا:مفهوم التفسير.....13.

ثالثا:الفرق بين التأويل و التفسير.....14.

الفصل الأول:التأويل في الفكر العربي و الغربي قديما وحديثا.

المبحث الأول: الفكر التأويلي في الفكر العربي القديم.....17.

أولا:الإمام الغزالي و فلسفة التأويل.....18.

ثانيا:تأويل الخطاب القرآني في الفكر الصوفي ابن عربي.....21.

ثالثا:نحو تأسيس عقل تأويلي ابن رشد.....25.

المبحث الثاني: الفكر التأويلي في الفكر الغربي الحديث.....28.

أولا:الفهم وسوء الفهم عند شلاير ماخر.....29.

ثانيا:هيرومنطيقا الإرتياب عند بول ريكور.....32.

ثالثا:هيرومينوطيقا عند هانز جورج غادامير.....34.

المبحث الثالث:الفكر التأويلي في الفكر العربي الحديث.....37.

أولا:التأويل في الخطاب النقدي المعاصر محمد أركون.....38.

ثانيا:المشروع التأويلي في فكر طه عبد الرحمان.....42.

ثالثا:تأويل الخطاب الديني عند طيب تيزيني.....44.

الفصل الثاني:آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد.

المبحث الأول:إشكالية التأويل عند نصر حامد أبو زيد .....49.

أولا:مفهوم التأويل عند نصر حامد أبو زيد.....50.

ثانيا:دوافع وأسباب التأويل عند نصر حامد أبو زيد.....53.

المبحث الثاني:آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد.....56.

أولا:آلية الذهن.....60.

ثانيا:آلية الإستغراق.....63.

ثالثا:القراءة الصاعدة –الهابطة.....64.

المبحث الثالث: حدود التأويل و اشتغاله على النص القرآني.....68.

أولا:المكي و المدني. .....69.

ثانيا:أسباب النزول.....73.

ثالثا:جدلية النص و الواقع.....76.

رابعا:الناسخ و المنسوخ.....82.

خاتمة.....88.

ملحق.....92.

قائمة المصادر و المراجع.....96.