

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان -
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: العلوم الإسلامية

قراءة النص القرآني على ضوء المنهج التاريخي

- نصر حامد أبو زيد أنموذجاً -

- دراسة تحليلية نقدية -

رسالة علمية مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الاتجاهات المعاصرة في التفسير
وعلوم القرآن

إعداد الطالب: بلعباس مصطفى تحت إشراف أ. الدكتور خليف الشيف

لجنة المناقشة:

اللقب والإسم	الرتبة	الجامعة	الصفة
د. دايم عبد الحميد	أستاذ محاضر (أ)	تلمسان	رئيساً
أ.د. خليف الشيف	أستاذ التعليم العالي	تلمسان	مشرفاً ومقرراً
د. عدلاوي علي	أستاذ محاضر (أ)	الأغواط	عضواً
د.ة بولخراس كريمة	أستاذة محاضرة (أ)	وهران 01	عضواً
د. حاج عيسى محمد	أستاذ محاضر (أ)	تلمسان	عضواً
د. ناعوس بن يحيى	أستاذ محاضر (أ)	المركز الجامعي غيليزان	عضواً

السنة الجامعية: 1440-1441هـ / 2018-2019 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ
الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ
فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ ^{قُلْ} وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ
ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾

سورة الحج: ٥٤

الإهداء

اليوم أقصف ثمرة من ثمار الذهب، بارك الله الغرس والغارس.

بعد توفيق الله تعالى أهدي عملي لروح عزيزين جدّي وجدّتي

أهديها لمن هو أحقّ الناس بضحفتي، إلى من كلّه الله بالوقار، وأحمل

اسمه بإفتخار والذي الكريم، أهديها إلى من تعبت وربت وسهرت، إلى

من أعانتني بالصلوات والدعوات أُمي جزاها الله عني خير الجزاء

أهل الله في عمرهم في صحّة وعافية وهراة وحسن ختام.

أهديها إلى سندي وسكني في الحياة؛ حفّظها الله زوجتي، وبارك

صحتها وحملها، وأصلح وليدنا.

أهديها إلى فخري في الحياة، إخوتي الأعرّاء ذكورًا، نصر الدين وعبد

الرحمن، وإنّا لأسماء، هاجر، وخديجة.

ووافر الشكر لمن صرت له مدينًا، لكلّ من علمني حرفًا.

أهديها لكلّ من دعى لي في شهر الغيب بصدق وإخلاص.

أهديها لكلّ رفيق في القلب والذهب.

عملي صدقة جارية أنفع بها نفسي وإخواني من هلاب العلم.

الشكر والتقدير

بعد شكري لله تعالى، وليس لأحد المنة والفضل قبله - عز وجل -، فهو الموقف وميسر الأسباب، أتقدم بجميل الشكر والعرفان على حارس هذه الرسالة ومقومها، الأستاذ الدكتور خليفي الشيخ، فله وافر الشكر والثناء على ما أعان ويسر، وما خالقه من صعوبات البحث، وما أمدني من ثقته، فمنه استلهمت الخلق والتواضع قبل العلم.

وأجدني ممتنًا كثيرًا لأساتذتي من قسمي العلوم الإسلامية بجامعة تلمسان، وقسم الكتاب والسنة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنهينة، أحص منهم من كان لي سنداً ومعيناً في مراحل الطلب والتحصيل.

كما أصل شكري إلى لجنة المناقشة التي تشرفت بها لتتكرم علينا بما يحسن من العمل ويجوده.

وأخيراً، شكرًا لمفخرة تلمسان، جامعة أبو بكر بلقايد على ما جادت، ويسرت وأفادت.

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمداً عبد الله ورسوله، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

إن من المعلوم أنّ شرف العلم من شرف المعلوم، والمعلوم هنا هو كتاب الله تعالى، فلكلّ دراسة متّصلة به حظّها من الفضل والشرف. فلا يخفى على أحدٍ ما للقرآن من مركزية مهمّة في حياة المسلمين، فقد كان ولم يزل يشغل بال العلماء ومن هو دونهم. فالقرآن الكريم مركز إشعاعٍ نوراني وروحاني، فلا روعة بلاغته وأسلوبه تنتهي، ولا إعجازه وأسراره تنقضي. وهذا طابع الكتب التفسيرية والدراسات القرآنية، وميزة المناهج الأثرية للنخب الدينية في المراحل الحضارية الماضية والحاضرة.

لتطلّ على المسلمين في القرن الماضي مرحلة تاريخية مختلفة، حملت معها جملة من الأدبيات والعلوم والروافد، أثّرت سلباً وإيجاباً في الفكر الإسلامي عموماً، وفي الاتجاهات القرآنية خصوصاً، ما جعل تلك الأقلام تتنوّع، والفهوم فيه تتطور وتبدّل؛ وقد ضمن لهم ذلك قانون القرآن الكريم، وهو القانون الذي لا ينغلق ولا ينسدُّ، ألا وهو قانون الإجتهد والتأويل، لأن به مكمن الإعجاز، وفعاليّة القرآن، وصلاحيته لمطلق الزمان والمكان.

ليتميّز ويتجدّد مسار الدراسات القرآنية والتفسيرية منذ بدايات العصر الحديث، بمدارس جديدة تعكس لنا قدرة العقل المسلم على التعاطي مع النص القرآني كمدرسة المنار، والتي حاولت الإنتفاع من الحضارة الفكرية بطرق أبواب التجديد، والتوفيق بين العلم والدين. ومناهج تفسيرية وتأويلية متنوعة؛ كالتفسير البياني والبلاغي والعلمي والموضوعي... لينتهي المسار بنقلة نوعية في الدراسات المعاصرة اليوم، والتي اختلفت مع سابقتها في كثيرٍ من أصول التأويل والإجتهد.

فقد علت موجة تجديدية بعد تحرّر البلاد العربية من القبضة الإستعمارية، وشهودها الإنطلاقة الحضارية الكبرى المعاصرة، بتحليلاتها الفكرية والعلمية والمنهجية. ففي ظلّ هذا العصر الذي يعجّ

مقدمة.

بالتغيّرات والتطوّرات في شتى المجالات؛ ظهرت نداءات شتى بتجديد فهم القرآن، والتخلُّص من ريقه التّعصب للقديم، والإنكفاء على فهمٍ واحدٍ محدّد، بالانتقال إلى فهم يبرز فيه القرآن بثوب جديد يحاكي تحديات الزمان، ويُجاري ركب الحضارة الراقية.

ليحمل قلم التجديد كل مفكّر وناقد، وباحث متخصص أو غير متخصص -على غير العادة من علماء التفسير وفقهاء القرآن-، وحثّتهم في ذلك مركب التأويل، ليصبح التأويل مطيّة لكل من توجه للقرآن بالفهم والإجتهد، خصوصاً في هذا العصر الذي تحدّث فيه النخب الفكرية المتحرّرة الفهم السائدة، وتأثرت بالحضارة الوافدة، وفتّحت فيه على العلوم والمناهج والفلسفات الأوروبية.

وبدلاً من المناهج الإسلامية القديمة؛ اقترح المفكّرون الجدد للإسلام مناهج حديثة على وفق رؤى كونية وحضارية مغايرة تماماً لنسق الوعي الإسلامي ومقولاته المعرفية والثقافية والحضارية، والتي من شأنها أن تمكّن الفكر الإسلامي من الانفلات من قيود الماضي، وقبضة التخلّف الذي أحكم سيطرته على المسلمين منذ قرون خلت، والانتقال -حسبهم- بالعقل المسلم من سقف الجزئية والتبعيضية، إلى سعة الكلية والرسالية. وقدوة هؤلاء ونموذجهم الأمثل ما حقّقه الغرب من إنطلاقة فكرية بعد تحلّله من محرّمات الكنيسة، وتجاوز المفكّر الغربي لتفسيراتها للنصوص الدينية، واتصاله المباشر بالنص التوراتي والإنجيلي، متحرّراً من وساطة الكنيسة التي تمثّل دور المفسّر الوحيد للنص الديني، مطالباً أن يخلّي بينه وبين النص المقدّس، مستعيناً في ذلك بالمناهج النقدية الحديثة في فهم النصوص البشرية، من أجل فهم أحسن للنصوص المقدّسة.

فقد كان المنهج التاريخي أحد أبرز وأقدم هذه المناهج البحثية في العلوم الإنسانية النقدية، والذي يسير وفق خطوات منهجية علمية تضمن حرية النقد، كسر المحرّم، وتجاوز المقدّس، وتعدّد الفهم، وحرية الرأي، وتجديد القراءة... نظراً لما تأسّس عليه المنهج من أصول فلسفية، وتيارات فكرية عرفتها الإنسانية عبر قرون طويلة.

هذا المنهج غذاه بالدرجة الأولى الصراع التاريخي الذي كان دائراً بين الفكر الديني، والفكر الوضعي أو العقل العلمي في الغرب. ليظهر بهذه المهمة الجديدة للمنهج التاريخي إفرازاً فكرياً جديداً أطلق عليه مصطلح "التاريخية"، اصطلاحاً ارتبط بالحضارة الفلسفية

مقدمة.

المادية، وتبلور في الفلسفة الغربية إبان الثورة الصناعية، والصحة العلمية الكبرى في أوروبا، كردة فعلية عكسية على القهر الممارس من قبل السلطة الدينية الكنسية التي تسلّطت على جوانب الحياة قروناً طويلة.

لذا عُدّت كلمة "التاريخية" مرادفة للنصوص الدينية، وإحدى دعائم النقد ومناهج التأويل. فقد أصبح المنهج التاريخي آلية من الآليات التي تتبّع وتنقد الأصل اللاهوتي للوصول إلى تاريخيته، وذلك بمحاولة تحرير وتفسير الأثر الديني مرتبطاً بزمانه ومكانه وشخصياته، ويصبح النص مُؤقِعاً في التاريخ، أي أن التاريخ هنا يكون خادماً للنص، وطرفاً في معادلة فهمه وتفسيره.

ليستعين بهذه الآليات الإجرائية بعض صنّاع الحداثة لتطبيقها على القرآن الكريم باعتباره ظاهرة تاريخية. وبالتالي يُنتقل بالنص إلى القراءة التشريحية، قراءة تُقف على حدوده الظرفية، وتشكّلاته الواقعية. كل هذه العدة المنهجية أفرزت تساؤلات معرفية حول جدوى هذه الآليات القرائية.

فقد استثمرت التاريخية - كوظيفة أدبية ودينية للمنهج التاريخي - بامتياز بشكل تدريجي في الفضاء الفكري العربي، ووظّفت في برنامج الدراسات القرآنية، بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الفكر الأوربي، وبلوغ ما بلغه الغرب من نتائج على مستوى النص المقدّس، من تحرير للمناطق المحرّمة، وتجاوز الحواجز المقدّسة. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي: "الخطاب العلماني العربي المعاصر". ليبقى التساؤل مطروحاً عن مبررات هذا التوظيف؟ وعن حقيقة هذا الإستعمال الإيديولوجي؟ فقد وُضِعَ الخطاب الديني المعاصر أمام تمفصلات وتشكّلات جديدة في بناء الفكر الإسلامي، وأصبح تحديد فهم النص القرآني إشكاليةً من إشكاليات الفكر العربي المعاصر.

إن المفكّر الدكتور نصر حامد أبو زيد أحد هذه الإشكاليات النهضوية المعاصرة؛ بما طرحه من تحدّيات تأويلية، وقفزات على مناهج تراثية، إلى مناهج استوعبها الفكر التاريخي الذي احتفّت بمظاهر الواقعية القرآنية، وارتباطه بجغرافيا الزمان والمكان. لتصبح الوظيفة مهمّة بحث عن الدلالة التاريخية من منظور السبب والظرف واللغة، لا من منظور خصائص وعلل الأحكام... هذه وأخرى ممّا اكتشفها التحديد والغموض، والتي ألزمتنا - كمتخصّصين - بضرورة البحث والتحليل والتعقيب.

- موضوع البحث:

إنّ الإنفتاح المعرفي الذي عرفته النُخب الثقافية العربية على الفكر الغربي عموماً والمناهج النقدية خصوصاً، كان له كبير الوقع والأثر على مناهجها ورؤاها ومشروعاتها. وإنّ الطليعة الفكرية والعلمانية العربية كانت على نسقٍ واحدٍ في التأثر ببريق وجدّة الفلسفات الغربية، خصوصاً بعضُ من تتمتع بحقوق المواطنة أو اللجوء أو المنفى أو منح الدراسة هناك، ليلجؤوا بدورهم إلى ساحة العلمانية العالمية من أوسع أبوابها، بسبب صلتهم النفسية والثقافية والإجتماعية مع الغرب. بل وقد امتدّ التأثير إلى ما وراء البحار داخل حضن البيئة الفكرية العربية من خلال عمليات الإستيراد الفكرية، والتي ساعدتها الترجمة كثيراً في عملها.

ولقد رام أرباب المدرسة الحداثية، إلى قراءة النصّ الديني قراءةً علميةً، ومقارنته بصفتة تركيبة لغوية واجتماعية مؤطرة بإطار تاريخي ثقافي؛ أي دراسة النصّ الديني في تجلياته الأرضية البشرية -والتي تتيح حسب تيار الحداثة- الوقوف على ظروف صياغاته وتشكّله، والملابسات التاريخية المرتبطة به. ما مهّد الأرضية لتوظيف المنهج التاريخي، والذي يعدّ سيد ميدان الدراسات الأدبية والدينية والنقدية. علماً أنه يعود تطبيقه على النصّ القرآني منذ عهد الإستشراق على يد نولدكه وبلاشير وجولدتسيهر وجفري...، انتهاءً باحتضانه الفعلي وفق منهجه العلمي من طرف أبرز مفكري العالم الإسلامي.

فقد كان المنهج التاريخي أقرب وأفضل المناهج النقدية التي تبلّغ بهم المراد، وتحقق لهم المطلوب، وتبلّغهم المرغوب، قصد إعطاء النصّ بُعداً التجديدي والمعرفي الحديث. لتشهد السنوات الأخيرة نمواً ملحوظاً في أوساط البيئة العلمانية العربية من ذوي الاتجاهات الفكرية الجديدة، والذين قدّموا مشاريع قرآنية معاصرة اعتماداً على مكونات الأنساق المعرفية الغربية.

من بين هذه المنصّات الحداثية التي أثارت جدلاً علمياً وشغباً إعلامياً واسعاً، الطرح الذي قدّمه الدكتور نصر حامد أبو زيد في مشروعه الحداثي، الذي مثّل أحد نماذج التاريخية المعاصرة. فقد اعتبر النصّ القرآني فعلاً تاريخياً، وحدثاً زمانياً ومكانياً، والذي فقد صفة العلو بعد النزول. وقد نافح عن التاريخية كضمان لأفق تأويلي جديد، متعلّقاً بمباحث علوم القرآن كساعديّ يشدّ به دعوى تاريخية

النص القرآني، ليدلّل المسار ويعبّد الطريق نحو تجديد جذري للتراث الإسلامي من خلال الأدبيات المستوردة، والنظريات الوافدة، والتي تؤسّس في بُناها الفلسفية ومآلاتها لمشروع تاريخية النص القرآني.

وانطلاقاً من هذا وقفت دراستي على حقيقة القراءة القرآنية المعاصرة عند نصر حامد أبو زيد، مبيّناً المقصود بالقراءة التاريخية للقرآن الكريم ومبرراتها، وأهم مرتكزاتها وآلياتها التأويلية وأهدافها. معرّجاً قبل ذلك على ماهية المنهج التاريخي - باعتباره الكفيل بتأسيس تاريخية النص الديني-، وأصول التاريخية التي كانت نتاجاً لشبكة فلسفية معقّدة عرفتها الإنسانية عبر سيرتها الطويلة.

وبالتالي وُسم موضوع بحثنا:

قراءة النص القرآني على ضوء المنهج التاريخي،

نصر حامد أبو زيد -أنموذجاً-، دراسة تحليلية نقدية.

- الإشكالية:

على ضوء ما قدّمته سابقاً تعلق إشكالية في الأفق؛ هي إشكالية تأويل النص القرآني في المضمار الحدائي، إشكالية تعتبر أحد محاور سؤالات النهضة في الفكر العربي المعاصر. فقد نحت الطروحات المعاصرة طريقاً في خارطة التنوير بفتح ملف تأويل النصوص القرآنية، ما فتح باب التساؤل حول أهميّة ومشروعيّة الإنسياق والإستمرار في الجدل الدائر حول تأويل النصّ القرآني. وكذا الانتقال إلى إشكالية أخرى متعلّقة بضرورة تجديد مناهج التأويل لتنزيل النصوص ومعانيها على الواقع الإنساني.

وإن أنشط المناهج النقدية التي تراعي ظروف الزمان والمكان، وفهم النصوص ضمن سياقاتها، وأبرز منهج مغاير تماماً عن المناهج الأثرية تعاطت معه القراءات الحدائية عامّة، والقراءة القرآنية لنصر حامد أبو زيد خاصة: "المنهج التاريخي"، والذي تمخّض عن آلياته التاريخية والنقدية، رؤى جديدة وآراء مختلفة في التفسير والفقّه، وعدة قضايا مطروحة على الصعيدين الإعلامي والعلمي، كقضية المرأة والحرية، والتعامل مع أهل الملل الأخرى، ورعاية المقاصد، وجملة من الأحكام الشرعية...

مقدمة.

تحت مظلة التّحديد الفقهي وفق تحديث قواعد فهم نصوص القرآن، وفتح أفق جديد لإعادة فهم كلام الله تعالى في عصر يختلف كثيراً عن عصر التنزيل.

وبناءً عليه، نطرح تراتيباً ما يلي:

- ما حقيقة المنهج التاريخي وماهيته؟ وما هي منابعه الفلسفية وإفرازاته الفكرية؟
- ثمّ ما هي أصول القراءة التاريخية ومدى صلتها بالدراسات الدينية الغربية والإسلامية؟
- وانطلاقاً من تعدّد وتغاير الأنساق المنهجية في فهم النص القرآني عند نصر، ما طبيعة القراءة التاريخية للنص القرآني عند نصر حامد أبو زيد؟ وما هي آلياته القرائية وإجراءاته التأويلية؟
- ثمّ كيف وظّف نصر الأرضية التاريخية من خلال جدلية النص والواقع في قراءته المعاصرة؟
- وأخيراً، ما مدى وثوقية مثل هذه المناهج التأويلية؟ وما مبرراتها في خطاب الحداثة؟ وهل توصل نصر إلى قراءة قرآنية معاصرة صحيحة وسليمة المآخذ والنتائج؟

– أهمية الموضوع:

تكمن أهمية موضوعنا في بحث مدى عطاء المدرسة التأويلية المعاصرة البُعد المعرفي والواقعي، والتصوّر العصري في فهم الوحي. والوقوف على طبيعة التجديد الذي ينادى به في كل ناد، وبالتالي وضع هذه الفهوم التأويلية والأبنية التجديدية في ظلّ سياق القرآن، وميزان اللغة، وقواعد التأويل.

وانطلاقاً من هذه الأصوات الراغبة في التجديد والعصرنة؛ نتعرّف على مناهج البحث المعاصرة التي تفتّحت عليها الدراسات القرآنية الحديثة، لترسم في الأفق فلسفةً إسلاميةً معاصرة، تعتمد المعرفة الحديثة في تأويل النص القرآني، في إطار حدائني غنيّ بمختلف الأفكار والتوجّهات والآراء.

وإن من ضمن أولوياتنا في بحثنا؛ الوصول إلى ما استجلبه تيار الحداثة ضمن المناهج التأويلية والنقدية: "–المنهج التاريخي، التاريخية، التاريخية–"، كمناهج وثوقية لاختراق النص، وبلوغ كنه الدلالة، واستحلاب المعنى، وقراءة الرمز والسطر. لتساءل عن مُخرجات المنهج؟ وهل بلغ الأفق الدلالي الذي تجاوز الإنضباط النصّي؟ وهل أثمر الانقلاب على المعاني التراثية؟

ومن أهمية الموضوع أيضاً التمعّن في إفرازات توظيف هذه المناهج المغايرة للنسق الإسلامي، ومعرفة آليات التحليل فيها، وأدوات التفكيك والتورخ والأسطرة والأنسنة والأدلجة والرمزية والألسنة.

وإن القراءات المعاصرة تتباعد أحياناً وتختلف، ولكنها عادة ما تتّسم بوحدة البناء المنهجي ومن ثمّ المنتج المعرفي. لذا فإن مقارنة نصر حامد أبو زيد التأويلية من أبرز المحاكمات للنص القرآني، وتأويله وفق الأنساق البيئية التاريخية، والأدوات اللغوية واللسانية.

وإن جميع الدراسات التحليلية والنقدية للصرح التأويلي عند أبو زيد، لم تعرّج لمسألة مهمّة هي موضوع بحثي ودراستي؛ هذه المسألة متعلّقة بمعرفة مداخل قراءته التاريخية للنص القرآني، من خلال واقعية وخصائص أساليب النص القرآني، وكيفية توظيفها من خلال التعلّق بأستار علوم القرآن.

- أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الموضوعية:

1- الإطلاع على المناهج الحديثة، والغوص في أعماق التأويلية المعاصرة، وكذا وُلوج المعتزك الفكري الذي شهدته القرن 21م على الساحة الفكرية العربية، وما حمله من أدبيات إسلامية عصرية تطرح الإسلام عقيدة وسلوكاً ومعاملات، لحلّ معضلات وإثارة قضايا فكرية قديمة ومعاصرة.

2- ظهور الدعاوى الصّارخة بضرورة فصل المقدّس عن اللّامقدس في الفكر الإسلامي، والدعوة لفصل الخطاب الهامشي عن النص المركزي الذي ارتبط بالوحي وحدّد فهمه بما يعرف بفهم السلف. في وقت انتشرت الأفكار الداعية لعصرنة القرآن، وتحديث فهمه وفق الإيديولوجيات الحضارية الحديثة. وكذا بقاء تيار آخر محافظ، متفوق على النفس، متوجّس من كل فكر ورأي أو تجديد..

3- تنامي نداءات تفعيل القرآن وتنزيله على واقع الناس، وتثمين معانيه بما يُؤثّر قضايا الحياة المعاصرة، والحضارة الفكرية المتنامية. وكذا رغبة هذه الدعوات لصناعة عقل إسلامي معاصر، وفلسفة إسلامية معاصرة تمكّن من التماشي مع حاجات المجتمع البشري الجديد، وإملاءات العولمة وعصر التقنية.

4- محاولة تمحيص الفهم الصحيح للقرآن ضمن هذه الرؤى الجديدة والعصرية، ومعرفة ما إن كانت تراعي المقصد الأول من التشريع، وتراعي في نفس الوقت الحضارة التي وصل إليها الإنسان، أي الجانب التشريعي والجانب الحضاري، في وقت ارتقت فيه العلوم والمعارف والفلسفات.

5- تسير الدراسة نحو رحلة استكشافية لإيديولوجيا القراءة من خلال إشكالية الحدائث الدينية، وإلقاء الضوء على أكبر النماذج التي جسّدت المنظور النقدي الإبيستيمولوجي التفكيكي، ومعرفة مقدّمات الرؤية القرآنية المعاصرة عند نصر حامد أبو زيد. وقد قرأت عن الضّجة التي أحدثتها أفكاره وكتبه، فمن مكثّرٍ لصاحبه، ومن ناصر ومؤيّدٍ لما جاء به في مشروعه. فقد كان دافعاً للغوص في قراءته، حتى تكون النّظرة علمية موضوعية مكتملة، في محاولة لفهمها وإنصافها. خصوصاً أن سداحة بعض الدراسات النقدية لنصر حامد أبو زيد، وعدم جدّيتها، شكّل دافعاً لاستكشافها.

الأسباب الذاتية:

1- الأثر الكبير الذي تركته مناهج الحداثة في نفسية وثقافة كثير من الطلبة، وتمتّع بعض أساتذتنا بالحسّ العلماني والنقد العقلاني لكثير من مسائل التراث.

2- كثرة الشبهات والقضايا المثارة حول القرآن، وقضايا جمع القرآن، والقراءات، والنسخ... أثارت عندي روح البحث عن حقيقتها وحججها.

3- وقوعي مع زملائي في نوع من الإرتباك المعرفي الذي تقاسمه تياران متعارضان في تعليمنا الجامعي: تيار سلفي يحدّر من موجات التجديد، ينافح عن التراث الإسلامي ويحجّله تحت شعار "حسبنا فهم سلفنا". وتيار آخر امتطى ركب التأويلية المعاصرة، ودعى للقراءة العصرانية والتجديدية للقرآن.

4- الرغبة في المساهمة في خدمة القرآن الكريم، وإثراء وتنويع البحث فيه، ودعم بيان معالم الفهم الصحيح له، لإعادة القرآن الكريم إلى واقع الحياة، وهيمنته على العقلية المسلمة، وترشيده لسيرها الفكري والمنهجي في حضارة اختلفت فيها الوسائل والإمكانيات؛ بما لا يُستغنى عنه في الدرس القرآني المعاصر. في وقت احتاج فيه النص القرآني إلى التأويل والتفعيل، مع الشرح والتفسير.

- أهداف البحث:

1- تحليل مكونات النسق التصوري للمنهج التاريخي، وتفكيك العناصر المكونة للرؤية التاريخية، ومعرفة سندها الأساسي لقراءة الأثر التاريخي، وإرهاصات التحوّل الوظيفي نحو النص الديني.

2- تحقيق الوعي المنهجي والعلمي بالمناهج الحداثيّة وأبعادها الأنطولوجية، واستحضار آلياتها الإجرائية التي شقّت طريقها إلى الوعي المعرفي العربي، وتموضعت على حقل القراءة الدينية المعاصرة.

3- بيان مظاهر تفاعل الدراسة القرآنية المعاصرة مع المستجدات الحضارية، خصوصاً في زمن العولمة بتشظيئاتها وعطاءاتها العلمية والمعرفية. فلم يشهد العالم حركة علمية وحمولة معرفية وفتوحات فكرية ألفت بظلالها على جميع مجالات الحياة؛ كما هو واقع اليوم.

4- دعم سبل الفهم الصحيح في القرآن الذي تنازعه ملكيته أروقة تيارات مختلفة؛ تيارٌ دعى إلى أن يتحرّر الفكر ويتفاعل الإنسان مع النتاج المادي والفكري المعاصر، ويشارك في الحضارة العالمية الفكرية وركبها الحضاري المتطوّر، لأن في اعتقادهم أن الوقوف عند اجتهادات السلف هو عين التخلف والرجعية، لأن القرآن أكبر من أن يحويه فهم عبر جميع العصور. مقابل تيار تمسك بالتراث وبكل ما هو موروث، واكتفى بما خاض فيه السلف وعكف عليه. وتيار ثالث حاول التوليف بين الأصالة والمعاصرة، مع شبه غياب للآليات والميكانيزمات.

5- معرفة التحوّل في مجال التجديد المنهجي الذي ظلّ فاعلاً في التأويلية القرآنية التي أتى بها نصر حامد أبو زيد، حيث انطلق في خطابه الديني بكيونة معرفية وترسّانة تأويلية مفارقة للنسق التراثي، من أجل إعادة تشكيل المعنى الديني في بنية العقل العربي. وبالتالي يتجسّد دورنا في فحص ومعاينة كفاءة الآليات القرآنية الموظّفة، ومفاتيحها المنهجية في منظورية القراءة البوزيدية.

– المنهج المتبع:

إن سير الدراسة في هذا الطرح مبنيّ على منهج يتّسم بالتبّع والتقصّي، والتأريخ والتحليل والإستنباط. مركزاً على التأسيس والتعريف، ثمّ الشرح والتفسير، لأردفه بعد ذلك بالنقد والتعقيب. معروضاً في ذلك عن الأفكار الإستباقية، أو التّهم المجانية، أو القراءة السطحية، أو التّظر إلى النتائج فقط. بل بحثت عن المنابع الفلسفية للمنهج التاريخي، وحمولته النسقية التي تخدم الكيونة التاريخية – كدراسة تأصيلية في بحثنا-، ثم انتقلت للإستقراء عن الحضور المباشر للمنهج في ساحة الدراسة القرآنية المعاصرة، وما تمخّض عن العباءة التاريخية والنقدية من مفاهيم تعاطت معها القراءات الحديثة.

فاقتضت بذلك دراستي اعتماد المناهج التالية:

1- المنهج الإستقرائي:

قمنا باستقراء نشاط المنهج التاريخي في الساحة النقدية الدينية في الغرب، وما أثمر عن ذلك من مدارس فكرية ونقدية متنوعة المآخذ والمناهج والرواد، واتجاهات فلسفية في العصر الحديث؛ غدّت أفكاراً ومناهج متنوّعة.

ثمّ استقرأنا توظيف المنهج في الدراسات القرآنية المعاصرة، مع استقراءً أيضاً لمن طبق هاتاه المناهج في بحوثه القرآنية من المفكرين المعاصرين، ومبرّرات توظيفها، ثم استقصاء أهم الأفكار من خلال المؤلّفات الحديثة.

كما اعتمدنا نفس المنهج مع القراءة القرآنية المعاصرة لنصر حامد أبو زيد، باستقراءً لطرق القراءة والتحليل، وأهم مفاهيمه للآيات والمفردات القرآنية، وكذا قواعده التأويلية التي سار عليها، والمسالك التي اعتمدها، جامعاً لجملة أفكاره وأقواله التي استقرأناها من جملة كتبه التي ضمّنها فلسفته الدينية.

2- المنهج التحليلي:

وذلك بتحليل المناهج والمصطلحات والأفكار، وجملة الآراء التفسيرية في المدرسة التأويلية. كما قمت بتحليل مقولات نصر الفكرية.

3- المنهج النقدي:

التزمت بالمنهج النقدي في سائر فروع البحث ومفاصله، ابتداءً بنقد الفلسفات الغربية التي كانت التربة الخصبة لفروع التاريخية. وأعقبت ذلك بمنهج نقدي قائم على نقض أصول المدرسة التأويلية، بعد وضعها في ميزان قواعد أهل التفسير واللغة والمنطق. كما آثرت أيضاً نقد جملة من الأطروحات المعاصرة التي تبنت الفكر التجديدي في النموذج الحديث إضافة لنموذج بحثنا. وقد آثرت أيضاً سلوك سبيل النقاش العقلي المتجرد عن الهوى والتعصب الفكري.

4- المنهج المقارن:

وكان تطبيق هذا المنهج في حدود ضيقة، أهمها مقارنة أفكار أصحاب الطروحات القرآنية مع مناهج التأويل الغربية ومدى استعانتهم بها. كما قابلت بين أقوال نصر حامد أبو زيد وأفكار الفلاسفة الذين تأثر بهم في منهجيته في القراءة. كما عقدت مقارنة بين مفاهيمه القرآنية وأقوال علماء التفسير والقرآن وفقهاء اللغة.

1- الدراسات السابقة:

إن الإهتمام بالقرآن الكريم تأويلاً وفهماً وتنزيلاً شغل مساحة البحث في ساحة الدراسات القرآنية المعاصرة تحليلاً ونقداً؛ خصوصاً مواجهة ما أطلق عليه بالمدّ الحداثي. وإن جلّ الكتب النقدية التي اعتنت بالدراسة القرآنية لنصر حامد أبو زيد ومنهجه وآلياته في التأويل قليلة وسطحية، وهذا لكثرة إنتاجه المعرفي وجدّته؛ من كتب ومقالات وحوارات مبثوثة في الجرائد والمجلات من جهة، والإنجاز الذاتي والفهم السطحي والنقد الموجه لبعض الدراسات من جهة أخرى. ويعتبر كتاب "مفهوم النص"، -دراسة في علوم القرآن- من أهم كتبه، بل وهو المفتاح لدراسته القرآنية، والمدخل لقراءة كتبه.

أما بخصوص المصادر السابقة التي تشترك مع موضوع بحثي "تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد"، لم أجد غير دراسة واحدة وهي:

1- في تاريخية النص القرآني عند: "نصر حامد أبو زيد"، أسماء حديد، مذكرة ماجستير، تخصص: نظرية الأدب وقضايا النقد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف، السنة الجامعية (2010/2011م).

وقد حوت الدراسة على أربعة فصول: الفصل الأول: "رؤية التراث ومنهج قراءته"، وقد عاجلت فيه مفهوم التراث والنص الديني. الفصل الثاني: "في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد"، وقد تميّز هذا الفصل بطابعه الفلسفي، عاجلت فيه مكونات النسق التصوّري للنص القرآني

عند نصر حامد أبو زيد، ثم ركّزت على الطابع التشكّلي اللغوي والأسلوبي، كما ضمّنته بعض المفاهيم اللغوية التي تجلّت في القراءة المعاصرة، كالمفاهيم اللسانية والسيميوطيقا الثقافية.

ثم **الفصل الثالث:** "المركزي والهامشي في خطاب تاريخية النص القرآني (قراءة تفكيكية)"، ذكرت فيه مركزية الواقع البشري وهيمنة الواقع الثقافي الخارجي، وأثره في تشكّل النص القرآني بالإعبار اللغوي عند حامد أبو زيد، وهي نقطة مهمّة في الأساس التاريخي لقراءته. ثم **الفصل الرابع** عنوّنته ب "قراءة تفكيكية ثانية للنص القرآني"، وهو امتداد للفصل الذي قبله في الصراع القائم بين الواقعية التاريخية وتحولات المفهوم، بحثت فيه عن الخطاب المركزي في النص والهامشي المتحوّل.

وإن كانت هذه الدراسة تتقاطع كثيرا مع النموذج الذي اخترته، إلا أن طابع الدراسة لغوي تفكيكي، أرادت صاحبة البحث من خلاله التركيز على البنية المركزية للنص القرآني باعتباره نص لغوي، فالتاريخية عند نصر ليست لغوية تفكيكية فقط، بل تتعداها إلى قراءة تأويلية/عقلية/قرآنية، وذلك الذي ركّزت عليه في خطة بحثي. لكن إذا عرف السبب بطل العجب، فتخصّص صاحبة الرسالة في الأدب والبلاغة، إضافة إلى شحّ رصيدها المعرفي في التفسير ومسائل علوم القرآن، فموضوع رسالتها يوحي بأنها دراسة قرآنية، لكنها دراسة فلسفية لسانية بالدرجة الأولى. دراستها أهملت فيها جوانب مهمّة جداً، كآلياته التأويلية، وكيفية توظيفه للمنهج التاريخي، ومدخله في قراءة النص الديني. وقبل ذلك كلّه، كان لا بدّ من التعريف بالتاريخية كمذهب ونزعة ظهرت في الفكر الديني الغربي، ومبررات انتقالها لساحة الخطاب الحدائثي المعاصر. كما أغرقت رسالتها بالحوارات الفلسفية اللغوية، والأسيقة التنظيرية التفكيكية. فقد كان الأولى بها البحث عن الجذور الفلسفية لهذه النظريات والمناهج، وذلك ما سأجيب عنه في دراستي البحثية.

وإن الإضافة المرجوة والمهمّة في بحثي، والتي خلّت منها جميع المصادر السابقة في الموضوع، معرفة مدخل القراءة التاريخية للنص القرآني من خلال مباحث علوم القرآن، لأن نصر حامد أبو زيد له مدخل مهمّة جداً في علوم القرآن، كان قد وظّفها كمنافذ لتأسيس قاعدة تاريخية النص القرآني كأسباب النزول والمكي والمدني...

أمّا الدراسات النقدية والتحليلية السابقة في الموضوع، والتي تعرّضت عموماً لآليات التأويل والفهم عند نصر حامد أبو زيد -أي لم تتعرّض للتاريخية بصفة خاصة- أحصيتها في المراجع التالية:

2- المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني -قراءة تحليلية نقدية-، عبد السلام يوبي، مذكرة ماجستير، تخصّص: اللغة والأدب العربي، الفرع: نقد وبلاغة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولود معمري -تيزي وزو-، سنة المناقشة: (2010/2011م).

وقد حوت الدراسة ثلاثة فصول: الفصل الأول: "حدود المفهوم وأصوله"، ثمّ الفصل الثاني: "في تمحيص آليات الإشتغال"، ثمّ الفصل الثالث: "في معالم الرؤية النقدية الزيدية".

وقد تميّزت الدراسة بطابعها التحليلي اللغوي والفلسفي، وإجراءات التأويل العقلية والمنطقية، وهي دراسة بعيدة عن علوم القرآن والتفسير، وكذا المنهج التاريخي.

3- القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، خالد القرني، ط1، د.ت، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، القصيم، المملكة السعودية.

وقّ د/خالد القرني في دراسته لمنهج نصر حامد إلى حدّ كبير، فبحثه من أنصف الدراسات العلمية، غير أنه نقده تميّز بالإقتضاب وعدم التوسّع في تحليل الأفكار. إضافة إلى أن صاحب البحث ذو ميول إلى مشروع تأويلي متكامل، يؤسّس من خلاله لنظرية المعنى في الفكر الإسلامي، ارتكازاً على تراثنا الفكري، متوسّلاً بنظرات المعنى في التراث الغربي. وكأنه تقاسم مع نصر المرتكزات واختلف معه في التوظيف والتطبيقات.

فقد قسّم المؤلّف كتابه إلى فصلين، فصل ذكر فيه منهج نصر في الإقناع بالقراءة التأويلية، أي ما تحجّج به نصر من حجج للإعلاء من شأن التأويل، وإضفاء الشرعية عليه من خلال فعل المتقدّمين. أمّا الفصل الثاني ذكر فيه آلياته في القراءة من توظيف المنهج الإعتزالي والذوق الصوفي في القراءة الزيدية.

مقدمة.

ومما يؤخذ على الدراسة عدم التوسع في القراءة القرآنية بمنهجها وآلياتها ومآلاتها، وكذا عدم البسّط في النقد والتحليل والتعقيب. فقد كان بحثه دراسة تقريرية إلى حدّ كبير، ركّز فيها على التأصيل لأصول التأويل عند نصر، مُعرضاً عن طرق التوظيف ومُخرجاته التأويلية، والتي هي من الأهمية بما كان في قراءته المعاصرة.

4- نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث -دراسة تحليلية نقدية-، إبراهيم بن محمد أبو هادي، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، (1432/1433هـ).

تعتبر دراسة د/إبراهيم أبو هادي من أعدل الدراسات وأفيدها، فقد استوفى في دراسته أهم جوانب النقد لدراسة أبو زيد، ما جعل الدراسة تميل كثيراً إلى النقد، دون التأصيل لقضايا مهمّة، كماهية وأصول المناهج التأويلية، وما أفرزته من مفاهيم فلسفية، وهذا ما يدلّ على سطحية المعرفة الفلسفية للدكتور إبراهيم أبو هادي، وضعف الإحاطة المعرفية بالمناهج الغربية، والتي مثلت صلب المنظورية القرائية. ضف إلى ذلك أنه ذكر في الباب الثاني مواقف نصر من قضايا قرآنية وعقائدية متعدّدة، واكتفى بالردّ عليها بتقريرات أهل السنة والجماعة، دون الغوص في المفاهيم العقلية والشبه المثارة حول أهم القضايا القرآنية والشرعية.

ومع ذلك فإن دراسته لا تخلوا من فوائد معرفية مهمّة، ومواقف نقدية معتبرة، ولغة بسيطة ميسّرة. فقد قسّم بحثه إلى بابين: الباب الأول عنوانه ب: "القراءة التأويلية -منهج نصر وآلياته-"، ركّز فيه على مصطلح التأويل وتجاذباته مع التفسير والتأويل الصوفي والإعتزالي. ثم الباب الثاني بعنوان: "موقف نصر من مناهج الإستدلال عند أهل السنة والجماعة"، أفرد فيه قضايا عقدية وتفسيرية وقرآنية متفرّقة، وموقف الشرع وعلماء المسلمين منها.

وهناك دراسات نقدية أخرى للمشروع الحدائثي لنصر حامد أبو زيد، غير أنّي لم أتمكن من الحصول عليها ورقياً ولا إلكترونياً، أكتفي بالإشارة إليها، أبرزها:

مقدمة.

5- أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، زمرد فريدة، د.ط، د.ت، مطبعة أنفوبرانت، فاس، المغرب.

6- إشكالية قراءة النصّ القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد أنموذجاً، قويسم إلياس، رسالة علمية، بالمعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، سنة المناقشة (جويلية 2000م).

- أهم المصادر المعتمدة:

اعتمدت على نوعين من المصادر:

أ- الكتب المعاصرة:

ممن حوت تطبيقات جديدة وأطروحات معاصرة للقرآن الكريم، أبرزها كُتِبَ أنموذجنا نصر حامد أبو زيد. إضافة لمؤلفات ودراسات رجالات مدرسة الحداثة.

ب- الكتب العتيقة:

وهي عامّة كتب التفسير وقواعده، وكتب علوم القرآن التي استرشدت بها في مذكري، واستعنت بها في النقد والتعقيب.

- الصعوبات:

- 1- صعوبة التوفيق والعدل بين الضرائر الثلاث: البحث العلمي، الوظيفة المهنية، والالتزامات الأسرية.
- 2- افتقار المكتبات لكثير من كتب الحداثة، وأهمّ الدراسات القرآنية المعاصرة؛ لولا بديل الكتب الإلكترونية التي يُجهد الطالب وتُتعبه في البحث والتحميل والقراءة.
- 3- تعدّد مناحي البحث ومراميه، فكلما طرقتُ موضوعاً إلا وتشعبت بين جنباته، فتطلب مني ذلك إعادة النظر في خطة البحث عدة مرات، ما أثقل كاهلي واستهلك جلّ وقتي.
- 4- شساعة البحث وترامي أطرافه، ما أثقل حُمولة مراجعته وتنقيح أفكاره.
- 5- تناثر أقوال المعاصرين في كتب عدّة، ما استغرق البحث عنها ردهاً من الزمن.
- 6- صعوبة الإحاطة التامة ببعض معاني المصطلحات الحادثة والنظريات الفلسفية، والتي تطلّبت مني الرجوع كثيراً إلى مصادرها لفهم ماهيتها ومبادئها.

– محتوى الدراسة:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون ذا ثلاثة أبواب مرتبة ترتيباً تاريخياً تأصيلياً ومنهجياً، لأن بحثنا من خلال العنوان؛ ذو ثلاث مفاصل رئيسية تشكّلت على أساسها خطة البحث: المنهج التاريخي –أصوله وفروعه، وصلته بالدراسة الدينية- / تاريخية النص القرآني في المدرسة الحداثية/ آليات القراءة التاريخية عند نصر حامد أبو زيد.

اخترت أن يكون الباب الأول دراسة تأصيلية للمنهج التاريخي ومساره الكرونولوجي-باعتباره منهج غربي النشأة والبناء-، والذي تلاقت معه فلسفات وغذته تيارات فكرية أسّست لقواعده العلمية ومنهجيته البحثية. وهي في حدّ ذاتها نتاجٌ لفلسفات تأسّست على ضوءها دعائم النقد العلمي والتأويل العقلي، والتي تمّ توظيفها في تاريخية الأديان على مستوى النص الديني الغربي.

فالتاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وهو يُفضي إلى أن كل شيء مُوقع في التاريخ، بما في ذلك الحقيقة. واستثمرت بشكل تداولي بامتياز في الغرب، لا سيّما في المجالين الديني والأدبي، وانتقلت الآن إلى الفضاء الفكري العربي، بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيين. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي؛ الخطاب العلماني العربي المعاصر، لتصبح من إشكاليات الفكر العربي الجديدة. لذا خصّصت الباب الثاني -بعد أن ذكرنا أصول تاريخية النص الديني الغربي-، لمداخل التاريخية في الدراسات القرآنية المعاصرة، وطريقة استيراد عقائد التاريخية ومُخرجاتها الدينية، ومبررات توظيفها في ساحة النص القرآني من خلال النموذج الحداثي، مركزاً على أقطاب الحداثة -ونصر حامد أبو زيد أبرزهم-.

لأخصّص الباب الثالث لنموذج دراستنا "القراءة التاريخية عند نصر حامد أبو زيد"، لمعرفة قراءته الإيديولوجية التبريرية من خلال مباحث علوم القرآن.

وبناءً على ما أسلفت، تمّ تقسيم الدراسة إلى ثلاثة أبواب، تحتها فصول ومباحث ومطالب، يقدم هذا كلّ مدخل تمهيدي للدراسة:

المدخل التمهيدي: باعتبار بحثنا من المواضيع ذات الأنساق المعرفية الجديدة، والأطروحات ذات المنظورية المعاصرة، وأيضاً لرسم حدود البحث وعناصره الرئيسية؛ ارتأيت أن يكون للدراسة فصل تمهيدي نضبط فيه أهمّ مصطلحين يبحثنا: "المنهج التاريخي"، بأنساقه النظرية وأسيقته التاريخية. "والنص القرآني" بأبعاده المعرفية والأنطولوجية القديمة والمعاصرة. حتى نُضبط ماهية هذه الألفاظ وتُدقق معانيها.

الباب الأول: بعنوان: "التاريخية، أصولها الفلسفية، ومنابعها الفكرية": وقفت دراستي في هذا الباب على أصول ومنابع المنهج التاريخي وإفرازاته الفكرية. لأن من المهمّ جداً الوقوف على آلياته الإستيمولوجية التي صدرته لدراسة ونقد النصوص الدينية. لأن المنهج التاريخي كأحد مناهج العلوم الإنسانية شهد توسّعاً في مجاله الوظيفي، فلقد أصبح ذا دلالة أنتروبولوجية مادية وضعية، يشرّح المعطيات التاريخية، ويعود إلى واقعية الأثر التاريخي - كالنص الديني-، ويربطه بالدلالة الأنطولوجية الوجودية، ويصله بالدعامات الزمانية والمكانية. كما لا يخفى على أي باحثٍ -منهجياً- ضرورة التطرّق لتاريخ المنهج، وأهمّ منجزاته ومحطّاته، ومنطلقاته العلمية والنقدية. فإن كان موضوع دراستنا عن المنهج التاريخي، فنحن أولى بالعمل به في منهجية الخطة والبحث.

فلقد عرف الفكر الفلسفي الغربي تشابكاً في النظريات وتداخلاً بينها تأثيراً وتأثراً فيما بينها. وإن المنهج التاريخي كغيره من المناهج آمن بعقائد مختلفة، هي في حقيقتها ترسّبات لمناهج فكرية ونظريات فلسفية، آمنت بالتطوّر التاريخي وماديته، وأنستته ونسبته، وكذا الإسقاطات الجدلية والمادية التي كوّنّت النزعة التاريخية الوجودية فيما بعد. وقد صاحب ظهور وتأثير هذه الفلسفات؛ الصحوّة العلمية والثقافية في الغرب إلى غاية القرن 19م.

فلسفاتٌ تدرّجت من المعقولة العلمية إلى المعقولة الدينية، أضافت دعائم النقد ومناهج التأويل للعقل التاريخي، أو المؤرّخ، أو الناقد، أو القارئ. كما زوّده بمقدمات معرفية يرى من خلالها ويقرأ، ويفهم ويحلّل، ويفرض سلطته وتأويله على النصوص. لترتبط بذلك التاريخية بشبكية فلسفية متعدّدة، ساهمت في بروزها ونمائها وتطوورها. علماً أن لهذه النظريات السالفة إسقاطاً على الفكر العربي، سنعرّج عليه من خلال دراسات أرياب ونماذج الحداثة المعاصرة لاحقاً.

كما أننا لم نترك الدراسة تتجه نحو التأصيل للمنهج التاريخي و فقط، بل وصلنا هاته الفلسفات بيان أثرها على الفكر الديني الأوربي. لمعرفة مبررات المنهج لاحقاً في نموذج الحداثة العربية. فقد ركزت على أبرز الفلسفات التي خصّصت لها فصولاً متفرقة وهي:

الفصل الأول: بعنوان: "قوانين المادية الجدلية"، والتي ارتقت من الأسلوب الجدلي العقلي الهيكلية، إلى النظام المادي الجدلي الماركسي، والذي تفرّع عنه المادية التاريخية التي تنطلق من التفسير الوضعي المادي التاريخي للفكر الديني. فقد ارتقى الديالكتيك من أسلوب جدلي بين فكرتين متعارضين وعقلين مختلفين، إلى مصطلح علمي يعكس فلسفة قائمة بذاتها ضاربة بتاريخها. لتصبح نظاماً أساسياً لكلّ التغيرات الحادثة في الطبيعة والكون. لتقيم عليه المدرسة الماركسية في الأخير عقيدتها كقانون مهيم على حركة الوجود، وتغيرات الكون وسلوك الإنسان. وأن التاريخ الإنساني يخضع في حوادثه وتطوره لقانون المادية الجدلية. وبهذا ينطلق التفسير الوضعي المادي التاريخي للدين، وتنشأ فكرة تطوّر الأديان. وقد رتبنا مراحل تطوّر الجدول إلى مباحث تراتبية حسب مراحلها التاريخية.

الفصل الثاني: تحت عنوان: "الفلسفات التنويرية"، فقد تجاوز المنهج التاريخي حدود التأريخ والرواية والجمع، إلى أبعاد ذات صبغة فلسفية وتأويلية، ومنهجية تقوم على القراءة والتحليل، وعملية تؤسس للوعي العلمي التاريخي للأثر الديني.

وقد ضمّنت الفصل مباحثاً لأهم الفلسفات التنويرية وصلتها بتاريخ ونقد الأديان. وهي فلسفات ظهرت في عصور النهضة في أوروبا، وكيفية انتقالها من المعرفة العلمية والأدبية إلى المعرفة الدينية، على اعتبار أن أول أسباب الصحة في أوروبا إصلاح الفكر المسيحي.

وهذه الفلسفات التي وزعتها ضمن مباحث الفصل هي: المبحث الأول: الفلسفة الإنسية، والتي تأسست على تأليه العقل وأنسنة النص. ثمّ المبحث الثاني: تحدّثت عن النزعة الوجودية التي اتجهت سهامها للعقائد المسيحية، والتي سعت لتحرير الإنسان وفرض الوجود التاريخي والعقل الإنساني. ثمّ المبحث الثالث ذكرت فيه: الفلسفة الوضعية التي تأسست كنقيض لعلم اللاهوت، والتي كرّست الرؤية الوضعية، ونوازع الفلسفة المادية التاريخية. وآخر المباحث بعنوان: الفلسفة النسبية التي أحدثت ثورة في العلوم التجريبية، وأثبتت الإنحراف العلمي والعقلي للعقائد الدينية السائدة. فقد

أعطت أبعاداً شكّية تَبْلور عنها نسبية المعرفة، وبالتالي النسبية التاريخية للمنظومة الدينية، والتي كانت ميراث العلمانية العالمية عامّة، والعربية خاصّة.

ثمّ الفصل الثالث: بعنوان "نظرية الهرمنيوطيقا الغربية"، باعتبارها أحد مناهج تأويل النصوص الدينية، وفهم الكتب المقدّسة، أو بما تُعرف "بفن القراءة والفهم، ونقد القراءة السائدة". لتحوّل الهرمنيوطيقا الحديثة إلى دراسة اللحظة الزمانية والمكانية، وتاريخ النص ولغته وأفق القارئ. وقد خدمت التاريخية خدمة جليّة، وأعطته دفعة نقدية تحرّرية ستّضح بصورة جليّة مع نموذج الحداثة في الباب الثاني، ونموذج القراءة التأويلية لنصر حامد أبو زيد في الباب الثالث. كما ذكرنا الوصلة الفلسفية الجامعة والفارقة بين التأويل القرآني ونظرية الهرمنيوطيقا.

الباب الثاني: بعنوان: "مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائي". فبعد معرفة الأصول التاريخية، والمنابع الفكرية للمنهج التاريخي، وإفرازاته الفلسفية، وتطبيقاته على الفكر الديني الغربي، وما كان من مُخرجاته الأنتروبولوجية والوجودية والإنسانية. نعرّج في هذا الباب على تطبيقات المنهج في ساحة الدراسات الإسلامية، وكذا مبررات ومسوّغات المنهج الذي لجأ إليه المفكّرون الحدائيون. فلقد حشدت المدرسة التأويلية عدّة تأويلية ومنطلقات لغوية ومقاصدية صُرفت للتدليل على تاريخية المفاهيم القرآنية. وقد حوى الباب ثلاثة أهمّ مداخلٍ لتاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائي:

فالفصل الأول تحت عنوان: "المدخل المقاصدي". فهو مدخل ليّن طيّع للإنفلات من قيود النصوص والأحكام الشرعية، وتجاوز الدلالات المضبوطة. فقد برزت مسألة المقاصد والمصالح في المدرسة استجابةً لمتطلبات الحداثة، والموضوعة الفكرية المعاصرة، حتى يتقيّد النص بظرفيته الزمانية والمكانية، والإنقال بالإسلام من النظرة الجزئية والتبعيضية في الأحكام، إلى النظرة الرسالية العامة في المقاصد، وتفعيل الإجتهد على ضوء المصالح..، وغير ذلك مما حوته المباحث الفرعية من نقد وتعقيب، وبيانٍ للضوابط والشرائط في اعتبار المصالح ومراعاة المقاصد.

أما الفصل الثاني فوسم بعنوان: "المدخل اللغوي"، وهو مدخل قائم على ثلاث محاور: نقد المدونة القرآنية اللغوية، وتوظيف مناهج التحليل اللغوية المعاصرة، والقراءة الدلالية القائمة على المجاز وانفتاح المعنى، وهي مباحث الفصل.

وأخيراً الفصل الثالث بعنوان: "المدخل التأويلي". فقد كان التأويل أحد أهمّ مراكب التاريخية. فالمدرسة التأويلية المعاصرة طرقت ساحة التأويل القرآني والإجتهد العقلائي بمبادئ ومناهج جديدة ومستوردة، كانت أبرز سماتها انفتاح الدلالة واتساعها، وحضور العقل في توجيه التأويل والفهم. علماً أن للمنهج حضوراً في أنطولوجيا الفهم عند نصر حامد أبو زيد كما سيوضح لاحقاً.

وآخر الأبواب خصّصناه للأنموذج المختار في الدراسة، علماً أن أنموذجنا تقاسم دراسته الباب الثاني والثالث، مع تفرّغ وتركيز تامّ عليه في الباب الثالث، فكان موسوماً بعنوان: "آليات القراءة التاريخية، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد".

فبعد معرفتنا لأصول وقوام التاريخية الدينية الغربية، ثمّ مداخلها ومبرراتها من خلال نموذج الحداثة، قمنا بتكبير الصورة وتقريب الجهر على الدراسة القرآنية لنصر حامد أبو زيد، وأهمّ مداخله من خلال علوم القرآن التي وظّفها في قراءته التاريخية، والتي استبشر وبشّر بها كثيراً في كتبه.

علماً أنّه تقدّم فصول هذا الباب فصل تمهيدي فيه: ترجمة لنصر حامد أبو زيد (النشأة والبيئة، والمسيرة الفكرية، وإرثه العلمي)، ركّزت فيه على أهمّ محطات حياته والأفكار التي عاصرها، وما كان لها من انعكاس على شخصيته وآرائه، فالإنسان وليد بيئته، وبالتالي فعنصر التأثير والتأثر قائم في بناء شخصية الإنسان وفكره وسلوكه، فقد عايش نصر محطات مهمّة من تاريخ مصر الحديث. كما وقفت على ميوله الفكرية، وقناعاته الدينية، وأصول نزعاته العقلية والعرفانية.

أول فصول الباب: "مداخل نظريته الهرمنيوطيقية من خلال نظرية التأويل القرآني". تأثر بالإتجاه الهرمنيوطيقي الكثير من أدباء الحداثة، ليتسرّب مفعولها إلى الفكر العربي الحديث، الذي ارتكز على النظرية التأويلية الإسلامية، وراهن على تحديثها وفق معطيات الآلية الهرمنيوطيقية الغربية وإجراءاتها الفنية. ويعتبر نصر أبرز أضرب التأويلية الجديدة التي اجتهدت في تطبيق مبادئ المناهج

الغربية، وعلى رأسها "الهرميوطيقا" في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة. حيث حاول جاهداً التدليل عليها من خلال أهم مباحث علوم القرآن: "مفهومي التفسير والتأويل".

ثم الفصل الثاني بعنوان: "الأنسنة من خلال مفهوم النص القرآني وتشكّله، وطبيعة تنزّله". حيث تعلق نصر بمباحث علوم القرآن كساعد يشدّ به دعوى تاريخية النص القرآني، ليدلّل المسار ويعبّد الطريق نحو تحديد جذري للتراث الإسلامي، من خلال الأدبيات المستوردة، والمناهج والنظريات الوافدة. وإن من أشهر النظريات المتفرّعة على نظرية تاريخية النص هي: نظرية الأنسنة، وهي تلتقي مع تاريخية النص في بُناها الفلسفية ومآلاتها. ليرتكز نصر على الطبيعة المادية والظروف التاريخية لزمان ومكان نزول القرآن، وتفاعله مع اللحظة التاريخية والوقائع والأحداث، والتي مثلتها على مستوى تاريخية التنزيل: لغة وأساليب الخطاب، وواقعية القرآن من خلال النزول والتشكّل.

ثم الفصل الثالث بعنوان: "أرحنة النص القرآني من خلال جدلية النص والواقع -أسباب النزول، المكّي والمدني، الناسخ والمنسوخ-". ولأن الأرحنة استراتيجية تفكيكية للبناء النصّي، وهي تستند إلى عوامل ترجع في مجموعها إلى سلطان الواقع المتشكّل من البنى التحتية للنصّ، الذي يمثّل سياقات التشكّل الأولى التي تفرز المعنى النصّي، لتصبح تفاعلات تاريخية مع معطيات خارجية مشكّلة ديالكتيك نصّي دائم قائم على مواقع الصراع والقوة والتحوّل. هذا الديالكتيك يرتكز على الجانب التاريخي التفاعلي للقرآن، والتي مثلت حقيقته وماهيته ثلاثية أسباب النزول، المكّي والمدني، الناسخ والمنسوخ. ليوظّبها نصر ضمن خانة جدلية النص والواقع، كأحد أهمّ تجلّيات فكرة التاريخية.

علماءً أننا أردفنا كل الفصول والمباحث بالنقد والتعقيب، إلا بعض المباحث أشركنا نقدها في عنوان واحد، متى كانت الأفكار النقدية متقاربة، لكي لا نقع في الإطناب أو التكرار.

لنخلّص في الختام إلى نتائج هي محصّلات عن المشاريع الفكرية الدينية الحداثيّة ومناهجها، وكذا حقيقة الوعي الإبيستيمولوجي/الديني في الدرس الحداثي عند نصر حامد أبو زيد، كما أجابت لنا عن كثير من سؤالات البحث وإشكالياته.

إجراءات الدراسة:

* الآيات القرآنية:

1- اعتمدت في كتابتها رواية حفص بن عاصم مقتبساً لها من مصحف المدينة النبوية، نسخة مجمع الملك فهد الإلكترونية.

2- جعلتها بين قوسين ﴿ ﴾ وعزوتها إلى مصدرها في متن الرسالة ذاكراً السورة ورقم الآية.

* الأحاديث النبوية:

1- ميزتها بخط خشن جاعلاً إياها بين شولتين " " .

2- خرّجت الأحاديث النبوية من الصحيحين.

* عزو الأقوال والنصوص:

عند نقل النصوص والأقوال نضعها بين شولتين " " وإذا أضفنا كلمة أو جملة للشرح نضعها بين مطتين - - ، أو قوسين () ، وقد أوردُ الكلام بالمعنى دون أن نضعه بين شولتين، فأكتفي بتهميشه أسفل الهامش ثم أقول "انظر" الكتاب الفلاني، وعند التصرف في متن النص أو القول، فإني أذكر نوع التصرف كأن أقول: باختصار، أو بتصريف.

قد أميّز بعض الشواهد والنقول أو الكلمات بخطّ خشن، للتدقيق على دلالتها وأهميتها ضمن نصّ الكلام.

* التهميش والتوثيق:

1- عزوت كل قول أو نصّ إلى صاحبه في الهامش مع ذكر مؤلّفه، وقد ذكرت إسم الكتاب والكاّتب، وإسم المحقق، والطبعة، وتاريخ النشر والدار، عند أول ذكرٍ للكتاب، واكتفيت بعد ذلك باسم المؤلّف والمؤلّف مختصراً خصوصاً إذا اتّسم بالطول، والجزء إن وجد، والصفحة.

مقدمة.

- 2- قد أفصل بين رقمي الصفحة بعلامة / أي من الصفحة كذا حتى الصفحة كذا.
 - 3- إن أُعيدَ ذكرُ المصدر أو المرجع نفسه فأكتفي بالقول "المصدر أو المرجع نفسه"، دون ذكر الجزء والصفحة، إلا إذا لم يكن نفس الجزء والصفحة فإني أبين ذلك.
 - 4- كل كلام تحت رقم التهميش في الهامش تابعٌ له، حتى يليه رقم تهميشٍ جديد، لذا استعنت بعلامة - عند إضافة المصادر أو الإستطراد أو التعقيب.
 - 5- عندما يطول العزو من المصدر كتبت "انتهى" عند انتهاء الكلام المنقول.
- * بالنسبة لترجمة الأعلام: ترجمت لجميع الأعلام الذين ذكرتهم على لساني دون اعتبار قيد الشهرة، دون ترجمة الصحابة والتابعين ورواة الحديث.

* الرموز المستعملة:

ص.....الصفحة

ج.....الجزء

ط.....الطبعة

د.ط.....دون طبعة

د.ت.....دون تاريخ

م.....ميلادي

ه.....هجري

تح.....تحقيق

مقدمة.

وفي ختام المذكرة ذيلت الرسالة بمجموعة فهراس متمثلة في:

- فهرس الآيات القرآنية جعلته مرتباً حسب ترتيب السور القرآنية، حتى يسهل إيجاد الآية في الفهرس، ومن ثمّ الذهاب إلى رقم الصفحة في متن الرسالة.
- فهرس الأحاديث رتبته ترتيباً ألفبائياً.
- فهرس الأعلام المترجم لهم مرتبين حسب ترتيب حروف المعجم.
- فهرس المفردات والمصطلحات حسب ترتيب حروف المعجم.
- فهرس المصادر والمراجع حسب ترتيب أحرف المعجم .
- فهرس المواضيع مشتملاً على الأبواب والفصول والمباحث والمطالب.

وفي الختام أتقدم بالشكر الجزيل لفضيلة المشرف أ. الدكتور خليفى الشيخ، المرشد لي في دروب هاته المذكرة، شكراً على ما قدمه لي من نصائح وتوجيهات علمية، كيما تبرز الأطروحة في حلّة أكاديمية، وتربو بفوائد علمية.

وأقدم بالشكر الجزيل والتقدير العالي للجنة العلمية الموقرة التي ستطالع المذكرة لتتكرم علينا بالتصويبات المنهجية لها، وتأخذ حقّها من النقد والتقييم، فيُفرك منها ما عابها؛ ويثمن ما زانها. وأدعو المولى ربّ الكتاب ومقدر الأسباب؛ أن ينعم علينا بفهم الفرقان ودراية البيان، وبلوغ شأو أهله في الهدى والعمل والإيمان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قراءة النص القرآني على ضوء المنهج التاريخي، نصر حامد أبو زيد أنموذجاً

الخطة العامة للبحث:

المدخل التمهيدي: الإلهام المفاهيمي للدراسة

الباب الأول: التاريخية، أصولها الفلسفية،
ومتابعها الفكرية

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني
من خلال النموذج الحدائي

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية
ومداخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد

المدخل التمهيدي: الإحصار المفاهيمي لِلدِّرَاسَةِ

المبحث الأول: المنهج التاريخي مفهوماً ومضموناً

المطلب الأول: المفهوم وسياق الإستعمال

المطلب الثاني: خضوات المنهج التاريخي

المبحث الثاني: مدخل إلى ماهية النص القرآني

المطلب الأول: مفهوم النص القرآني

المطلب الثاني: هبيعة خلاق المتقّمين والمعاصرين

المحاذئين حول ماهية النص القرآني

المدخل التمهيدي: الإحصار المفاهيمي للدراسة

إنّه من المهمّ جدّاً وضع الإطار المفاهيمي للدراسة، نظراً لجدّة مثل هذه المواضيع المطروحة، والتي تُبَوَّب ضمن خانة التأويلية المعاصرة، والتي أَلقت بضلالها على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. تأويليةٌ خرجت عن سياق النسق المفاهيمي الكلاسيكي، إلى نسقٍ عُرف بالبعد التجديدي والتقييد العقلي والأساس النقدي. كما عُرف عن الدراسات القرآنية المعاصرة -التي مثّلت أحد أضخم المشاريع التأويلية المعاصرة- انفتاحها على المناهج الفلسفية والنقدية الجديدة المستوردة منها والمعلّبة، قصد إعطاء النص إطاراً تجديدياً، ونظاماً معرفياً تنويرياً، نظراً للرهانات الفكرية المعاصرة، والمتغيرات الواقعية والاجتماعية الجذرية.

وإن أبرز منهج مغايرٍ تماماً عن المناهج الأثرية، والتي تعاطت معه القراءات الحدائية: "المنهج التاريخي"، والذي تمخّض عن عباءته التاريخية والنقدية، رؤىً جديدة في التفسير والفقّه، وعدة قضايا مطروحة: كجملة من الأحكام الشرعية، والحدود... تحت مظلة التّجديد الفقهي والفهم العصري لكلام الله تعالى، ضمن عصرٍ يختلف كثيراً عن عصر التنزيل.

وانطلاقاً من هذا تفتّحت الدراسة القرآنية على المنهج التاريخي، حتى تربط المفاهيم بأرضيتها التاريخية، وأطرها الاجتماعية، النفسية، والواقعية، لترسم في الأفق فلسفةً إسلاميةً معاصرة تعتمد المعارف الحديثة في تأويل النص القرآني.

إنّ عنوان بحثنا يحوي مصطلحين رئيسيين: أولهما: "المنهج التاريخي -القراءة التاريخية-"، وثانيهما: "النص القرآني". وبناءً على هذا نطرح ما يلي:

- ما مفهوم المنهج التاريخي، خطواته، وميزاته؟ وما هي أصول القراءة التاريخية ومدى صلتها بالدراسات الدينية الغربية والإسلامية؟ وكيف تبلورت عنه فكرة التاريخية كنسق نقدي للأثر الديني؟

- ثمّ ما مفهوم النص القرآني؟ وطبيعة خلاف المتقدّمين والمعاصرين من العقلانيين حوله؟

المبحث الأول : المنهج التاريخي مفهوماً ومضموناً

إن نشاط الساحة النقدية الأدبية والدينية في الغرب أثمر مدارس فكرية ونقدية متنوعة المآخذ والمناهج والرواد، واتجاهات فكرية وفلسفية في العصر الحديث غدّت أفكاراً متنوّعة. فتبلورت مناهج علمية نقدية كانت ساحتها النصوص الأدبية والدينية.

ونظراً للتطوّر الذي شهدته الدراسات اللغوية منذ القرن 18م، ظهرت اتجاهات تتعامل مع النص من خارجه لفهم مضمونه وما بداخله، فكان المنهج التاريخي أوّل هذه المناهج النقدية التي استعانت بالوقائع والأحداث والتاريخ لتفسير الظاهرة الأدبية المدروسة، والذي مرّ بعدة تحولات فلسفية وعلمية زادت دقّة وتعقيداً وضبطاً، كما زادت فلسفةً وتعقيداً ونقداً.

المهلب الأول: مفاهيم حول التاريخية، التاريخانية، المنهج التاريخي

أ- التاريخ لغة:

أنّ: "نقول أنّ الكتاب أي: وقتّه"⁽¹⁾. وقد قيل: "تاريخ كل شيء: غايته ووقته الذي ينتهي إليه"⁽²⁾. فنلاحظ أن كلمة "التاريخية" لم تُعنَ بالاهتمام في المعاجم اللغوية العربية على عكس المعاجم الغربية، والتي سنذكر منها بعض التعاريف لكلمة "التاريخية".

ب- التاريخية، التاريخانية، المنهج التاريخي، اصطلاحاً:

1- التاريخية (historicism):

جاءت في موسوعة لالاند بتعريفين:⁽³⁾

- هي وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ.

- هي نتاج إبداعي غير واعي وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقاً تبديله صراحة، ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى، غير طريقة دراسته التاريخية. انتهى

(1) لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص58.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الفتاح أحمد فراج، د.ط(1385هـ-1965م)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ج9، ص267.

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، ط2(2001)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ج3، ص561.

"فالتاريخية" بهذا المعنى تملك آليتين إجرائيتين، هي من خصائص التاريخية: أولاً: التطور، ثانياً: فهم الإنتاج التاريخي عبر تموقعه في الزمان والمكان.

أما بمفهومها العام المتصل بعلم التأريخ هي: "منهج أو نظرية شاملة في الحياة، وهي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحدث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد"⁽¹⁾.

أما التاريخية باعتبارها نزعة وفلسفة تأويلية، فهي ارتباط الأحداث التاريخية ببيئتها وشروطها التاريخية، "فلا نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة ومنكرة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية"⁽²⁾. فالتاريخية فلسفة تركز على معرفة الحقيقة من خلال الحقائق التاريخية، والتي لا يمكن الوقوف عليها عند حدود النص، بل يجب الرجوع إلى الحقيقة الراسخة في التاريخ، أي الوقائع الزمانية والمكانية، والسياق الاجتماعي والظرف المحيط.

"فالتاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"⁽³⁾. وهذا أجمع تعريف للتاريخية في مفهوم المدرسة الحديثة، الذي ركزت فيه على البنية الواقعية، والمشرب الزماني والمكاني لتكوين النص. كما يجوي إشارة لبنيتها المادية التي تشكل منها، والسياق الذي احتفّ به والمحيط الذي تشكل فيه. ليخلص بعد تمرير النص على مشرحة التاريخية إلى نقد الظاهر والباطن، والتأسيس لمنصات تأويلية تتخلص في جملتها من كل مؤسسة فكرية وراثية، ومن كل قراءة تشبّع بها الفكر الديني بها منذ قرون. وهذا بالضبط المحور والمناط الذي تقوم عليه تاريخية النص القرآني.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ط3 (2000م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص871.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، د. ط (1994م، 1414هـ)، دار الكتاب العلمي، ج 1، ص 229.

(3) نقد النص، علي حرب، ط4 (2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص65.

فالتاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وهو يفضي إلى أن كل شيء مُوقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة. واستثمرت بشكل تداولي بامتياز في الغرب، لا سيما في المجالين السياسي والإيديولوجي، وانتقلت الآن إلى الفضاء الفكري العربي، بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيين. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي هو الخطاب العلماني⁽¹⁾ العربي المعاصر، ويُفهم من هذا أنها من إشكاليات الفكر العربي الجديدة.

فانطلاقاً من مفهوم تاريخية الأديان عند الغرب، تعلق رواد القراءة المعاصرة أستار التاريخية ليمهد بعد ذلك لجملة إجراءات ومراجعات لأحكام قطعية وثابتة - كما سنرى لاحقاً مع النموذج الحدائي⁽²⁾ في الباب الثاني، ونصر حامد أبو زيد⁽³⁾ في الباب الثالث -.

(1) العلمانية، Secularism: "العلمانية عموماً هي التأكيد على أن ممارسات معيّنة، أو مؤسسات ينبغي أن توجد بمعزل عن الدين أو المعتقد الديني، وكبديل لذلك، مبدأ العلمانية تعزيز الأفكار أو القيم إما في أماكن عامة أو خاصة، كما قد يكون مرادفاً للحركة العلمانية، في الحالات القصوى من إيديولوجيا العلمانية تذهب إلى أن الدين ليس له مكان في الحياة العامة".
- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ط1 (2009)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ص345.

(2) الحدائنة Modernity: "هي مذهب فكري أدبي علماني، أُسس على أفكار وعقائد غربية خالصة، مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وتأثر بالمذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقتها مثل: السريالية والرمزية... وغيرها. وهدف مذهب الحدائنة إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة، وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجة أنها قديمة وموروثة، لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفاد إلى أعماق الحياة".
- المصدر نفسه، ص179، 180.

(3) نصر حامد أبو زيد: "أكاديمي مصري وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية، ولد بطنطا بمصر في 10 يوليو 1943، حصل على الليسانس والماجستير والدكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة. تقلد عدة وظائف جلها في التدريس الجامعي بجامعة القاهرة، الخرطوم، جامعة بنسلفانيا بأمريكا، وجامعة أوساكا للغات الأجنبية في اليابان، وجامعة ليدن بهولندا. اتهم بالكفر من قبل أساتذة جامعة القاهرة انتهت بنفيه سنة 1995م من مصر. وافته المنية بمصر في 5 يوليو 2010. من أبرز مؤلفاته: "النص، السلطة، الحقيقة"، "نقد الخطاب الديني"، "الخطاب والتأويل"، "إشكالية القراءة وآليات التأويل"، و"الإتجاه العقلي في التفسير" وكانت رسالته في الماجستير، و"فلسفة التأويل" كانت رسالته في الدكتوراه".

- <http://ar.wikipedia.org/wiki> .

- 14:30.Jeudi07Juin2018.

- انظر: "الفصل التمهيدي للباب الثالث"، فيه ترجمة وافية عن المفكر، وظروف نشأته العلمية والعملية.

ويعتبر محمد أركون⁽¹⁾ أول⁽²⁾ من بشرّ بالقراءة التاريخية الجديدة، حيث أوفاهها حقّها من التّأصيل والتّعميد والتّنزيل الذي لم يسبقه إليه أحد، يقول: "أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح علمياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة"⁽³⁾، أي أن النص القرآني لا يعدوا أن يكون أثراً تاريخياً مرتبطاً بزمان ومحلّ.

فتاريخية أركون تدعو إلى تفرّغ جعبة النص من مفاهيم العالمية والإطلاقية، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الإلتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصّاً تاريخياً محكوماً بشروط الزمان والمكان، يعيش بظرفيتها ويزول بزوالها. إذأ هي قراءة تاريخية في خطاب النقد، تحاول تفسير نشأة الأثر التاريخي بربطه بزمانه ومكانه وشخصياته، أي أن التاريخ هنا يكون خادماً للنص. فهي تؤسس لنسق مفاهيمي مبني على أحداث تاريخية أكيدة، مقتنعة بخاصية ذاتية ملازمة له في كلّ عصر. فالتاريخانية تدافع عن خصوصية المنهج التاريخي في البحث، القائم على العودة بالظاهرة إلى زمانها الأول، وطبيعتها الأصلية الأصيلة.

(1) محمد أركون: "ولد سنة (1928م) في بلدة تورث ميمون، بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر. قضى فترة الدراسة الابتدائية والثانوية بوهران، وبدأ حياته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم انتقل إلى السوربون في باريس، حيث درس اللغة والأدب سنة 1956م، وحصل فيها على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1968م. درّس في جامعة السوربون وعدة معاهد علمية، ثم تقلّد مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. له عدة مؤلفات بعضها بالعربية وأكثرها باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها هشام صالح. توفي أركون يوم 14 سبتمبر 2010، حيث يعتبر من أبرز الباحثين والمؤرخين العرب في الساحة الفكرية".

- الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، أحمد بوعود، د.ط، د.ت، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص15.

(2) لا ننكر وجود إرهابات التاريخية، خصوصاً فيما يعرف بتاريخية الأحكام الشرعية، كما عند المفكر الطاهر حدّاد في كتابه: "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، الذي دعى فيه كثيراً إلى التخفّف من الأحكام المتعلّقة بالمرأة، كقضية المساواة والميراث، وعمل المرأة، والإختلاط في الأماكن العامة، والحجاب...، لكنها لم تعرف كمنهج طُبّق على مستوى القرآن إلا مع المفكر والفيلسوف الجزائري محمد أركون.

(3) الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص212.

فتعريب التاريخية إذن ينطلق من خلفية الثورة على كل ما هو تقليدي وتراثي، ومحاولة تحرير الفكر العربي من **دوغمائية**⁽¹⁾ العقل. في مقابل فرض القراءة التاريخية على النص الديني، كمنهج لتكسير وتحطيم قواعد الحصار التفسيري للقرآن الكريم. "لأن القراءة التاريخية للقرآن، أو قل **التفسير التاريخي** لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن، بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة إلى البشر عن طريق النبي -صلى الله عليه وسلم-، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تمتاز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام... التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تُناقش ولا تُمس"⁽²⁾. وهذه حملة متجاسرة وجريئة لزعة الفكر الديني والقناعات الثابتة، ليُحتفى بالمنهج التاريخي اليوم ككفيل وراعٍ يُرى كأيسر بابٍ، وأنجع سبيلٍ لتجديد الفكر التأويلي القرآني، ومحاصرة كلِّ إرثٍ ديني داخل سجن التاريخية.

"إن تطبيق الوعي التاريخي المعاصر على النصوص القرآنية سيؤدي إلى فهم مختلف لكثير من النصوص عمّا كان عليه الفهم التفسيري التقليدي. يعني أن (التحليل) في مقابل (التفسير) وصولاً إلى المنهجية القرآنية، هو إنجاز يستند إلى مقومات عصرنا الراهن وخصائصه الفكرية، وتصوراته الكونية الجديدة"⁽³⁾.

(1) **الدوغمائية، Dogmatisme**: "حيلة فكرية مختلة، قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمر وسلطان، ودون القبول بأنها قد تتحمل شيئاً من النقص أو الخطأ".

- موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند، ج1، ص297.

(2) نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (2009م)، دار الطليعة، بيروت، ص200.

(3) جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ط1 (1465هـ-2004م)، دار الهادي، بيروت، ج3، ص638، 639.

وقد لحق ركب موجة التاريخية المعاصرة التي ساهمت في تحوير وصياغة أنطولوجيا⁽¹⁾ الفهم المعاصرة: نصر حامد أبو زيد، يقول: "التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمان هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني، وإن كان الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الإفتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ. وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية - محدث -، بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ"⁽²⁾. نجد هنا تمييزاً بين النص الذي اكتسب صفة المتعالي لما تعالي عن النزول والحدوث - أي قبل أن يكون له وجود في الزمان والمكان -، وبين النص الذي أصبح فعلاً تاريخياً، وحدثاً زمانياً ومكانياً، والذي فقد صفة العلو بعد النزول، وهنا تطرح قضية صفة القداسة الملازمة للنص، أو أنها عارضة عليه عند نصر حامد أبو زيد⁽³⁾.

وقد نافح كثيراً عن التاريخية منتقداً لمن سّمّاهم بأصحاب النوايا الحسنة في توجّسهم منها، بالرغم من أنّ كل النصوص الأدبية والشعرية تاريخية تتجدّد دلالتها ومضمونها، وتتواصل مع الأجيال بانفتاح الدلالة⁽⁴⁾.

فالتاريخية بناءً على ما سبق ذكره، تنطلق من قاعدة محاكمة النص القرآني بظرفي الزمان والمكان والوقائع، فيصبح بذلك نصّاً نسبياً وأرشيفاً تاريخياً. "وقد أراد الله عبر هذا النص أن يطلعنا على نسبية التشريع المنزّل تبعاً للحالات التاريخية والأوضاع الاجتماعية المختلفة.. إن عقوبات الرجم

(1) الأنطولوجيا، **Ontology**: "مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود. تقوم الأنطولوجيا على تصوّر مفاده أن العالم - الوجود بما هو موجود - يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكّل ماهية هذا الأخير وعلته. كما طرح هيجل الأنطولوجيا في قالب مثالي، فكرة وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ص 105، 106. باختصار.

(2) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1 (1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 71.

(3) انظر: "الباب الأخير من الدراسة".

(4) انظر: "النص والسلطة والحقيقة"، نصر حامد أبو زيد، ص 75.

والقطع والجلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسلام⁽¹⁾. وهذا محور ولبّ المفاهيم العقدية للعباءة التاريخية، وستحدث نقداً وتعقيماً على هذا الفكر في الباب الثاني للدراسة، بعد معرفة أصولها واتصالها بشبكات فلسفية كالجودية والإنسية والمادية الجدلية...

ومنه فإن التاريخية تُخلص إلى رفض كل القيم والمبادئ المطلقة، "ويرون أن كل محاولة لتفسير التاريخ بمبدأ فوق إنساني هي محاولة باطلة، لأن عالم الإنسان هو من عمل الإنسان"⁽²⁾. أي: أن الإنسان هو الذي يفهم نفسه في التاريخ، ولا تملي عليه العقائد والقيم أي فهم أو تفسير، وعلى ضوء الإنسان ومتغيراته يتحدّد فلك دلالة النص. إنه التوجّه بالتدرّج إلى أنثروبولوجيا⁽³⁾ الأديان.

2- التاريخانية (historicity): التاريخانية نظرية نشأت في حياض النقد في العصر

الحديث، وهي تتقاسم مع التاريخية فلسفة واحدة، غير أن التاريخانية متأخرة الظهور عنها. إضافة إلى أنّها تطرح فكرة التطور التاريخي والثقافي في قراءة النصوص التاريخية.

فالتاريخانية هي: "فلسفة كل مؤرّخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثّر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث"⁽⁴⁾. أي أن التاريخاني يتحاكم إلى الوقائع والتجربة الفردية والجماعية التي ينقاد ويرضخ لها، لا إلى عقل المؤرخ والناقد، فالتاريخ قوة قاهرة تؤلّه الأحداث والعلاقات بينها فقط.

وقد عرّفت "التاريخية: الرأي القائل بأن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما التاريخانية: فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقيير له، ومنه كلمة تاريخاني، التي هي وصف

(1) جدلية الغيب والإنسان، محمد أبو القاسم حاج حمد، ج3، ص646.

(2) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ج2، ص1418.

(3) أنثروبولوجيا، Anthropology: "أبّجاه فلسفي يعتمد على هذه أو تلك من سمات الإنسان لتحديد أسلوب طرح كافة القضايا الفلسفية وحلّها".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص104.

(4) مفهوم التاريخ، (الألغاز والمذاهب - المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4 (2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص348.

للشخص الذي يقول بالاحتمية التاريخية⁽¹⁾. أي أن التاريخية مذهب ونزعة، أما التاريخية صفة وسمعة لكل ما هو تاريخي.

والنظريتان توظفان باعتبارهما مصطلحين حدثيين توظيفاً إبستمولوجياً⁽²⁾ واحداً، وليس بين هذه التسميات والإستعمالات تصادم أو تعارض، وهي تسميات توليدية إلى حد كبير، إلا بعض الفروق التي تطرحها بعض الدراسات المعاصرة، حسب نمط التفكير والإجراء، يقول محمد أركون:⁽³⁾

أ- التاريخية: هو مصطلح يرجع إلى عام 1937م، وهي العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطهما بالظروف التاريخية.

(1) قاموس أكسفورد المحيط، قاموس عربي-إنجليزي، هوكنز، جويس وآخرون، مر: محمد ديس، د.ط، د.ت، أكاديبا، بيروت، ص494.

(2) الإبستمولوجيا، Epistemology: "أي نظرية المعرفة، وقد عرّفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها فلسفة العلوم. فالإبستمولوجيا تدرس بشكل نقدي مبادئ كافة أنواع العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها، كما تدرس الإبستمولوجيا أيضاً وسائل إنتاج المعرفة، كما تهتم بالشكوك حول ادعاءات المعرفة المختلفة". - المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص624. باختصار.

(3) بمامش الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص139.

ب- التاريخية: هي مرحلة تأتي بعد التاريخية، تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام التيولوجي⁽¹⁾ أو القومي، وبشكل عام، الإيديولوجي⁽²⁾ للتاريخ⁽³⁾. انتهى

أي: "تجاوز التاريخ الذي كان يكتب في السابق عند العرب من قبل مؤرخين خاضعين لتوجيهات الدولة المركزية، ولالإيديولوجيا الرسمية التي تحكم باسمها"⁽⁴⁾.

ومن هذا نكتشف الفرق بين التاريخية التي هي صفة ملازمة لكل أثر تاريخي، يحصل بموجبه تجاوز الإستخدام القديم والانتقال إلى استخدام إيديولوجي جديد، لأنه قد خضع لعقيدة التطور التاريخي الذي مثلته التاريخية. فالتاريخية نزعة نقدية متحررة، ومذهب إلغائي للفكر التاريخي القديم، والتاريخانية صفة لكل ما هو تاريخي يتطور ويتغير عبر سلم التاريخ، فالتاريخية تنبع في أصولها من نظرية التطور التي أفرزتها الداروينية⁽⁵⁾.

(1) التيولوجيا، théologie: "علم اللاهوت (علم الكلام): هو علم الله أو علم صفاته وصلاته بالعالم والإنسان. لاهوت موحى (يقال أيضاً لاهوت مقدس، لاهوت عقائدي، مذهبي) هو الذي يستند إلى كلام الله المحفوظ في كتب مقدسة".

- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج3، ص1450، 1451.

(2) الأيديولوجيا، Ideology: "منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات، أو السياسات الاجتماعية. وقد يكون محتواه دينياً، أو اقتصادياً، أو سياسياً، أو فلسفياً".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص106، 107.

(3) ويكثر أركون من استعمال لفظ التيولوجيا، والتيوقراطيا في كتبه، لأنه يدعو إلى تجاوز الخطاب اللاهوتي المشحون بالتقديس والتسليم إلى خطاب آلي علمي آخر.

- والتيوقراطية هي: "حكم إلهي تمارسه طبقة قدسية مغلقة".

- موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند، ج3، ص1449.

(4) تعليق هشام صالح بهامش كتاب "الفكر الإسلامي - قراءة علمية"، محمد أركون، ص139.

(5) الداروينية، Darwinism: "نسبة إلى تشارلز داروين، والذي تبني فرضية تطور الأنواع مستنداً استناداً أساسياً على الفروق بين النباتات الطبيعية وبين النباتات الزراعية، وعلى تجارب الإنتقاء الصناعي في البستنة وتربية الحيوان من جهة أخرى. وهذا ما أسماه بالإنتقاء الطبيعي. وقد تركت النظرية آثاراً تمثلت في الأفكار المادية، وتخلت جموع من الناس عن إيمانها بالله والجنة والنار، وظهرت عبادة الطبيعة، وانتشرت نظرية التطور".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص216/218. باختصار.

لكن في توظيف المصطلحين في الدراسات القرآنية المعاصرة لا يوجد فرق بينهما، إلا أن التاريخية هي النزعة السائدة والميل الفكري للعقيدة العلمانية.

3- المنهج التاريخي:

عند رصد حركات التطور من خلال الوقوف على الجذور الأولى لهذا المنهج، نجد أن المنهج التاريخي يُعتبر واحداً من المناهج النقدية المتعددة التي تأسست على قواعد متينة، هي في حد ذاتها نتاج فلسفات وتيارات فكرية عرفت الإنسانية عبر سيرتها الطويلة، وبعض الإتجاهات والنظريات العلمية التي شغلت التفكير الإنساني، تمثل في مجملها الملامح الجذرية الأولى لفلسفة التاريخ.

فهو منهج من مناهج العلوم الإنسانية، يقوم على: "البحث التاريخي، بتسجيل ووصف الأحداث الماضية والوقائع وتحليلها وتفسيرها على أسس منهجية علمية دقيقة، لفهم الحاضر والمستقبل"⁽¹⁾. فالمنهج التاريخي يتعامل مع كل الظواهر التاريخية الماضية وفق مراحل علمية تراتبية منهجية ثابتة، من خلال رصد كل المعطيات المتعلقة بفضاء ومجال الظاهرة التاريخية المدروسة.

فقد قدّم التعريف السابق الضوابط العلمية التي لا يجب أن يتخلّى عنها المنهج العلمي، والتي توصل الباحث إلى نتائج وحقائق صحيحة لسلامة منطلقاتها وأسسها، هذا في دراسة الأحداث التاريخية. إنّه: "منهج لا يقف عند جمع المعلومات الخاصة بالظاهرة فحسب، كما هو التصور التقليدي لعمل المؤرخ، بل يتركز عمله في وضع الفروض، والفروض عمليات تفسيرية مؤقتة تتأكد صحتها أو خطأها بما يليها من عمليات البحث، فإن تأكدت صارت نتائج صحيحة، وإن لم تتأكد تصاغ فروض أخرى، وهو عمل أُخذ عن المناهج التجريبية التي أثبتت نجاعة هذا العمل، وحققت انتصارات كبيرة"⁽²⁾. إلا أنّ المنهج يواجه صعوبات وتحديات في منهجية البحث، منها ما

(1) مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ط1 (1429هـ - 2008م)، دار دجلة ناشرون، ص79.

(2) إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، مزوق العمري، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية (1426-1427هـ/2005-2006م)، ص298، 299.

يتعلّق بإشكالية الذاتية في البحث التاريخي⁽¹⁾، ومدى أمانة ووعي وصدق المؤرّخ مع المعلومة التاريخية. ومن الصعوبات أيضاً ما يطرأ على الظاهرة التاريخية من ضعف المصادر أو قتلها وندرتها، أو انعدامها، ما يؤثّر على صحّة النتائج وفهم الحقائق والوقائع.

أمّا عن مجال عمل المنهج التاريخي، فقد تبنيّ الدرس الأدبي آليات المنهج الإجرائية ومكوّناته المعرفية في البحث والتحليل. وقد اشتغل عليه خلق كثير من الأدباء والنقاد في مطلع القرن العشرين، حتى أصبح أظهر المناهج التي طرقت الدراسات الأدبية، وهذا لما يُوقّره المنهج من خدمة جليّة في الدراسة الأدبية من الجانب التاريخي، إنّه يكفلُ عملية التعريف بتاريخ الأدباء والشعراء، ومختلف ثقافتهم وبيئتهم الإجتماعية والسياسية. كما يدرس المنهج التاريخي في العملية الأدبية أيضاً لغة النص، فيتتبّع المسار التاريخي للظاهرة اللغوية، مع الوقوف على ما نالها من تطوّر وتبدّل. "فالمنهج التاريخي يفكّ عن يدي اللغة قيود المكان والزمان، ويترك لها حرية التنقل ليرصد ما يجري فيها من تبدّل، وما يطرأ عليها من سمات متعدّدة ومتجدّدة، ويمدّها لها عنان الزمان ليتعقّب ما يصيب أصواتها ودلالاتها وأساليبها وتراكيبها، ويتفلّت من قيد المستوى، لأن المستوى في المنهج التاريخي ليس أرضاً مسوّرة تحصر فيها اللغة، وإنما هو خاتمة لمرحلة من مراحل التطور، وبداية لمرحلة أخرى. فاللغة في المنهج التاريخي مستويات متعدّدة لا مستوى واحد"⁽²⁾. وهذه أهمّ وظيفة له في دراسة النصوص الأدبية والدينية، فهو يشرّح اللغة ويخضعها لمحاكمات الظروف والتاريخ، مع الوقوف على العناصر الجوهرية الثابتة والمتحوّلة في المستويات الدلالية للخطاب النصّي.

(1) يُنسّف مفهوم الموضوعية التاريخية بأربع صيغ من الذاتية هي:

- أولاً ما يتعلّق بالإختيار التاريخي المقيّد بحكم الأهمية، فالتاريخ لا يحتفظ من الوقائع إلا بأهمّها.
- وثانيها ترتيب عوامل السببية بين آخر وأول، وبين قارّ وعرضيّ، وبين حتمي ومحمّلي.
- وثالثها: المباعدة التاريخية، فالتأريخ يصف اليوم ما انقضى أمس، أي هو يعبر عن الوقائع بغير ما حصلت به.
- ورابعها أنّ التاريخ الذي يهدف في الأصل إلى فهم الماضي الإنسانيّ يصبح فهمه تقريبياً بالضرورة، لأنه يقوم على نقل ما مضى نقلاً يتمّ من خلال فكر راهن بطريقة مجازية، وهنا تحرك المؤرّخ الرغبة في لقاء الغابرين عبر تجربته الخاصّة أكثر ممّا تحركه الرغبة في التأريخ الأصلي.. وقد ينقاد المؤرّخ هنا إلى تمجيد قيم أبطاله وتجميل سيرهم، واستحسان معتقدتهم. وعلى هذا النحو ينتفي أن يكون التأريخ ضبطاً دقيقاً لحمل ما مرّ بالبشرية من وقائع، بل إنه يغدوا وسيطاً لثبيت انتماء البشر إلى المدار الإنساني.
- في المناهج التأويلية، محمد بين عمّاد، ط1 (2012م)، مكتبة النقد الأدبي، صفاقس، تونس، ص13، 14.
- (2) في علم اللغة، غازي مختار طليمات، ط2 (2000م)، دار طلاس، دمشق، ص118.

فالمنهج التاريخي إذن: "منهج وصفي متعدد المراحل، متجدد المادة، لأنه يلاحق اللغة، ويستعين على دراستها بتراتها القديم ونصوصها الحية. فإن أردت أن تدرس الأصوات العربية بدأت بصفتها ومخارجها كما حددها الخليل وأثبتها سيبويه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى ما أصابها من تغير بعد أن خالط العرب الأعاجم من العصر الأموي إلى العصر الحاضر"⁽¹⁾.

فمنه نستنتج أن المنهج التاريخي واحدٌ من أكثر المناهج اعتماداً في ميدان البحث الأدبي، لأنه أكثر صلاحية لتتبع الظواهر الكبرى في الأدب، ودراسة تطوراتها منذ ولادتها ونشأتها وتحولاتها عبر التاريخ. فهو المنهج الوحيد الذي يمكننا من خلاله دراسة وتتبع ونقد المسار الأدبي. ولأن عمل الدراسة التاريخية في حقيقتها هي تحليل وتفسير للظواهر التاريخية الماضية كأساس لفهم المشاكل المعاصرة، فالتحليل التاريخي قائم على النقد الأدبي والوقائعي على مستوى النص، حيث يحاكم النص إلى واقعه وتاريخ ظهوره، ومن هذا المفهوم تشكلت التاريخية الأدبية والدينية كإفراز تركّز على الإحاطات الزمكانية كعنصر ملازم لفهم وتأطير وتععيد الظاهرة التاريخية، والتي تقود كنتيجة حتمية إلى التاريخية.

فالمنهج يتركز في العملية الأدبية على ثلاثية (النص-الحدث الذي سجّلت فيه الوقائع-، المبدع-التضاريس الفكرية والإجتماعية أو الإنسانية أو القومية التي شاركت في صناعة النص الثقافي-، المتلقي- أو الأثر للنجاح أو الفشل الذي حقّقه المؤلف في نفوس القراء أو المحيط عامّة-). فالمتلقي يفهم هذه العملية على أنها واقعة تاريخية، لها ظروفها وأسبابها، وعلاقتها مع المحيط الذي ولدت فيه، والنظر إليها كأنها وثيقة تحتزن خلفيات سياسية وإجتماعية وثقافية⁽²⁾. فيتخذ من تلك الظروف المحيطة على شتى المجالات، وسيلة لتفسير الحدث وتعليل ظواهره وخصائصه. ويركّز أيضاً على تحقيق النصوص وتوثيقها باستحضار بيئّة الأديب والشاعر وحياتهم.

(1) المرجع نفسه، ص119.

(2) انظر: "النص الأدبي بين المبدع والمتلقي"، محمد عبد الهادي، مقال علمي، مجلة المخبر، وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، العدد1(2009م)، ص228/219.

إذاً فالمنهج الأدبي التاريخي هو قراءة تاريخية في خطاب النقد الأدبي، تحاول تفسير نشأة الأثر الأدبي بربطه بزمانه ومكانه وشخصياته، أي أن التاريخ هنا يكون خادماً للنص⁽¹⁾.

وبهذه التصورات والنظريات انتقل البحث التاريخي من الظاهرة الأدبية والاجتماعية إلى الظاهرة الدينية، منزلاً عليها قواعده ومسقطاً عليها أصوله. فقد وُضع الحدث الديني على طاولة مشرحة التاريخ، مفككاً لخطابه، محللاً لأصوله وظروف تشكّله. وهذا المنهج يعرف بمنهج دراسة تاريخ الأديان. "وما دام الحديث عن هذا المنهج في هذا المقام لأنه من المناهج التي وظّفها الخطاب الحدائي في قراءة النص الديني الإسلامي، ويلجّ هذا الخطاب في التركيز على هذا المنهج باعتباره الكفيل بتأسيس تاريخية النص الديني، ومادام كذلك نجد محاولة الحدائين قد أخذت بهذه العناصر ما أمكنها ذلك. فالنص الديني الذي هو في الظاهر محلّ الدراسة تمّ تناوله من جهة الزمان الذي برز فيه، والسّن التي أوحى فيها إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، والمكان الذي تجلّى فيه وهو مكة المكرمة. وتحديد المكان والزمان كعنصرين يدخلان في دراسة الظاهرة التاريخية، كانت الإشارة إليهما بشكل متميّز من خلال بيان خصائص البيئة التاريخية والجغرافية في تلك الحقبة الزمانية بالذات، الأمر الذي جعلهم يعتبرون الوحي استجابة للواقع، على أساس أن مبدأ تفسير الظواهر يقضي بأن لكلّ ظاهرة سبب يفسّر حدوثها على أمر معين.."⁽²⁾.

فالفرق بين المنهج التاريخي والتاريخية، أن الأول منهج نظري عام وُظّف في مجالات مختلفة وسياقات معيّنة وأحياناً معيارية، لا لتوثيق الظاهرة التاريخية أو معرفة صحتها وصدق نسبتها فقط، بل تبلور على إثر مساره وتكوّناته مهمّات أخرى تأويلية، وبنائية نقدية، كانت التاريخية أحد أبرز مخرجاتها وتشكّلاتها وأطرها.

(1) انظر: "النقد الأدبي، أصوله ومناهجه"، سيد قطب، ط8 (2003م)، دار الشروق، القاهرة، ص165/167.

(2) إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص300.

وهذا ما جعل لهذا المنهج صَدْرَ رَحْبٍ في الدراسات الدينية المعاصرة، لأن المنهج يقف على الأرضية التاريخية للنص القرآني، ويحيط بمختلف الزوايا الزمانية والمكانية التي تعتبر أساساً لتفسير النص. وبالتالي لا يؤمن منهج النقد التاريخي بالمقدس والمطلق والمتعالى، فهو يعالج النصوص الأدبية واللاهوتية على حدّ سواء، ويركّز أصالةً على ظروف ومحيط التشكّل. كما يدعو إلى إفراغ جعبة النص الديني من مفاهيم العالمية والإطلاقية، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه. وهذا ما سنعرض له في تطبيقات هذا المنهج على النص القرآني، بعد أن نعرف منهج البحث التاريخي وإجراءاته المعتمدة، والذي جعله يكتسح بقوة الحقل الأكاديمي النقدي العربي، ليعيد فتح آفاق نصّية دلالية تدعوا لإعادة النص إلى بوتقته الواقعية، أو قل قوقعته التاريخية.

المهلب الثاني: خطوات المنهج التاريخي

إن المنهج التاريخي لدراسة أي ظاهرة تاريخية، لغوية، أو أدبية، أو لاهوتية، يتطلب التحليل والنقد التاريخي المرور بخطوات متبعة في المنهج التاريخي هي: (1)

المرحلة الأولى: انتقاء مشكلة البحث .

إن أيّ بحث من البحوث العلمية لا يقوم إلا على أرضية تحدّد إطار البحث ومضمونه، والذي يحدّد نوع البحث هو طرح الإشكال الذي يتطلّب الحل. فبعد اختيار الباحث لموضوعه، يضع له إشكالية ترسم له خطى البحث ومحوره، وتوضح له إطاره وماهيته. "ولذا تعتبر خطوة التعرف على المشكلة وتحديد إحدى الخطوات الحاسمة في البحث، وهذا لا يعني أن هناك مشكلة، بل هو تعيين للميدان الذي توجد فيه مشكلة من المشكلات، ولذا يتطلب من الباحث في ميدان البحث التاريخي أن يضيّق المشكلة بصورة دقيقة، ويضع أسس تحليلها" (2).

فالوثيقة التاريخية هي الأساس الأول الذي يقوم عليه عمل المؤرّخ، والأثر التاريخي إمّا مادي كالعمران والبنائيات والحصون، أو كتابي من خلال النصوص الإلهية، والعمليات الإنسانية في الكتابة والتأليف.

المرحلة الثانية: جمع المادة التاريخية.

بعد أن يتم تحديد المشكلة في البحث التاريخي، "يجمع كل ما يمكن جمعه من الوثائق المتعلقة بعصر من العصور أياً كان نوع هذه الوثائق، وأن يضم بعضها إلى بعض دون ترتيب أو تمييز أو اختيار أو تصنيف، لأن المهمة الأولى في الواقع هي جمع الوثائق من مظانّها في كل مكان، ليتمكن

(1) انظر: "مقدمة في منهج البحث العلمي"، رحيم يونس كرو الغزاوي، ص 93/82.

- وانظر: "مناهج البحث العلمي"، عبد الرحمن بدوي، ط3 (1977م)، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 146.

(2) مقدمة في منهج البحث العلمي، الغزاوي، ص 83، 84. باختصار.

بهذه الوثائق من الوصول إلى الأحداث التاريخية التي ليست هذه الوثائق غير آثار متخلّفة عنها"⁽¹⁾.
"فعلينا إذن كخطوة أولى أن نظمّ كل الوثائق المتعلقة بشيء ما، سواء كان حدثاً تاريخياً، أم كتاباً يراد نشره، أو كان صيغة دبلوماسية، أو عقداً من العقود، وعلى وجه العموم أيّ شيء يراد استرداده"⁽²⁾.
تاريخياً"⁽³⁾.

وجمع المادة العلمية يتم على مستويين:⁽⁴⁾

أ- الجمع من المصادر الأولية (الأصلية): التي تتصل بمضمون البحث مباشرة، وتتصل بالواقعة التاريخية.

ب- الجمع من مصادر ثانوية: وتتمثل في المؤلفات، دوائر المعرفة، الصحف والدوريات، وكل الملفات التي عاجلت موضوعات تاريخية في غير عصرها.

"وإذا تمّت هذه الخطوة الأولية بدأت الخطوة الحقيقية في المنهج التاريخي، وهي خطوة النقد"⁽⁵⁾.

(1) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص 185.

(2) نسبة إلى: المنهج الاستردادي في التاريخ وهو أنّ: "التاريخ يتكون من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائماً لأن تعود، وما ذلك إلا لأن التاريخ يقوم على الزمان، وأول خصائص الزمان عدم قابلية الإعادة (irréversibilité). لأن الصفة الرئيسية للزمان هي الاتجاه، والاتجاه يقتضي السير قُدماً دون تراجع أو تحلّف أو تكرار. ومهمة علم التاريخ أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ، ألا وهي أن يحاول أن يستردّ ما كان في الزمان في الذهن، وبطريقة عقلية صرفة ما جرت عليه أحداث التاريخ في مجرى الزمان".

- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص 183.

(3) المرجع نفسه، ص 185.

(4) مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ص 87/85 باختصار.

(5) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص 185.

المرحلة الثالثة: نقد المادة التاريخية.

"وهي مرحلة حاسمة في المنهج التاريخي، لأن عملية النقد تُبنى عليها النتائج من جهة، ومن جهة ثانية يتدخل الباحث بعقله ومعلوماته، فيخضع المادة لعملية النقد، مبرزاً إيجابياتها وعيوبها، فيتمكّن من خلال عملية النقد من الكشف عن حقيقة الظاهرة"⁽¹⁾.

"وهناك عدة مراحل للنقد: (2)

1- فالنقد الظاهري (External Criticism) يتعلق بعدة أمور مثل: إثبات صحة الأصل التاريخي، ونوع الخط والورق، وتعيين شخصية المؤلف، وزمان التدوين ومكانه، من خلال السؤال عن مصدر الوثيقة ومؤلفها، وصحتها وتاريخها.

2- أما النقد الباطني (Internal Criticism) فيبحث في الحالات العقلية التي مرّ خلالها كاتب الأصل التاريخي، ويحاول أن يتبين قصد الكاتب بما كتب، وهل كان يعتقد صحة ما كتبه؟ وهل توفرت المبررات التي جعلته يعتقد صحة ذلك؟ انتهى

والنقد الداخلي كما يشمل نقد الأمانة والصحة، فإنه يشمل نقد التفسير، وذلك بنقد الفهوم الموجودة والتي علقت بأصل النص التاريخي منذ سنين أو قرون. فيحاول المؤرّخ وضع فهم وتفسير جديد باعتباره قارئاً ناقداً يتصل بالنص اتصالاً مباشراً، يملك آلة النقد العلمي وآلية التحليل والتفسير، مبتعداً في ذلك عن كلّ اعتقاد مسبق، أو فكر قبلي. فيتحرّر من كل ضغط فهم من الفهوم السائدة أو تأويل مسبق. وهنا تتمركز آلية تاريخية النصوص وتحديد الفهوم. ليُصبح التأويل آلية من آليات التاريخية، وأحد المحاكمات والمساءلات للنصوص الدينية. وتصبح القراءة التفسيرية شاملة لعملية التحليل اللغوي والتساؤل والنقد التاريخي. وهنا تتمركز آلية تاريخية النصوص وتحديد الفهوم. ليُصبح التأويل آلية من آليات التاريخية، وتصبح القراءة التفسيرية شاملة لعملية التحليل اللغوي والتساؤل والنقد التاريخي.

(1) إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص 219.

(2) منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، ط8 (2000م)، دار المعارف، القاهرة، ص 83.

وعلى هذا النحو سار المؤرخون العقلانيون في تحليل نصوص الكتاب المقدس منذ القرن 18م. ومن هنا يتبين لنا أن الكتاب المقدس اعتبر مجالاً خصباً لتطبيق المنهج التاريخي النقدي عليه، لما أفضى إليه من نتائج استباقية هزت الموروث الإعتقادي الديني السائد. خصوصاً في مسألة تحقيق الروايات وتوثيق النصوص الدينية. "ودليل ذلك ما حصل في جهة المسيحية الأوربية عندما حاولوا دراسة الإنجيل دراسة نقدية تاريخية، وكذلك الكشف عن تاريخية شخصية يسوع المسيح. فقد هاج الوعي الإيماني المسيحي عندئذ، وحاول أن يمنع ذلك بوسائل شتى. وسوف يحصل في الإسلام نفس الشيء عندما تُنقل الدراسات الإستشراقية عن القرآن إلى اللغة العربية مثلاً أو الفارسية، أو التركية، أو غيرها من اللغات الإسلامية. فالدراسة التاريخية تعتبر عدواناً صريحاً على التراث المقدس"⁽¹⁾.

لذا يلحّ الخطاب الحدائي على المنهج التاريخي باعتباره الكفيل بتأسيس تاريخية النص الديني. والعودة لقضايا جمع وتدوين القرآن والسنة، وإثارة الشبهات العقلية التي تتنافى في حقيقتها مع منهج البحث التاريخي كمنهج علمي. فالناظر إلى دقة الجمع القرآني الأول والثاني وتدوينه، وجمع السنة وضبطها وحفظها، يجده جمعاً وتدويناً على وفق ما قرّرت منهجية البحث التاريخي، هذه المنهجية التي اختلت موازينها حين درست نصوص الأناجيل والتوراة، وظروف تدوينها وتاريخ وطريقة كتابتها.

غير أن النقد هنا تجاوز الحدّ حينما تلبّس لباس "الحذر والشك" - في معلومات الأصل التاريخي، ثم دراسته وفهمه واستخلاص الحقائق من ثناياه"⁽²⁾. وهذا بطبيعة الحال أثر الفلسفات الشكّية والنسبية على المنهج التاريخي، والذي أصبح لا يؤمن بالمطلق والمقدس والمسلمات. فلا يكون النقد في منهجيته الحديثة "تاريخياً حقاً، إلا إذا انتهى بالتحريك، ببثّ الحياة في الشواهد المستنطقه، وليس المقصود من التحريك استخراج خلاصة من مسلمة، أي استنباط معنى من شاهدة جامدة حسب توالٍ خاضع لتتابع الزمان"⁽³⁾. أي أنه لبناء نقد سليم يجب العدول عن المسلمات، ومواجهة الظاهرة من غير حاجز أو خلفية تؤثر في عملية النقد - وهذا أهم شيء في العملية التاريخية -.

(1) بhamش الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، تر: هاشم صالح، ط1 (1999م)، دار الساقى، بيروت، لبنان، ص44.

(2) منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، ص83.

(3) مفهوم التاريخ، (1. الألفاظ والمذاهب، 2. المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4 (2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص93.

غير أننا نؤكد على شيء مهم في عملية النقد، ألا وهو الإحاطة والقراءة الصحيحة من غير شك وهمي، أو وسوسة عقلية، وهذا حتى نتوصل إلى الفهم الصحيح. "فالنقد وسيلة إلى اختيار القراءة الصحيحة، فلا نقد إلا بعد فهم، وإن لم يفهم النص لا يمكن التمييز بين الصحيح وغير الصحيح، والفهم مبني على شرطين: 1- معرفة المادة التي يبحث فيها الكتاب.

2- ثم معرفة اللغة والأسلوب لذلك الكتاب"⁽¹⁾.

وتبقى الأداة الرئيسية لنقد النص، هي التحليل الداخلي والباطني للوثيقة التاريخية محلّ البحث وتفسيرها، واستنباط طبيعة الظروف المحيطة بالمؤلف وعصره.

المرحلة الرابعة: تفسير النتائج.

وهي آخر مرحلة وخطوة في المنهج التاريخي، حيث يبدأ الباحث في تفسير النتائج التي توصل إليها، "ولابد أن يكون التفسير منسجماً مع التفكير المنطقي والإبداعي، وأن يكون موضوعياً، ووفق الأسلوب العلمي في البحث التاريخي"⁽²⁾.

"فمرحلة التفسير هي المرحلة التي تعطي الحكم النهائي، ونتيجته دقيقة وسليمة صحيحة لسلامة وصحة الخطوات الممهّدة لهاته النتائج، أما النقد التاريخي فلا يُثبت الحقيقة التاريخية، بل يساعد على بلوغها، لأنه مبني على الشك، ولا بدّ من الخروج من دائرته إلى دائرة اليقين والوصول إلى نتائج حاسمة بقدر المستطاع"⁽³⁾. وفي هذه المرحلة تلبّس التفسير كثيراً بالتأويل.

(1) أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضرات ألقاها جوتفلفر جستراسر، إعداد: محمد حمدي البكري، ط2(1995م)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ص49، 50 باختصار.

- انظر: "منهج البحث التاريخي"، حسن عثمان، ص89، 90.

(2) منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ص92.

(3) منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، ص146.

المبحث الثانى : مدخل إلى ماهية النص القرآنى

لم يقع الإختلاف فى النص القرآنى حول المصدر والتلقى، أو نزوله ومنزله، أو إعجاز لفظه وبلاغته، وإحكامه وبيانه، أو ما اتفق عليه عند أهل القبلة فى كلام الله عزّ وجلّ ووحيه. بل إن الخلاف ما وقع بين الفرق الإسلامية والمذاهب العقديّة من تنازع فكرى وعقدي وتأويلي مثل حركة عقلية وفكرية كبيرة فى تاريخ المسلمين، وما أتبع ذلك من ظهور حركة الإستغراب الثقافى بمختلف التوجّهات المنهجية والنقدية، ومشاريع الفكر المعاصرة.

المطلب الأول: مفهوم النص القرآنى

أ- مفهوم النص:

1- النص لغة:

جمعه نصوص، والنص يحمل عدة معان دلالية، حقيقية ومجازية، حسية ومعنوية، فالمعنى الحقيقى للنص هو الرفع والإظهار، أما فى المجاز بلوغ منتهى الشيء وأقصاه، والتحرك، والتعيين، نذكرها كالتالى:

- الرفع والإظهار: "رفعك الشيء". ونصّ الحديث ينصّه نصّاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد نصّ. ومنه الإسناد⁽¹⁾. أى أن التنصيص رفع الكلام لقائله وصاحبه. ومنه: "المنصه: ما

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص441.

- تُظهر عليه العروس لثرى⁽¹⁾. فدلالة كلمة النص تقتضي رفع المنصوص عليه لصاحبه وإسناده لقائله. والإظهار أيضا، فالعروس توضع على منصة لترتفع وتظهر وتتميز.
- **بلوغ المنتهى والأقصى:** "أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، والنص في السير هو أقصى ما تقدر عليه الدابة"⁽²⁾. "ونص كل شيء منتهاه، ونصصت الرجل: استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج ما عنده"⁽³⁾. فالنص هو منتهى الشيء وغايته.
- **التحريك:** نصصت الشيء: حركته، وأصلها النصصة أي: "التحريك"⁽⁴⁾. "ونصص لسانه: حركه"⁽⁵⁾. "ونصصه: حركه وقلقله، وكل شيء قلقلته فقد نصصته"⁽⁶⁾.
- **الإستخراج:** "ينصهم: أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة، أي ما دل ظاهر لفظها عليها من الأحكام"⁽⁷⁾.
- **التوقيف والتعيين:** أي: "توقيفه وتعينه على شيء ما"⁽⁸⁾. وفي لسان العرب: "والنص التوقيف، والنص التعيين على شيء ما"⁽⁹⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص4442.

(3) معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، تح: عبد السلام هارون، د.ط(1399هـ-1979م)، دار الفكر، ج5، ص357.

(4) المصدر نفسه.

(5) لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص4442.

(6) تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الفتاح أحمد فراج، د.ط(1385هـ-1965م)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ج18، ص182.

(7) لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص4442.

(8) تاج العروس، الزبيدي، ج18، ص180.

(9) لسان العرب، ابن منظور، ج6، ص4441.

2- النص في الاصطلاح الحديث:

إن المعاني اللغوية وفروعها الدلالية -التي سبق ذكرها- قد ساهمت كثيراً في بلورة مفهوم النص الحديث. وكانت بمثل الأدوات والمنافذ التي طرحت مفاهيم للنص القرآني في صورته المعاصرة. كرفع الكلام لقائله وإسناد القول لصاحبه، فإذا عُرف وأظهرَ صاحبه ارتبط هذا النص به، باعتبار أن مؤلفه يمثل وحدة اجتماعية يحكمها السياق والظروف التي أدت إلى إنتاجه وتكوّنه. فكان بذلك النص نتيجة حتمية لظروف ووقائع كانت سبباً لصناعة وحياسة نسيج النص. وبهذا يصبح النص انعكاساً للظواهر الثقافية والاجتماعية السائدة التي تمثل القوانين التي يحاكم بها.

حيث عرّف النص في أحد طروحاته المعاصرة: "بأنه في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة.."⁽¹⁾.

وهذا التعديد اللغوي التاريخي نجده عند رولان بارت⁽²⁾، يقول: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها في بعض، في حوار ومحاكاةٍ ساحرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية... إنه القارئ"⁽³⁾. فالنص إذن: "نسيج من الإقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة"⁽⁴⁾.

وبالتالي: "فالنص الديني ما دام ظهر في إطار سياق ثقافي معين، فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية حفاظاً على السياق، وأخذاً بوظيفة أنظمة العلامات"⁽⁵⁾. يقول بارت: "النص

(1) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص27.

(2) رولان بارت (Barthe Roland)، (1915م-1980م): "ناقد ومنظر فرنسي لعلم العلاماتية، وأحد النقاد الفرنسيين الجدد المؤيدين للنبوية، هاجم النقد الأدبي التقليدي في مقالاتها الأولى بعنوان: "الكتابة بدرجة الصفر سنة 1953م"، ولم يكن النص بالنسبة لبارت تصويراً للعالم أو تعبيراً عن شخصية المؤلف، بل كان نظاماً مؤلفاً من رموز وعلامات تتولد منه المعاني بواسطة التفاعل المتبادل بين هذه الرموز، ألف كتاب "الأساطير" أو "SIZ"، و "رولان بارت بقلم رولان بارت"، و"كاميرا لوديسا".

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجيوشي، ط1(2007م)، دار الفرائي، بيروت، ص70.

(3) هسهسة اللغة، رولان بارت، تر: منذر عياشي، ط1(1999م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ص83.

(4) درس السيميولوجيا، رولان بارت، تر: ع.بنعبد العالي، ط3(1993م)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص85.

(5) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1(1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص78.

مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها في بعض في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض⁽¹⁾.

ومنه، فإننا نجد التعاريف المعاصرة للنص القرآني مستقاة ومستوحاة من هذه المفاهيم الفلسفية، فالنص في تعريفه المعاصر: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات بالغة الطبيعية -الألفاظ-، أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصاً"⁽²⁾.

وإن العلامات في النص وهي الرموز أو الدال والمدلول لا يُكشف إلا بعد سبر علاقات النص التي تمثلها الثقافة والبيئة والزمان والمكان والأشخاص، وهو ما يطلق عليه بالتناص⁽³⁾، أي: "أن التناص هو مجموعة علاقات النص بالقارئ، وبالنصوص الأخرى، وبالثقافة والبيئة، فله آثار أخرى تساهم في تشكيله وانفتاحه في ضوء علاقاته، لأن الكاتب أو المؤلف حين يبني عوالم نصّه، يحاكي بناءات موجودة، أو مبدعاً في نطاق الممكن النوعي طرائق جديدة في تنظيم بُنيّاته النصية التي يشكّل منها النص الذي -يبدع- وفق رؤيته لعمله الإبداعي، أو تبعاً لضرورات تشكيل المعنى"⁽⁴⁾. فالنص نسيج من المضاعفات والثقافات.

ومنه فإن المعاني اللغوية التي رأيناها -التقصي وبلوغ المنتهى والتحريك والإستخراج-، فقد كان لها إسقاط في المفاهيم المعاصرة، وهي تدور حول استخراج القوة الكامنة بالخطاب، وكذا المستور والخفي بين سطور النصّ. "إن الفهم الصحيح لأي نص في الخطاب التأويلي ليس متعلقاً بنسيج

(1) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 83.

(2) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 169.

(3) التناص: "أو تفاعل النصوص. مصطلح شائع في النقد الغربي، والتناص صفة للعلاقات داخل النص، أو تقاطع أخبار أو منطوقات أخرى داخل النص، أو مأخوذة من نصوص أخرى. فالتناص هو العلاقة والتفاعل بين الأخبار أو المنطوقات المكونة للنص".

- دراسات في تعدي النص، وليد الخشّاب، د.ط، د.ت، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دمشق، ص 8 وما بعدها.

(4) عتبات -جيرارد جينيت من النص إلى المناص-، عبد الحق بلعايد، ط 1 (1429هـ-2008م)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ص 14.

النص وألفاظه فقط، فالأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن تستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه..، فالإنسان لا يستعمل اللغة، فاللغة هي التي تتكلم من خلاله"⁽¹⁾.

أي: تجاوز حدود اللغة والكلمات والحروف، وفكّ الرموز والشيفرات، ومعرفة مستويات النص وطبقاته، ولا يتحرك المعنى في النص إلا بما يعرف بمسألة وقضية التأويل. فالنص في الطرح الفلسفي الحديث "لا نهاية له عن المدلول، وبهذا يكون إرجائياً، ويكون حقله هو حقل الدال..، وذلك لأن التوليد الدائم للدال في حقل النص... يتصادف مع تحرير الطاقة الرمزية..، ونجد أن النص في مقابل هذا رمزي بشكل جذري"⁽²⁾.

أي: "أن النص منفتح على جميع الإشارات اللغوية والدلالات والرموز، وهذا امتداد لموت المؤلف ولا نهائية المعنى، وذوبان مقصدية النص في مقصدية القارئ، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص وأن يُضمّنه ما يشاء من المعاني والدلالات، فالنص عندهم هو النسيج الذي يضم تعددية الدوال"⁽³⁾. أي أن النص قد أصبح في فلسفة اللغة المعاصرة شبكة رصد للعلامة والدلالة في الفضاء النصّي باعتباره حدثاً تواصلياً، "لأن النص ليس مجموعة من الملفوظات النحوية أو اللانحوية، إنه كل ما ينصاع للقراءة عبر خاصية الجمع بين مختلف طبقات الدلالية الحاضرة هنا داخل اللسان، والعاملة على تحريك ذاكرته التاريخية"⁽⁴⁾. أي أن النص يملك صفة النصّية التواصلية مع أفق القارئ والمتلقي، نظراً لما يوقّره من شبكة المعطيات اللسانية.

وعلى أساس هذه الرؤية والمعايير صاغ الحداثيون مفهوم النص القرآني، باعتباره مقارنة دلالية ضمن السياق الزماني والمكاني، ومفاعيل الوعي الإنساني، واشتراطات وجوده التاريخي.

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص32.

(2) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص89.

(3) المصدر نفسه، ص90.

- انظر: "لذة النص"، رولان بارت، تر: منذر العياشي، ط1(1992م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص109، 108.

- وانظر: "دراسات في النص والتناسية"، محمد خير البقاعي، ط1(1998م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص14، 15.

(4) علم النص، جوليا كريستيفا، تر: فريد الزاهي، ط2(1997م)، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ص14.

3- النص في الاصطلاح الشرعي:

إن أكثر من اعتنى بمفهوم النص الأصوليون، وذلك باعتبار مباحثهم المتعلقة بتحديد المفاهيم وضبط المصطلحات التي يستعان بها على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، كالحاص والعام..، وكثيراً ما يستند علماء التفسير وعلوم القرآن والحديث على المفاهيم التي قعد لها الأصوليون.

فالنص في عرف الأصوليين يطلق على عدة معانٍ: (1)

الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواءً كان ظاهراً أو نصّاً أو مفسراً، حقيقةً أو مجازاً، عامّاً أو خاصّاً، اعتباراً منهم للغالب، لأن عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص.

الثاني: ما ذكره الشافعي (2)، فإنه سمى الظاهر نصّاً، فهو مُنطلق على اللغة، والنص في اللغة بمعنى الظهور... هذا حدُّ الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن، فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نصّ في معناه لا يحتمل شيئاً آخر. فكلما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سمى بالإضافة إلى معناه المقطوع به نصّ، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصّاً وظاهراً ومجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معانٍ لا إلى معنى واحد.

(1) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التّهانوي، ت: علي دحروج، ط1 (1996م)، مكتبة لبنان، لبنان، ج2، ص1696، 1697، باختصار.

(2) الشافعي، محمد بن إدريس (150-204هـ/767-820م): فقيه وإمام مسلم. صاحب المذهب الشافعي. أحد المذاهب السنية الأربعة. تتلمذ على مالك بن أنس في المدينة المنورة، ثم على بعض أقطاب الحنفية في العراق، ولكنه لم يلتزم بطريقة أي من هذين الفريقين. ومن هنا كان مذهبه خطةً وسطاً بين منهج أهل الحديث ومنهج أهل الرأي. أشهر آثاره: كتاب "الأم". - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص256، 257.

والرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الإحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً، فكان شرط النصّ بالمعنى الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال إليه أصلاً، وبالمعنى الرابع أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد...

والخامس: الكتاب والسنة أي ما يقابل الإجماع والقياس. انتهى

فالنص إذاً عند عامة الأصوليين هو:

- ما يدلّ على كل ماورد من الشرع من نصوص الوحيين الكتاب والسنة.
- الكلام النصّ الذي لا يتطرق إليه التأويل، ولا يقبل أي احتمال أصلاً.
- الكلام الظاهر الذي يُفهم منه معنى غالب من غير قطع.

ب- مفهوم القرآن:

1- القرآن لغة:

مصدره من الفعل: "قَرَأَ يَقْرُؤُهُ وَيَقْرُؤُهُ (عن الزجاج)، قَرَأَ وقَرَأَةً وقُرْآنًا (الأولى عن اللحياني) فهو مَقْرُوءٌ. قال أبو إسحاق النحوي: يسمّى كلام الله الذي أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم كتاباً وقراءاً وفرقاناً، ومعنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآناً لأنه يجمع السور فيضمها"⁽¹⁾. "وقرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض"⁽²⁾.

"وقرأ قرءاً وقراءةً وقُرْآنًا، فهو قارئٌ من قَرَأَةٍ وقُرْأٍ وقارئين: تلاه، كاقترأه، وأقرأته أنا. وقراءةً مُقَرَّأةً وقراءةً: أي دارسه"⁽³⁾. "وقرأت الكتاب قراءةً وقُرْآنًا، ومنه سمي القرآن، وقال أبو عبيدة: سمي

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3563.

(2) المصدر نفسه.

(3) القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8(1426هـ-2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص49.

القرآن لأنه يجمع السور فيضمها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ ﴿٧﴾ ﴿القيامة: ١٧، أي: جمعه وقرآته⁽¹⁾﴾.

ونلاحظ هنا اختلاف أهل اللغة في أصل كلمة القرآن على شقين: الأول: أن أصلها "قرأ" من القراءة، فهو مقروءٌ متلوٌّ بكلماته وآياته وسوره، والثاني: أن أصل القرءان "الجمع والضم" أي لفظت به مجموعاً.

2- القرآن اصطلاحاً:

ومفهوم القرآن الكريم عند المفسرين هو: الكلام الإلهي الذي اشتهر نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام، فهو: "كلام الله المعجز (أي الذي عجزت الإنس والجن عن الإتيان بمثل أقصر سورة من سوره)، المنزل على النبي -صلى الله عليه وسلم-، المكتوب في المصاحف، المتعبد بتلاوته (أي أنه لا تصح الصلاة إلا بتلاوة شيء منه، وبمجرد تلاوته عبادة يثاب عليها المسلم)، المنقول بالتواتر (التواتر: هو ما ينقله جمع عظيم عن جمع غفير يؤمن في العادة تواطؤهم على الكذب)، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس⁽²⁾﴾.

وقد اشتهر هذا المعنى الإصطلاحي عند عامة علماء المسلمين، ليشق عصا الإتفاق بعض المفكرين المعاصرين، والذين طرحوا مفاهيم تميل أكثر لقارئه أكثر من ميلها لقائله، ليتعلق معناه بالقابلية للقراءة والتأويل، وفق أنساق معرفية وأنطولوجية مغايرة، تستند إلى التفكيك والتشريح (تحليل النظام اللغوي، والإطار الظرفي الزماني والمكاني)، وتثوير المعنى وتنويع المغزى، وإثراء الدلالة. وهذا مكنم الإعجاز، وعلة الصلاحية لمطلق الزمان والمكان -حسبهم، كما سنرى لاحقاً-.

(1) الصّحاح -تاج اللغة و صحاح العربية-، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4(1990م)، دار العلم للملايين، بيروت، ج1، ص65.

(2) التفسير المنير في العقيدة والتشريع، وهبة الزحيلي، ط1(1411هـ-1991م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ج1، ص13. - النقول التي بين قوسين هي تعليقات وضعها المصنّف على تعريفه للقرآن الكريم بمامش كتابه "التفسير المنير" من نفس الصفحة.

المطلب الثاني: ماهية النص القرآني بين خلاف المتقدمين والمعاصرين من الحداثيين

أ- ماهية النص القرآني عند المتقدمين:

اتفق المسلمون على مصدرية القرآن الكريم، وأنه نزل وحياً من السماء عن طريق جبريل - عليه السلام-، على قلب النبي -صلى الله عليه وسلم-، غير أنه اختلف قديماً اختلافاً كلامياً شائكاً ومتشابكاً في حقيقة النص القرآني بين مذاهب و فرق دينية مختلفة على ثلاث مستويات:

المستوى الأول: مسألة خلق القرآن: أي هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وهل هو قديم أو حادث؟ فقد قرّر المعتزلة⁽¹⁾ أن القرآن حادث مخلوق⁽²⁾، "واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل"⁽³⁾. في حين أن أهل السنة أقرّوا بأن القرآن قديم غير مخلوق وغير حادث⁽⁴⁾. أمّا الأشاعرة⁽⁵⁾ فيقولون أن

(1) المعتزلة: "ويُسَمَّون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وأصول مذهبهم هي التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فمن خالفهم في التوحيد سمّوه مشركاً، ومن خالفهم في الصفات سمّوه مشبّهاً، ومن خالفهم في الوعيد سمّوه مرجئاً، ومن اكتملت له وتحفّقت فيه هذه الأصول الخمسة فهو المعتزلي حقاً".

- موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ط1 (1413هـ-1993م)، دار الرشد، القاهرة، ص358.
(2) انظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان، ط3 (1416هـ-1996م)، مكتبة وهبة، ص540/529.

(3) الملل والنحل، أبي الفتح محمد الشهرستاني، تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3 (1414هـ-1993م)، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص57.

(4) انظر: "السنة"، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، ت: محمد سعيد سالم القحطاني، ط1 (1406)، دار ابن القيم، المملكة السعودية، ج1، ص281.

(5) الأشاعرة: "فرقة كلامية إسلامية تنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة. وقد اتخذ الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاجة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم لإثبات حقائق الدين، والعقائد الإسلامية على طريقة ابن كلاب".

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حمّاد الجهني، ط4 (1420هـ)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض، ج1، ص83.

"القرآن ليس كلام الله على الحقيقة، ولكنه كلام الله النفسى، وأن الكتب بما فيها القرآن مخلوقة"⁽¹⁾.
أي: "أنه لا قديم لا بصوت ولا حرف، إلا معنى قائم بذات الله"⁽²⁾. وفي المسألة تفصيل.

المستوى الثانى: ولها تعلق بالقضية الأولى، واتصالٌ بأبواب العقيدة، ألا وهي مسألة صفة الكلام لله عز وجل بين المثبتين والنافين، والمكثفين والمعطلين. فالأشاعرة "يعتقدون تأويل الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين واليمين والقدم والأصابع، وكذا صفتا العلو والإستواء، وقد ذهب المتأخرون منهم إلى تفويض معانيها إلى الله تعالى، على أن ذلك واجب يقتضيه التنزيه، ولم يقتصروا على تأويل آيات الصفات، بل توسّعوا في باب التأويل، فشمّل أكثر نصوص الإيمان"⁽³⁾. "فالأشاعرة يثبتون الصفات العقلية السبع فقط لله تعالى: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام"⁽⁴⁾. أي أنّها تثبت بالعقل لا بالوحي.

أمّا فرقة المعتزلة قد استوعبت أهم آراء الفرق التي سبقتها مثل: **القدرية**⁽⁵⁾، و**الجهمية**⁽⁶⁾، و**المعطلة**⁽⁷⁾ في مسائل تأويل أو تعطيل صفات الله عز وجل.

(1) المرجع نفسه، ج1، ص89.

(2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، د.ط، د.ت، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة المغربية، ج12، ص178.

(3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حمّاد الجهني ج1، ص88.

(4) المرجع نفسه، ج1، ص92.

(5) **القدرية:** "القولهم بقول جهنم بن صفوان في إنكار القدر، لأنهم يُسندون أفعال العباد إلى قدرتهم، وينكرون القدر فيها".

- الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص56.

(6) **الجهمية:** "وهم أتباع جهنم بن صفوان، وكان تلميذاً للجدد بن درهم الذي كان أول من ابتدع القول بخلق القرآن والتعطيل، قالوا: الإنسان لا إرادة له ولا اختيار ولا استطاعة، وإنما هو مجبور في كل أفعاله التي يخلقها الله تعالى فيه كما يخلقها في سائر الجمادات".

- موسوعة الفرق والجماعات، عبد المنعم الحفني، ص167.

(7) **المعطلة:** "سمّوا كذلك لأنهم نفوا الصفات القديمة عن الله، وعلى رأسهم واصل بن عطاء، بدعى أنه لو كانت هذه الصفات لشاركت الله في القدم الذي هو أحص الوصف له. والمعطلة والصفائية ضدان، لأن الصفائية أثبتوا الصفات لله".

- المصدر نفسه، ص370.

فقد قرّروا أصولاً خمسة⁽¹⁾ هي عقائد راسخة في المذهب الإعتزالي، "فمن اكتملت له وتحققت فيه هذه الأصول الخمسة فهو المعتزلي حقاً"⁽²⁾. لذا يُعدُّون من نفاه الصفات، والتي منها استحالة رؤية الله تعالى لإقتضاء ذلك نفي الصفات، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات، وإلا تعدد القدماء في نظرهم. "وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله - سبحانه وتعالى -، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام"⁽³⁾. "واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محلّ، واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها"⁽⁴⁾.

أمّا أهل السنة من أصحاب المذاهب الفقهية وفقهائها وأئمة الحديث، أثبتوا صفة الكلام لله عزّ وجلّ، ومنه أن القرآن كلام الله تعالى، فبعد تحليل عقائدي مائع من نصوص الكتاب والسنة لشيخ الإسلام ابن تيمية⁽⁵⁾ في "مجموع الفتاوى" يخلص إلى: "...وقد بيّنا أن الصواب في هذا الباب

-
- (1) وهذه الأصول هي: "التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".
- وانظر: "المعتزلة - وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها-"، عواد بن عبد الله المعتق، ط4 (1421هـ-2001م)، مكتبة الرشد، الرياض، ص281/81، فيه شرح جيد ومفصل للأصول الخمسة عند المعتزلة.
- وانظر: "المعتزلة بين القلتم والحديث"، طارق عبد الحليم، ط1 (1408هـ-1987م)، دار الأرقم، برمنجهام ص77/44.
- وانظر: "موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها"، أبو لبابة حسين، ط2 (1407هـ-1987م)، دار اللواء، الرياض، ص72/41.
- وانظر: "موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية"، عبد المنعم الحفني، ص358.
- وانظر: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، مانع بن حماد الجهني، ج1، ص68.
- وانظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ط7 (2000م)، مكتبة وهبة، القاهرة ج1، ص263، 264.
- وانظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، ص149 وما بعدها.
- وانظر: "ضحى الإسلام"، أحمد أمين، ط10، د.ت، دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ص67/22.
(2) موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ص358.
(3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، مانع الجهني، ج1، ص68.
(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص57.
(5) تقي الدين أحمد ابن تيمية الحرّاني (661-728هـ/1263-1328م): "فقيه حنبلي. ولد في حرّان ولمع نجمه بدمشق وفيها توفي معتقلاً، وكان داعية من أكبر دعاة الإصلاح في الدين وخصماً من أقوى خصوم الصوفية. يلقب ب "محيي السنة وإمام المجتهدين". أشهر آثاره: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، و"الفتاوى"، و"الجمع بين النقل والعقل".
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص20.

هو الذي دلّ عليه الكتاب والسنة وإجماع السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وهو ما كان عليه الإمام أحمد بن حنبل⁽¹⁾، وقول الأئمة قبله هو القول الذي جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم-، ودلّ عليه الكتب والسنة. ولكن لما امتحن الناس بمحنة الجهمية، وطلب منهم تعطيل الصفات، وأن يقولوا بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة ونحو ذلك، ثبت الله الإمام أحمد في تلك المحنة، فدفع حُجج المعارضين النفاة، وأظهر دلالة الكتاب والسنة، وإن السلف كانوا على الإثبات، فاتاه الله من الصبر واليقين ما صار به إمام للمتقين، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدِنَ ﴿٧٣﴾﴾ الأنبياء: ٧٣⁽²⁾.

المستوى الثالث: تأويل وفهم النص القرآني: إن الناظر إلى حركة التأويل وفهم النصوص القرآنية قديماً يلحظ أنه تقاسم ساحته مدرستان متباينتان قد مثلتا حركة التفسير ونشأته وتاريخه، ألا وهي مدرسة التفسير المأثور (بالنقل)، ومدرسة التفسير العقلي (بالرأي)⁽³⁾.

وإن التفسير بالمأثور: "هو يشمل التفسير الذي جاء به القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، حيث ما أجمل في آية فسّر في آية أخرى. كما يشمل القراءات، وكثيراً ما تكون إحدى القراءات مفسّرة لأخرى. والتفسير الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم في سنته كذلك، فكم من الآيات الكريمة جاءت مجملة ففصلتها السنة، وكم من آية جاءت عامة أو مطلقة وخصصتها السنة أو قيدتها. والتفسير الوارد من الصحابة الذين عاصروا زمن نزول الوحي، وشهدوا أسباب النزول

(1) ابن حنبل، الإمام أحمد (164-241هـ/780-855م): "فقيه ومحدّث عربي. صاحب المذهب الحنبلي، أحد المذاهب السنية الأربعة. سجنه الخليفة المعتصم لامتناعه عن القول بأن القرآن مخلوق وليس أزلياً. فلما وليّ الخلافة المتوكل قدّمه وأكرمه. أشهر آثاره: "المسند" وقد جمع فيه نحو 38000 حديث، و"فضائل الصحابة"، و"الرد على الزنادقة".
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص22.

(2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، ج12، ص80.

(3) "يذكر التفسير بالمأثور في مقابل التفسير بالرأي، أو التفسير العقلي في مقابل التفسير النقلي، أو التفسير النظري في مقابل التفسير الأثري".

- تعريف الدراسين بمنهاج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط3 (1429هـ-2008م)، دار القلم، دار البشير، جدة، ص414.

وعاينوا دواعيه، فكانوا أعلم المسلمين بتفسيره وتأويله. وكذا أدرج -علماءنا- تفسير التابعين وأحقوه بالتفسير بالمأثور لاعتبارهم عايشوا أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم-، واستقوا علومهم منهم فكانوا من السلف الأخيار. وهذه كتب التفسير مشحونة بأقوالهم وتفسيرهم مثل الإمام الطبري في التفسير، ومن نهج نهجه من بعده⁽¹⁾. وإن أصل نشأة علم التفسير والتأويل وقواعده يرجع في الحقيقة إلى مصادر التفسير بالمأثور، أو ما يطلق عليه بالتفسير النقلي، حيث استمد علم التفسير أصوله وقواعده من القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية التي فسّرت القرآن الكريم وشرحت معانيه، وما فسّره الصحابة والتابعون طبقاً لهدي النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير القرآن الكريم.

وعلى هذا سارت طريقة الكشف عن معاني القرآن وأسراره العظيمة خلال القرون الثلاثة الأولى. إلى أن توسّعت الفتوح الإسلامية ونمت العلوم العقلية، وظهرت الترجمات، وأقبل المسلمون على الفلسفة والجدل، والمنطق وقضاياها وقوانينه، فظهر "التفسير بالرأي أو التفسير العقلي".

علماً أن من طرائق التفسير من جمع بين الأثر والنظر، فعُرف "بالتفسير الأثري النظري"، وهو التفسير الذي يجمع بين جانبي التفسير بالمأثور القائم على الرواية والنقل، مشفوعاً بجوانب الرأي القائم على النظر والإجتهد والتحليل والتأويل. فهناك تفاسير اكتفت بالكمّ الكبير من الروايات المأثورة، وهناك تفاسير اكتفت بالرأي والتحليل، وتوسّعت في الموضوعات العقلية أو الفقهية أو النحوية أو البلاغية، ولا تكاد ترى في هذه التفاسير العقلية شيئاً من المأثور. وإن التفسير الأثري

(1) أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمن العك، ط2 (1406هـ - 1986م)، دار النفائس بيروت، ص111.
- انظر: "تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن" - محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، ط2، د.ت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج 1، ص92، 93.
- وانظر: "مناهل العرفان في علوم القرآن"، محمد عبد العظيم الزرقاني، تح: فوز أحمد زمري، ط1 (1415هـ - 1995م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ج2، ص20/12.
- وانظر: "البرهان في علوم القرآن"، بدر الدين محمد الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3 (1404هـ - 1984م)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج2، ص159/156.

النظري هو الذي يجمع بين المنهجين السابقين، وينسّق بينهما (المأثور والرأي)، وهم في هذا التنسيق ينسّقون بين الحسينيين، حسنة المأثور الضروري لفهم القرآن، وحسنة الرأي والنظر والتحليل⁽¹⁾.

والتفسير بالرأي نوعان منه المحمود والمذموم، فالمحمود هو تفسير القرآن بالإجتهد بعد تحصيل الأدوات اللازمة للمفسّر والعلوم الضرورية والضوابط المطلوبة، أما إذا لم تتوفر الشروط والضوابط المقرّرة كان تفسيراً بالرأي المذموم، قائماً على الهوى والمزاجية، ومن ثمّ كان مرفوضاً مردوداً⁽²⁾.

ومن الإتجاهات العقلية المنحرفة في التفسير؛ أكبر فرق عصور التفسير الأولى، مدرسة الاعتزال، حيث آمنوا بالعقل منهجاً وسلطاناً، رفعوا شأنه ونوّهوا بمبادئه ومكانته، حتى صار لهم منهج عقلي في التفسير والعقيدة والسلوك⁽³⁾، "كانت به المدرسة العقلية الأولى في تاريخ الإسلام"⁽⁴⁾. "لأنها تمثّل بحق المدرسة العقلية القديمة أوضح تمثيل، فلها أصولها وقواعدها وآراؤها في أصول الدين وفروعه"⁽⁵⁾. إذ آمن المعتزلة بالعقل وأجلّوه ورفعوا من شأنه، وجعلوه الحكم والفيصل في مسائل الإعتقاد والإيمان والتفسير والتأويل، بل وجعلوا الأدلة العقلية مقدّمة على الأدلة الشرعية.

(1) تعريف الدراسين بمنهج المفسرين، الخالدي، ص301،302، باختصار.

(2) انظر: "المرجع نفسه"، ص424/413.

(3) انظر: "الملل والنحل"، أبي الفتح محمد الشهرستاني، ج1، ص59/56.

- وانظر: "الموسوعة الميسرة"، مانع بن حماد الجهني، ص72/64، فيه شرح مفيد لأصول المعتزلة وأفكارهم وآرائهم.

- وانظر: "موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية"، عبد المنعم الحفني، ص366/358.

(4) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج3، ص89.

- يقول في خضم هذا: " فقد كان هذا وأمثاله من أكبر مظاهر المعتزلة في الإيمان بسلطان العقل وتحكيمه في كل الأمور، فلا عجب بعد أن يطلق عليهم المستشرقون إسم **العقليين**، وقد استخدموا ما وصل إليه العلم والترجمة والفلسفة في بحوثهم الدينية".

- ضحى الإسلام، أحمد أمين، ج3، ص89.

(5) الإتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر بن عبد الكريم العقل، ط1(1422هـ-2001م)، دار الفضيلة، الرياض، ص39.

يقول القاضي عبد الجبار⁽¹⁾ -أحد شيوخ الاعتزال-: ".فاعلم أن الدلالة أربع: حجة العقل، والكتاب والسنة، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل"⁽²⁾. أي تقدم الحجة العقلية على الشرعية. حيث يقول الزمخشري⁽³⁾ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا كُنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يوسف: ١١١، "إنه قانون يُحتاج إليه في الدين، لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل"⁽⁴⁾. أي توالي المراتب الشرعية بعد الرتب العقلية الممثلة في التأويل والإجتihad. ويقول أيضاً: ".وإن كان حصول المعرفة بالله وتوحيده غير موقوف على ورود السمع، بل محض العقل كافٍ باتفاق"⁽⁵⁾.

وكذا توسّع أهل الاعتزال في المجاز في القرآن، وأنه وجه مهمٌ لتأويل وفهم نصوص القرآن الكريم، وأن المنهج المجازي لا ينحصر في جانب البلاغة والمعاني وتثنية القصص وغيرها، بل هو يعم آيات الاعتقاد والصفات. فصارت الأصول والقواعد العقدية هي التي تقود المفسر وتحدّد فهمه واستنباطه، وهذا المسلك هو امتداد لمسلك التأويل وفق أصول المعتزلة الخمسة. ومثال ذلك حافلٌ عند الزمخشري في تفسيره، من سلوك المنهج المجازي خصوصاً في آيات الاعتقاد، مثال ذلك في آية تفسيره لآية الكرسي، يقول ما نصه: "﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ البقرة: ٢٥٥: أربعة أوجه، أحدها أن كرسيه لم يَضِقْ عن السماوات والأرض لبسطته أو سعته، وما هو إلا تصوير لعظمته

(1) القاضي عبد الجبار الهمداني (توفي سنة 415هـ -/1025م): قاضي القضاة وشيخ المعتزلة في عصره. وُلِّي قضاء الرّي وفيها مات، من أشهر آثاره: "تثبيت دلائل النبوة"، "متشابه القرآن"، و"طبقات المعتزلة"، "تنزيه القرآن عن المطاعن".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص345.

(2) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان، ط3(1416هـ -1996م)، مكتبة وهبة، ص88.

(3) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر(467-538هـ/1075-1144م): لغوي ومفسر عربي. نسبته إلى "زُخْشُر" من قرى خوارزم، يقال له "جار الله"، إذ سافر إلى مكة المكرمة وجاور بها زمناً، من آثاره: "الكشاف" وهو تفسير للقرآن الكريم، و"المفصل" في النحو، و"أساس البلاغة"، و"المقامات"، و"المستقصى في أمثال العرب".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص222.

(4) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوّض، فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، ط1(1418هـ -1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض، ج3، ص331.

(5) بامش المصدر نفسه، ج1، ص256.

وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ الزمر: 67. من غير تصوّر قبضة وطّي يمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسّي⁽¹⁾. أي نفي الكرسي والقبض والبسط لله تعالى من أجل التنزيه، ليقعوا بعد ذلك في التعطيل بسبب تمثيلهم للصفات، وبسبب سلوكهم منهج التفسير المجازي للقرآن⁽²⁾، أو التذرع بالفروض المجازية. فالجواز عند المعتزلة أوسع باباً، ولا يقف عند حدّ لحدّ الغلو فيه، وذلك بمجرد استغراب ظاهر النصوص، أو عدم موافقتها لما تقرّر عند المعتزلة من أفكار وأصول وعقائد.

ب- ماهية النص القرآني عند العقلانيين المُحدثين والمعاصرين:

لم تنزل العلوم العقلية في استمرار، والمناهج الفكرية في نماء، وقد كان لعملية التأويل والفهم والإجتهاد نصيب من هذه الحركة الفكرية الكبرى، ومناطق هذا كلّها الحركة العقلية المباشرة والمؤسّسة للحركة التجديدية في التفسير وعلوم القرآن. فلقد انحصر كثيراً باب الخلاف عند الكلاميين والفرق الإسلامية حول صفة الكلام لله عزّ وجل، ومسألة خلق القرآن، وانتقل إلى ساحة التأويل وحدوده، وإعادة النظر في مفهوم النص القرآني باعتباره حقل الدال المفتوح (لأنهاية المعنى) عند الحدّاثيين.

فمع نهاية ق19م وبدايات ق20م تأثّر وانبهر كثيرٌ من أبناء الأمة الإسلامية بحضارة الغرب، خصوصاً من تربّي في أكنافها. وقد حاولت فئاتٌ كثيرة منهم التوفيق بين الدّين والعلم، وأن الدّين لا ينفي الحضارة ولا ينافي العقل، فسعت إلى أن تغبّر فهم القرآن الكريم على هذا المنهج، خصوصاً مع ظهور الدراسات الإستشراقية. فتكونت بذلك المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، وكان لها رجالها ونشاطها في محاربة الإستعمار، وإقامة نهضة حضارية تتأسّس على فهم الدين وفق روابطه الحياتية.

(1) انظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ج1، ص265.

(2) انظر: "تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري"، خالد سوماني، رسالة ماجستير، الفرع: بلاغة وخطاب، تخصص: اللغة والأدب العربي، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولود معمري - تيزي وزو، سنة المناقشة (2011م).

- وانظر: "التفسير والمفسرون"، الذهبي، ج1، ص271.

وهي مدرسة "السلفية العقلانية المستتيرة"، وهذا التيار هو الذي بدأه فيلسوف الإسلام، وموظف الشرق جمال الدين الأفغاني⁽¹⁾ وجسّد فيه فكره، وخاصة ما تعلق بتحرير العقل، والإصلاح الديني في الآثار الفكرية، وكذا الجهود العلمية لمحمد عبده⁽²⁾ في التجديد⁽³⁾. "ويعتبر بعضهم أن مؤسس هذه المدرسة جمال الدين الأفغاني، وهو باعث نهضة الشرق، وزعيم من زعماء الحركة الإسلامية في أواخر ق19م"⁽⁴⁾. وكان من أبرز تلاميذها: محمد رشيد رضا⁽⁵⁾، ومحمد مصطفى المراغي⁽⁶⁾. وسميت المدرسة سلفية لنبذها للشرك والخرافة والبدعة، وعقلانية لما تُحلّه من الأنشطة العقلية مكاناً عليّاً. وهي تعلي من شأن العقل وتجعله ميزاناً بالنسبة للنصوص والمأثورات، فموقفها من العقل والفلسفة يجعلها الإمتداد المتطوّر لمدرسة المعتزلة، فرسان العقلانية في تراثنا القديم⁽⁷⁾

(1) الأفغاني، جمال الدين (1838-1897م): مصلح ديني مسلم. تعاون مع الشيخ محمد عبده في إصدار مجلة "العروة الوثقى" في العاصمة الفرنسية، حتّى فيها المسلمين على التحرر من الإستعمار. يعتبر أحد أبرز رجال الإصلاح المسلمين في القرن 19م، ومن أكبر الداعين إلى الجامعة الإسلامية -Pan-Islamism-، وقد شنّ حملة دعائية واسعة للتبشير بها. - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص60.

(2) محمد عبده (1849-1905م): مصلح ديني مصري. يعدّ من كبار الدعاة إلى التجديد في العالم الإسلامي، تعاون مع الأفغاني في إصدار مجلة "العروة الوثقى". أشهر آثاره: "رسالة التوحيد"، "شرح نهج البلاغة الإسلامية"، و"تفسير القرآن الكريم"، حالت منيته دون إتمامه. يعرف بالشيخ والإمام. - المرجع نفسه، ص421.

(3) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، د. ط(1411هـ-1991م)، دار الشروق، القاهرة، ص285. - وانظر: ص291/293.

(4) العصريون، - بين مزاعم التجديد وميادين التغريب-، محمد حامد الناصر، ط2(1422هـ - 2001م)، مكتبة الكوثر، الرياض، ص33.

(5) رشيد رضا، محمد (1865هـ-1935م): مصلح ديني مسلم. من مواليد القلمون بشمال لبنان، تأثر بتعاليم جمال الدين الأفغاني ومبادئه، أصدر مجلة "المنار"، وتلمذ على الشيخ محمد عبده، وعمل على نشر أفكاره الإصلاحية، أشهره آثاره: "تفسير القرآن الكريم" في اثني عشر مجلدا (وقد حالت المنية دون إتمامه)، و"تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص206.

(6) المراغي أحمد مصطفى (توفي عام 1952م): مفسر ولغوي عربي مصري. درّس الشريعة وعلوم العربية في القاهرة والخرطوم، من آثاره: "تفسير المراغي"، و"الوجيز في أصول الفقه"، و"علوم البلاغة". - المرجع نفسه، ص422.

(7) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، ص286، 287. باختصار

"إن المدرسة العقلية الحديثة إنما هي امتداد للمدرسة العقلية القديمة، حيث تلتقي وتتفق في كثير من أصولها وآرائها مع الإتجاه العقلي القديم في التفسير...، وأوضح جوانب التشابه يتجلى في الإشادة بالعقل كسلطان يحصل به العلم اليقيني، وأن الدليل العقلي هو دليل راجح على غيره من الأدلة"⁽¹⁾.

يقول محمد عبده: "الأصل الأول للإسلام للنظر العقلي لتحصيل العلم، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجّة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"⁽²⁾. إنه يريد بكلامه تقديم العقل كأصل أول على أصل النص، لأن بأصل العقل عنده يحصل العلم. وأما عند تعارض العقل مع ظاهر النص فإنه يدعوا إلى تقديم آلة كآلية للفهم، لأنه آمن به كحاكم وسلطان، أما النص بما أنه عارض الفهم، فله طرق تأويله حتى يتفق مع العقل.

لُتَوَّجَّ المدرسة الحداثية المعاصرة هذا المسار العقلي، بحركة متسارعة نحو حرية التأويل وانفكاك عقل العقل في فهم النص القرآني، ليصبح التأويل لازم من لوازم اللغة، وصفة ملازمة لكل خطاب. "وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارئ، وبين النص"⁽³⁾، أي: "أن التأويل لا يبدأ من المعطى الغوي للنص -أي المنطوق-، بل يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"⁽⁴⁾. ليصنّف التأويل كظاهرة أنطولوجية تبدأ عندها الحركة المعرفية، والتي تتركز على إعادة تشكيل نظرية التلقي القرآنية باعتبارها أهم مفاتيح وأساسات فهم النص القرآني، وتوجّهها نحو القارئ الواقعي أكثر منه نحو وجوده المتعالي، من خلال توظيفه لفن الرمزية الدلالية، والقراءة الباطنية الخفية، وفن الفهم وإنتاج المعاني، ونظام جديد في تأويل النص القرآني، باعتباره

(1) انظر: "الإتجاهات العقلانية الحديثة"، ناصر بن عبد الكريم العقل، ص55.

(2) الإسلام والنصرانية، محمد عبده، ط2(1323هـ)، مطبعة مجلة المنار، ص62.

(3) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص101.

- انظر: "فلسفة التأويل"، نصر حامد أبو زيد، ط1(1983م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص16 وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص205.

حزّان معرفي متجدّد، أو مولّد دلالي منتج، يتأسّس الوعي فيها على الدّور القرائي الذي تمارسه الذات القارئة في فعل إنتاج القراءة، فهي حركةٌ ناميةٌ متجدّدة.

أصبح مفهوم النص القرآني -علماً أن اصطلاح النص القرآني اصطلاحٌ حدثي باعتبار انتسابه للثقافة والتاريخ، وليس باعتبار مصدريته (والذي اصطلاح عليه بالقرآن الكريم) - في المفهوم العلماني شبكة دلالية ذات أنساق معرفية أرضية، وأنظمة لغوية وثقافية مقيّدة، وبالتالي يصبح النص القرآني بحاجة إلى القراءة أكثر منه إلى الشرح والتفسير والتأويل، قراءةً مفتوحة على تغيّر الظروف البيئية والإنسانية. والقراءة هنا أقرب إلى اللقراءة منها إلى القراءة، "فالقراءة التي تقول ما يريد المؤلف لا مبرّر لها أصلاً، فثمة قراءة تلغي النص تقابلها قراءة تلغي نفسها، هي أشبه باللقراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية إنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه، أو له"⁽¹⁾. أي تنوع القراءة الإيجابية والعدمية للوصول إلى أفق الكثافة التأويلية.

فهذا هو صميم الدعوة الحدائيه، تثوير القراءات وتعدّد الفهوم، ووضع مقاربات جديدة في التأويل. وتوضّح ذلك جلياً في ما طرحه المفكرون المعاصرون من قراءات قرآنية معاصرة، حاولت بما تغيّر مركزية النص، وتنزيل مفاهيم إنسانية وفلسفات لسانية معاصرة، ليصبح القرآن نصّاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً ضمن سياقات معينه، ويصبح رموزاً قابلة للتفكيك والتحليل والتشريح⁽²⁾.

علماً أن مصطلحي التأويل والنص من أكثر المصطلحات تأزماً ضمن إشكاليات الخطاب النقدي المعاصر. كما يشهد المصطلحين حضور حشدٍ من المنطلقات الفلسفية، والخلفيات الإبستمولوجية اللسانية والتفكيكية⁽³⁾.

وهذا ما سنتوقّف عنده لاحقاً، من خلال سياقات التوظيف، وطرق التنظير لأهم الوحدات المصطلحية وأكثرها تعقيداً، ضمن برامج الفهم في الدراسات الحدائيه المعاصرة.

(1) نقد النص، علي حرب، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص20.

(2) وهذا ما سنوضحه مع القراءة القرآنية المعاصرة لنصر حامد أبو زيد في الباب الثالث من هذه الدراسة، لنحلل طبيعة الاختلاف الواقع حول طبيعة النص القرآني في الفكر الحدائيه، من حيث بنيته الداخلية وعلاقته الخارجية.

(3) انظر: "نظرية النص الأدبي"، عبد الملك مرتاض، ط2(2010م)، دار هومة، الجزائر العاصمة.

خاتمة المدخل.

يتبين مما سلف ذكره وبيانه، أن المنهج التاريخي اكتسى حمولة معرفية ونقدية، وتقلد مهمات مختلفة نظراً للمرجعيات الفلسفية التي تواصل معها في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر -سنقف عليها بالتفصيل في الباب اللاحق-. كما وظفت في المنهج أدوات إبستمولوجية لغوية وتأويلية ونقدية في دراسة النصوص الدينية وغير الدينية، ما جعل للمنهج مبررات في خطاب الحداثة المعاصر، كي تتحوّل الرؤية الدينية للآليات القرائية التي تركزها مبادئ الجدلية العقلية، والمادية والوضعية.

إن نقد الأديان وإجراءات تورختها وعقلنتها وإخضاعها لمفاهيم الأنسنة؛ همّ الحركات العلمية والنخب الثقافية في الفكر الأوروبي. ولقد خلّفت هذه الحركة للفكر الإنساني بصفة عامّة وللفكر الديني بصفة خاصّة أوعية معرفية علمانية اكتسحت الفكر العالمي الأجمع عبر نُخبه وطلّاعه الفكرية المتحرّرة. ولقد استوعب هذه الحركات النقدية والمتحرّرة: المنهج التاريخي، والذي تبين من خلال ما عرضناه من اتجاهاته الفلسفية، ومخرجاته الآلية النقدية والقرائية.

حدّد الخطاب الحدائوي "النص القرآني" كمنطلق إشكالي مركزي، اعتماداً على ما أثاره المستشرقون من تناقضات في الفكر الديني، فساعد ذلك على نماء الحسّ النقدي وتجاوز الحدود التي كانت تعتبر مناطق حضرٍ فكرية. وتجاوزاً للمفاهيم التراثية زُفعت رايات التاريخية كمعطيات إيديولوجية هي نتاج الفكر الإنساني، والتي التزمت مناهج التحليل التاريخي الذي قدّم مقاربات جدلية وجودية إنسانية عقلانية حول بنية التراث الإسلامي؛ فرضاً لكيثونة الكائن المعاصر.

إن مراد التاريخية في الدراسة القرآنية المعاصرة؛ سحب قوانين اللغة ومبادئها الحديثة في التحليل والتشريح والتفكيك على جميع النصوص الدينية، ما دامات خاضعة التطوّر التاريخي في نظر الخطاب الحدائوي. لذا فإن تعامل المنظومة الفكرية الكلاسيكية مع النص القرآني فهماً وقراءة تختلف -كما رأينا- عن الحداثة التاريخية التي فرضت أساليب النقد وتحرير المناطق المحرّمة، والانتقال إلى النواة العميقة للدلالة القرآنية، والغوص في مستوياتها المعنوية. ليصبح النص القرآني على خلاف رؤية المتقدّمين نسيجاً دلاليّاً/ثقافياً/لغويّاً لا يؤمن بالفهوم الثابتة، أو الإجهادات التراثية السالفة.

الباب الأول: التاريخ، أصولها الفلسفية، ومنابعها الفكرية

الفصل الأول: قوانين المادية الجدلية

- المبحث الأول: مفهوم الجدلية (الديالكتيكية) وقوانينها
- المبحث الثاني: من الجدلية المثالية إلى الجدلية المادية
- المبحث الثالث: من المادية الجدلية إلى المادية التاريخية

الفصل الثاني: الفلسفات التنويرية

- المبحث الأول: النزعة الإنسانية
- المبحث الثاني: الفلسفة الوجودية
- المبحث الثالث: الفلسفة الوضعية
- المبحث الرابع: الفلسفة النسبية

الفصل الثالث: نظرية الهرمنيوتيقا الغربية

- المبحث الأول: مفهوم الهرمنيوتيقا
- المبحث الثاني: السياق التاريخي (من التفسير إلى فن القراءة)

الفصل الأول: قوانين المادية الجدلية

المبحث الأول: مفهوم ومبادئ الجدلية (الديالكتيك)

المطلب الأول: مفهوم الجدل، الجدلية، الديالكتيك
المطلب الثاني: قوانين الديالكتيك

المبحث الثاني: من الجدلية المثالية إلى الجدلية المادية

المطلب الأول: الديالكتيك عند أفلاطون
المطلب الثاني: الديالكتيك عند هيجل
المطلب الثالث: الجدلية الماركسية (المادية الجدلية)

المبحث الثالث: من المادية الجدلية إلى المادية التاريخية

المطلب الأول: مفهوم المادية التاريخية
المطلب الثاني: خلاصة الآراء النقدية على المادية الجدلية
والتاريخية

الباب الأول: التاريخية، أصولها الفلسفية، ومنابعها الفكرية

تموضع فكرة التاريخية داخل إطار إشكاليات المنهج التاريخي الجديدة، نظراً للتحديث المتأخر لماهوية المنهج ونظامه المعرفي الجديد. فقد أصبح المنهج التاريخي متصلاً بعلائق فلسفية نقدية، وأنساق معرفية أنطولوجية وجودية، وأسيقة تاريخية وثقافية راهنت على الأثر التاريخي في ظلّ ظرفيته الأرضية والزمانية. لقد بعث العقل الأوروبي المشاريع الفكرية لنقد الأديان، وعزز مقولاته النقدية المنهجية، بجملة من الفلسفات والتيارات الفكرية التي عرفتها الإنسانية في عصورها الحديثة. لتتمظهر حقيقة العلاقة على مستوى الآليات المنهجية ذات الأبعاد الثلاثية في الدائرة التاريخية أو العملية الأدبية (النص، المبدع، المتلقي).

إنّ مما عني به أصحاب المنهج التاريخي في عملياته المنهجية بمحاورها الثلاثة؛ استهداف المفاهيم والمقدمات المعرفية، نظراً لآلياته الشكّية والنسبية، وكما قد ركّز على وظيفته الكلاسيكية للمؤرّخ، فقد بعث مشروعه الجديد الذي تبدّى مع فكرة التاريخية، ألا وهو إرساء الوعي الإبيستيمولوجي العلمي للظاهرة المدروسة، والتي كان من ضمن أولوياتها نقد الفكر السائد والفهم المتوارث، عبر تعرية الأثر التاريخي عن كلّ ما علق به، وتقديمه لمشرحة التاريخ وطاولة التشريح، والنظر إلى المادة التاريخية كمرآة تعكس ظروفاً سياسية واجتماعية وثقافية متنوعة، فيتخذ من تلك الحوادث والظروف السياسية والاجتماعية والتاريخية وسيلة لتفسير الحادث الأدبي أو التراثي أو الديني، وتعليل ظواهره وبيان خصائصه.

فقد تجاوز المنهج التاريخي مهمّة التأريخ إلى مهمة الفهم والتفسير، وإلى المؤرّخ توكل هذه المهمّة بعد استنطاق الأبنية التاريخية والشواهد الأثرية. ويركّز في تفسير النصوص وتوثيق أصلها على استحضار بيئة المؤلّف ومحيطه. لتتممّص فكرة التاريخية هذه المهمّة الجديدة للمنهج التاريخي كإفراز

فكري تبلور منذ الثورات الصناعية، والصحة العلمية في الغرب إلى غاية القرن 19م، وهو القرن الذي توجت فيه الثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية؛ ليتقلد مهمة مواجهة النصوص اللاهوتية، لذا عدت كلمة "التاريخية" مرادفة للنصوص الدينية، وإحدى دعائم النقد ومناهج التأويل. فالتاريخية إحدى المقولات التي ارتبطت بالحضارة المادية الفلسفية، لأنها عقيدة تؤلّ الأحداث والوقائع، ولا تؤمن بالغيب أو ميتافيزيقا الأديان، أو القصص والأساطير.

ومن هنا تتأكد دلالتها المادية؛ بما وُظفت له لنقد ميتافيزيقا الأديان وفلسفتها الغيبية ضمن شروطها التاريخية، بالتوجه بها إلى الإيمان بالموجود والمادة كأساسان للحضارة والإنسانية، ونقد عقائد الدين، وإلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي الكنيسي باعتبارها أساطيراً حُكم عليها بالتاريخية والظرفية والنسبية، باعتبار أن التاريخية مذهب ينطلق من فرضية وجود مسار موضوعي (وضعي)، أو اتجاه عام، غائي، سبي، أونسي، يقوم على قوانين تحكمه، ويمكن بناء الحكم على أساسها⁽¹⁾.

فهي فلسفات تؤكّد على بطلان المعقولة الدينية، وتعيد الإعتبار للعقل التاريخي أو المؤرخ أو الناقد والقارئ، يرى ويقرأ ويفهم ويحلّل ويفرض سلطته على النصوص. لترتبط بذلك التاريخية بشبكية فلسفية متعدّدة، ساهمت في بروزها ونمائها وتطورها.

⁽¹⁾ يقول نصر حامد أبو زيد عن رؤيته التاريخية وأصولها الغربية: "إن التاريخية عند غادامير وهايدغر، تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمانية تعني تركماً لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محدّدة. إن التاريخية -من هنا- تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند غادامير، هي جدلية مثالية هيجلية... إن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معيّنة، وإطار اجتماعي يحدّد شروط هذا الوجود وآفاقه".

- إشكالية القراءة والتأويل، نصر حامد، ص43.

- إن نصر -وهو أبرز أعلام الحداثة المعاصرة- يصّحّ بجذور التاريخية وأهدافها وغاياتها، وكذا تبنيه كمفكّر عقلائي لأفكار الوجود والأنسنة، ونسبية المعرفة الدينية. وهذه بالذات جذور التاريخية وأصولها، والتي سنضع عليها النقاط ونعرّف بها، ونعرّج على أثرها على الفلسفة الغربية، وكيفية اتصالها بالبحوث الدينية.

ولسنا في هذا المقام نكتفي بتقديم مفاهيم هذه الفلسفات، بقدر ما نقدّمه من علاقة التأثير والتأثر التي حصلت بين هذه النظريات والفكر الديني الأوربي، والتي كان من مُخرجاتها: تاريخية الأديان الغربية.

- فما هي هاته الفلسفات التي مثلت جذور التاريخية؟ وكيف كان ارتباطها بنقد وتأويل النصوص الدينية؟

الفصل الأول: قوانين المادية الجدلية

لقد كان الجدل والحجاج والخصام وتصادم الآراء وسيلة من وسائل الوصول إلى المعرفة وإدراك الحقيقة. فمذ العهد الأول للفلسفة عرف الفكر الإنساني متناقضات ومتضادات مادية في الكون والطبيعة، وكذا متناقضات فكرية تتضمن أدلة وردود الخصوم وآرائهم، شكّلت كل منها حركة الفكر والمادة. إلى أن أبدع الفيلسوف اليوناني في الإستقراء والمنطق والعقل بتلك المناقشات الحامية، والمناظرات التي كانت تقام في الساحات العلمية والأدبية على المسارح اليونانية.

هذا النوع من الجدل يمكّن من الوصول إلى النظريات والقواعد التي تحكم الناس وتسير حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فبتعارض الآراء تتلاقح الأفكار، أو تفنى في تطوّر مستمر مفتوح لا ينقطع، وهذا قصد الإقتراب من المعرفة والتقدم نحوها. فهي عملية الانتقال من عدم المعرفة إلى المعرفة، ومن عدم المعرفة الجيدة إلى المعرفة الأفضل، أو فكرة حسنة إلى فكرة أحسن.

ليستوعب كل هذا علم وفن لقب "بالديالكتيك، أو الجدل" كمنهجية ونظام؛ كمنهجية علمية ترفض الفكرة النهائية والحقيقة المطلقة، وكنظام وعقيدة راسخة عند أرسخ المدارس الفلسفية.

- فما مفهوم الديالكتيك؟ وما هي مبادئه؟

- ثم ما هي مراحل تطوره التاريخية؟ وما صلته بالفلسفة الدينية؟

المبحث الأول: مفهوم ومبادئ الجدلية (الديالكتيك)

إن الديالكتيك منهج فلسفي بالدرجة الأولى، هيجلي⁽¹⁾ بالدرجة الثانية، والجدل ليس وليد الفلسفة الحديثة، بل تمتد أصوله إلى العهد اليوناني وحكمائه. لكنه لم يكتمل كقانون في الوجود عند الفلاسفة إلا مع هيجل الذي رسم قوانينه واحتمالاته، ثم غدّته بعد ذلك فلسفات تبنت مبادئ الديالكتيك، فطوّرتَه وفق تصوراتها النسقيّة ومناهجها الحجاجية.

المطلب الأول: مفهوم الديالكتيك

أ- الديالكتيك لغة:

"يستمد اسمه من الفعل اليوناني: دياليغو، بمعنى: يحاور. وكان معناه في الأصل: فن الحوار، أو النقاش، أو الجدل"⁽²⁾. "وكلمة ديالكتيكا (dialectic) ترجمت عربياً بالجدلية، لأنها اشتقت

⁽¹⁾ نسبة إلى: هيجل جيورج ولهم فريدريتش، wilhelem Freidric, Hegel Georg (1770-1831م)، فيلسوف ألماني. صاحب فكرة "الديالكتيك (dialectic)" أو الجدل، خلاصتها أن كل فكرة (أو طريجة - thesis) تولّد فكرة متناقضة (أو نقیضة - antithesis)، ومن تفاعل الفكرتين تنشأ فكرة جديدة تؤلف بينهما (وهي ما دعاه هيجل الجمیعة، synthesis). وصاحب: "المثالية المطلقة (absolute idealism)"، مؤكّداً فيها أن العالم المحدود لا يعدو أن يكون انعكاساً للعقل الذي هو وحده حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى في هذا العالم.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 489.

⁽²⁾ الموسوعة الفلسفية المختصرة، تح: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، زكي نجيب محفوظ، د. ط، د. ت، دار القلم، بيروت، ص 162.

من الفعل اليوناني (dialogein)، أي: الجدل⁽¹⁾. فالكلمة تدلّ على معاني: المحادثة والمجادلة والنقاش والحوار.

ب- الديالكتيك اصطلاحاً:

لقد كان الديالكتيك يعني في عهد الأولين: "فنّ الوصول إلى الحقيقة، باكتشاف التناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم، وبالتغلب عليها"⁽²⁾. لأن الجدل أساسه رأيين وفكرتين متناقضتين تتدافعان لرسم الحقيقة. "وكان بعض الفلاسفة الأولين يعتبرون أن اكتشاف تناقضات الفكر والمصادمة بين الآراء خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة، فهذا الأسلوب الديالكتيكي في التفكير الذي طبق فيما بعد على حوادث الطبيعة، أصبح الطريقة الديالكتيكية لمعرفة الطبيعة"⁽³⁾.

إن فكرة الديالكتيك مبنية على أن عناصر الكون تتجادل فيما بينها في حركة دائمة، فالديالكتيك صار مصطلحاً علمياً عند فلاسفة الإغريق كاصطلاح يدل على ما يطرأ على الكون من تغير وتطور وملاحظته. وقد قامت قوانين الجدل على أن المادة تتحرك وتتطور، وهو قانون يحكم حركة الوجود.

وتطور مفهوم الجدل مع هيجل، والذي يعتبر منظر الديالكتيك الحديث، وصولاً إلى الفكر الماركسي⁽⁴⁾ الذي احتضن أفكار هيجل باعتباره أول من خطّ ورسم مبادئ الديالكتيك وطورها تبعاً لنظرياته، إلى أن أعطي الديالكتيك صبغة مادية جديدة كما سنرى في مراحلها مع أعلامها.

(1) المعجم الفلسفي، مصطفى حسية، ط1(2009)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان ص154.

(2) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، تر: قدرى محمود حفي، د.ط(2007م)، دار دمشق، مصر، ص22.

(3) المصدر نفسه.

(4) نسبة إلى: ماركس كارل، Karl Marx، (1818-1883م): عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني. نشر مع صديقه فريدريك إنجلز "البيان الشيوعي"، وهما منظرا الفكر الشيوعي وأدبيات الفكر الماركسي، أُبعد عن ألمانيا وفرنسا فشنخص إلى لندن سنة 1849م، أشهر آثاره: "رأس المال – das capil" في ثلاث مجلدات.
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص405،406.

المطلب الثاني: قوانين الديالكنتي

إن الجدل كفلسفة علمية يستند إلى ثلاث قوانين أساسية مشهورة هي: (1)

أولاً: قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية:

وهو أحد القوانين الرئيسية للجدل، يبيّن كيفية الحركة وطريقة التطور، حيث يقرّر هذا القانون أن: "التغيرات الكمية تتراكم على نحو خفي لا محسوس وتدرجي، ولا تؤثر في البداية في المظهر النوعي للشيء، لكن تأتي لحظة يبرز فيها للعيان هذا التراكم، فتؤدي التغيرات الكمية إلى تبدل في نوعية الشيء" (2). إن هذا القانون يركز بالدرجة الأولى على قانون التطور الكيفي أو الكمي.

مثال: إن الوصول إلى درجة غليان الماء 100 درجة مئوية، يتطلب عملية نسخين تدرجية من درجة حرارة الماء الطبيعية (15 مثلاً) إلى 100 (حرارة الغليان)، ولا تصل إلى 100 مباشرة بقفزة واحدة.

ففي الفيزياء مثلاً: "كل تغير هو انتقال من الكمية إلى الكيفية، هو نتيجة التغير الكمي لكمية الحركة - كيفما كان شكلها-، سواء كانت ملازمة للجسم من داخله أم مضافة إليه من خارج. فإن حرارة الماء مثلاً ليس لها في بادئ الأمر تأثير في حالته من حيث هو سائل، ولكن إذا زادت أو انتقصت حرارة الماء، جاءت لحظة تعدلت فيها حالة التماسك التي هو فيها، وتحوّل الماء إلى بخار في إحدى الحالات، وإلى جليد في الحالة الأخرى" (3).

فالارتفاع التدرجي بدرجات حرارة الماء هو تغير (كمي)، وعندما تصل درجة حرارة الماء 100 مئوية يبدأ الماء بالتبخّر والتحوّل (الكيفي أو النوعي) في خصائص الماء، من حالة سائلة إلى

(1) انظر: "المنهج الجدلي عند هيغل"، إمام عبد الفتاح، -دراسة لمنطق هيغل-، ط2 (2007م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص 316/307.

(2) ألف باء المادة الجدلية، فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، تر: جورج طرابيشي، ط1 (يناير 1979م)، دار الطليعة، بيروت، ص 53.

(3) المادة الديالكنتيكية والمادية التاريخية، ستالين، تر: قدرى محمود حفي، د. ط (2007م)، دار دمشق للطباعة والنشر، ص 29، 30.

حالة غازية. فتلك التغيرات تدريجية حدثت بمراحل من شكل إلى شكل، وطور إلى طور، وهذا التحوّل يحمل إسم القفزة، "فلحظة الإنتقال إلى هذه النوعية الجديدة تمثل قفزة... أشبه بانعطاف حاسم من النوعية القديمة إلى الجديدة بتغير مبالغت في التطور"⁽¹⁾.

ثانياً: مفهوم قانون صراع الأضداد.

إن قانون التناقض أو صراع الأضداد هو: "أهم قانون في الديالكتيك، والمفهوم الأساسي للجدل هو مفهوم التناقض الكامن في طبيعة الأشياء ذاتها، أي: القوى المحركة التي تحويها عمليات الطبيعة والمجتمع، ولكي نفهم ظواهرها يجب أن نبدأ من تحليل تناقضاتها"⁽²⁾، أي أن: "قانون التناقض قائم على أن الفكرة لا تفهم في ذاتها، ولكن بضدّها أيضاً. أو كما قال المثل القديم: وبضدّها تتميز الأشياء، ولا يتوقف قانون التناقض على الفعل وضده، بل يتركبان فيصبحان شيئاً واحداً، ثم يبدأ التناقض مرة أخرى حتى ينتهي إلى تركيب أتمّ من التركيب الأول"⁽³⁾.

وبالتالي فالعالم يخضع لقانون صراع الأضداد بصفة شمولية. "فالعالم بما فيه من ظواهر في حركة مستمرة وتغيّر لا ينقطع، وسبب هذه الحركة هو التناقض الكامن في الأشياء، وكل ظاهرة تحتوي في جوفها متناقضات متصارعة. وصراع الأضداد هذا هو الذي يوّلّد الحركة ويبعث التطور، ولا يمكن أن نتصور أي شكل من أشكال الحركة بدون أضداده. فحتى الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود هذه الأضداد: فعل وردّ فعل، جذب ودفع، بل إن كل ذرة تحتوي على ضدين: من نواة مشحونة شحنة موجبة، وغلاف إلكتروني مشحون شحنة سالبة..."⁽⁴⁾. أي أن التناقض سرّ الوجود الكوني.

وفي إسقاط القانون على الفكر الماركسي، "نجد ذلك الصراع حتى في صراع الطبقات، حيث نلتقي بمتناقضات لا حصر لها: الحر والعبد، النبيل والعامي، السيد الإقطاعي والقرنّ، ورئيس العمال

(1) المصدر نفسه، ص54.

(2) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورت، ط4(1975م)، تر: محمد مستحير مصطفى، دار الفرابي، بيروت، ص117، 118.

(3) مناهج البحث في العلوم الإنسانية - بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب -، مصطفى حلمي، ط1(2005م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص268.

(4) المنهج الجدلي عند هيغل، إمام عبد الفتاح، ص309، 310.

والصانع..، وكل هؤلاء في تعارض مستمر...⁽¹⁾. "ولا يوجد تناقض إلا إذا وجد صراع بين قوتين على الأقل. فالتناقض يشمل بالضرورة على طرفين، وهذه الرابطة بينهما ليست ساكنة، وإنما هي تعبر عن تفاعل بينهما وتأثير متبادل"⁽²⁾. فقد سحب ماركس قوانين الديالكتيك الميجلي على المادية الديالكتيكية فيما بعد، وقد وجد خط التماس بين الفلسفتين في قوة الصراع الدافعة للتطور.

"فالصراع هو القوة الدافعة للتطور، وهذا التطور يحدث عن طريق قفزات، وهذا ما يسمى بالتطور الجدلي. فالعالم عند المادية الجدلية ليس له معنى ولا هدف إذا تحدثنا عن الدقة، فهو يتطور على غير هدىً تطوراً أعمى، خاضعاً لقوانينه الدائمة الثابتة والقابلة للحساب والإحصاء، ولا يوجد شيء ثابت. فالعالم كله وكافة عناصره فريسة للتطور الجدلي، والقديم يموت وينشأ الجديد دائماً، وفي كل مكان"⁽³⁾. "فالتناقض الكامن في الظواهر أساسي في عملية التطور، حيث يتولد التغيير عن طريق التعارض المتبادل بين العنصرين المتناقضين، كالتغير الذي يطرأ على البذرة، ثم تزرع، ثم ينمو النبات، فتتلاشى الحبة، فينتج النبات حبوباً كثيرة مثل الحبة التي نشأت منها"⁽⁴⁾.

فالجدل "فكرة تطوّر ومثالية"⁽⁵⁾، لأن ذلك ما يقتضيه قانون التناقض: التغيير والتطور⁽⁶⁾.

(1) جدل الإنسان-تطور الجدل بعد هيجل-، إمام عبد الفتاح إمام، ط3(2007م)، دار التنوير، بيروت، ج3، ص81 - انظر: "جدل الطبيعة-تطور الجدل بعد هيجل-"، إمام عبد الفتاح إمام، ط3(2007م)، دار التنوير، بيروت، ج2، ص48 وما بعدها.

- وانظر: "فلسفة هيجل"، عبد الفتاح الديدي، د.ط(1970م)، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ص83 وما بعدها أيضاً.
(2) جدل الطبيعة، إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ص55.

(3) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، تر: عزت قري، د.ط(سبتمبر 1992م)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص96، 97.

(4) تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هايدغر، ليفي شتراوس، جوزيف كروبسي، تر: محمود سيد أحمد، ط1(2005م)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ج2، ص479، 480 وما بعدها.

(5) اتجاهات الفلسفة المعاصرة، إميل برييه، تر: محمود قاسم، د.ط(1997م)، دار الكشاف للطباعة والنشر، بيروت، ص98.

(6) "إن النقد الموجّه للمادية الجدلية يكمن أنها لا تتعدى في معظم الأحيان مواقف قال بها الفلاسفة اليونان السابقون كسقراط، أما عن المنطقية فإنها تقوم على أساس من نظرية في الوجود (أنطولوجيا) ذات طابع بدائي، وعلى أساس اقتراضات سلّموا بها من غير أن يبرهنوا عليها، ومن الواضح أن هذه المذاهب واحدية النظرة إلى حدّ فظيع".

- الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، ص103.

ثالثاً: قانون نفي النفي.

إنّ قانون قائم على الإلغاء والحذف، وهو "امتداد لصراع المتناقضات، حيث يمكن القول بأن سير التطور كله عبارة عن سلسلة من نفي النفي، فكل مرحلة تنفي سابقتها، ثم تنفيها هي نفسها مرحلة ثالثة وهكذا، غير أن النفي لا يعني الفناء، وإنما كل مرحلة تنفي وتحتفظ في وقت واحد بالمرحلة السابقة، فالنفي الجدلي هو نفي واحتفاظ معاً، هدم وتطور أبعد. ولا يكون النفي جدلياً إلا إذا كان مصدراً للتطور، وهذه العملية تحدث في جميع المجالات: في الطبيعة والمجتمع والتاريخ... إلخ"⁽¹⁾. أي أنه قانون كوني تخضع له جميع مجالات الحياة. "فالتطور الجدلي يخضع لعملية النفي، كعملية الإنبات مثلاً في النبات، فهي سلب للبذرة، لأن البذرة تتوقف عن الوجود حين يبدأ النبات في النمو، وأن إنتاج مجموعة من البذور الجديدة بواسطة النبات هو سلب للسلب، أي بداية جديدة على مستوى أعلى"⁽²⁾.

وقد سمي هيجل هاته المراحل "بالإثبات، ثم النفي، ثم نفي النفي"⁽³⁾، أي أن هذه المراحل تمثل ظاهرة ذاتية في الطبيعة، كما تعمل بصورة غائية من تلقاء ذاتها. "فنفي النفي وفقاً لهذا المبدأ هو عملية عقيمة حيث تنتهي بك حيث بدأت"⁽⁴⁾.

فمثلاً: البذور تكون في التربة (مرحلة الثبات)، ثم تليها (مرحلة النفي) وهي الإنبات، فتختفي البذور، أي تنفي مرحلة الإنبات البذور، لتعود مرة أخرى للمرحلة الأولى وهي مرحلة النبات، أو إنشاء البذور من جديد (نفي النفي).

وقد تتمحور أهمية قانون النفي في معرفة المراحل التطورية التي مرّ بها العنصر الوجودي في الكون، أو الرأي العقلي في الفكر الإنساني. "لكن أهميته تكمن في التطور، لأن سمات الماضي يمكن أن

(1) المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، ص 310، 311.

(2) جدل الطبيعة - تطور الجدل بعد هيجل -، إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، ص 74، 75.

(3) فلسفة هيجل، عبد الفتاح الديدي، ص 86.

(4) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورت، ص 146.

تعاد، وإتّما بالسير إلى الأمام بعملية التطور إلى مرحلة جديدة، تعود فيها هاته السمات إلى الظهور بأشكال جديدة -على مستوى أرقى- كنفى للنفي، وقد ازدادت ثراءً وتحوّلت كنتيجة للنفي الأول⁽¹⁾. فمثلاً في تاريخ الفكر قد نفّت المثالية الفلسفية المادية الطبيعية البدائية للفلسفات الأولى، ولا تنشأ المادية الحديثة إلا كنفى لهذا النفي، أي نفي للمثالية الفلسفية، حتى تعود المادية البدائية في شكل جديد⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه ، ص148.

- "وهناك من أطلق على هذا القانون -قانون إنكار الإنكار-، فليست ثمة ظاهرة واحدة إلا ويمكنها في بعض الشروط أن تتحول إلى نقيضها، وعندما تتحول الظاهرة إلى نقيضها تتحول من جديد في سياق الإنكارات الأخرى إلى نقيضها، ويبدو هكذا أنها ترتد إلى حالتها البدائية".

- مقولات الجدلية وقوانينها، أ. شبتولين، تر: فؤاد أيوب، ط1 (1986م)، دار دمشق للنشر، دمشق، ص336، 337.

(2) انظر: "مدخل إلى المادية الجدلية"، موريس كونفورت، ص149.

المبحث الثاني: من الجدلية المثالية إلى الجدلية المادية

ارتقى الديالكتيك من أسلوب جدلي بين فكرتين متعارضتين وعقلين مختلفين، إلى مصطلح علمي يعكس فلسفة قائمة بذاتها ضاربة بتاريخها. لتصبح نظاماً أساسياً لكل التغيرات الحادثة في الطبيعة والكون. لتقيم عليه المدرسة الماركسية في الأخير عقيدتها كقانون مهيم على حركة الوجود وتغيرات الكون وسلوك الإنسان.

المطلب الأول: ديالكتيك المنهج عند أفلاطون⁽¹⁾

عرّفه أفلاطون: "بأنه المنهج الذي به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئاً محسوساً، وإنما الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة"⁽²⁾. أي أن أساس الديالكتيك عند أفلاطون من عهد اليونان هي الانتقال من رأي لرأي، لأن أساس الجدل هو تفاعل فكرتين تولدان فكرة جديدة. "فالجدل في اصطلاح أفلاطون عملية عقلية خاصة تكاد تُرادف المنطق تقريباً. فالجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل"⁽³⁾. فالجدل انتقال من الجزئي إلى الكلي.

(1) أفلاطون: (Plato)، (428-347 ق.م): فيلسوف يوناني. يعدّ هو وسقراط (وكان أفلاطون من أتباعه) وأرسطو واضعي الأسس الفلسفية للثقافة الغربية، معظم مؤلفاته محاورات (dialogues)، عالج فيها موضوعات مختلفة كالرياضيات، السياسة، التربية، الحب، الصداقة والفضيلة. أشهر محاوراته: "الجمهورية the republic"، وقد رسم فيها صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها، معلناً أنّ لا صلاح للجنس البشري إلا إذا أصبح الفلاسفة حكاماً.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 60.

(2) المنهج الجدلي عند هيجل - دراسة لمنطق هيجل -، إمام عبد الفتاح إمام، ص 59.

(3) المرجع نفسه، ص 60.

فهو: "أسلوب للوصول إلى الحقيقة من خلال الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم، ومن قضايا إلى قضايا، وصولاً إلى الأعم، والمبادئ الأولى التي ترتدي في نظره قيمة وجودية"⁽¹⁾. أي أنّ التقاء المفاهيم وتجادلها وتجاوزها، تساهم بتفاعل إيجابي لبلوغ الحقيقة.

المطلب الثاني: ديالكتيك الفكرة عند هيجل

اكتملت مبادئ الديالكتيك وأسسها مع نظريات هيجل العقلية، كما شكّلت زُكناً ركيناً من أركان الفلسفة الغربية الحديثة، ليمتد أثرها إلى وقتنا الراهن في الفكر العالمي المعاصر. "إن الجدل عند هيجل يدور حول فن المناقشة، وهي تفترض وجود متاحورين يدافع كل منهما عن رأي مصاد لرأي آخر، أي الفكرة وضدّها، مع محاولة التوفيق بينهما في فكرة مركبة *synthèse*، والجدل عند هيجل صورة مثالية لهذه المناقشات. فالعقل يضع فكرة مجردة، ثم يناقض نفسه بأن يضع فكرة مضادة للأولى، ثم يستعيد وحدته في مرحلة ثالثة يجمع فيها هاتين الفكرتين المتضادتين في فكرة مركبة أسمى منها، وهذا بتقدم العقل من فكرة مركبة إلى أخرى، ويسير شيئاً فشيئاً نحو الحقيقة الواقعية"⁽²⁾.

أي أن: "الفهم من شأنه أن يفصل بين الأشياء، وأن يخلق بينها التعارض، وأن يكشف عن التناقض فيما بينها. أما العقل فيعمد إلى إيجاد الترابط بين المتناقضات، وذلك هو جوهر الجدل الذي فهمه هيجل. فالكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة. وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذي ينتقل به الموجود من حالة ما فقيرة ومجردة، إلى حالة أكثر غنى وأوفر عينيّة"⁽³⁾. أي أن آلية النمو والتطور تكمن في ذلك الصراع الباطني والنزاع الداخلي بين المتناقضين.

(1) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ص 273.

(2) اتجاهات الفلسفة المعاصرة، إميل برييه، ص 97.

(3) فلسفة هيجل، عبد الفتاح الديدي، ص 83.

"فالعقل في المرحلة الجدلية حاسم لأنه يحقق الترابط، وعندما يستخدم الفهم وحده فإننا نجد الجدل يتحول إلى مذهب للشك، تكون نتيجة نشاطه بالسلب المحض"⁽¹⁾.

وتعتمد جدليته على القول بأن: "أشياء الطبيعة وظواهرها تحتوي على تناقضات داخلية، وتحتوي عناصر تزول أو تنمو، وهذا هو النضال بين الأضداد بين ما يموت وما يولد، بين ما يزول وما ينمو ويتطور، وهو المحتوى الداخلي لعملية التطور، وتحوّل التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية"⁽²⁾. فهيجل يحاول السير إلى استنساخ الجدل عبر منطق العمليات العقلية، إلى قوانين الكون الوجودية، فهو يبحث عن حلقة تربط منطق التطور العقلي بمنطق التطور التاريخي.

غير أن: "الجدل الهيجلي من ناحية علم المنطق لا قيمة له، أما من ناحية كيفية حدوث التطور الفكري والاجتماعي فهو جدل ذكي"⁽³⁾. أي أن الجدل لا يحكمه المنطق المطلق والكلّي، وذلك لأنه ذو طابع حجاجي مبني على الإقناع النسبي المتغير والمؤقت.

(1) هيجل-الموسوعة الفلسفية-، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3(2007م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ج1، ص216.
(2) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، تر: شعبان بركات، د.ط، د.ت، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج1، ص84.
(3) معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجيوسي، ط1(2007)، دار الفارابي، بيروت، ص545.

المهلب الثالث: الجدلية الماركسية-الجدل عند كارل ماركس- (المادية الجدلية).

المادية: "مصطلح فلسفي يستخدم في مقابل مصطلح آخر هو المثالية-الهيكلية-. وتوصف به اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور"⁽¹⁾.

المادية الجدلية هي: "النظرية العامة للإشتركية"⁽²⁾، وتسمى بالمادية لأن تصوّرها وتعليلها لحوادث الطبيعة والمجتمع، وهو ما يسمى بفلسفتها ماديتان، وتوصف بالجدلية لأن أسلوبها في النظر إلى الأحداث، أو ما يسمى منهجها في البحث والمعرفة جدلي"⁽³⁾.

(1) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيّة، ص552.

(2) الإشتراكية: "مذهب إقتصادي وسياسي، نادى به كارل ماركس في القرن 19م، وهي ليست دعوة ترفض، وإنما هي عند أصحابها حتمية تؤول إليها الرأسمالية بناءً على تفاعل قوانين لا قبل للأفراد بمعارضتها، أو الوقوف في سبيلها".
- الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مانع الجهني، ج2، ص958.
- أي أن: الدول الرأسمالية ستؤول إلى الماركسية لا محالة، لكن كل ذلك لم يكن، بل قد انحارت الإشتراكية وانحرفت عن مسارها حتى في معقل نشأتها. فكأول ماركس يرى أن المجتمع ذو طبقتين متنازعتين، لا يمكن أن يجري بينهما غير القتال الطبقي الذي يبلغ ذروته في الثورة.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص723.

"تمت صياغة فلسفة الماركسية (المادية الجدلية) على يدي المنظرين الكبارين كارل ماركس وفريدريك إنجلز⁽¹⁾ ليكملها فلاديمير لينين⁽²⁾"⁽³⁾. حيث أقام الشيوعيون الماركسيون بنيانهم الفكري والسلوكي على عقيدة راسخة وهي أن المادة أساس الوجود. "ولها تصوّر خاص لقضايا الألوهية والكون والحياة والإنسان على أساس مادّي بحت، تعتبر المادة فيه الشيء الوحيد الأصيل في هذا الكون، وأن كل ما في الكون ينبثق عن المادة، ومحكوم بقوانين المادة، ولا وجود له خارج المادة"⁽⁴⁾. أي أن قضايا الكون كلّها بما فيها الإلهيات تقوم على البناءات المادية، فهي ترتقي وتتحرك وتتطور في جدل مستمر.

"إن الجدل الماركسي ليس إلا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميادين جديدة. فقد كان ماركس و إنجلز يريان في جدل هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور، وأوفرها مضموناً وأشدّها عمقاً، وأثمن اكتساب حقيقته الفلسفة الألمانية"⁽⁵⁾. غير أن: "الجدلية الماركسية امتازت بانصباها على العلوم الطبيعية، لأن الأفكار الجدلية عند القدماء كانت مجرد تخمينات عقلية، أما في الجدل الماركسي فهو مستخلص من الحقائق التي جمعها العلم نتيجة أبحاثه في ميادين شتى"⁽⁶⁾. فالجدلية الماركسية انتقلت من المعطى العقلي إلى توسيع مجال عملها ضمن المنطلقات العلمية المنبثقة عن التصوّرات المادية.

(1) أنجلز فريدريك، Friedrich Engles، (1820-1895م): فيلسوف اشتراكي ألماني. يعتبر رفيق كارل ماركس إليه، وأبرز المشهين معه في تأسيس الشيوعية الحديثة، قضى شطرا كبيرا من حياته في إنجلترا، التقى بماركس سنة 1844م، وضع معه البيان الشيوعي "munist manifestocom". وبعد وفاة ماركس نشر المجلدين الثاني والثالث من كتاب: "رأس المال". - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص 67.

(2) لينين، فلاديمير إيليتش Vladimir Ilich Lenin، (1870-1924م): زعيم وكاتب ثوري روسي. قاد ثورة أكتوبر 1917م التي حملت الشيوعيين إلى مقام السلطة في روسيا، وأسّس الإتحاد السوفياتي، ثم أصبح أول رئيس للحكومة السوفياتية. طوّر النظرية الماركسية بحيث تواجه مشكلات القرن العشرين. من أهم آثاره: "الإستعمار أعلى مراتب الرأسمالية". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 401.

(3) ألف باء المادية المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، ص 13، 14.

(4) المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، محمد الحسن، ط 4 (1998م)، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ص 186.

(5) المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح، ص 291.

(6) المرجع نفسه، ص 295 بتصرف.

"فماركس غير القانون الجدلي في مجال آخر غير مجال الفكرة عند هيغل، فقد استخدمه في مجال الاقتصاد مثلاً لكي يدل على وقوع انهيار المجتمعات وتحوّلها من الملكيات إلى المجتمعات الإقطاعية، فهي في تصوّره قد انهارت لأنها تضمنت عنصراً المقابل أو النقيض، وعلى هذا المنوال ستنهيار المجتمعات الحديثة الرأسمالية، وتحوّل إلى المقابل والنقيض لها، وهو المجتمع الشيوعي ذو الطبقة الواحدة من العمال"⁽¹⁾. أي الحرب الأبديّة المعروفة بصراع الطبقات، حيث انتقل الصراع في الفلسفة الماركسية صراعاً من المتناقضات العقلية في الفكر، إلى المتناقضات المادية في المجتمعات الإنسانية، والذي مثله صراع الأغنياء والفقراء، أرباب المال والعمال، الطبقات المالكة والكادحة، إنّ صراع الأنظمة الرأسمالية⁽²⁾ والإشتراكية.

فجدلية ماركس انتقلت من "المثالية الهيكلية إلى المادية"⁽³⁾، وهذا بسبب المكتشفات العلمية في عصر ماركس و إنجلز، والتي مكنتهما من اكتشاف المنهج الجدلي، وأهم هاته المكتشفات:⁽⁴⁾

(1) مناهج البحث في العلوم الإنسانية، مصطفى حلمي، ص 269.

- انظر: "جدل الإنسان-تطور الجدل بعد هيغل-"، إمام عبد الفتاح إمام، ج 3، ص 81.

(2) الرأسمالية، Capitalism: "هي مصطلح يشير بشكل عام إلى نظام اقتصادي تكون فيه وسائل الإنتاج بشكل عام مملوكة ملكة خاصة، أو مملوكة لشركات تعمل بهدف الربح، وحيث يكون التوزيع، الإنتاج، وتحديد الأسعار محكوم بالسوق الحرّ، والعرض والطلب. فالرأسمالية نظام اقتصادي ذو فلسفة إجتماعية وسياسية يقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها، متوسعا في مفهوم الحرية".

- الموسوعة الفلسفية، مصطفى حسينية، ص 228.

(3) مدخل إلى المادية الجدلية-المادية والمنهج الجدلي-، موريس كورنفورث، ص 21، وانظر ما بعدها.

(4) المنهج الجدلي عند هيغل، إمام عبد الفتاح، ص 295. باختصار

- انظر: "أصول الفلسفة الماركسية"، جورج بوليزر، ص 30.

1- اكتشاف تحول الطاقة: وهو الذي أنتج فكرة التغير الكيفي، وأظهر وجود حركة للمادة.

2- اكتشاف الخلية الحية: وهو الذي كشف سرّ تركيب الكائنات العضوية الحية.

3- نظرية التطور عند داروين⁽¹⁾: التي هدمت الحاجز الميتافيزيقي بين الإنسان والطبيعة.

فالفكرة الأساسية للمادية الجدلية هي: "إدراك الاتجاهات المتضادة المتناقضة التي تنفي بعضها البعض في كل ظواهر وعمليات الطبيعة..، فهذا وحده يزودنا بمفتاح الحركة الذاتية لكل شيء موجود، إنه وحده الذي يزودنا بمفتاح الثبات، وانقطاع الاستمرار، والتحوّل إلى الضد، ودمار القديم، وبزوغ الجديد.."⁽²⁾.

فالجدلية بالمعنى الصحيح هي: "دراسة التناقض في جوهر الأشياء ذاتها، فالتطوّر هو صراع الأضداد، وهذا الفهم المادي هو مفتاح فهم قوى التطور في العالم المادي ذاته، دون اللجوء إلى أسباب خارجية"⁽³⁾.

فهذه حقيقة المذهب الجدلي الديالكتيكي من عهد اليونان إلى الجدلية الماركسية، وما اعترأها من تطوّر على مستوى الموضوع والحقيقة. لتتعرّف الآن على إسقاطاته على الفكر التاريخي الإنساني، وتبلورته للمادية التاريخية التي كان لها كبير الأثر على المعرفة الإنسانية والدينية.

⁽¹⁾ داروين تشارلز روبرت، Charles Robert Darwin (1809-1882م): عالم طبيعة بريطاني. يعتبر أبرز علماء الطبيعة في القرن 19م، وأبعدهم أثرا في التفكير العلمي والديني. قام برحلة بحرية ما بين سنة (1831-1836م)، زار خلالها جزر الرأس الأخضر، وجزر آزور، وسواحل أمريكا الجنوبية، وجمع معلومات غزيرة عن نباتاتها وحيواناتها وطبيعتها الجيولوجية، فكانت تلك الرحلة منطلقا لدراسته الواسعة التي صاغ نتائجها بعد في النظرية الداروينية darwinism، أشهر آثاره: "في أصل الأنواع - on the origine of species" سنة 1859م.

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص182.

⁽²⁾ مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورت، ص70.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص71.

المبحث الثالث: من المادية الجدلية⁽¹⁾ إلى المادية التاريخية

المادية نظرة فلسفية تؤمن بالمادة كأصل للموجودات، "ترى أن الشيء الوحيد الذي يمكن القول بوجوده هو المادة، بما أن جميع الأشياء مكونة أساساً من المادة. وتذهب الفلسفة المادية إلى أن المادة أولية والعقل-الوعي- ثانوي، أي أن الوعي نتاج المادة وليس العكس- حسب تصوّر الفلسفة المثالية"⁽²⁾. وقد كانت المادية عقيدة وتوجّهاً لمذاهب فلسفية كثيرة، أبرزها الفكر الماركسي في القرن 19م، حين نُحِت المادية اتجاهاً جديداً وضع قواعده ماركس وإنجلز، والتي تعرف بالمادية التاريخية.

بُني الفكر الماركسي الغربي على ثلاث محاور وأسس تجلّى فيها نظامه وفلسفته: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية، والإقتصاد السياسي-والذي مثّل قطبيه الرأسمالية والإشتراكية-. فالمادية التاريخية ليست إلا أحد القواعد الأساسية والهياكل المباشرة للمادية الديالكتيكية وأحد مستلزماتها الكبرى، والتي تنظم حركة التاريخ والمجتمع والإقتصاد، ولها طريقة خاصة في تحليل وفهم وتفسير التاريخ.

"إن فلسفة المادية الجدلية تفسّر الكون ونشوءه وتطوّره تفسيراً مادياً يعتمد العقل والعلم والمنطق، والأدوات الوحيدة في فهم الكون وتحليل أحداثه. وعن الفلسفة المادية الديالكتيكية تنشأ

(1) انظر: "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية"، محمد أبو القاسم حاج حمد، ط1(1465هـ-2004م)، دار الهادي، بيروت.

- وانظر: "المدرسة العصرانية في نزعتها المادية -تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب-"، محمد بن حامد الناصر، ط1(1465هـ-2004م)، مكتبة الكوثر، الرياض، 96/91.

- يتبيّن لك مدى تأثير المادية الجدلية كروية فلسفية جديدة في الفكر العربي المعاصر.

(2) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيّة، ص552.

حسب المفهوم الماركسي -المادية التاريخية-. ووظيفة المادية التاريخية هي تفسير وتحليل تاريخ الإجماع والمجتمعات البشرية، ومن ثمة تبيان النتيجة النهائية التي ستؤول إليها المجتمعات البشرية، هذه النتيجة الممثلة بالشيوعية. إذن فلا طريق لفهم الشيوعية سوى دراسة الديالكتيكية، فالمادية التاريخية⁽¹⁾. إنَّها مراحل تراتبية انطلقت من ديالكتيك الفكرة إلى ديالكتيك المادة والكون فالتاريخ.

المطلب الأول: مفهوم المادية التاريخية.

من خلال قراءتنا للمصادر المتخصصة؛ وجدنا أنه يتعسّر التفريق بين المادية الجدلية والمادية التاريخية، وذلك لأنهما فلسفتين متكاملتين تقوم عليها فلسفة الديالكتيك، وهما يشتركان في القوى المادية التي تحرك الوجود بأكمله، فالكون والحياة والإنسان والتاريخ تحكمه قوانين المادة. فالمادية التاريخية امتداد لمبادئ الديالكتيك لدراسة الحياة الاجتماعية، وظواهر المجتمع، وتاريخ الإنسانية بما فيها تاريخ الأديان.

فالمادية التاريخية في الحقيقة "علم متفرع عن المادية الديالكتيكية، وهو يختص بشرح وإيضاح قوانين الديالكتيك التي تحكم وتوجّه تطوّر المجتمعات، وترسم للتاريخ خط سيره"⁽²⁾. أي أنّ المادية التاريخية لا تعتمد على العلم أو العقل، بل هي فلسفة تحاول إرجاع الفكر الإنساني إلى المادة. "فقد أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسّر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها، وهي ترجع أساساً إلى عوامل إقتصادية. إن المادية التاريخية تطبّق مبادئ المادية على التاريخ والمجتمع"⁽³⁾.

(1) دراسات في العقائد-الرأسمالية، الإشتراكية، الشيوعية، الصهيونية-، أحمد الشيباني، د.ط، د.ت، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ص100.

(2) المرجع نفسه، ص124.

(3) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيبة، ص554.

لقد تطوّرت الفلسفة المادية إلى المادية العلمية، ثم المادية التاريخية في الماركسية⁽¹⁾، "وهي فلسفة الماركسية في التاريخ، والجانب التطبيقي للمادية الجدلية في مجال الدراسات الاجتماعية، وتردّ حركة التاريخ إلى قوى وعلاقات الإنتاج في المجتمع، وتصفها بأنها الأساس التّحتي الذي يقوم عليه البناء الفوقي والسياسي، والذي يتطابق معه الوعي الاجتماعي"⁽²⁾.

أي أنّ الأصول الأولى للمادية التاريخية الديالكتيكية تعود إلى أفكار الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين اعتبروا المادة أصل الوجود والحياة. ولذا تعتبر الفلسفة المادية الديالكتيكية من المفاصل الأساسية للنظرية الماركسية التي شيّد عليها الفيلسوف الألماني كارل ماركس تفسيره للتاريخ.

"أقام ماركس وإنجلز الفلسفة على الأساس المادي، أي تصوّر المادي عن الطبيعة، ليتجاوزاه إلى ما هو أبعد منه، فقد اعتبروا أن مهمتهما هي إكمال بناء المادية وسحبهما إلى الحياة الاجتماعية، وإعطاء الإنسانية تصوّراً مادياً علمياً للتاريخ... وتطبيق فلسفتها على تاريخ المجتمع"⁽³⁾.

"فاهتمام كارل ماركس المتصاعد بالواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والطبيعي.. أدّت إلى نجاحه في صياغة ماديته التاريخية"⁽⁴⁾. أصبح العقل المادي في الفكر الماركسي لا يتجاوز ثنائيات الطبيعة/المادة، المادة/الوجود. فكل شيء يُردّ إلى المادّة، وكلّ ما هو إنساني يؤول في النهاية إلى الأصول المادية التاريخية⁽⁵⁾. فجوهر المنظومة الفكرية والحضارية السائدة لا تختلف في مرجعيتها الطبيعية المادية وعباءتها الوجودية.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص722، 723.

(2) المصدر نفسه، ص722.

(3) ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك، ص19، 20.

(4) ثلاث محاور فلسفية -دفاعاً عن المادية والتاريخ- مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صادق جلال العظم، ط1 (1990م)، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، ص384.

(5) انظر: "العلمانية تحت المجهر"، عبد الوهاب المسيري، عزيز عظمة، ط1 (جمادى الثانية 1461هـ - سبتمبر 2000م)، دار الفكر، دمشق، ص70.

فالتفسير المادي للتاريخ: "تحليل للحوادث التاريخية يُستند فيها إلى مبادئ البحث الجدلي الديالكتيكي، لأن المادة في نظر الماركسيين هي المحرك الرئيسي للتاريخ، والعامل المهيمن في تطوره"⁽¹⁾.

فالقوى المادية في الفكر الماركسي اقتصادية بالدرجة الأولى، بين أصحاب رأس المال من جهة، والعمال والطبقة الشغيلة من جهة أخرى، فالتاريخ في نظر الماركسية صراع الطبقات. إن ماركس يعتبر أن التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي الذي يعتبره المحرك الأساسي للتاريخ، هذا التاريخ الذي يخضع لنظام الصراع.

"اتجهت الماركسية إلى تحليل التاريخ البشري لإطلاق قانون يتخذ صفة التعميم، التاريخ البشري بمجمله ماهو إلا نتاج صراع الطبقات"⁽²⁾.

"إن الإنتاج الإقتصادي والبناء الإجتماعي الذي ينتج منه بالضرورة يؤلفان في كل عهد تاريخي، أساس التاريخ السياسي والفكري لهذا العهد... وبالتالي فكل التاريخ منذ انحلال ملكية الأرض البدائية هو تاريخ صراع بين طبقات، صراع بين طبقات مستثمرة وطبقات مستثمرة، بين طبقات مسودة وطبقات سائدة في مختلف مراحل تطورها الإجتماعي...ومن صراع الطبقات"⁽³⁾.

فالمادية التاريخية تقرّر حسب القانون الإنتقالي من الكم إلى الكيف الجدلي أن: "المجتمع ذو النظام الرأسمالي سيقفز قفزة ثورية إلى المجتمع ذي الدولة الإشتراكية، إنه قانون العبور من الكمية إلى الكيفية"⁽⁴⁾. "فالمادية الديالكتيكية نظرية عن الحياة الإنسانية، إنها تؤكد أن أساس كل تطور في

(1) المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، محمد الحسن، ط4(1418هـ-1998م)، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ص193.

(2) ابن خلدون والمادية التاريخية، أيمن فتحي الحجاوي، مقالة علمية، المؤتمر العلمي الدولي، كلية الآداب، قسم الإجتماع، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، تشرين الأول 2012م، ص5.

(3) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، جوزيف ستالين، ص95،96.

(4) دراسات في العقائد الرأسمالية، الإشتراكية، الشيوعية، الصهيونية، أحمد الشيباني، ص125.

المجتمع والفهم هو تناقض في نظام الإنتاج، والصراع بين الطبقات في المجتمع هو التناقض الأكثر ضخامة من هذه التناقضات"⁽¹⁾.

فالتاريخ الإنساني حسب نظريات الصراع يخضع في حوادثه لقانون المادية الجدلية، وتطوره ضمن قانون الديالكتيك. وبهذا ينطلق التفسير الوضعي المادي التاريخي للدين، وتنشأ فكرة تطوّر الأديان. أي أن الأديان خاضعة لقوانين التطوّر المادي (التاريخ والزمن). هذا المركب العلماني هو أساس وهي المكونات الأساسية للفكر العلماني الغربي الذي ألقى بضلاله على التفكير العربي العلماني المعاصر في نسيجه الحداثي، ورؤيته الجديدة للخطاب الديني"⁽²⁾.

⁽¹⁾ تاريخ الفلسفة السياسية، ليو شتراوس، جوزيف كروسي، تر: محمود سيد أحمد، ط1 (2005م)، المجلس الإسلامي الأعلى للثقافة، القاهرة، 480.

⁽²⁾ لقد تبني كثير من المفكرين العرب الذين انفتحوا على مناهج الفكر الغربي النظريات الفلسفية الوضعية الغربية رغبة منهم في كسر قيود التقليد والجمود في الفكر الإسلامي، ولكن - في واقع الأمر - سقط معظمهم في هاوية التبعية الفكرية والظلامية الإلحادية المادية. ففكرة الصراع انتقلت من صراع الوجود في الفكر الماركسي إلى صراع الأديان، ومن نظرية تطوّر الأفكار في الفكر الديالكتيكي الهيغلي إلى تطوّر الأديان. يقول حامد أبو زيد: "كان المجتمع العربي قبل الإسلام قَبلياً عبودياً تجارياً، فانعكس هذا الواقع في الإسلام. فمثلاً أحلّ الشرع ملك اليمين للمعاشرة إلى جانب الزوجات الأربع، وفي أحكام الزنا وحدّه جعل حدّ الجارية نصف حدّ الحرة، وألغى نظام الرقّ والعبودية... لكن من المؤكّد أن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطوّر التاريخي... فليس من المجدي التمسك بما ووضعت نصوصها في برامج التعليم القرآني - كالأليات التي تميز للرجل نكاح ملك اليمين -".

- نقد الخطاب الديني، حامد أبو زيد، ط2 (1994م)، سينا للنشر، القاهرة، ص210، 211، باختصار.

- ويقول أيضاً: "ومن الدلالات التي أسقطها التطوّر التاريخي... نجد المتشدّين في الخطاب الديني المعاصر يتمسّكون بحرفية -أخذ الجزية-، و-الخضوع-، و-المساواة-... كانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعي التاريخي، وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع هي أخذ الجزية. والآن قد استقرّ مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس، لا يصحّ التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية".

- انظر: المصدر نفسه، ص211.

- فهذه الأمثلة يصل نصر إلى أن النصوص الدينية وفهومها مجرد شواهد تاريخية أنتجت البيئة الثقافية، والواقع الاجتماعي الذي تجاوزه التاريخ القائم على التطوّر المتلازم مع الثقافة والواقع المتحرك، وقانون النفي القائم على إلغاء ما تجاوزه الزمان والمكان من فهم أصبحت اليوم في نظره لا تقوى على مصارعة حضارة العصر، وعدم الإنسجام مع أرضية الفكر المعاصر. كالنصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين التي قد تُفسّر على أساس معطيات علم النفس التربوي في معرفة وتحليل القوى النفسية. وبالتالي تبقى مثل هذه النصوص القرآنية إضافة إلى نصوص الحجاب والميراث وغيرها مجرد شواهد تاريخية، أو بالأحرى أطلالاً تراثية حبيسة متاحف الفكر الإنساني. ولنا صولة وجولة مع المفكر أبو زيد في الباب الثالث من الدراسة.

المطلب الثاني: خلاصة الآراء النقدية على المادية الجدلية والتاريخية

نلاحظ اليوم ما منّ العقيدة الجذرية للماركسية المتصلة بالمادية الجدلية، وحركة الصراع والتناقض في الوجود من انتكاس وتهاوٍ، واحتمالية هاته الفلسفات التي علّقت عليها رايات الإنتكاس والركود، وذلك لمعارضتها للعلم وحقائقه، وتبيّن وهاء الأفكار المادية والوجودية. وإنّ ممّا يمكن الردّ به إيجازاً على هاته الفلسفات مايلي:

1- الأفكار المادية الإلحادية التي تتعارض مع خصائص الكون وأدلّته، لتُغتال الأخيرة وتتلقى ضربات متتالية على يد قوانين العلم. "فانهار سلطان التفسير المادي تحت ضربات العلم، حيث أصبح العلم بجزيئات فروعه كالنبات والحيوان والطبيعة والكيمياء إلى آخره. أصبح لكلّ نوع ولكلّ فرع من نوع قوانينه وعلمه الخاص، وظهر بذلك عجز المادية عن تقديم التعليل الصحيح المتفق على نتائج العلم"⁽¹⁾. "بل إنّ المادة التي قال بها الماركسيون وبنوا عليها مذهبهم قد تغيّر مفهومها تماماً، ولم يعد لها ذلك المفهوم السطحي الذي نشأت الماركسية في ظلّه، فالمادة في القرن العشرين قد تحوّلت إلى طاقة... ولها شحنات كهربائية وإلكترونية... وهي كتل من الإشعاعات الضوئية المتحركة"⁽²⁾. وأصل فساد كلّ ذلك كلّ "إنكار وجود ربّ خالقٍ مدبّر لهذا الكون، واعتقاد أن المادة هي كل الوجود... وقد قامت الفلسفة الماركسية على أساس إنكار وجود الله، والقول بأزلية وأبدية المادية، وجعلها كل شيء في الوجود"⁽³⁾. في حين لم تجب المادة عن جميع أسئلة الوجود.

(1) مناهج البحث في العلوم الإنسانية، مصطفى حلمي، ص271.

(2) الشيوعية وموقف الإسلام منها، حمود بن أحمد الرّحيلي، ط1(1464هـ-2003م)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ص82،83.

(3) الإنحراف العقدي في أدب الحدائث، سعيد بن نصر الغامدي، ط1(1424هـ-2003م)، دار الأندلس الخضراء، جدة، ج1، ص118،119.

فالمادية التاريخية ضربت من أضرِب الإغراق والغرق في عبادة المادة، فقد أصبحت المادية أيديولوجية اقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية، بل أصبحت صبغتها الفكرية الأولى. وهي تتحوّل بالمادية التاريخية إلى فرض سلطان الواقع كمحدّد للوعي، بعد تغلّب سلطان الفكر عند هيجل. لقد آل إسقاط الجدل على فهم التاريخ والواقع إلى نظرة سكونية عدمية لا طائل منها، ولا يمكن تصنيفها إلا في إطار التصوّرات والإفتراضات التي توطّب في خانةٍ إلى جانب عالم المثل الأفلاطوني.

2 - إن أساس قانون الجدل بين المتناقضات هو: "الصراع، فالكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة، وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذي ينتقل به الموجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة أكثر غنىً وأوفر عينية"⁽¹⁾. "فكرة الصراع في القانون الجدلي قانون عام للكون لا يمكن مقاومته، لأن هذين الطرفين المتناقضين موجودين دون استثناء في عمليات تطوّر جميع الأشياء في العالم، وفي الفكر البشري على السواء"⁽²⁾.

نعم إن الإقرار بأن الكون الذي نعيش فيه مسرح لشتى الأضداد و صنوف المتناقضات يؤثّر بعضها على بعض، وتسري بينها عوامل التفاعل والتأثر حقيقة لا بدّ منها، فالساكن يتأثر بالمتحرك، والبرودة بالحرارة، والضياء بالظلام، والركود بالجرّيان... وهذه هي سنة الله في الكون وفي جميع المخلوقات.

ولكن الشيء الذي نفترق فيه مع مبادئ الفكر الميخلي والماركسي أن نجعل هذه الأضداد التي خلقها الله في حرب وصراع، ومحاولة كل ضدّ إهلاك ضدّه. فالله تعالى خلق الكون في نظام بديع محكم يقتضي تفاعل الضد مع ضده في التحام وتناغم، وحاجة كل ضد إلى نظيره. فالتناقض بين شيئين عند كل فلاسفة الدنيا هو أنّ: "أحد الشيئين إذا كان في جانب الوجود كان الآخر منهما في جانب العدم حتماً بالوجوب العقلي، كالتناقض بين الوجود والعدم، فالشيء الواحد موجوداً فهو ليس ب معدوم حتماً، وإذا كان معدوماً فهو ليس بموجود حتماً، وكالتناقض بين الموت والحياة، فالشيء الواحد

(1) فلسفة هيجل، عبد الفتاح الديدي، ص 83.

(2) جدل الطبيعة، تطور الجدل بعد هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، ج 2، ص 53.

بالذات إذا كان حيًّا لم يكن ميتاً حتماً في آن واحد. هذا هو التناقض، وبه يكون تحقق أحد الوصفين ناقضاً لتحقيق الوصف الآخر⁽¹⁾. فمراحل نمو البذرة مثلاً ليست من قبيل صراع المتناقضات، وهذا لأن: "الضدّان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد وجوداً، ولكن قد يرتفعان معاً إذا وُجد ضد ثالث لهما في الشيء، وهذه الأمور من أوليات وبديهايات الحقائق الفلسفية"⁽²⁾.

تخالف إذن هذه الفلسفات الجدلية القوانين العقلية المنطقية، "إن الزوجان إما ضدّان، فإن الذكر والأنثى كالضدّين والزوجان منهما كذلك، وإمّا المتشاكلان، فإن كل شيء له شبيه ونظير وضدّ ونذّ. وقال المنطقيون: المراد بالشيء الجنس، وأقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس خُلِق نوعين من الجوهر، مثلاً المادي والمجرّد، ومن المادي النامي والجامد، ومن النامي المدرك والنبات، ومن المدرك الناطق والصامت، وكل ذلك يدلّ على أنه فرد لا كثرة فيه"⁽³⁾.

وهذا ما نجده في خلق الله تعالى الأزواج، وهي من حقائق وأسرار هذا الكون، وأن من هذه الأزواج الأضداد من يسري فيها التلاؤم والإلتماس، فالأزواج في الكون تمشي بتدبير الله تعالى وتصريفه في حركة الكون، وهي حركة تكامل وتناغم وتلاؤم بينها. "وبهذا نلاحظ ان العلاقة الأساسية الرئيسية في الكون بين الأزواج المتعاونة المتكاملة هي -علاقة حب فاضلة-، لا علاقة -صراع وتقاتل-، على النقيض من مقولة صراع المتناقضات في الفكر الهيجلي والماركسي. ومتى انتهى العمر المقدّر للكائن سواء أدى وظيفته في الوجود أم لم يؤدّها هلك وانتهى دوره، وتأتي أدوار سلالاته إن كانت له سلالة"⁽⁴⁾.

فلما كانت إرادة الله سبحانه وتعالى غير المنتهية أو المحدّدة قد قضت بحتمية الزوجية كأساس لبناء هذا التكوين الحيوي في هذه المملكة الكونية؛ كان لا بد أن يهيأ لها كل مقتضيات هذه الزوجية

(1) التحريف المعاصر في الدين-تسلل في الأنفاق بعد السقوط والأعماق-، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، ط1(1418هـ-1997م)، دار القلم، دمشق، ص162.

(2) المرجع نفسه، ص163.

(3) مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، ج28، ص227.

(4) التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، ص175.

من ظروف وأسباب محتومة"⁽¹⁾. ومن هذه الظروف والأسباب: "التلاحم والتكامل"، ونفي الصراع والإهلاك (جدل هلاك الأشياء) في العلاقة بين الأزواج. "ولا خلاف أن الزوجين فردين متباينين، لكن يكمل أحدهما الآخر في عالم الحيوان وعالم النبات وعالم الجماد"⁽²⁾.

إنها إذن قوانين فقط لفلسفات تترقب تحوّل المجتمع الرأسمالي إلى النقيض، أو المقابل له وهو المجتمع الماركسي، لكن عامل الهدم شغل معاوّل في البيت نفسه⁽³⁾، وهدم البيت من قواعده.

3- لتساءل في الختام عن القيمة العلمية للمادية التاريخية المحكومة عند الماركسيين بصراع الطبقات تحت قوة التناقض التي ترتقي بوسائل الإنتاج إلى ذروة التطور والحضارة تحت كنف الملكية الإشتراكية، فحينئذ ينقطع جبل الصراع وتتوقف ماكينة الديالكتيك عند حضارتهم الخيالية المزعومة. وإنها لحق ظنون وأحلام سرعان ما أكّد التاريخ ضعف مستنداتها العلمية ودلائلها الإحصائية الظنية.

إضافة إلى أن التاريخ لا ينحصر فقط في الاقتصاد، ولا يرسمه حوادث الصراع، أو يخطّ تفاصيله التناقض والإختلاف. فالتاريخ أوسع ممّا استدللّ عليه هؤلاء، فهو ليس حكراً على أفكار الديالكتيك، ولا جدلية المدة ولا النفي ولا التعارض، فلقد نقل إلينا تاريخ الإنسانية إجتماع الناس ووحدة صفهم واتّحاد عقائدهم، وبُعدهم عن صراع الطبقات، وربما أجلّ ما يدلّ عليه فترة القرون الإسلامية الثلاثة الأولى المباركة، والتي مثلت المجتمع الإسلامي المثالي عقيدة وسلوكاً. فتاريخ الإنسانية العريق أوسع من تفاسيرهم المادية للتاريخ، وصراع أرباب المال والعمال.

(1) الإعجاز العلمي في القرآن، السيد الجميلي، ط2 (1992م)، دار ومكتبة الهلال، دار الوسام، بيروت، ص84.

(2) مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، ط1 (1402هـ-1982م)، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ص390.

(3) "لقد أوصل الشيوعيون البلاد التي حكموها إلى مجاعات ما تزال شعوبها تنن منها حتى اليوم، ولذلك انهار الإتحاد السوفياتي وتمزقت أشلاؤه، ويعترف بذلك كثير من الشيوعيين أنفسهم".

- المدرسة العصرية في نزعها المادية - تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب -، محمد بن حامد الناصر، ط1 (1425هـ-2004م)، مكتبة الكوثر، الرياض، ص98.

الفصل الثاني: الفلسفات التنويرية

المبحث الأول: النزعة الإنسانية

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة الإنسانية

المطلب الثاني: النزعة الإنسانية وتأسيسها لتاريخية الأديان (من تأليه العقل إلى تأنيس النص)

المبحث الثاني: الفلسفة الوجودية

المطلب الأول: مفهوم الوجودية

المطلب الثاني: تأسيس الوجودية لأتسنة وعقلنة الفكر اللاهوتي

المبحث الثالث: الفلسفة الوضعية

المطلب الأول: مفهوم المذهب الوضعي

المطلب الثاني: الوضعية التجريبية وتكريسها للمادية التاريخية

المبحث الرابع: الفلسفة النسبية

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة النسبية

المطلب الثاني: من النسبية الفلسفية إلى النسبية التاريخية

المطلب الثالث: آراء فكية للفلسفات الإنسانية

الفصل الثاني: الفلسفات التنويرية⁽¹⁾

بقي علم التاريخ متّصلاً بصحة الأخبار وجمع الروايات ونقد المصادر ومضمون الوثائق داخلياً وخارجياً، واسترداد الحوادث وترتيبها، وإنشاء الفكرة التاريخية وتكوينها. ليمفصل عن المنهج التاريخي نظريات تأسست عليه ونبتت منه، ساهمت جميعها في بناء أدوار المنهج الفلسفية والتأويلية.

ففكرة التاريخية ظهرت لتأخذ أبعاداً تتجاوز حدود التأريخ والجمع والرواية، فهي: "منهج ونظرية شاملة في الحياة..، إنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أيّ معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد"⁽²⁾.

(1) "فالمقصود بالتنوير: هو الفكر الذي لا مجال فيه إلا لأحكام العقل، ولا منافس ولا خصم للعقل مهما كان هذا المنافس له في قلوب الناس وأفتدّتهم من إعزاز وإكرام".

- فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، محمد عمارة، د.ط، د.ت، جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، ص14.

- ولقد نادى بالتاريخية فلاسفة التنوير الغربي بالنسبة للنصوص اللاهوتية الخاصة بالتوراة والإنجيل، ليحدد له المفكرون الحدائثيون مسوّغات لتطبيق القواعد التاريخية على مستوى القرآن الكريم.

- انظر: "الإنتاج العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم - دراسة ونقد-"، أحمد محمد الفاضل، ط1(2008م)، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ص245/237.

- وانظر: "النص الإسلامي بين التاريخية والإجتهد والجمود"، محمد عمارة، ط1(يناير2007م)، نضمة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص8/4.

(2) المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني، ط1(1410هـ-1990م)، الدار الشرقية، القاهرة، ص15.

فالتاريخية تؤمن بعقائد مختلفة هي في حقيقتها ترسّبات لمناهج فكرية ونظريات فلسفية، آمنت بالتطور التاريخي وماديته وأنسنته ونسبته. وقد تأثرت التاريخية بوجودية وتأويلية **غادامير**⁽¹⁾ و**دلثاي**⁽²⁾ الذين اعتبروا أن التاريخية تعني تراكمًا لخبرة الوجود في الزمن⁽³⁾. إضافة إلى الصيغة التأويلية الجديدة ل**شلايرماخر**⁽⁴⁾. "فالتأويلية التي طوّرها **شلايرماخر** أدّت إلى فهم شمولي للعلوم التاريخية... وما من شكّ في أن الخطوة المهمة في تطوّر الوعي التاريخي هي أن الفهم والتأويل-فهم الكتاب المقدّس القديم وتأويلهما- انفصلاً كلياً عن أيّ تأثير دوغمائي"⁽⁵⁾.

-
- (1) **غادامير هنز جورج**، hans-georg, gadamer، (1900-2002م): فيلسوف تأويلي ألماني. قال بأن "الفهم" ضروري للوجود الإنساني، وأن الفهم يحدث ضمن التقاليد، وقد ضمّن ذلك كتابه بعنوان: "الحقيقية والطريقة" سنة 1960م. ويمكن فهم العلاقة بين النص والمفسر على أنها حوار، يضل فيه المفسر، المترجم، مفتوحاً على الحقيقة في النص.
- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجيوسي، ط1 (2007)، دار الفارابي، بيروت، ص331.
- (2) **دلثي فلهلم**، wilhelm, dilthey (1833-1911م): فيلسوف ألماني وعلم رئيسي مشهور، من أعلام التقليد التفسيري (hermeneutics). حاجج بأن العلوم الإنسانية لا يمكنها استخدام طرائق العلوم الطبيعية نفسها، بل يجب أن تستخدم طريقة "الفهم" لاستيعاب الحياة الداخلية لثقافة غريبة، أو فترة تاريخية ماضية. وهكذا وسع **دلثي** من عملية التفسير والتأويل إلى ما وراء تفسير النصوص، وهو تفسير التاريخ والثقافة الإنسانية.
- المصدر نفسه، ص205، 206. باختصار
- (3) **انظر**: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، نصر حامد أبو زيد، ط7 (2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص41، 42.
- **وانظر**: "الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، هانز جورج غادامير، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1 (مارس 2007م)، دار أوبا، طرابلس، ص325.
- (4) **شلايرماخر**، **فريدريتش أرنست دانيال**، (Ernst daniel schleiermacher)، (1768-1834م): لاهوتي صوفي ألماني. كان له كبير الأثر في تطور الفكر البروتستانت، وكثيراً ما يعتبر مؤسس اللاهوت البروتستانت الحديث. تأثر بالحركة الرومانتيكية فعرّف الدين بلغة الشعور والحدس.
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص260.
- (5) الحقيقة والمنهج، غادامير، ص286.

ليوجّه المسار بول ريكور⁽¹⁾، ويعتبر التاريخية ليست منهجاً وإنما هي طريقة في الفهم حسب المؤرخ الدارس للظاهرة باعتباره عنصراً من الظاهرة التاريخية⁽²⁾.

واشتهر الناقد هيردر⁽³⁾ "بكتابته عن النسبية التاريخية، وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان، فكل شعب يتخيّل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق لأنه يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، ولأنه لم ير غيره. ولكن في الواقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره، وإنما عدة تراثات نسبية للبشرية"⁽⁴⁾. أي نسبية أي قناعة تراثية وإحالتة فكرية ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أثر الفلسفة الماركسية واليهجلية، والإسقاطات الجدلية والمادية في تكوّن النزعة التاريخية.

(1) بول ريكور، Paul Ricoeur، (1913 - 2005م): فيلسوف فرنسي ولد في فالونسيا (Valence). تأثر بالفلسفة الوجودية، وسيغموند فرويد، وانعكس ذلك على طبيعة اللغة والتفسير والموضوعية والإرادة، من مؤلفاته: "الحرية والطبيعة - الاختياري والإجباري" - سنة 1950م، و"رمزية النشر" سنة 1960م.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص 245.
(2) انظر: "صراع التأويلات - دراسات هيرمينوطيقية" - بول ريكور، تر: منذر عياشي، ط 1 (يناير 2005م)، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ص 40، 41.

(3) هيردر، جوهان غوتفريد فون herder johann gottfried (1744-1803): ناقد ولاهوتي وفيلسوف ألماني. أحد أبرز وجوه حركة "العاصفة والإجهاد" الأدبية. عُني بدراسة الميثولوجيا والفولكلور. من أشهر آثاره: "أفكار في سبيل فلسفة لتاريخ الجنس البشري".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 487.
(4) بهامش كتاب: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط 2 (مارس 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص 48.

إن غريبة النشأة والبناء للتاريخية جعلها "تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسة، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية (مع ديكارت⁽¹⁾ وليبنتز⁽²⁾ وغاليليو⁽³⁾، ونيوتن⁽⁴⁾)، وفلسفة التنوير... إلخ)، ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلهة: هكذا، بمواجهة الحقيقة الموحاة التي تعلمها المسيحية، راحت تنبت سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة"⁽⁵⁾. "وقد ارتبطت التاريخية بأشكالها بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيلولوجية"⁽⁶⁾

(1) ديكارت، رينيه Rene Descartes (1596-1650م): فيلسوف وفيزيائي ورياضي وفرنسي. يعتبر في رأي الكثير من الباحثين أباً للفلسفة الحديثة ومؤسسها. اكتشف الهندسة التحليلية. اشتهر بكتابه "مقالة في المنهج"، وفيه طرح كل المعتقدات السابقة ليعاود البحث عن الحقيقة شاكاً في كل شيء إلا حقيقة واحدة وهي أنه يشكّ، ومن هنا كلمته المشهورة: "أنا أشكّ فإذاً أنا أفكّر، وأنا أفكّر فإذاً أنا موجود".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص196.

(2) ليبنتز، البارون غوتفريد ولهم فون، Leibntiz (1646-1716م): فيلسوف ورياضي ألماني. قال بأن الطبيعة هي في جوهرها متناغمة وخيرة، وبأنه لا تعارض بين الإيمان والعقل. ينسب إليه استنباط حساب التفاضل والتكامل. ابتكر عام 1971م أول آلة حاسبة.

- المرجع نفسه، ص387.

(3) غاليليو، غاليليو Galileo Galilei (1564-1642م): فيزيائي وعالم فلك ورياضي إيطالي. يعتبر في رأي كثير من الباحثين واضع أسس العلم التجريبي الحديث. صنع عدة تلسكوبات، واكتشف أقمار المشتري. أيد النظرية القائلة بأن الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس، فنقمت عليه الكنيسة وحاكمته، فاضطر مرغماً إلى إعلان تراجعته.

- المرجع نفسه، ص294.

(4) نيوتن، السير إسحاق Sir Isaac Newton (1643-1727م): رياضي وفيزيائي إنجليزي. يعتبر أبرز وجوه الثورة العلمية في القرن 17م، وأحد أعظم العباقرة في تاريخ العلم الحديث. وضع النظرية الجسيمية في الضوء، وقانون الجاذبية العام، وقوانين الحركة. من أشهر مصنّفاته: علم البصريات".

- المرجع نفسه، ص462.

(5) الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (1987م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص135.

(6) الفيلولوجيا: "أصلها كلمة إغريقية تتكون من شقين (philo) بمعنى: محبة، و(logos) بمعنى: النطق / الكلام / الجملة / اللغو. وبذلك فإن الكلمة تعني عند اليونان محبة الكلام أو المحب للنطق، أي المهتم بقضايا الكلام".

- في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ط1 (يناير 2010)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ص184، 185.

- وانظر أيضاً: "الفلسفة واللغة"، الزواوي بغوره، ط1 (أكتوبر 2005)، دار الطليعة، بيروت، ص130.

التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن⁽¹⁾. "ومن المعروف أن التاريخية (كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر، وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لأوغست كونت⁽²⁾"⁽³⁾.

- فما حقيقة هاته الفلسفات التنويرية؟ وما صلتها بتاريخية ونقد الأديان؟

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (1996م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص23.

(2) كونت، أوغست (Auguste Comte) (1798-1857م): رياضي وفيلسوف فرنسي. يعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية التي تعنى بالظواهر والوقائع اليقينية وحسب، وتُحمل كل تفكير تجريدي أو ميتافيزيقي. ومن الباحثين من يعتبره مؤسس علم الاجتماع أيضاً. تأثر بفلسفة سان سيمون الاشتراكية. دعى إلى الإيمان بدين جديد سماه "دين الإنسانية". أشهر آثاره: كتاب "مباحث في الفلسفة الوضعية".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص377.

(3) الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، محمد أركون، ص139.

المبحث الأول: النزعة الإنسانية

لقد عرف الفكر الفلسفي الغربي عموماً تشابكاً في النظريات وتداخلاً، وتأثيراً وتأثراً فيما بينها. كما يشهد الحقل الفلسفي تمازجاً بين الفلسفات بالبناء والتقويض، أو الصياغة الجديدة للأطروحات والنظريات الفلسفية. وتحتل النزعة الإنسانية بدون شك مركزية دائرة الفلسفة الغربية المعاصرة، وخاصة في فرنسا منذ النصف الثاني من القرن العشرين. وتُعرف النزعة الإنسانية على أنها اتجاه فكري عام تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، ظهرت واكتملت بوضوح في عصر النهضة.

كما تُشكل النزعة الإنسانية تياراً ثقافياً ازدهر في أوروبا في القرن التاسع عشر، تياراً ينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانه في الكون، فهي تمثل مذهباً فلسفياً أدبياً مادياً لادنياً، يسعى للتأكيد على فردية الإنسان أمام سلطوية الدين، ويُغلب وجهة النظر المادية الدنيوية على السلطة الدينية التي شكّلت سلطوية على الإنسان خلال العصور الوسطى، بإعتبارها نظام أو طريقة في الحياة تعطي الأولوية للعقل الإنساني، وليس لأي قوى ميتافيزيقية أو إلهية.

فهي فلسفة تجمع بين عديد المفكرين والمنظرين الغربيين من الفلاسفة وتياراتهم المتجاورة، والتي كان لها كبير الأثر في مشروع الحداثة الغربية، وصياغة العقلانية الجديدة، وبعث تاريخية الأديان، وإعادة النظر في مصدرية النصوص الإلهية وأنسنتها. "وصار يطلق صفة فلسفة ذات نزعة إنسانية على كل فلسفة:

- تهتم بالإنسان وتخصّه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطوّر التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، ونعتبره قادراً على المبادرة وعلى الإبداع.

- تؤكّد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي.

- تنطلق من الذات والذاتية، للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية.

- تؤمن بأن المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأن التاريخ يحقق نوعاً من التقدم، وأن لذلك التقدم اتجاهًا ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشرية⁽¹⁾.

ومنه، فالإنسانية نسق فكري أوربي النشأة والبناء، فقد ساد في حقبة تاريخية انفتح فيها الفكر الغربي الحديث، وتحررت فيه الحركات الفلسفية، وانفتحت العلوم العقلية والنظريات العلمية، حتى عرف بـ "عهد أو عصر التنوير". عصرٌ انتشر معه الكفر والإلحاد، والفلسفة المادية، والنزعات الإنسانية. واتّضحت أبرز معالم عصر التنوير في تأليه العقل وإعلاء سلطانه، ونقد الكنيسة واللاهوت، وتقديم العقل، واعتبار المادة والعلم.

- فما تجلّيات الفلسفة الإنسانية على الفكر العالمي؟ وما أثر تأليه العقل والإنسان على تاريخية الأديان؟

⁽¹⁾ موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، تر: عبد الرزاق الدوّاي، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت، ص8.

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة الإنسانية

أصلها لفظة: الإنسان، "والإنسان أصله إنسيان، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره (أنيسان)... حتى لقد قيل إنه سمي إنساناً لأنه عُهد إليه فنسي. والإنسان للذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري"⁽¹⁾.

والإنسانية: "تدلّ على ما اختصّ به الإنسان من الصفات، وأكثر استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية إنما هو للمحامد، نحو الجود، الكرم وغيرها. والإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تقوم به ماهية الإنسان"⁽²⁾.

أطلقت تسمية النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة في أوروبا على المفكرين والفلاسفة الذين أعلوا شأن الإنسان، وآمنوا أنه مصدر ومعيار كل شيء.⁽³⁾ فالإنسانية "مصطلح يدلّ على عدّة حركات وتوجّهات قامت في أوروبا، منها: حركة فلسفية كانت تدعو إلى القيمة الإنسانية، كانت ترجّح التفكير العقلاني وتفوّق ذاتية الإنسان، وحركة انتشرت وسط الأدباء والمثقفين عمومًا منذ القرن 16م -عصر النهضة-. والإنسانية العلمانية التي هي فلسفة تعلي من شأن العقل والأخلاق والعدالة، ترفض التقاليد والطقوس الدينية لاستمرار الحياة"⁽⁴⁾.

أما الفلسفة الإنسيّة فهي: "فلسفة معيارية وقيمية، تتلخّص في ذلك الموقف والمجهود الفكري الذي يسعى إلى تأكيد الإنسان كقيمة عليا، وكقطب قيمي، تصدر عنه وتردّ إليه جميع المحاولات لفهم العالم والمجتمع البشري والإنسان ذاته. ولأن النزعة الإنسانية تنبع من فلسفة القيم وتصبّ فيها، فجميع أشكالها تشترك في رفض وإدانة ما تعتبره متنافيا مع الطبيعة الحقيقية

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، د. ط(1982م)، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج1، ص155.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص159.

(3) انظر: "تشكيل العقل الحديث"، كرين برنتون، تر: شوقي جلال، د. ط(2004م)، مكتبة الأسرة، القاهرة، ص41.

(4) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيّة، ص104. باختصار.

للإنسان⁽¹⁾. فالنزعة الإنسانية كفكر فلسفي عام ظهر في بدايات عصر التنوير، بدأت بمهمة إعادة الإنسان إلى الحياة بعد سيطرة ومحاصرة المسيحية والقوانين الأرسطية واليونانية، لتتمرد على التصورات اللاهوتية السائدة، والأفكار والتعاليم الزائفة التي سحقت الفكر الإنساني وقيمه في الوجود، باعتبار أن أصحاب العقول هم صنّاع الحياة والفكر والحضارة.

"إن النزعة الإنسانية هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها، وغايتها، وقيمتها العليا"⁽²⁾. فالإنسيّة تنطلق من الإنسان وللإنسان.

ويُطلق عليهم أصحاب النزعة الإنسانية، لأنها تشكّلت كردّة فعل ضدّ العقائد الدينية المسيحية في أوروبا، التي دعت إلى ترك العقل وحاكميته على الحياة، للتحوّل إلى السلطة البديلة بدل الكنيسة التي تقرّر وتسطرّ حياة الناس. "حاول ممثلوه أن يصحّحوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيّروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطوّر المجتمع، والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقّتهم بطبيعتهم"⁽³⁾.

(1) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص191.

(3) آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، ط1 (جمادى الأولى 1433هـ، آب 2001م)، دار الفكر، دمشق، ص306.

فانصرفت الإنسيّة إذن إلى التركيز على تغيير المراكز وتحويل السلطة للإنسان، "باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان، وغايتها التأكيد على كرامته وحرّيته وقيّمته. وهي بالإضافة إلى البعد التاريخي كل دعوة لها نفس الموضوع، وروافدها ثلاثة: المذهب العلمي، ومذهب التطوّر، والإلحاد... والإنسية عند كونت ديانة تقدّس الإنسان، وتحلّ الإنسانية محلّ الله في العبادة... إذا قيل في وصف مفكّر إنه إنسيّ، فمعنى ذلك أنه ملحد لا يرى وجود الله، وأنه يحيل كل شيء طيّب إلى الإنسان وليس إلى الله"⁽¹⁾. أي أن الإنسانية تنصرف وتحوّل تدريجياً نحو الإلحاد لا إلى معقولية أو إنسانية الأديان فقط، بل إنّها شكّل من أشكال الإلحادية المعاصرة والمقتنّة بنظريات التطوّر والعلم والعقل.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص124.

- انظر: "تشكيل العقل الحديث"، كرين برينتون، ص41.

- وانظر: "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، هيدجر، ص190، 191.

- وانظر: "تشكيل العقل الحديث"، كرين برينتون، ص123.

- وانظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، تر: فؤاد كامل، د.ط(1998م)، دار قباء، القاهرة، ص123/91.

- وانظر: "تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر"، ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تر: محمود سيد أحمد، ط1(2005م)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج2، ص585، 586.

- وانظر: "الحقيقة والمنهج"، غادامير، ص374، 375.

- وانظر: "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا"، عبد الرحمن بدوي، ص15، 16.

- وانظر: "الوجودية مذهب إنساني"، جان بول سارتر، تر: عبد المنعم الحفني، ط1(1964م)، الهاشمي للنشر والتوزيع، القاهرة، ص14/12.

المهلب الثاني: الفرعة الإنسية وتأسيسها لتاريخية الأديان (من تأليه العقل إلى تأنيس الفص) ⁽¹⁾

لقد انتعشت الأنسنة في عصر التنوير؛ يوم تحرّرت أوروبا من اللاهوت الظلامي للقرون الوسطى، "أين كان الخروج من الفص، والتفكير في الهواء الحرّ الطلق أمرًا مستحيلًا، حيث كان العقل مدعنا مطيعًا، وكانت الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت الكنيسي"⁽²⁾. لتنتقل إلى الفهم الحديث والمستنير للدين.

وقد ظهرت طليعة من المفكرين والفلاسفة والمثقفين في عصر التنوير بأفكارهم ومكتشفاتهم ومخترعاتهم، آمنوا بسلطان العلم وحاكمية العقل، اتفقوا على سحب البساط من أديان الوحي، سعيًا لتكريس الفلسفات التنويرية، وإذكاءاً لفتيل النظريات الإنسانية. "وارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني عمومًا بعصر الإصطلاح الديني، وعصر النهضة في أوروبا في القرنين 15م و16م، حيث بدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل"⁽³⁾.

⁽¹⁾ إن الأنسنة أحد أكبر تجليات حركة التنوير على الفكر العربي والديني، والتي ألفت بغيء ظلالها على مناهج أدباء الحداثة الدينية، انطلاقاً من إنسانية الفكر العالمي كلّ، والفكر الديني ليس بمعزل عنه، وإن نصر حامد أبو زيد -أمّودج بحثاً- أبرز من تشبّع بالفكر الإنساني في دراساته الدينية والقرآنية، يقول: "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح -مفهوماً- يفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أما الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، لكن يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني -يتأنسن-..".

- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص126.

⁽²⁾ مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح، ط1 (أيلول 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص18.

⁽³⁾ الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، ط1 (1432هـ-2011م)، منشورات الإختلاف، الرباط، ص56.

فالأنسنة فتحٌ من فتوح التنوير، فلقد "شكّلت الأنسنة مدخلاً إلى التنوير الأوربي، وأحد أعمدة الحداثة الغربية، خاصّة وأن الأنسنة تتمفصل مع العقلانية والعلمانية والتاريخية"⁽¹⁾. وإن: "كل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسانياً، أو عقلياً، أو علمانياً"⁽²⁾.

وإذا عرّجنا على ملابسات ظهورها، "فالواقع أن العقلانية ابتدأت تدخل إلى أوروبا منذ القرن الثاني عشر، وبلغت أوجّها في القرن الثالث عشر. ثمّ استمرت في التصاعد أثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر وصولاً إلى مشارف عصر النهضة في القرن السادس عشر... حتى مشارف عصر التنوير والقرن التاسع عشر حين انتصرت العقلانية وترسّخت نهائياً. وحدها النخبة المثقفة أو المتعلمة أخذت تتحرّر شيئاً فشيئاً من عوالم العصور الوسطى أو من ظلماتها الشديدة العتمة. وقد رافق دخول العقلانية الفلسفية ظهور الجامعات لأول مرة"⁽³⁾.

وهي ما تعرف بالحركة **السكولائية**⁽⁴⁾، "القد أدخلت المنهجية المدرسانية (أو السكولائية) بذرة العقل إلى رحم العقيدة الدينية. وقد بقيت الحركة متذبذبة بين الإخلاص للكنيسة وجاذبية الفكر العقلي الحرّ. وكانت بمثابة مرحلة تحضيرية للثورة ضد النظام اللاهوتي التراثي بأفكار عقلية ومناهج نقدية علمية"⁽⁵⁾. لتظهر فيما بعد **الإنسانية العلمانية**، وهي: "فلسفة إنسانية تعلي من شأن العقل، الأخلاق والعدالة، لكنّها ترفض التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان وجوده الحياة الإجتماعية، وقد درج هذا المصطلح في القرن العشرين، ليشير بوضوح على الفارق عن الإنسانية الدينية"⁽⁶⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ص 63.

(3) مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح، ص 29.

(4) **السكولائية**: أو **السكولائية** (فلسفة المدرسة)، (Scholasticism)، هي فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم، بالإعتماد على الأفكار لأرسطو وأفلاطون.

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيبة، ص 585.

(5) مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح، ص 30.

(6) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبيبة، ص 104.

ولقد كان أهم ميزات هذا العصر: "أنّها حاربت النزعة الظلامية، واقترحت أفكاراً هامة ساهمت فيما بعد في وضع لبنات أولى ميثاق حقوق الإنسان. ولا نشك في أن مضامين الأفكار والمبادئ الإنسانية التي صاغتها وطوّرتها فلسفة عصر الأنوار، وكذلك الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، ونذكر هنا بصفة خاصة **كانط** و**فويرباخ**⁽¹⁾، وأيضاً المؤلفات الأولى لمؤسسي المادية التاريخية -الذين أطلقوا على النزعة الإنسانية إسم فلسفة الإنسان، ليعارضوا بها كل نزعة لاهوتية-،... لا نشك أن تلك المصادر جميعها ساهمت في بلورة وظهور هذا المعنى الحديث للنزعة الإنسانية"⁽²⁾.

نلاحظ اتجاه الفلسفة الغربية نحو الدعوة إلى تفسير الأديان والنصوص اللاهوتية تفسيرات مادية تاريخية، وعقلانية فلسفية. وقد اتّحدت اتجاهات فلسفية متنوعه تقاسمت بنظرياتها تاريخية الأديان، وأنسنة النصوص اللاهوتية، وأخضعتها للنظريات الإنسانية. فقد احتلت نظرية الإله مركزاً هاماً في الفلسفة لدى المذاهب العقلية الحديثة بداية القرن من 17م، إذ جعل الإله وسيلة لخدمة أغراض المذاهب نفسها⁽³⁾.

ويمكن أن نذكر في هذا المقام فلسفات وفلاسفة تبّنوا تفسير الشرائع والأديان تاريخياً على سبيل التمثيل لا الحصر، منها:

(1) فويرباخ، لودغيف Ludwig Feuerbach (1804-1872م): فيلسوف ألماني. تتلمذ على هيجل، ولكنه انتهى إلى أن يصبح من أعنف منتقدي فلسفته. تأثر كارل ماركس بكثير من آرائه المادية. من آثاره: "في الفلسفة والنصرانية"، وقد ذهب فيه إلى أن النصرانية امتحت منذ عهد بعيد من عقل الجنس البشري وحياته، و"روح النصرانية" وقد جدّد فيه حملته على النصرانية وحاول أن يخلع عن اللاهوت صفة إنسانية.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 333، 334.

(2) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ص 191.

(3) انظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص 92.

اتَّفَق ديكارت وسبينوزا⁽¹⁾ وليبنيتس في أصول مذهبهم الإيماني، موظفين لنظرياتهم العلمية وقناعاتهم الفكرية في بعث فلسفة الإله. فقد أدخل ديكارت مثلاً الإله ضمن مبادئ مذهبه، فالإله عنده يتجلى في العالم المادي الوجودي، وبوصفه أساساً لليقين وللفيزياء الفلسفية⁽²⁾. فهم يرون في الإنسان المحوّل الوحيد لتجسيد إرادة الله في الكون، بالإعتماد على مبادئ العالم الوجودي وقوانينه الطبيعية والفيزيائية، بالإعتماد على العقل كخليفة لله في الأرض.

انتهى ديكارت من النزعة الوجودية الفيزيائية، ليتمّ المسار سبينوزا بالنزعة الطبيعية، ويكرّس هذا الإتجاه لينكر العلو الإلهي، ويعتبر الإله جزءاً من الطبيعة⁽³⁾. "وفي الحقيقة أن النزعة العقلانية خلال القرن السابع عشر امتدّت على يد الفيلسوف اليهودي سبينوزا إلى مسافات بعيدة"⁽⁴⁾.

ويعتبر سبينوزا من أوائل من نقد الكتاب المقدّس باعتباره مفكّر وفيلسوف في التاريخ. "فقد وضع قواعد منهجية لقراءة الكتاب المقدّس وتأويلها، حيث قام ببحث تاريخي شامل للتعرف على أنبياء التوراة وعصرهم وبيئتهم. إضافة إلى دراسة اللغة العبرية بطريقة تاريخية دقيقة لفهم نص الكتاب المقدّس. وهكذا نلاحظ أنّ سبينوزا أسّس النقد التاريخي للنصوص المقدّسة من دون أن يعلم. وسوف تشهد هذه المنهجية التاريخية تطوراً كبيراً في العصور اللاحقة حتى تبلغ ذروتها في القرن التاسع عشر، وسوف تثير حفيظة الكنيسة ورجال الدين الذين قاوموها بعنف، لأنهم رأوا فيها نزعاً للقدسية

(1) سبينوزا، باروخ أو بنديكت دو Spinoza Baruch (1633-1677م): فيلسوف ومفكر ديني هولندي. صاحب "السبينوزية". أكّد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة. وكان من أكبر القائلين بوحدة الوجود والمدافعين عنها. وقد أتممه كثيرون بالإلحاد على الرغم من الشعور الديني العميق الذي تنبض به كتاباته. من أشهر آثاره: "كتاب الأخلاق". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 233.

(2) انظر: "قصة الفلسفة الحديثة"، زكي نجيب محفوظ، د. ط (1355هـ-1936م)، مطبعة النشر، القاهرة، ص 103/97.

- وانظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص 103/93.

(3) انظر: "قصة الفلسفة الحديثة"، زكي نجيب محفوظ، ص 111 وما بعدها.

(4) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ص 94.

عن النصوص المقدّسة. وكل تاريخ الحداثة الغربية بعد سبينوزا على مدار ثلاثة قرون لن يكون إلا صراعاً حول هذه النقطة الجوهرية⁽¹⁾(2).

وتعتبر فلسفة ليبنتس امتداداً للنزعة الطبيعية عند سبينوزا، والتي أولى فيها أهمية للنزعة الماهوية، والتي تقابل الحقيقة والذات والوجود. يندرج العقليون تحت هذه المقولة، فالإهتمام بالوجود وراء نظرة ديكارت وسبينوزا في خلق العالم، ومبدأ ليبنتس في تمجيد الماهية بوصفها العمود الفقري لكل تفسير فلسفي صادق للواقع. حيث بحث عن هوية الله في فلسفته الميتافيزيقية ليصل إلى فكرة **الحلول**⁽³⁾، فهو يرى أن الله والطبيعة وجهان لنفس الصفحة، وكل ماله جوهر يمثل الإله⁽⁴⁾.

(1) مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح، ص213، 214، باختصار.

(2) وهذا بالضبط ما دعى إليه أركون في تاريخيته للنص القرآني، وهذا لنزع صفة القداسة عنه، يقول أركون: "وإن الحركات الأصولية جاءت لكي تزيد التقديس قداسة أو قمامة، وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول، في حين أن الغرب يمشي نحو حضارة نزع التقديس عن الأشياء".

- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1999م)، دار الساقى، بيروت، ص24.
- وقد وقف عند كلمة القرآن فقال: "إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة-الطقسية-الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى التي طُمست من قبل التراث التقوي الورع".

- الفكر الأصولي، محمد أركون، ص29.

(3) **الحلولية (Inearuation)**: هي اتحاد الجسمين اتحاداً تاماً يذوب به كل منهما في الآخر، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر. ويعني أن الإله والعالم ممتزجان، وأن الإله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم هما شيء واحد، وأن هناك جوهرًا واحدًا في الكون، ولذا تتسم المذاهب الحلولية بالواحدية الصارمة، وإنكار الثنائيات الفضاضة التكاملية، والسقوط في الثنائيات الصلبة، وإنكار الحيّز الإنساني.

- آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، ط1(جمادى الأولى 1433هـ، آب 2001م)، دار الفكر، دمشق، ص306.

- انظر: "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها - عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها-"، عبد القاهر بن محمد البغدادي، تح: محمد عثمان الخشت، د.ط، د.ت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص225.

(4) انظر: "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف كرم، د.ط(2012م)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص143/141.

- وانظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص130/123.

- وانظر: "تاريخ الفلسفة السياسية"، ليو شتراوس، ج1، ص682، 683.

وتصنّف فلسفة أوغست كونت بعبودية الإنسانية، بوضعه لدين إنساني يعبد فيه الإنسان وعقله من دون الإله. "إنّه ينعت دينه بالواقعي، فدينه ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه والإحساس به، حيث وضع العقل في المحلّ الأول...، فيستبدل الإنسانية بالله في كل موضع منه، ويستعين به على تعمّق فكرة الإنسانية والإخلاص لها"⁽¹⁾. أي أن الدين خاصية النوع الإنساني، وقد قال: "أن العقل مرّ بثلاث حالات: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية"⁽²⁾، أي أن العقل صار إلى نشاطاته الفعلية، وواقعيته الإنسانية بعد غيوبته اللاهوتية والميتافيزيقية.

إن مثل هذه العقائد زلزلت الثوابت الدينية، "فلقد أطاح المفكر العقلاني بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية التقليدية، فقد فاق كثيراً ما فعله البروتستانت أو الإنساني. إنّه لم يقنع بإسقاط ما هو غيبي أو خارق للطبيعة من عالمه، بل كان مستعداً لكي يضع الإنسان نفسه برمته داخل إطار الطبيعة، أو الكون المادي. ورأى في الحقيقة أن على الإنسان أن يهدي نفسه وفق معايير عن الصواب والخطأ"⁽³⁾.

(1) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص 340، بتصرف.

- انظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص 247/235.

(2) المرجع نفسه، ص 321/322.

(3) تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ص 110.

ليتقدّم فويرباخ بقضية تاريخية هي أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث هي: **تأسيس الإله**⁽¹⁾، ليصرّح: أن سرّ اللاهوت هو علم الإنسان⁽²⁾. فهو يقدّس الماهية الإنسانية على حساب المعرفة اللاهوتية، فالإنسان هو الإله الحقيقي الوحيد، والإعتراف بأنه مصدر المعرفة.

ثمّ ليبشّر نيتشه⁽³⁾ **بموت الإله**⁽⁴⁾، وهو يمثّل النزعة الإنسانية الملحدة. وتعطي فلسفته الإلحادية دفعة قوية لتحسين وتجميل الإلحاد بوصفه "أنبُل عقيدة إنسانية، وكان يمثل القناة التي نقلت إلى عصرنا النتائج الإلحادية لتيارات جديدة معينة في علم القرن التاسع عشر وثقافته... وامتدّ تأثيره في هذه المسألة إلى ما وراء الأوساط الفلسفية المحترفة، وتأثيره يشبه بالضبط التأثير الذي أحدثه هجوم ماركس على الله وعلى الدين"⁽⁵⁾.

(1) القول بأنسنة القرآن الكريم نظير الأنسنة في الفكر الغربي، يقول **نصر حامد أبو زيد** في أنسنة النصوص الدينية: "إن النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية". - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2 (1994م)، سينا للنشر، القاهرة، ص206.

- إن نصر - كما سنرى في الأبواب اللاحقة - يصرّ على الطبيعة البشرية للنصوص الإلهية بحكم تشكّلها في الثقافة واللغة والتاريخ. فالقول بأنسنة القرآن الكريم نظير الأنسنة في الفكر الغربي، امتهان للنص وعبث بمحتواه، ونفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة، وجعله نصّاً منفتحاً لكل تأويل، وفضاءاً ومرتعاً لصنوف الآراء ومختلف الأفكار.

(2) **انظر:** "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص341.

(3) **نيتشه، فريدريش فلهلم Nietzsche Friedrich Wilhelm (1844-1900م):** فيلسوف ألماني. أنكر البعث والحساب، ودعا إلى أطراح العبادة منادياً بضرورة انصراف الإنسان إلى الإرتفاع بذاته حتى يبلغ مرتبة "الإنسان الأسمى"، أو السوبر مان. تأثرت النازية بأرائه تأثراً كبيراً. أصيب بانحيار عصبي، ففضى بقية حياته في مستشفى للأمراض العقلية. أشهر آثاره: "هكذا تكلم زرادشت" بأجزائه الأربعة.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص461.

(4) كان نيتشه طالبا في علم اللاهوت في معهد سان سلبس الدين لكي يتخرّج من بعد قسّياً. لم يستطع البقاء في هذا المعهد لأن شكوكه الدينية قد طغت عليه، ولم يعد يؤمن بالمعجزات ولا بالكنائس. وأصبح ينظر إلى المسيحية نظرة جديدة لا تنفق مطلقاً مع نظرة القسّيس. لأن النقد التاريخي قد زرع إيمانه بالكثير من المعتقدات التي تلقاها عن شيوخه القساوسة. بل كاد يعصف بها كلها، تاركاً في حياته النفسية الباطنة فراغاً عميقاً وهوة ساحقة، وصفهما وصفا رائعاً في "ذكريات الطفولة والشباب".

- نيتشه، عبد الرحمن بدوي، ط5 (1975م)، وكالة المطبوعات، الكويت، ص48.

(5) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ص364، باختصار.

لينصّب نفسه خليفة الله الذي قضى نجبه!!⁽¹⁾. فهو يريد بهذا الموت إعادة الاعتبار للإنسان وتحريره.

ومنه، فإن الخصائص الرئيسية للتنوير هي: "أولاً: إيمان الرّوح أو العقل بقدرته على التحرّر من كل ما ورثه من عبودية فكرية، وعلى تقرير مصيره بيديه. وثانياً: الأمل الوطيد في التقدّم المستمر نحو حرية الإنسانية وكرامتها وسعادتها...، وإحضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحكمه"⁽²⁾. أي: أنّ عبادة العقل هي طابع فلسفة التنوير، ومبادئ العقل هي الحاكمة على المعتقدات والكون والوجود.

فالعقلانية هي: "جوهر الأنسنة، فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، تجعل الإنسان هدفها الأول والأخير عندما تحرّره من كلّ أشكال المرجعيات الدينية الأخرى"⁽³⁾. إنها رؤية تعتمد المنطق الفكري والاستدلالي كمصدر للمعرفة والاستنباط، وهي تتشابه كثيراً من حيث الإيديولوجية والأهداف مع الحركة الإنسانية التي تركز على الإستنتاجات العقلية لفهم الأمور والحقائق.

"لقد بات الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأول بدل النص المقدّس، عن طريق العقل"⁽⁴⁾.

(1) انظر: "نيتشه"، عبد الرحمن بدوي، ص 107.

- وقد عانى نيتشه من أمراض نفسية متأزمة وأمراض حافلة، أصيب بأنواع الأوصاب والآلام التي توجت بتاج الجنون. وإن المرض عند هؤلاء فلسفة معطاء، ووجدان ولاد.

- انظر: "نيتشه"، عبد الرحمن بدوي، ص 116/89.

(2) نيتشه، عبد الرحمن بدوي، ص 128.

(3) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، ص 64.

(4) المرجع نفسه.

المبحث الثاني: الفلسفة الوجودية

منذ عصر النهضة في أوروبا لم يتوقف مسار نسق المعارف العلمية والعقلية المتراكمة التي قدمت قضايا كبرى متعلقة بالإنسان والوجود والإله والحياة. وقد كانت لكلّ فلسفة طروحاتها ومعارفها ومنظارتها الخاص للحياة، لتكون في منظار الفكر الغربي نقطة تحوّل كبرى من ظلامية المسيحية الكنيسية السماوية الغيبية، إلى نعيم المعارف العقلية والعلوم الفلسفية الإنسانية، لتفرض قواعدها ونظمها على الأديان، معتبرة الوجود والمادة أساس الحياة.

وإن أشهر وأقدم المذاهب التي تجددت عبر العصور، واتّجهت سهامها للعقائد المسيحية نقداً ونقضاً الفلسفة الوجودية.

المطلب الأول: مفهوم الوجودية

تُطلق الوجودية على: "جملة المذاهب التي ترى أن الإنسان هو الوحيد الموجود، وأن كلمة وجود لا تنطبق إلا عليه، أما غيره فهو كائن"⁽¹⁾. "والوجود في الفلسفة الوجودية تقتصر على ذلك اللون من الوجود الذي يتمثل في الإنسان"⁽²⁾. أي أن الفلسفة تؤمن بالحاضر والموجود، والذي يقابله الغائب والمفقود. لذا فهي تعلي شأن وجود الإنسان، باعتباره أقدس كائن حي.

فالفلسفة الوجودية هي: "الفلسفة التي تهدف إلى وصف وجود الإنسان المشخص لتفسيره وتوجيهه، وهي مرافقة للوجودية وفلسفة الوجود"⁽³⁾.

إن أجمع ما يقال عن الوجودية أنها مدرسة كبرى، مدرسة تقول: "بأن الوجود الإنساني سابق على الماهية، أي أن الإنسان صانع وجوده، بغض النظر عن أيّ عوامل متحكّمة فيه. وأن العقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته"⁽⁴⁾. وهذه القضية -مسألة الوجود والماهية- من أعقد وأشكّل قضايا الفلسفة الوجودية. لينتقل ديالكتيك أو جدل الوجود والماهية إلى الذات الإلهية، بين رأي الوجودية الملحدة - كما سنرى لاحقاً- التي آمنت بأسبقية الوجود على الماهية، أي أن انعدام رؤية وجودية الله دليل على انتفاء ماهيته، وبالتالي يصل المذهب لفكرة الإلحاد. وبين رأي الوجودية المؤمنة التي تعتقد أسبقية الماهية على الوجود، أي أن الصفات الإلهية في الطبيعة والكون من الماهية الصورية والفكرية هي التي تدلّ على وجودية الله⁽⁵⁾.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص 935.

(2) الوجودية، جون ماكوري، تر: إمام عبد الفتاح، د. ط (أكتوبر 1982م)، سلسلة عالم المعرفة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 74.

(3) المعجم الفلسفي، جميل صليبي، ج 2، ص 565، 566.

(4) آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، ص 332.

(5) انظر: "الوجودية مذهب إنساني"، جان بول سارتر، تر: عبد المنعم الحفني، ط 1 (1964م)، الدار المصرية، القاهرة، ص 17/12.

فالوجودية تُعرف على نطاقين، بالمعنى العام الذي نجده متشعباً في عديد المعتقدات الفلسفية التي أوّلت قيمة للوجود الفردي، والوجودية بالمعنى الخاص هي المذهب الذي عرضه سارتر⁽¹⁾ في كتابه الوجود والعدم، الذي نزع فيه إلى تقدّم الوجود على الماهية. على عكس مذهب هايدغر⁽²⁾ الذي أعلن أن ماهية الإنسان هي وجوده، أي البحث عن كيفية وجوده في العالم⁽³⁾. فالوجودية تطمح للوصول بأفكارها إلى فلسفة تضع الإنسان حرّاً متحرّراً عن كل شيء، في حياة يفرض فيها وجوده وذاته، فهو أولاً وآخرًا، يفسّر الأشياء بنفسه كما يشاء، أي أنه صانع نفسه ووجوده، وفي كلّ زمن يفهم ذاته أكثر فأكثر، حسب ما صنعه وابتكره وكوّنه واكتشفه.

إن الوجودية ليست مذهباً بقدر ما هي صرخة للتحرّر من سلطة الجماعة، وسلطة العادات، والتقليد المتوارث.

والوجودية كما سنرى قسمان: "الوجودية المؤمنة ونقيضها الوجودية الملحدة"⁽⁴⁾، اللتان كان لهما كبير الأثر على الفكر الديني المسيحي في أوروبا.

(1) سارتر، جون بول Jean Paul Sarter (1905-1980م): روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي. زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية. من آثاره الروائية والمسرحية: "الغثيان"، "الذباب"، أما آثاره الفلسفية: "الوجود والعدم". - معجم أعلام المورد، البلعكي، ص229.

(2) مارتن هايدغر، martik Heidegger (1883-1976م): ولد هايدغر في بادن في ألمانيا، ودرس في جامعة فرايبيرغ، وهو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية والموضوع الرئيسي لفلسفته الوجودية. حيث يرى أن الفلسفة الغربية قد نسيت لله المسألة الأساسية وهي معنى وجود الله، وتبيّن أبحاثه الأنواع المختلفة للوجود الذي يناسب الإنسان والأشياء بشكل عام. عُرف بتعاطفه مع النازية ما أثار سلباً على سمعته. من مؤلفاته: "الوجود والوقت" سنة 1927م. - معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص533.

(3) انظر: "المعجم الفلسفي"، جميل صليبي، ج2، ص565، 566.

(4) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص936.

- انظر: "الوجودية"، جون ماكوري، ص20، 21.

المطلب الثاني: تأسيس الوجودية لأنفسه وعقله الفكر الكيني

استمرت عموم المذاهب التنويرية والفلسفات الإنسانية في عدائها للأديان عامة والمسيحية خاصة، كالإنسانيين والعلمانيين والعقلانيين والوضعيين والماديين والوجوديين والماركسيين..، فلسفات تمجد الإنسان والعقل والوجود، واعتبار الديانات الإنسانية ماهي إلا استرجاع لحوادث تجاوزها الزمن، وصنفت في خانة تاريخية الأديان.

"فأعداء المسيحية... يعاودون الظهور فجأة في صورة طراز قديم غريب وطريف إلى حد ما. وربما يعاودون الظهور فجأة في صورة طراز جديد مثلما تتكرر طرز الأزياء النسائية. وظهر البعض واضحاً في زيّه الجديد الذي تمثله الوجودية، طراز منتصف القرن الذي شاع في الأوساط الثقافية مع نهاية حرب 1939-1945م"⁽¹⁾. "والوجودية تشبه الماركسية في إنكار الألوهية"⁽²⁾.

وقد كان أبرز أعلامها جون بول ساتر، زعيم الوجودية التي تركزت في فرنسا. فوجودية ساتر "تضع الإنسان هو الخالق الوحيد لمعنى القيم في العالم..، وهو لهذا السبب يؤكد أن الوجودية مذهب غير متدين، لأن الإنسان فيها متروك لذاته، كيما يخلق ويحقق في عالمه ما يستطيع من القيم"⁽³⁾. أي أن الإنسان في جوهره يكون إلهًا يخلق ويبدع ويصنع، ولاشيء يحد سلوكه ويقيّد حرّيته. فهذه العقائد تُسخّ طبق الأصل لعقائد الفلسفات الإلحادية الإنسية التي أسست لأنسنة الوجود والفكر. ليصبح بعدئذ سرّ اللاهوت هو علم الإنسان⁽⁴⁾، أو تقديس الماهية الإنسانية، فالإنسان هو الإله الحقيقي الوحيد، والإعتراف بأنه مصدر الحقيقة والمعرفة.

(1) تشكيل العقل الحديث، كرين برنتون، ص260.

(2) الوجودية، أنيس منصور، ط9 (سبتمبر 2010م)، دار نضمة مصر، الجيزة، ص15.

(3) تشكيل العقل الحديث، كرين برنتون، ص32.

(4) انظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص341.

يقول أحد فلاسفة الوجود: "الإنسان هو وحده الحيوان الذي ينعكس على ذاته ويتأملها، بمعنى أنه هو وحده الحيوان القادر على التَمَوُّض، وعلى الوقوف منفصلاً عن ذاته ليتأمل نوع الوجود الذي يوجد عليه، وليتدبّر ما يريد أن يفعله، وما يريد أن يصبح عليه"⁽¹⁾. إنها الفكرة التي تعبّر عن الأنسنة في الفلسفة الوجودية⁽²⁾. أي أن كلّ الوجود الخارجي خاضع لوجودية الإنسان الداخلي في حرية القرار والفعل، ولو كان الشيء متعالياً، فإنه يخضع للصور التي يكوّنها ويسعى لتحقيقها.

وبهذا المعنى تُعَلِّي الوجودية راية الأنسنة، والتي قوامها ولبّ محورها وجودية الإنسان في الكون، فالأنسنة هي: "ثمرة لعصر التنوير، والإنقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية، ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية. بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة"⁽³⁾. أي أن الأنسنة شكّلت أحد أعمدة الحداثة والعلمانية الغربية التي حرّرت العقل والفكر، وثارَت على كلّ موروث ديني واعتقاد ميتافيزيقي، فأمنت بالعقل والإنسان كأساس نسقي فكري وجودي.

وقد تشرّبت الثقافة العربية هذه النزعة منذ خمس عقود خلت، لتكون سابقة علمانية بامتياز، كان رائدها المفكّر محمد أركون⁽⁴⁾، وآخرون ممّن امتلكوا الحسّ الثوري ضد الفكر القائم والشائع والسائد. لذا "نجد الوجوديون يتمردّون كثيراً على الوضع القائم في مجالات كثيرة في اللاهوت، السياسة، الأخلاق، الأدب. ويناضلون ضد السلطات التي يقبلها الناس، وضد الشرائع التقليدية. حتى الوجوديون المسيحيون نادراً ما يكونون معتدلين"⁽⁵⁾. أي أنّ: "الوجوديين المسيحيين أحياناً يقيمون ثورة شاملة على الصور التقليدية من الإيمان، ويزعمون أنه لا يمكن للإيمان الجديد أن يظهر إلا من خلال رفض هذه الأشكال وإنكارها"⁽⁶⁾.

(1) الوجودية، جون ماكوري، ص 80.

(2) المرجع نفسه.

(3) حديث النهايات - فتوحات العولمة ومأزق الهوية -، علي حرب، ط2 (2004م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 73.

(4) انظر: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، مصطفى كيجل، أطروحة دكتوراه، قسم: الفلسفة، كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري - قسنطينة -، سنة المناقشة (2007/2008م)، ص 237/146.

(5) الوجودية، جون ماكوري، ص 35.

(6) المرجع نفسه، ص 37.

في حين نجد أن الوجوديون الملحدون يسرون إلى التمرد، كالإلحاد الصريح عند سارتر⁽¹⁾، وهو مادي ملحد، يظنّ أن الإلحاد يستلزم القول بأن الوجود في الإنسان سابق على الماهية، أو أن: "الإنسان يوجد أولاً، ثم يعرف فيما بعد، من حيث إنه لا يوجد إله يتصوّر الماهية الإنسانية، ثم يحقّقها كما يتصوّر الصانع ماهية الآلة ثم يصنعها"⁽²⁾.

أي أن الإنسان يوجد ماهيته بنفسه وبذاته حينما يبحث عنها ويكتشفها، فيحكم كيف يشاء، ويفسّر الأشياء كيف يشاء. فكثيراً ما يقال أن رب الفلاسفة ليس هو نفسه رب الدين، وهي مقولة موافقة تماماً لروح الوجودية، "ذلك لأن الوجودي إذا كان يتحدّث عن الرب، فهو لا يتحدّث عنه على أساس برهان عقلي يثبت وجوده، بل نتيجة للتفكّر في معنى الوجود الإنساني عندما يستكشف هذا الوجود حتى أبعد حدوده"⁽³⁾. فمفهوم الربوبية عند الوجوديين يبتعد عن المعنى اللاهوتي، حيث يجذب المصطلح أكثر إلى الجانب الإنساني. فلا تميل الربوبية عندهم إلا لعبادة الإنسانية المقتّعة بقناع هالة الألوهية، حين يجسّد الإله حالاً في الإنسان، وبالتالي ترتبط معرفة الإله بمدى معرفة الإنسان، واكتشافه لوجوديته في الحياة.

(1) انظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز، ص 517، 518.

(2) تاريخ الفلسفة الحديثة، أكرم، ص 481، 482.

(3) الوجودية، جون ماكوري، ص 272، 273.

المبحث الثالث: الفلسفة الوضعية

إضافة إلى ما سبق، إن حركة التنوير في أوروبا تجسّدت كردّة فعل على الحكم المطلق الذي مارسته الملكيات الدينية والإمبراطوريات الفكرية التي حاصرت الحريات وحقوق الإنسان. فالتنوير في أوروبا كان ردّاً على الأحادية المتسلّطة التي لم تدع مساعداً للحريات الإنسانية والفكرية، وحقوق الإنسان بأي شكل من الأشكال. فألّمت المشاريع التنويرية العقل وقدّسته، في مقابل تورخه النصوص الدينية وأنستها.

ولقد سلك الفكر الغربي طرائق شتى في تفسير الأديان تفسيرات مادية تاريخية عقلية معادية لكلّ غيب أو ميتافيزيقا. وإن العقيدة التاريخية التي تؤمن بدراسة الظروف التاريخية والعودة للواقع "كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر، وأنّ صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لأوغست كونت"⁽¹⁾.

(1) الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1987م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص139.

المطلب الأول: مفهوم المذهب الوضعي

أصلها مشتق من كلمة وضعي، ومنه قولنا: وضعي، أي: "ما كان من وضع واضح، فهو موضوع أيضاً. يقال قوانين وضعية لأنها من وضع الإنسان، في مقابل القوانين الطبيعية. وتسمى لذلك حقائق وضعية من جهة أنها من وضع الله، ودين وضعي في مقابل الدين الطبيعي... والوضعي هو الحسي أو التجريبي في مقابل التأملي، أو الخيالي، أو الوهمي"⁽¹⁾. هذا في المعنى اللغوي، والذي له إسقاط على المعنى الإصطلاحي للمذهب الوضعي.

أما الفكر الوضعي: تيار فلسفي واسع الانتشار في الفكر الأوروبي. ولقد كانت الثقافة الفلسفية الفرنسية المناخ التاريخي والأيدولوجي الحاضن للفلسفة الوضعية في بدايات العصر الحديث في القرن 19م، وهو القرن الذي سادت فيه الإضطرابات المجتمعية والسياسية في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى. فقد كان للصراع الدائر بين الكنيسة والطبقات المالكة والحاكمة، والتي سعت إلى الحفاظ على سلطتها وتسليطها، وبين الطبقات المثقفة والمتعلمة التي أثمرت عن التحولات العلمية والعملية في الثورة الصناعية، والتي كانت جلّ همّها إصلاح المجتمع والفكر الديني، وتبني النظريات العلمية التي تساهم في إعادة بناء وإصلاح المجتمع وتطويره (اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً)، ضمن مجتمع يتمتع بالحرية والعدالة والمساواة⁽²⁾.

ولقد كان لتطور نظريات العلوم الطبيعية والفيزياء والرياضيات أثر هام في بنية الفكر الفلسفي الذي تغذى من روافد الثورة الصناعية والصحة العلمية. وإن الفلسفة الوضعية أحد أكبر هاته الفسفات حضوراً وتوقّداً. وإن الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت على رأس قائمة هؤلاء المفكرين اللذين اشتغلوا على هذا الإتجاه، فأعطى الفلسفة أبعادها العلمية، ومبادئها الفكرية. "وقد أطلق إسم المذهب الوضعي

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص 943.

(2) انظر: "الثورة الفرنسية"، حسن جلال، ط2 (2015م)، الجيزة، مصر.

على المذهب الذي أسسه في القرن 19م الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت، والحركة التي قام بها، وعلى الإتجاه الفلسفي العام، الذي لاتعدّ وضعيّة كونت إلاّ مثالاً واحداً منه⁽¹⁾.

عُدّ الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت المؤسس الحقيقي للفلسفة الوضعيّة، وهو "ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليديّة للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود... إلخ) باعتبارها (ميتافيزيقية)، وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة. ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو منطلقاً للعلم يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمنهج البحث الوضعيّة: النزعة الظواهرية المتطرّفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها"⁽²⁾.

ويطلق عليها كونت إسم: **العقيدة الوضعيّة**. وهي: "مذهب من يرى أن الفكر مناطه الواقع، وأنه وقد عجز عن الكشف عن المبادئ الأولى والعلل الأولى والغايات النهائيّة، انصرف إلى الميتافيزيقا والدين، واكتفى بالواقع يبحث في ظواهره، ويكشف عن العلاقات بينها ويتحرى قوانينها، وأنه لذلك قد مرّ بمراحل ثلاث: كان في الأولى لاهوتياً، وفي الثانية: ميتافيزيقياً، وهو الآن في مرحلة الوضعيّة"⁽³⁾.

أي أنّ **الفكر الوضعي** مرّ في تطوّره على ثلاث حالات وهي: "المرحلة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعيّة. وهذه الحالة الثالثة النهائيّة حسب أوغست كونت مرحلة إدراك الفكر البشري للحالة الوضعيّة التي تنتفي فيها الحقائق المطلقة والعوالم الميتافيزيقية إلى الملاحظة والإستدلال، والكشف عن قوانين الظواهر، وعلاقاتها الثابتة التي لا تتغير"⁽⁴⁾. أي الإنتقال من عوالم اللاهوت والميتافيزيقا الإيمانية، أو الإنتقال من مرحلة تفسير الظواهر تخمينياً تقديرياً متصلاً بالدين، إلى الفلسفة العلميّة التي تناقض النزعة التقليديّة القائمة على المنهج التحريبي والملاحظة والإستدلال، وقوانين الفيزياء والعلم.

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، د.ط، د.ت، دار القلم، بيروت، لبنان، ص430.

(2) آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، ص333.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص943.

(4) المعجم الفلسفي، جميل صليبي، ج2، ص578، 579، بتصرف.

علماً أن كونت أراد بالوضعية أن: "يتجاوز الفلسفة المتعالية للثورة الفرنسية، ووضعها عنده يعني الواقعي والنسبي، والمعطى المباشر من التجربة"⁽¹⁾. لقد نحى كونت بوضعيته المنحى العلمي التجريبي، وأطلق عليها إسم الوضعية الجديدة فيما بعد.

وهي: "الوحيدة التي تمثل الإتجاه التجريبي تمثيلاً حقيقياً في القرن العشرين ميلادي في الفكر الغربي. وتعود أصولها إلى المذهب الوضعي التقليدي عند أوغست كونت وعند جون استيوارت ميل، ومن قبلها إلى المدرسة التجريبية الإنجليزية في القرن الثامن عشر ميلادي، أما مصدرها المباشر فإنه المدرسة التجريبية النقدية الألمانية"⁽²⁾. ومنه فإن الوضعية امتزجت بمدارس أوربية متنوعة ومختلفة، وإنه من الإجحاف إلصاقها بالثقافة الفرنسية أو بأحد أعلامها، مع العلم بدورهم الكبير في تغذية المذهب وإذكائه خصوصاً مع كونت.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص 944.

(2) الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي، ص 81.

المطلب الثاني: الوضعية التجريبية وتكريسها للوضعية المادية التاريخية - وضعنة الأحيان-

نشأت الفلسفات الوضعية كتنقيض لعلوم اللاهوت والميتافيزيقيا الذين يعتمدان المعرفة الإعتقادية والغيبية التي لا تحتاج للبرهنة والتدليل. وضع الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت مصطلح الوضعية في القرن التاسع عشر وهو يؤمن بأن العالم سيصل إلى مرحلة في الفكر والثقافة التي سوف تنفي كل القضايا الدينية والفلسفية، وسوف تبقى القضايا العلمية التي أثبتت بالحس والتجربة، والخبرة الحسية أو الوضعية. "ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو منطلقاً للعلم يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الطواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها"⁽¹⁾. أي تعالي العلم عن المظاهر الميتافيزيقية، ونوازع الفلسفة المادية.

ويعود الصراع والتوتر بين النزعة الأسطورية الدينية والمعرفة العلمية البرهانية إلى بداية القرن التاسع عشر.

وقد تمايزت ثلاث تيارات في الحركة الفلسفية منذ القرن التاسع عشر خصوصاً في فرنسا:⁽²⁾

1- الوضعية التجريبية العلمية - وهي تمثل التيار الأكبر الجديد.

2- المثالية النقدية المعرفية.

3- الوضعية الميتافيزيقية الروحية.

(1) آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، ص 329.

(2) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج. بنروي، تر: عبد الرحمن بدوي، د. ط (1964م)، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 3.

وقد كان دافع إنشاء الوضعية التجريبية هو: "أن تكون ردّة فعل ضد الميتافيزيقا التقليدية، ومبالغات النزعة التلقينية، ولذلك استبدلت بالفلسفة المنهج العلمي كأساس لفلسفة علمية تقوم على دراسة الظواهر لإدراكها. والمنشئ الحقيقي لهذه الفلسفة أوغست كونت"⁽¹⁾.

وهذا لأن الحرب التي قامت أوزارها في عصور التنوير كانت بين العقائد الإيمانية الدينية والعقائد العلمية التجريبية، وهذا لأن الأخيرة تميّزت بأثرها المادي الحسي الإلحادي. "فالمذهب الوضعي مذهب فلسفي ملحد، يرى أن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم عليها الوقائع التجريبية، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم التجريبي. وينطوي المذهب على إنكار وجود معرفة تتجاوز التجربة الحسية، ولا سيما فيما يتعلق بما وراء المادة وأسباب وجودها"⁽²⁾.

وقد كان لهاته الرؤية المادية والحسيّة في الفكر الوضعي أثر في تكريس المادية التاريخية، "فالتاريخانية (كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر، وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لأوغست كونت"⁽³⁾.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص 943، 944.

(2) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مانع بن حمّاد الجهني، ط4 (1420هـ)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض، ج2، ص 811.

(3) الفكر الإسلامي - قراءة علمية -، محمد أركون، ص 139.

المبحث الرابع: الفلسفة النسبية

أحدثت بعض نظريات العلم الإحتمالية، والفروض العلمية التجريبية ثورة في مجال الفيزياء والعلوم والرياضيات. إضافة إلى ظهور الفلسفات التنويرية التي زعزعت العقائد الدينية السائدة، وأثبتت الإنحراف الفكري والديني للكنيسة. فقد أصبح النزاع بين النص الذي تعتمد عليه الكنيسة وحججها الواهية، وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات الجديدة. ما دفع إلى ثورة العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتفديس العقل، واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي. ولم يجرؤ دعاة المذهب العقلي (ديكارت) أول الأمر على إنكار الوحي جملة واحدة، بل جعلوا لكل من الطرفين دائرة خاصة يعمل فيها مستقلاً عن الآخر.

وقد كانت الشعوب الأوروبية عموماً والطبقات المثقفة خاصة يتحيتون الفرصة لإعلان احتجاجهم والتمرد على سيطرة الكنيسة، والتي حوت وحاصرت وامتلكت الحقيقة المطلقة. وقد كان تحت قيادة الكنيسة مختلف أنواع العلوم خصوصاً الفلك والرياضيات، الفلسفة والبلاغة، الطب والصيدلة، الفيزياء والكيمياء، إلى جانب علوم الوسط الطبيعي من الحيوان والنبات، وعلوم العمارة والهندسة والبناء... فكل رأي يخالف رأي الكنيسة في أي فنّ أو علم يعاقب صاحبه أو يقتل.

وربما أبرز مثال على ذلك: لما قامت الكنيسة الكاثوليكية بتعذيب ونفي جاليليو لتعليمه وتأكيده على أن الأرض في الواقع تدور حول الشمس. فقد وجد نفسه قد طعن في المؤسسة الكنسية وخالفها فيما كانت تعتقده منذ 12 قرناً. ولذلك اعتُبر جاليليو ونيوتن أحد أعظم العلماء الذين كان لهم الفضل الكبير في نقل أوروبا من حالة السبات العميق، إلى مرحلة النهضة التي طالت كل مجال. لأنهم بما توصّلوا إليه من أفكار علمية ورؤى جديدة، أحدثوا رجّة عنيفة في العقول هي أقرب إلى الصدمة الإيجابية التي انعكست نتائجها بالإيجاب على التحوّلات السياسية والاجتماعية الكبيرة في أوروبا خلال القرنين 15 و 16. والتي ساهمت بتغذيتها الفلسفات الإنسانية والعقلانية والتنويرية المنتشرة في الأوساط العلمية والثقافية والأدبية.

كل هذه التحوّلات الفلسفية والإنقلابات العلمية هزت أركان العرش الكنيسي الذي دام لعدة قرون، ليصبح الفكر الديني المسيحي عموماً والنصوص المقدّسة خصوصاً أمام معضلة إسمها معضلة العلم والعقل. لتظهر بعد عصور النهضة والتنوير نزعات تشكيكية أثّرت كثيراً في علم اللاهوت المسيحي الحديث والمعاصر، أبرزها: "الفلسفة النسبية".

أعطت هذه النظريات أبعاداً أثّرت في زوايا الفكر التاريخي الإنساني واللاهوتي خصوصاً. لأنه إذا ساد نمط أو فكر حيوي جوهري ينعكس تأثيره على كل مجالات الحياة. "إذا ساد مثلاً الذكاء وسيطر، ظهرت في مجال الفلسفة النزعة الوضعية المادية، وإذا ترأس الإبتجاه العاطفي على شتى جوانب الحياة، برزت في مجال الفلسفة النزعة المثالية التي تقول بوحدة الوجود والألوهية وحدة موضوعية، وإذا سيطرت الإرادة أخيراً، ظهرت في الفلسفة مذاهب المثالية القائمة على الحرية، مثل فلسفة أفلاطون، وعند المسيحية، وعند كانط"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، ص 169.

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة النسبية

إن النسبية من أشهر النظريات الحديثة التي علا ذكرها في ساحة البحث العلمي والفكري العالمي. وهي مفهوم ومصطلح شاع استعماله في الأزمنة الأخيرة، خاصة في المجالات المعرفية، والبحوث العلمية عن تاريخ الأديان والمذاهب العقدية، والقضايا الفلسفية والميتافيزيقية.

والنسبية بالإنجليزية يطلق عليها: **Relativism**، وقد وردت في الترجمات العربية بصيغ مختلفة النسبية، النسبوية أو النسبانية، ربما للتفريق بينها وبين النسبية في الفيزياء. والنسبية التي تهمنا هي النسبية ذات الموقف الفلسفي.

فالنسبي (RELATIF)، بكل معانيها تتعارض مع المطلق، والذي لا يكتفي بنفسه، ومالا يمكن إقراره دون حصر أو قيد⁽¹⁾. والنسبية: "مذهب يقرّر أن كل معرفة (أو كل معرفة إنسانية) فهي نسبية"⁽²⁾.

أما نظرية النسبية العلمية اقترنت باسم العالم الفيزيائي ألبرت آينشتاين⁽³⁾ الذي ارتسم في ذهن العالم إبان الثورة العلمية الكبرى التي شهدتها العالم في النصف الأول من القرن العشرين⁽⁴⁾، عندما قدّم فروض نظرية في الفيزياء العلمية غيرت الكثير من المفاهيم المتعلقة بالفيزياء الكلاسيكية التي سادت 200 سنة منذ زمن نيوتن، إلى أن ظهرت نظرية آينشتاين في بداية القرن العشرين، والتي تعتبر إحدى أسس الفيزياء الحديثة.

(1) انظر: "موسوعة لاند الفلسفية"، أندريه لاند، ج1، ص1196، 1197.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج2، ص466.

(3) آينشتاين، ألبرت **Albert Einstein** (1879-1955م): فيزيائي أمريكي. ألماني المولد. يعتبر أحد أعظم عباقرة العلم في مختلف العصور. استقرّ في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1933 فرارا بنفسه من الحكم النازي. وضع نظرية النسبية Relativity، منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1921م. من آثاره: "معنى النسبية"، "بناة الكون".

- معجم أعلام المورد، العلبكي، ص14.

(4) انظر: "تشكيل العقل الحديث"، كرين برنتون، ص260/257.

المهلب الثاني: من النسبية المعرفية إلى النسبية التاريخية - نسبية المعرفة الكيفية -

إن النزعة النسبية فلسفة متأصلة في الحركة التاريخية للفلسفة، ويؤكد دلتاي على أن الفلسفة مثلها مثل أي شيء آخر في الحياة الإنسانية هي نسبية كل النسبية. يقول: "إن فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني، وكل شيء يتحرك ويتغير، ولا يبقى شيء ثابتاً. ويأتي تأثير دلتاي العظيم على الفلسفة الأوربية في القرن العشرين الميلادي من قوله بالنسبية، ومن مقابلته بين العقل والحياة، رغم أن لفلسفته جوانب أخرى متعددة"⁽¹⁾.

فنسبية الحقيقة والمعرفة جذر من جذور عقيدة المذهب الشكّي⁽²⁾ في أوروبا، فهي عقيدة "تقول بأن صواب الفعل أو الحكم يكون بالنسبة للظروف التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم"⁽³⁾. والتي تعرف بالنسبية التاريخية. فكل حدث تجسّد في التاريخ يرتبط بظروف الزمان والمكان المحيطة به. وحينئذ تُطرح هنا فكرة نسبية المعرفة، "أي أن كل معرفة هي نسبة ذات وموضوع تجعل كلا منهما مشروطاً بالآخر ويحدّده. ولكل عقل قوالبه التي يصبّ فيها المعطيات، ومن ثمّ تختلف صور المعرفة باختلاف العقول. ونسبية المعرفة تكون من ثلاثة وجوه: نسبة بين حدّين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحدّ أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر

(1) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، ص 170.

- انظر: "تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر"، ليو شتراوي، جوزيف كروبسي، تر: محمود سيد أحمد، ط1 (2005م)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج2، ص 608/586.

(2) المذهب الشكّي، أو الشكوكية: مدرسة فلسفية شكّية، ومنهج مستخدم في العديد من الحقول الأكاديمية والثقافات. الشكوكي يتفحص بشك بعين ناقدة معاني الأنظمة، والبني الموجودة في أي قضية أو زمن، هذا الشكّ يمكن أن يتراوح من انعدام إيمان كامل في الحلول الفلسفية الراهنة إلى لا أدريّة، أو حتى رفض واقع العالم الخارجي.

- المعجم الفلسفي، البعلبكي، ص 276.

- انظر: "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، عبد المنعم الحفني، ص 784، 785.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني ص 875.

وعرض، فإنها تقوم في نسبة بين حدّين يجمع ويكوّن إدراك الفكرة بالنسبة لغيرها من الأفكار المخالفة أو المشابهة لها التي سبقتها. ولذلك فإن الإدراك نسبي ومشروط⁽¹⁾. فالنسبية إذن: "مذهب يقرّر أن كلّ معرفة (أو كل معرفة إنسانية) فهي نسبية"⁽²⁾.

وهذا ما أكّد عليه دلّتاي على أن الفلسفة وشتى علوم الحياة نسبية، يقول: "إن فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني، وكل شيء يتحرك ويتغير، ولا يبقى ثابتاً"⁽³⁾.

فنسبية المعرفة عند دلّتاي وجون ستوارت ميل وهيرش وكانت "تؤكّد أن العقل لا يستطيع أن يعرف كل شيء، فإذا عرف بعض الأشياء لم يستطع أن يحيط بها إحاطة تامة. وما من فكرة في العقل إلا كان إدراكها تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، لذلك كان من المحال إدراك المطلق، لأنه لا يتصور وجود شيء خارجه حتى يعارض به. وإذا كان العقل كما يقول كانت صائغاً، يكيّف معطيات التجربة ويصوغها وفق قوالبه الخاصة، فلا تعجب لاختلاف صور المعرفة باختلاف قوالب الصائغ"⁽⁴⁾.

أي أن العقل مهما بلغ ذروة الإجتهد الفكري، فهناك بالضرورة عقل مجتهد آخر يعارضه، يمثله في قوة الرأي أو يتجاوزه، ذلك أن مولّدات الأفكار تختلف حسب تكوين الصائغ. "فكل إدراك إذن نسبي ومشروط، والمطلق لا يدرك"⁽⁵⁾. فإدراك الحقيقة المطلقة التامة مستحيلة في المنطق العقلي لدي المذهب العقلي التنويري والفكر الوجودي. فالنسبية إذن هي: "الرأي الذي يقول بأن

(1) المصدر نفسه، ص 876.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 2، ص 466.

(3) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إم. بوشنسكي، ص 170.

(4) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 2، ص 467.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 466.

الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معيار موضوعية⁽¹⁾.

لتنقل نسبية المعرفة من الفلسفة الوجودية الظاهرانية إلى الحقول اللاهوتية، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت⁽²⁾. "وهذه هي الجذور الفلسفية التي أسست لنسبية المعرفة. ممّا فتح الباب أمام كلّ أشكال المعرفة وجعلها لا تخرج عن دائرة النسبية. حتى تلك المعرفة التي يمكن أن تحصل من دلالات النص، وما يهمنا هنا بالتحديد النص الديني، وما يحمله من فهم نسبي باعتبار أن الأفق المعرفي غير محصور ما دامت المعرفة وليدة تجارب حياتية تاريخية لا نهائية"⁽³⁾.

وبالتالي فإن التأسيس الفلسفي للنسبية يرتكز على: "التفريق بين ماهو نسبي وما هو مطلق، أي خارج حدود التجربة. وليس المقصود التجربة بالمعنى العلمي، وإنما التجربة الشعورية التي يعيشها الإنسان ضمن المعطى الحياتي، وما يؤثر فيها من بعد اجتماعي وتاريخي وسياسي، أو بمعنى عام هي الفعل الشعوري للحياة، وأما المطلق باعتبار أنه خارج حدود التجربة فهو بالتالي خارج حدود المعرفة. وهذا هو المركز الذي تنطلق منه الهرمنيوطيقا لإثبات ضرورة تعدّد الفهم، وبذلك تدخل الفلسفة النسبية في إطار فهم النصوص، مستبعدة أيّ فهم محدّد يتحاكم لديه النص"⁽⁴⁾.

وبالتالي فالنسبية تحتلّ حيزاً عريضاً في الفكر العقلاني العلماني الحديث، والذي له "رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي (كليّ ونهائي)، تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكلّ مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، وأن العالم بأسره مكوّن أساساً من مادة واحدة،

(1) آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، ص 329.

(2) انظر: "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف أكرم، 354.

(3) نسبية النصوص والمعرفة - الممكن والممتنع -، السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، ط1 (1433هـ - 2012م)، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ص 13.

(4) انظر: "المرجع نفسه"، ص 13، 14.

ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار.. ولا تكثرث بالثواب والمطلقات.."⁽¹⁾. وهذه هي العلمانية التي "لا يوجد فيها مجال لسوى حيّز واحد هو الحيّز الطبيعي/المادي، ويتفرّع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المعطي لحواسنا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه). كما يتفرّع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق...)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتّبع مساراً واحداً..)، ورؤية للإنسان (الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة..). كل هذا يعني أن كل الأمور في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير تاريخانية زمنية نسبية لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية"⁽²⁾.

وهذا ما ارتكزت عليه العلمانية في إقرارها لمنظومة فكرية تقدّس المادة، وتفسّر الظواهر الدينية واللاهوتية باعتبارها تجارب إجتماعية وإفرازات تاريخية تكوّنت ضمن ظروف معينة عفا عنها الزمان، ولا يمكن إلا تحييطها في تابوت التاريخية، كالأساطير والخرافات والحكايات التي أخترت سيرورة العقل البشري.

وبالتالي: "فالعلمانية الشاملة بهذا المعنى ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت، أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة، أو عمّا يسمى (الحياة العامة)، وإتّما هي فصل لكلّ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس عن العالم، أي عن كل من الإنسان في حياته العامة والخاصة والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها"⁽³⁾.

إنّ أول ماجرّفه تيار العلمانية العالمية ميراث العقائد المسيحية، وكانت الإستجابة سريعة لدى كثير من المفكرين في تصميمهم الجديد للمسيحية الجديدة في العصر الحديث. وأوّل غاية لهم خلق فكر تحرّري تطوّري، تتحرّر بمقتضاه المجتمعات الغربية من وطأة العقائد اللاهوتية وأغلال السلطة الميتافيزيقية، خلاصتها وثمرتها الوصول إلى النسبية التاريخية.

(1) العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، ص 120.

(2) المرجع نفسه، ص 121.

(3) المرجع نفسه، ص 121، 122.

"فلم يهَيِّتُوا التربة لشكل جديد من المسيحية المعلّنة فحسب، وإنما يفعلون ذلك وهم مدركون لحقيقة تاريخية مفادها أن التربة التي أعدّوها تربة غير ثابتة ودائمة التحرك. ولعلّهم أدركوا - من خلال ذلك التحليل القائم على النسبية الذي استخدموه في تأويلاتهم الجديدة - أن الصيغة الجديدة للمسيحية مثلها مثل كل الصيغ الجديدة التي ستعقبها لن تستقر، وإنما ستظلّ تتغيّر وتبدّل، بحيث تحلّ محلّ كل صيغة صيغة أخرى، وهكذا لا إلى نهاية"⁽¹⁾.

لنتلقّف المفكرون العرب هذه الأصول العلمانية في تحرّرها وتطوّرها ونسبّيّتها. "فالعلمنة تُحرّر الإنسان من السيطرة الدينية أولاً، ثمّ الميتافيزيقية ثانياً على عقله ولغته، فالعلمنة تسحب وظيفة الدين من الحياة، وتمنع الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة. فالعلمانية تطوّر تحرّري، وثمرتها هي النسبية التاريخية، وهكذا فإن التاريخ بالنسبة للعلمانيين عبارة عن سيرورة لتحقق العلمنة"⁽²⁾.

فقد كان من العقائد المشتركة لأرباب العلمانية والتأويلية المعاصرة بالخصوص، فكرة النسبية التي انتقلت أصلاً ومنبعاً عن الفكر الغربي. نسبية كانت خاصة بالمعرفة الإنسانية، لتلقي بضالها في الفكر المعاصر على المعرفة الدينية، نسبية تشكّك في مطلق الوحي القرآني، والتنظير الشرعي الإسلامي، وهذا بالذات ما حدث من قبل أثناء القفزة العلمانية اللادينية في الغرب.

وسنركّز على هذه النقاط بتفاصيلها الجوهرية والمحورية في الباب الثاني من دراستنا، من خلال النموذج الفكري العربي الحديث.

(1) مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانية، سيد محمد نقيب العظاس، تر: محمد الطاهر الميساوي، ط1 (1420هـ-2000م)، دار النفائس، عمان، الأردن، ص30.

(2) المرجع نفسه، ص42، 43، باختصار.

المهلب الثالث: آراء فقيهة للفلسفات الإفسافية

لم نعتد على آراء الإسلام كلياً في نقد هذه الفلسفات، نظراً لوهاء الأخيرة أمام حُجج الشرع وأدلة الخلق لدى كلِّ مسلم، وإتّما عرضنا هذه الفلسفات على المنظور الإنساني الأخلاقي، والرأي العقلي، ومحاکمات التاريخ لهذه العقائد الفلسفية، وما طرأ عليها من مراجعات نقدية.

1- إن المذهب الإنسيّ يرى بأن الإنسان هو من يصنع معايير الخاصة للخطأ والصواب، والخير والشر، والجميل والقبیح. والإنسان بعد ذلك هو سيد نفسه وسيد مصيره، وهو من يتحكّم في الطبيعة والكون. وقد أدّى هذا التيار دوراً فكرياً أسّس للحداثة الغربية منذ بدايات عصر النهضة، وهو في الحقيقة مشروعٌ للإنقلاب على فكرة الإله لصالح الإنسان، وبعث كينونته التاريخية.

إن الإنسانية باختصار هي تأليه الإنسان، واعتباره قيمة مطلقة في الوجود، لكن أين قيمة الإنسان فيما تحدّت به ظواهر الطبيعة الكبرى ونواميس الكون العظمى؟ والتي وقف العقل البشري عاجزاً أمام فهمها وإدراك أسرارها. إن من ادّعى الألوهية لا بدّ له من سلطة معرفية على كل أنظمة الطبيعة والوجود، وهذه رتبة عليّة لا يتصدّر لها إلاّ صانع هذا الوجود، والمتحكّم بنظامه، والآخذ بخطامه علماً وأمرأ، تديباً وتقديراً.

2- رفعت الفلسفة الإنسية في أوروبا من شأن العقل، ورفضت كل الطقوس والتعاليم الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان وجودة الحياة الإجتماعية. وتمزّد الفكر الأوربي على الأديان، وانتقص الذات الإلهية، وفوّض العقل في مكانها، بل وأعلن نيتشه موت الإله، ليشقّق طريقاً آخر للإلحاد، وينتج الفكر الإنسيّ المتحرّر ما يصطلح عليه بالعلمانية التي حطّت رحالها في القرن 19م و20م، لتنعكس سلباً على المجتمع العالمي والأوربي، فأثّرت على مستويات الفكر والأخلاق والسلوك إلى يوم الناس هذا.

3- إن انهيار المرجعية الدينية في الغرب أفضى إلى زعزعة الوازع الديني والأخلاقي، كما أفضى إلى الإنحلال والزندقة والإباحية -فبالرغم من التحريف الذي طال العقائد المسيحية، إلا أن جانباً من

الأخلاق والفضائل لا تزال تتمتع به بعض القيم الدينية المسيحية-، وانعكس على الحياة الإجتماعية بالسلب، حيث أصبحت الحياة مادية تقطعت بها العلاقات الإنسانية، والشبكات التواصلية بين أفراد الأسر والمجتمعات، لتظهر الأنانية وحب الذات. لقد أصبحت الحياة ضرباً من العبث والتيهان دون هدف، وعمت بذلك الخطيئة والتحلل والفجور، وعبادة الغرائز والأهواء.

4- تجاوز العقل الإنسي في نقد الفكر الديني المسيحي وكشف عوار السلطة الكنيسية، إلى إقصاء كل الأديان وإسقاطها، ورفض أي مرجعية دينية. فقبل بوحدة الوجود وتأليه الإنسان، ثم تأليه الطبيعة، إلى أن أعلن عن موت الإله. وهي في جملتها إفرزات ثقافية وفكرية تتعارض مع مسلمات العقائد الدينية العالمية، فضلاً عن الإسلامية. لقد أدى تركز العقل في الفكر والوجود، وتمجيده وإحلاله محل الإله؛ إلى إنكار كلّ غيب ومقدّس، واتّساع رقعة التأويل، وأنسنة الفكر، وديونية النصوص الدينية. فالعقل الإنسي لا يؤمن بوجود قيم ثابتة توجه سلوكه وتضبطه، بل يختار الفرد قيمه وقناعاته بنفسه كما يريد، علماً أن الإختيار الفردي معياري غير مضبوط ولا يصل إلى المعرفة اللازمة والمطلوبة.

5- يرى فلاسفة الوجود الإنساني أن الوجود هو الحقيقة اليقينية الوحيدة، فلا يوجد شيء سابق عليه، ولا يوجد شيء لاحق له، وأن الدين قيدٌ وقفلٌ وأسرٌ للإنسان. ومما تؤكّد عليه الوجودية هو إنكار أي معرفة خارج الوجود الإنساني، كالدين وعلم الغيب والنبوة والمعجزات...، محاولةً في ذلك تحقيق قدرة الإنسان على التحكم في ناصية الكون ومنصّة العالم، وهذا لا يمكن لأيّ وعي إنساني أن يدركه، وهو تحدّ نظري لا يدركه أيّ علمٍ أو عالم. وقد أثبت تاريخ العلوم قصور النوع الإنساني عن إدراك ما لا يكون إلا لله عزّ وجلّ من حسن تدبير، وجليل تصريف وتقدير له تعالى في خلقه وكونه وأرضه وسمائه.

6- الوجودية تطمح للوصول بأفكارها إلى فلسفة تضع الإنسان حرّاً متحرراً عن كل شيء، في حياة يفرض فيها وجوده وذاته، فهو أولاً وآخرًا، يفسّر الأشياء بنفسه كما يشاء، أي أنه صانع نفسه ووجوده. وفي كلّ زمن يفهم ذاته أكثر فأكثر، حسب ما صنعه وابتكره وكوّنه واكتشفه. إن الوجودية ليست مذهباً بقدر ما هي صرخة للتحرّر من سلطة الجماعة والسلطة والتقليد المتوارث، والتي أدت إلى تقديس حرية الفرد إلى حد الاعتداء على قوانين الطبيعة، والرغبة في استبدال سمات الخلق، وتغيير

الجنس، والتنظير للتحكم في قوانين الطبيعة، والرغبة في التسيّد على الكون، والحلم بالكائن البشري الأرقى الذي يقهر الشيوخوخة، ويأتي بخوراق العادات والمعجزات، ويتغلب على كل الأمراض الموروثة والأوبئة القاتلة وآفات الطبيعة، إضافة إلى تنكّر الوجودية لفكرة الله، وتنكّرها للقيم الإلهية.

لقد تألّمت الوجودية كثيراً من آثار الكهنوت الديني، لتنتقل بالفكر العالمي إلى مقبرة الكهنوت المادي، ليفسد كهنة العلم المادي أكثر مما أفسده كهنة الدين المسيحي.

7- الوجودية هي صورة من صور الكآبة والقنوط، والتي تسبّبت في ابتعاد الفرد عن الإيمان بالله، وفراغ النفوس من معرفته منذ القرن السابع عشر، القرن الذي برز فيه الإلحاد، وظهر التشاؤم والكآبة ووحشة النفس، نتيجةً لفقدان الإيمان وراحة النفس. فبالرغم من التحريف الذي طال الديانة المسيحية، إلاّ أنه يبقى ذلك الجانب الإيماني فيها بوجود الله تعالى، والذي يبقى أحسن حالاً من ظلام الإلحاد.

8- إن المذهب الوضعي مذهب فلسفي ملحد، أراد أن يجعل الإنسان يتسيّد الطبيعة ويخضعها لحكمه وإرادته. فقد دعى **كونت** - كما وضّحنا- إلى ضرورة قيام دين وضعي جديد، يقوم على أساس عبادة الإنسانية التي تحلّ محلّ فكرة الألوهية والربانية الدينية، واستبعاد المعرفة الغيبية. فهو يرى أن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم عليها الوقائع التجريبية، ولا توجد معرفة تتجاوز التجربة الحسية، ولا سيما فيما يتعلق بما وراء المادة وأسباب وجودها. فهي تركّز المعرفة اليقينية في الظواهر التجريبية، وتُنكر وجود معرفة مطلقة. وتعتبر أن التقدم بدأ في العلوم الطبيعية وبدأ ينتقل للعلوم الاجتماعية، وأن العقل البشري يتقدم من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة الميتافيزيقية، ليصل في النهاية إلى المرحلة الوضعية التي هي قمة التحلي عن كل العقائد الدينية.

إنّ قانون **كونت** حول المراحل اللاهوتية الثلاث لا يستند إلى دليل علمي ولا عقلي، وقد اتّضح ذلك من خلال محاكمات التاريخ وسيرورة الأزمان؛ خطأً قانونه حول فكرة التقدّم الإنساني. بل إن تقدّم العقل البشري السليم يسير نحو منهج علمي ينسف أصول الفكر الوضعي، ويجلّي من دور الإيمان الإلهي في تهذيب النفوس، وتركية الروح، والإعلاء من شأن القيم، فضلاً عن شريعة الإسلام التي هدت العقل بفطرته لمعرفة ربّه والأنس به، والرضا بقدره وقضائه.

9- إن أساس تصوّر الفلسفة الوضعية هو المادة، ولا ترى في الوجود إلا المادة، وعليه فالديانات هي مجرد تطوّر فكري. وهذا بعينه تصوّر أوجست كونت عن الأديان، وإن نبذ فكرة المادية ظاهراً، فهو يرى أن الفكر الإنساني كان فكراً وثنياً، ثم تطوّر إلى الفكر الغيبي، وأخيراً إلى الفكر الوضعي المادي الإلحادي. فالوضعيون ينكرون وجود الروح وعالم الغيب عموماً. بل إن كونت تناقض مع نفسه حين دعى في نهاية حياته لدين (عبادة الإنسانية)، واقترح إنشاء معابد بها تماثيل وأصنام لأعلام البشرية من الفلاسفة والمفكرين والعلماء.

10- لا يمكن إطلاق النسبية على المعرفة الإنسانية والحقيقة الأخلاقية والدينية. فالمعرفة الإنسانية مطلقة من حيث ماهيتها وجوهرها، ووقوعها على وفق نظام الكون وقانون الخلق والخالق، كحقائق الدين والطبيعة والكون وغيرها، فهي تقع على أعلى شروط الكمال والنظام، أمّا إدراكها فقد يكون مهيناً للعقل البشري، أو يتجاوز حدّه الإدراكي، وفي ذلك تكمن النسبية المتعلقة بالقصور الفطري للعقل. فالحقائق سمّيت حقائقاً لاستقرار معرفتها وثبوت جوهرها وصفتها، ولا تخضع للفهوم المختلفة. فإطلاق إسم الشمس يراد به تلك الصورة الثابتة المستقرة في الذهن، وكذا الصفة، كاللون والطول والقصر، فإنها تظل حقائقاً مطلقة. وكذا ما اصطُح على إطلاقه من ثوابت الدين وعالم الغيب، وإن عارضته الأفهام. وقد تعترتها النسبية من جهة تعلّقها بالعقل، حين لا يدرك جوهر وكيفية الظاهرة أو المسألة الدينية - كمسائل الغيب-، فليس للعقل إلا التسليم والإيمان بها كما جاءت.

11- انعكس مرض الشكّ النفسي على المنهج الفكري الذي تضمنه قانون النسبية، وللنسبية صلة وثيقة بالعقيدة الشكّية، فالمذهب الشكّي⁽¹⁾ منهج ضارب بأطنابه في عبارات واتجاهات الفلسفة الغربية منذ عهد اليونان. وليس للنسبية المعرفية والدينية هدفٌ غير استنبات الشكّ العدمي الظلامي في كل مكان وزمان، وفي كلّ فكر وعقل ورأي وحقيقة، وفي كل شيء، وهذا لإغراق الإنسانية أجمع في التعدديات الخلاقة والحيرة الهدامة، كادّعاء نسبية النصوص الدينية في الفكر العلماني، وهذا لتمرير مذهب الشكّ والريب، ونسف الثوابت والحقائق بصورة ناعمة مآكرة، من خلال تعميم وتسويق فكرة النسبية. علماً أن "النسبية هي الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية، وتختلف من فرد إلى آخر، ومن

(1) انظر: "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، عبد المنعم الحفني، ص784، 785.

جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معيير موضوعية"⁽¹⁾، ومنه تُنزع عن الحقيقة أيّة ملكية خاصة، أو قاعدة ثابتة أو مستقرة، بل تصبح مجرد فهم تاريخية إنسيّة متنقّلة.

12- "إن النظرية النسبية تمثّل حاجزاً حقيقياً أمام أي تأسيس معرفي قائم على إمكان الوصول إلى الحقيقة، كما أنّها تقف أمام أي تأسيس لبناء معرفي مستنبط من النص الديني، طالما أن فهم القرآن لا يخرج عن إطار الفهم البشري المحكوم عليه بالتحوّل، وبالتالي لا يمكن أن نحتكم على أيّ فهم ثابت، أو معلومات قطعية الصدق"⁽²⁾. أي أنّ نسبية النص الديني تعني صدق وصحة جميع الفهم والمعتقدات، وإن كانت الأفهام متغايرة متخالفة. وفي هذا تنكّر للحقيقة الموضوعية للقرآن الكريم، وتأسيس للانحراف التفسيري والانحراف العقائدي ضد صحيح ثوابت الأمة وتديّنها السليم.

13- إن العديد من الفلاسفة والعلماء اتّخذ مفهوم النسبية ذريعة وسبيلاً لتقليص، بل لهدم الفاصل بين المعرفة الحقّة المطابقة للواقع وغيرها، والتملّص من الفهم الراسخة والأثرية، وإذابة وتمييع الحدود بين المقدّس واللامقدّس، وبين النص الديني والتأويل، بين الثابت والمتغيّر، باعتبار أن (نسبية المعرفة) تعني في إحدى تفسيراتها أن الفهم كلّها مستقيمة، وأن الأديان كلّها على حق، أو أنّها وإن لم تكن كلّها على حق، إلا أنّها بأجمعها (ظنية) ولا علم فيها، إلى غير ذلك من النتائج التي استنتجها التأويليون (الهرمنيوطيقيون) - كما سنعرّج عليه في أصول العملية التأويلية الهرمنيوطيقية في الفصل اللاحق-.

(1) آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، ص 229.

(2) نسبية النصوص والمعرفة، مرتضى الحسيني الشيرازي، ص 14.

الفصل الثالث: نظرية الهرمنيوتيقا الغربية

المبحث الأول: مدخل إلى الهرمنيوتيقا

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوتيقا

المطلب الثاني: علاقة الهرمنيوتيقا بالفصوص اللفظية

المبحث الثاني: السياق التاريخي لتطورها

المطلب الأول: تاريخ الهرمنيوتيقا عند الغرب

المطلب الثاني: موقع النظرية عند العرب، واتصالها

بفرضية التأويل القرآني

الفصل الثالث: نظرية الهرمنيوطيقا الغربية⁽¹⁾

تُرادف نظرية الهرمنيوطيقا فلسفة التأويل، وهذا الأخير واحدٌ من مناهج الفكر القديم المتجدد، والذي تنوعت رهاناته ومواقفه وقراءاته. وكذلك تُعتبر الهرمنيوطيقا منهجاً وأسلوباً يدرس مبادئ التأويل والإدراك، وفن الفهم والقراءة. غير أنه لم يظهر التأويل إلا مع بزوغ فجر الإسلام ونزول القرآن، أما الهرمنيوطيقا قديمة في ظهورها قدم الكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد)، والنصوص الدينية العتيقة. فمصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم ظهر جلياً في اللاهوت الكنسي، وكان بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسر في فهم الكتاب المقدس.

فالحركة بدأت إذن على أيدي علماء الكلاسيكيات واللاهوت الذين حاولوا وضع قواعد تحكم التفسير الصحيح للنصوص الكلاسيكية والدينية الأساسية، ولكنها لم تلبث أن اتسعت وامتدت لتشمل النصوص الأدبية وغيرها، بل تجاوزت هذا المجال إلى مجالات علم النفس والإجتماع والأنثروبولوجيا، والتاريخ، وبقية العلوم الإنسانية، على أساس أن العلوم الإنسانية عمليات تاريخية تحتاج إلى أن تقرأ على وفق عمليات صحيحة ومنهجية. فأصبحت تعرف الهرمنيوطيقا بـ"فنّ القراءة"، أي فن تفكيك النصوص وتحليلها، على أساس أن الكلام له معنيان: معنى ظاهر جلي، ومعنى خفي تدلّ عليه النصوص عبر رمزيّتها.

(1) إن في صلة الهرمنيوطيقا كمنهجية إجرائية بمفاهيم المنهج التاريخي يفضي إلى تاريخية الأديان، فالمنهجية الهرمنيوطيقية متصلة بالإستعمالات اللغوية وظروفها التاريخية المحيطة بها كما المنهج التاريخي، وفي هذا تتجسد الوصلة المفهومية بين المنهجين. وفي هذا يقول جوهان سملر (1725-1791)، أستاذ لاهوت في جامعة هال في ألمانيا: أهم شيء في حرفة الهرمنيوطيقا، هو معرفة الشخص بالكيفية التي استعمل فيها الإنجيل اللغوي بطريقة ملائمة ودقيقة، مع استحضار الظروف التاريخية المحيطة بالخطاب الإنجيلي، كذلك في قدرة المرء المعاصر على التكلم بهذه الأمور بطريقة تلائم متغيرات الزمان والظروف. يمكن اختزال ما تبقى من الهرمنيوطيقا إلى هذين الأمرين".

- مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسبر، تر: وجيه قانصو، ط1 (1428هـ-2007م)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، ص107.

إنه المرتكز الذي تنطلق منه الهرمنيوطيقا هو إثبات ضرورة تعدد الفهم، وبالتالي فلن تكون للنصوص سلطة أو حاكمية أو مرجعية، إلا تلك السلطة المعرفية التي تمارس في كل مجال معرفي. وهذا هو منطلق الخطاب الحدائثي الغربي والعربي، "إذ لا بد من التسليم بأنه لا توجد ثمّة قراءة بريئة"⁽¹⁾.

يقول بارت: "وأما النص فلا نهاية له عن المدلول، وبهذا يكون إرجائياً، ويكون حقله هو حقل الدال..، وذلك لأن التوليد الدائم للدال في حقل النص... يتصادف مع تحرير الطاقة الرمزية..، ونجد أن النص في مقابل هذا رمزي بشكل جذري"⁽²⁾. فالهرمنيوطيقا تقوم بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها، والعودة بالنص إلى اللحظة التي تزامنت معه، إضافة إلى نقد القراءة السائدة. وهذه هي بالذات بوادر آلية التاريخية، والتي تعزو النص إلى ظرفه التاريخي. وهذا هو مناط تاريخية النص الديني، وصميم ما دعت إليه تاريخية الأديان. ثم أخذت التأويلية تتوسّع لتصبح منهجاً في التأويل قائماً على أسس الدرس اللغوي المعاصر، بآليات إستيمولوجية قرائية تفكيكية.

وبالتالي فالهرمنيوطيقا مدخل لقراءة جديدة أو معاصرة، أو عقلانية للنص، ومن ثمّ لا إيمان بالفهوم السابقة، أو العقائد الراسخة، أو الأصول الثابتة، لتصبح في النهاية أفهاماً تاريخية تتجدّد وتتغيّر وتبدّل. وانطلاقاً من ما سبق ذكره واستشكاله، نطرح ما يلي:

- ما هي الحقيقة الماهوية لفلسفة الهرمنيوطيقا؟ وما هي أصولها التاريخية، وعلاقتها بالنصوص الدينية؟ وما علاقتها اللغوية والفلسفية التحليلية؟

- ثمّ ما أوجه الإتّصال والإفتراق بين الفلسفة الهرمنيوطيقية ونظرية التأويل القرآنية؟

علماً أنّنا فصلنا سُبُل تطبيق مبادئ النظرية على فهم النص القرآني في البابين التاليين من خلال نماذج الحدائث المعاصرة.

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، حامد أبو زيد، ص 228.

(2) هسهسة اللغة، رولان بارت، تر: نذر عياشي، ط1 (1999م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص 89.

المبحث الأول: مدخل إلى الهرمنيوتيقا

أخذ مفهوم "التأويلية" في الفلسفة الغربية المعاصرة بعداً فلسفياً آخر يمتد تاريخه إلى عهد سُقراط⁽¹⁾. والتي عُرفت بمسمى: "الهرمنيوتيقا"، وهو منهج خاص بدراسة عمليات الفهم؛ وخاصة بما يتعلق بتأويل النصوص. قبل أن يفتح هذا المفهوم التأويلي على مختلف العلوم الإنسانية والدراسات الأدبية.

وينبثق مفهوم التأويل من جملة التطورات التي حصلت في التيارات الفكرية والنقدية التاريخية، مسايراً تطوراتها المعرفية باعتباره جهد عقلي يبحث العلاقات الداخلية والخارجية للنصوص، لاستكشاف الدلالات المتنوعة الكامنة في أكناه السطور، والمستودعة في أذهان القراء.

فالهرمنيوتيقا إنطلاقة نحو معنى المعنى، أو بالأحرى اللامعنى، اللامتناهي، المتغير، النسبي... وغير ذلك من الإيديولوجيا التي ارتبطت قديماً وحديثاً بفهم النصوص التاريخية والدينية.

(1) سقراط (470-399 ق.م): فيلسوف يوناني. يُعتبر هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس الثقافة الغربية، قال بأن الفضيلة هي المعرفة، ولم يترك أي أثر مكتوب. كان من دأبه التجول في الشوارع والأسواق يتحدث إلى الشبان والشعراء والسياسيين عن الخير والشر. سجن وهو في السبعين وحُكِمَ عليه بالموت بتهمة "إفساد شبان أثينا"، و"ازدراء الآلهة"، وقد توسل إليه أصدقاءه أن يفر من السجن ناجياً بنفسه فأبى، وشرب السم في حضرتهم مطمئن النفس راضياً، وهو صاحب القول المأثور: "إعرف نفسك". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 338، 339.

المصطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا

أ- الهرمنيوطيقا لغة:

"l'hermeneutique": أصلها يوناني وهي من الفعل *-hermeneuein-*، ويعني التفسير، أي: تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص (شرح الكتاب المقدس)⁽¹⁾. "وقد تعلق المعنى اللغوي بالإله هرمس *-hermes-* رسول الآلهة عند الإغريق"⁽²⁾، وهو "المسؤول عن التواصل بين الآلهة، وعن توصيل رسائلهم وأوامرهم إلى البشر"⁽³⁾. "ويوحى هذا الأصل اليوناني للفظلة الهرمنيوطيقا بعملية الإفهام التي تعد اللغة وسيطها الأساسي"⁽⁴⁾. أي محورية اللغة في العملية الهرمنيوطيقية.

ب- الهرمنيوطيقا اصطلاحاً:

تنوعت الإستعمالات اللفظية للهرمنيوطيقا، وذلك للإختلاف في الترجمة الحرفية للفظلة "l'hermeneutique" إلى اللغة العربية، ومن هاته المصطلحات التي صادفتها في المصادر والمراجع الفلسفية: "الهرمنطكية، الهرمنطيقية، الهيرومنيطيقا، الهرمنيوطيقا، الهيرمينوطيقا..."، وسنستقرّ في بحثنا على لفظلة "الهرمنيوطيقا"، لأنها ترجمة التزمها أنموذج دراستنا "نصر حامد أبو زيد" في بحوثه وكتاباتة.

(1) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج2، ص555.

(2) القاموس المزدوج، إنجليزي-عربي، عربي-إنجليزي، مكتب الدراسات والبحوث، ط2(2006م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص371.

(3) فهم الفهم -مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير-، عادل مصطفى، ط1(2007م)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص24.

(4) المرجع نفسه.

الهرمنيوطيقا أو التفسيرية -hermeneutics- هي: "المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير-Interpreteqtion-، ودراسة وفهم النصوص-text- في الدراسات الدينية. ويستخدم مصطلح هرمنتيكية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية"⁽¹⁾.

فقد استعملت الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية، لتصبح اليوم نظريةً في الفكر الإنساني والفلسفة، وكمنهج يؤصّل لآليات تحليل وتفسير النصوص الدينية والأدبية، وتضع لها الدوائر التأويلية التي تتحرّك فيه الدلالة. وهي تؤسّس في حقيقتها لمنصّات تأويلية تجذب فيها القارئ إلى الفهم الصحيحة المحتملة، أو يتهدّى فيها إلى البصمات الفكرية المختلفة.

وهو يقابل معنى التأويل عند أهل اللغة العربية، وهو مرتبط بالمجاز، يقول الجرجاني⁽²⁾:
"هناك عبارة مختصرة تقول: -المعنى-، و-معنى المعنى-، نعني -بالمعنى-: المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، و-بمعنى المعنى-: أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"⁽³⁾. أي أن يدلّك اللفظ على دلالة ثانية بابها: الكناية، والإستعارة، والمجاز. فنجد التأويل والمجاز عند العرب يقابل الهرمنيوطيقا عند الغرب. فلفظ التأويل ليس مصطلحاً حادثاً، وقد شغل مساحة غير هيّنة في مسار الفكر الإسلامي.

(1) المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ص144.

(2) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (توفي سنة 471هـ/1078م): بلاغي عربي. يعتبر أحد أعظم النقاد في تاريخ الأدب العربي، وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول أنه مؤسس علم البيان العربي، قال بأن الألفاظ خدم المعاني، وبأن "نظم الكلام" (أي طريقة ترتيب الألفاظ وتأليفها في عبارات) هو سرّ بلاغته. أشهر آثاره: "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص157.

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: أبو فهر، محمود محمد شاكر، ط3(1413هـ-1992م)، مطبعة المدني، القاهرة، ص263.

المطلب الثاني: علاقة الهرمفويوتيقا بالنصوص الدينية

ارتبط فن التأويل في الهرمفويوتيقا بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، لذا فإن فجدور الهرمفويوتيقا الأولى وردت قديماً في مقولات فلاسفة اليونان. فقد تعلق المصطلح منذ البدء ملتصقاً بالتجارب الإلهية، وترجمة مفاهيم النصوص المقدسة. وقد ذكر - كما رأينا في التعريف اللغوي والإصطلاحي - أن هذا المصطلح اشتق من الإله هرمس في اليونانية، وهو رسول الآلهة إلى أهل الأرض، ينقل رسائلها ويشرح تعاليمها للبشر. فهناك ارتباط في الجذر المعرفي والإشتقاق اللغوي بين الهرمفويوتيقا وبين هرمس، بوصفه وسيطاً معرفياً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به. فتبعاً لوظيفة الإله "hermes" تمّ تحديد معنى الهرمفويوتيقا بأنها آلية للفهم والشرح، وفرنّ لتبليغ الإرادة الإلهية، لأن هذا ما يوحيه هذا الإشتقاق، وما يوحيه أيضاً هذا الأصل اليوناني للفظه الهرمفويوتيقا المتعلق بعملية الإفهام⁽¹⁾.

ومنه نستنتج أن مصطلح الهرمفويوتيقا مصطلحٌ تاريخي، كان نتاج وثرة الحقل الديني القديم، لما قدّمه هذا الفن من القواعد والإجراءات الآلية للقيام بوظيفة الفهم للنصوص الدينية السماوية والوضعية. وقد استعملت الهرمفويوتيقا في الدراسات اللاهوتية للدلالة على معنى التفسير والشرح منذ مئات القرون، ليتسع بالتدرّج معناها وحقلها، فيشمل دوائر أخرى موازية للدراسات الدينية؛ كمجال الأدب والنقد والفلسفة التي بزغ شعاعها مع سلاطين الفلسفة اليونانية، "... إن مفهوم الهرمفويوتيقا قد اتسع في القرن الثامن عشر والقرن العشرين، ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدينية على حدّ سواء"⁽²⁾. ليلجّ الفن عصور النهضة، حين عرفت الهرمفويوتيقا انتعاشاً جديداً في الطرح والمفهوم، وأين تحرّرت فيه من سجن الكنيسة، واحتكارها لحق تفسير النص الديني.

(1) انظر: "فهم الفهم-مدخل إلى الهرمفويوتيقا-"، عادل مصطفى، ص 28/24.

- وانظر: "اللغة والتأويل"، عمارة ناصر، ص 84/79.

(2) فهم الفهم-مدخل إلى الهرمفويوتيقا-، عادل مصطفى، ص 26.

فحركة الهرمنيوطيقا إذن اكتسبت عبر الزمن مخزون معرفي جديد، وحمولة تأويلية مختلفة. بدأ هذا المستوى المعرفي على أيدي علماء اللاهوت والكنيسة الذين حاولوا وضع المعايير التي تحكم التفسير الصحيح للنصوص الكلاسيكية والدينية، لتتسع بذلك لتشمل النصوص الأدبية وغيرها، أي إلى كل نص يقرأ ويحتاج للفهم والتأويل والتفسير. ويتسع منهجها إلى النقد والتفكيك والإستبطان والإستكناه والشك. مع العلم أن الهرمنيوطيقا قد حافظت على هذه الدلالة والمهمّة في دائرة الدراسات الدينية، كما احتكرت مهمّة الفهم والتفسير والكشف عن المعنى.

وإن الذي يفسر الحضور الهرمنيوطيقي في فهم النص القرآني ما أفرزته الممارسة الهرمنيوطيقية لفهم النص الديني من نتائج، نتائج جعلت الفهم للنصوص متعدداً غير لازم لها، أي الانتقال إلى فهم يبقى رهين الأفق الحاضر للمؤول. إضافة إلى ما نَحْتَهُ الهرمنيوطيقا من مناحي لغوية ولسانية تفكك النص وتشرح لغته من أجل بيان الغامض، وكشف المضمرة والخفي المستور.

ومن هذا المنطلق أصبح للهرمنيوطيقا طريق إلى الفكر الإسلامي المعاصر، طريق سلك سبيله الحداثيون لإيجاد محاولات جديدة لفهم النص القرآني. يقول نصر حامد أبو زيد: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعدّ لها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - على النص القرآني"⁽¹⁾. ليتحدّج نصر لإحضاره للهرمنيوطيقا إلى الواقع الإسلامي، فيقول: "الهرمنيوطيقا إذن قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت. وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء"⁽²⁾.

⁽¹⁾ إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 14.

فهي بمقاربة جديدة يقدّمها نصر في بحثه، مقارنةً ترسم القواطع المشتركة بين فلسفة الهرمنيوطيقا ونظرية التأويل القرآني في الإسلام. وقد أفردنا لميكانيزماته التأويلية فصلاً في الباب الأخير من الدراسة، تعقبنا فيه على جلّ أفكار نصر حامد النسقية الإجمالية.

المبحث الثاني: السياق التاريخي لتطورها

إن تقصّي تاريخ النظرية الهرمنيوطيقية وتتبع مسارها الكرونولوجي، يبدأ بكتابات رجال اللاهوت الأوائل، إلى مدارس القرن السابع عشر من الكاثوليك والبروتستانت الذين طوّروا منهج فهم الكتاب المقدس، لتدعيم نظرياتهم المعرفية وعقائدهم الميتافيزيقية.

لُتولد الهرمنيوطيقا من جديد مع فلاسفة قرون النهضة الأوربية إلى العصر الحديث، من خلال تقنين دوائر الوعي المعرفية، وتعميق المستوى الإبستمولوجي للنظرية، وتجليّة آفاقها، وشحن عدّتها المنهجية، وتوجيه الفهم الديني إلى البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدّس، وكذا فهم معنى النص من منظور مبادئ الحركات اللغوية الحديثة وطُروحاتها المعاصرة.

وسنقف الآن على ما اعترها من تبدّلات ومنجيات، وما رافقها من محطات.

المطلب الأول: تاريخ الهرمنيوطيقا عند الغرب

إن المتتبع لنشأة الهرمنيوطيقا يجد أنه قد اعترها تبدلات كثيرة من جهة المجال والمحتوى، وقد اكتسب هذا المصطلح حمولة جديدة عبر التاريخ متأثراً بنظريات غربية طوّرت آليات الفهم والنقد والقراءة. كما تعلّق موضوعها بوضع قواعد كلية لفهم النصوص الإنسانية والإلهية.

فثمة تعريفات عدّة للهرمنيوطيقا كما تطوّرت في الأزمنة الحديثة. فحقل الهيرومنطيقا قد تمّ تأويله (بترتيب زمني تقريبا) إلى: (1)

1- نظرية تفسير الكتاب المقدس:

وهو أقدم التعريفات، أي القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس. فالهرمنيوطيقا كانت قواعد التفسير، أو مناهجه، أو النظرية التي تحكمه، أي أن التأويلية هنا اصطلاح غني به: "منهج التفسير والتأويل وقواعده، وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما بمقتضياته، فقد اتسع فيما بعد ليشمل الأدب ويشمل النصوص بمختلف أنواعها" (2).

2- الهرمنيوطيقا بوصفها المنهج الفقهي اللغوي (الفيلولوجي):

للهرمنيوطيقا منبرج كبير في تاريخها مع الرومانسية الألمانية. "بدأت الأبحاث في فقه اللغة انطلاقاً من أعمال المدرسة الألمانية، وظهر فقه اللغة الكلاسيكي في القرن 18م، حيث أصبحت

(1) انظر: "فهم الفهم"، عادل مصطفى، ص 80/66.

- وانظر: "اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي" -، عمارة ناصر، ط 1 (1428هـ - 2007م)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، دار الفرابي، بيروت عمارة ناصر، ص 78/67.

- وانظر: "مقدمة في الهرمنيوطيقا"، دافيد جاسير، تر: وجيه قانصو، ط 1 (1428هـ - 2007م)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، ص 154/145.

- وانظر: "إشكاليات القراءة والتأويل"، نصر حامد أبو زيد، ص 49/20.

(2) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص 71.

مناهج البحث في الكتاب المقدس متّصلة بفقّه اللغة. وهكذا حلّ مصطلح -هرمنيوطيقا الكتاب المقدس- محلّ -الهرمنيوطيقا-، في الإشارة إلى نظرية تفسير النص المقدس، أما -الهرمنيوطيقا- حين تقال مطلقة غير مقيدة، فكانت مرادفة تقريباً للمنهج الفقهي اللغوي. وصفوة القول؛ إن تصوّر الهرمنيوطيقا بوصفها القواعد العامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شاملة للكتاب المقدس، كموضوع واحد بين موضوعات أخرى يمكن أن تُظَلِّها هذه القواعد⁽¹⁾. "وقد زاد تولّد إشكالية التّأويل عملياً في هذا العصر مع إشكالية الترجمة، إذ أن مسألة الإعتماد على الفيلولوجيا في ترجمة النصوص؛ طرحت مشكلة الإختلال في المعنى المتعادل مع النص الأصلي"⁽²⁾. أي أن المنهجية الهرمنيوطيقية الجديدة بتحوّلها إلى فقّه اللغة قد أزمّت المعنى أكثر ممّا طرحت سبباً لبوغه.

3- الهرمنيوطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي:

إن أهمّ قفزاتها وتطوّراتها جرت مع الفيلسوف الرومنسي شلايرماخر، والذي يعدّ مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة. "يُعزى إلى شلايرماخر هذا التصور، حيث أعاد تصور الهرمنيوطيقا على أنّها - علم- الفهم، أو -فن- الفهم، حيث تجاوزت مفهوم الهرمنيوطيقا على أنّها مجموع قواعد، وجعلها مترابطة نسقياً، أي جعلها علماً يصف الشروط اللازمة للفهم"⁽³⁾. حيث: "أصّر أولاً على أن القراءة فن، وإن على القارئ أن يكون فناً بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلّف النص، بمعنى آخر القراءة فعل إبداعيّ كما هي الكتابة أيضاً"⁽⁴⁾. فاعتبار الفهم فناً والقارئ فناً يصيّر عملية الفهم أقرب للإبداع والتخييل، فالإبداع يضيف إلى الفهم فهوماً وفنوناً.

"وقد وُلد التّأويل عن هذا الجهد المبذول في سبيل رفع تفسير النصوص المقدسة وفقّه اللغة إلى مصاف التّقنية، حيث كان البرنامج التّأويلي يحمل في طياته البصمة المزدوجة (الرومانسية والنقدية). فالرومانسية بدعوته إلى علامة حيّة مع صيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم

(1) المرجع نفسه، ص 70.

(2) اللغة والتّأويل، عمارة ناصر، ص 30.

(3) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص 72.

(4) مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسير، ص 119.

صالحة كونياً. أي أن الأثر النقدي يعمل كخطة مقاومة لسوء الفهم، باسم القول المأثور الشهير: - يوجد التأويل حيثما يكون سوء الفهم-. والأثر الرومانسي هو خطة -فهم الكاتب كما فهم نفسه وربما أحسن-⁽¹⁾. أي أن عملية الفهم هي مهمة مشتركة بين المؤلف وبين القارئ الفنان المبدع، ولكنها في الحقيقة ميلٌ إلى القارى الفنان أكثر منه إلى الكاتب، وتغليب تواجهه وتركيز حضوره على حساب حضور صاحب النص. إنه منهجٌ يتزاح فيه النقد ببصمة الإبداع في الفهم وتوليد المعنى.

كما يرى شلايرماخر "ضرورة التزاح بين المنهجين اللغوي والنفسي للكاتب، حتى تكتمل كل أشكال التأويل في عملية الفهم والقراءة"⁽²⁾. فهو يريد التأسيس للجانب الإبداعي، والجانب الفني والشكلي في عملية القراءة. فقد أصبحت القراءة الهرمنيوطيقية الحديثة رمزية خلاقة بشكل كبير، إلى غاية تغييب حدود النص وشواهد المباشرة غالباً.

4- الهرمنيوطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية:

"يحتل دلتي أو دلتي موقعاً في منعطف الهرمنيوطيقا هذا، حيث ارتكزت محاولته على التفرقة بين العلوم الطبيعية، والعلوم التاريخية والإنسانية من جهة أخرى، فذهب إلى أن العلوم الإنسانية يلزمها نقد جديد للعقل كالذي قدمه كانط⁽³⁾ للعلوم الطبيعية في نقد العقل الخالص. ويسمي دلتي نقده: -نقد العقل التاريخي-"⁽⁴⁾. "فدلتي أراد توسيع مفهوم التأويلية محاولاً منح التأويل وضعية

(1) من النص إلى الفعل -أبحاث التأويلية- بول ريكور، تر: محمد برادة- حسان بوقرية، ط1(2001)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ص61.

(2) انظر: "المصدر نفسه"، ص61،62.

(3) إيمانويل كانط، Immanuel Kant (1764-1804م): فيلسوف ألماني. طوّر تركيباً مؤثراً جداً يعرف بالفلسفة الناقدة للمذهب التجريبي البريطاني بتشديده على الخبرة والتجربة، وأوروبا القارية حيث العنصرية والتشديد على الإستنتاج الدقيق. أصبح بروفيسور في علم المنطق وعلم ما وراء الطبيعة سنة 1770م، وقد قاوم النقاشات والحوارات مع الماورائيين الضليعين في ما وراء الطبيعة الشكوكيين. وكان تأثير كانط هائلاً وخاصة في ألمانيا، وتتضمن أعماله: "نقد العقل المجرد" سنة 1781م، و"نقد العقل العملي" سنة 1788م، و"نقد الأحكام" سنة 1790م.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ص401،400.

(4) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص74 بتصرف.

العلم، بالمساواة مع علوم الطبيعة⁽¹⁾. أي رفع التأويل إلى مصاف العلوم الطبيعية التي تتميز بمعايير الضبط، الدقة، والمنهجية.

"كما أن محاولته هي امتداد لفكرة شلايرماخر في نقده على صيغة مَحْوَرَة من علم النفس كمنهج للفهم، لأن مهمة الدراسات الإنسانية أن تفهم تعبيرات الحياة، وتعميق الجانب التاريخي للفهم، فالعلوم تهتم بتفسير الطبيعة، بينما تنصرف الدراسات الإنسانية إلى فهم تعبيرات الحياة"⁽²⁾. أي إيلاء الجانب النفسي من علم النفس مزيداً من الاهتمام، حتى يكتمل منهج الفهم في الدراسات الإنسانية.

5 - الهرمنيوطيقا بوصفها أنطولوجيا الفهم، "الفيومينولوجيا"⁽³⁾: (الهرمنيوطيقا الحديثة)

"ولا تشير الهرمنيوطيقا في هذا السياق إلى علم أو قواعد تأويل النصوص، وإنما تبيان فيومينولوجي للوجود الإنساني ذاته. وكان صاحبه مارتن هايدغر، وهانز جورج غادامير كامتداد لمشروع دلناي، حيث يعمّق هايدغر مفهوم الهرمنيوطيقا في -الوجود والزمان-"⁽⁴⁾.

واعتمد في إيديولوجية الفهم عنده على: "نظام الفهم القبلي، أي أن كل كائن يفهم تاريخياً، ويقوم هذا بالأساس على الخبرة، فمثلاً كالتعامل مع عالم الأدوات، فبإمكانها أن تعطينا فكرة أولية عما يمكن أن تعنيه الخبرة المسبقة التي أتوجّه بها لإستعمال جديد للأشياء، فتنتهي خاصية السبق

(1) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ط1 (1428هـ-2007م)، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الفرابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ص70.

(2) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص73،74.

(3) الفيومينولوجيا: "هو علم وجود الموجودات. وبهذا المعنى تسمى -أنطولوجيا-، ومهمتها الأساسية تتخذ شكل التحليل الوجودي للآنية تمهيدا للسؤال عن معنى الوجود".

- هيرمنيوطيقا (تفسير) -الأصل في العمل الفني- دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، صفاء عبد السلام علي جعفر، د.ط(2000م)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص31.

(4) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص75.

هذه إلى طريقة كينونة كل كائن يفهم تاريخياً⁽¹⁾. أي الإستعانة بتجارب الإنسان التاريخي الذي يعين التأويل بخبرته في ذلك الزمان.

وفي هذا يربط هايدغر "الفهم بالوجود، وفي مثل هذا التصور فقدت اللغة طابعها الإنساني، وتحوّلت إلى طاقة وجودية تنظم وجود العالم والإنسان معاً، حتى يستقلّ العمل الفني عن مبدعه، وأن يكون مجلّى وجودياً. ويصبح فهم العمل الفني والأدبي يؤدي مهمة وجودية تثري الوجود الإنساني في العالم، وفهم الإنسان لهذا الوجود"⁽²⁾. فهایدغر رايةً من رايات الفلسفة الوجودية التي تؤمن بالحاضر والموجود، فلسفةً أوّلت قيمة للوجود الفردي الذي يفهم العمل الفني ويبدع فيه، بقطع كل وجود حاضر عن كل وجود ماضي، وبالتالي لا يفهم الوجود اللغوي إلا بتخلّف صاحبه عنه، ليؤدي الدور بعده الوجود الإنساني.

وإن القصد من هذا التنظير الهرمنيوطيقي "تأسيس (نظرية ظاهرية في المعرفة) تنتصر لارتباط الفهم والوجود، أو قل: بناء الفهم على معيار وجودي، حتى تُعرى اللغة عن طابعها الذاتي، وتصير منظوراً وجودياً للإنسان والكون والحياة"⁽³⁾. "فالوجود والزمان بمثابة الأساس الذي نما فوقه تفكير هايدغر في العملية الهرمنيوطيقية"⁽⁴⁾. فالوجودية صبغةً جديدةً اكتسبتها واحتوتها فلسفة الهرمنيوطيقا.

"ومع غادامير نجد قوة فلسفية أولى في ربط الفني بالتاريخي، حيث تُعتبر إطاراً فلسفياً جديداً في الوعي الكامل للنصوص من خلال إعادة -فهم الفهم- ذاته، أي باعتباره -فتاً-، فباعتباره فعلاً تخييلياً أكثر قدرة على فتح الذات بشكل منتشر على آفاق النص، ويعتبر هذا جهة جديدة للوعي بالذات، والتجربة الفنية تتعايش مع الفعل التاريخي"⁽⁵⁾، أي: "أن التجربة الحسية لفعل اللغة يمنح

(1) من النص إلى الفعل - أبحاث التأويلية-، بول ريكور، ص71.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص36، 37.

(3) النص القرآني من تماثف القراءة إلى أفق التدبير، قطب الريسوني، ص260.

(4) هيرمينوطيقا (تفسير) -الأصل في العمل الفني- دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، صفاء عبد السلام علي جعفر، د.ط(2000م)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص29.

(5) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص73.

وجودنا راهنية أعمق بالفعل التاريخي، فامتلاك المعنى يجب أن يمر بمرحلة امتلاك الحامل الوجودي له⁽¹⁾. فاعتبار التجربة الحسية في فتح آفاق الدلالة النصية امتداداً جديداً للمعايير الوجودية.

ومن هذا المنطلق: "يبدأ غادامير في تحليل مفهوم الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة، فالفن عنده لا يهدف إلى المتعة الجمالية الشكلية فقط، فهو يحاول الرد على الجمالين الذين لا يرون للفن أي غاية خارج إطار المتعة الجمالية، مؤكداً أن الفن مثل الفلسفة والتاريخ، يتضمن نوعاً من الحقيقة لا توجد في غيره"⁽²⁾.

وهو يقصد أن: "الحقيقة التي يتضمنها العمل الفني - كمثلتها في الفلسفة والتاريخ - حقيقة ليست ثابتة، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر، طبقاً لتغير أفق التلقي وتجارب المتلقين، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة"⁽³⁾. أي نفي الحقيقة الثابتة في النص، لأنها تتغير من عصر إلى عصر. ولكن إلى أي حقيقة يستند إليها النص كعمل فني؟ فالمتعة الجمالية للنص متعلقة بذاته، وكعمل فني يعكس ظروفه وطبيعته بيئته وأساليب لغته! ومن الخطأ أيضاً أن يتعلق النص ببيئته ومحيطه وإطاره، فينتهي بانتهاء صلاحية زمانه ومكانه.

فالهرمنيوطيقا الحديثة تقوم: "بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها، فهي تمكّنه من مزامنة اللحظة التي تتمفصل فيها الكتابة مع المعنى... فأهمية وشمولية الهرمنيوطيقا متأتية من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات، وتأويل وفهم العلامات من أجل هدف واحد، هو توفير قاعدة موضوعية للفهم"⁽⁴⁾. فالهرمنيوطيقا إذن متصلة اتصالاً وثيقاً بعملية الفهم، أو هي بدورها عملية الفهم داخل النص، باكتشاف مكنوناته وبعث الحياة فيه من جديد، وكأنه إعادة صياغة للنص من منظور تقترب فيه اللغة من عالم الوجود.

(1) المرجع نفسه، ص 74.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 38، 39.

(3) المصدر نفسه، ص 41.

(4) المصدر نفسه، ص 19.

ومنه، فإننا نجد أنّ الهرمنيوطيقا الحديثة والمعاصرة تحديداً، قد شكّلت فيهما التأويلية منعطفاً لغوياً جديداً. فقد تميّزت الهرمنيوطيقا بالتحليل الفلسفي، والبناء الإبداعي، والمعيّار الوجود اللغوي والإنساني. "وترتبط الهرمنيوطيقا كفنّ للتأويل والفهم بالنص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه، وعلى التأويل أن يُنجز الخطاب الذي تُحمّل فيه اللغة العالم إلى النص"⁽¹⁾، أي تقريب العالم من النص، والواقع أو الوجود من الخطاب، وهذه هي حقيقة الطابع الفلسفي للهرمنيوطيقا الحديثة. وهذا النسق الإجرائي بالذات تأثر به نصر حامد أبو زيد في هرمنطقته للتأويل القرآني.

"وفي الوقت المعاصر خيّر من مثل التأويل الغربي بول ريكور وهيرش، حيث كان سعيهم لإقامة نظرية موضوعية في التفسير، أي إقامة الهرمنيوطيقا كعلم لتفسير النصوص، يعتمد على منهج موضوعي صلب... فالهرمنيوطيقا عند هؤلاء لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت - ببساطة - علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير"⁽²⁾. أي أن آخر الإصدارات والتحديثات للفلسفة التأويلية، اعتبارها منهجاً علمياً، وعلماً مفصلياً لتفكيك النصوص وفهمها.

6- التأويل المنهجي (بول ريكور):

"في كتابه -de l'interpération- تبّى ريكور تعريفاً للهرمنيوطيقا يعود إلى التركيز على تفسير النصوص، بوصفه العنصر المحوري المميّز للهرمنيوطيقا، حيث تعني عنده نظرية القواعد التي تُحكّم التأويل، أي تأويل نص معيّن، أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصّاً"⁽³⁾. فقد أدخل ريكور قانوناً جديداً وعنصراً حديثاً عرفته علوم اللغويات الحديثة، ألا وهو الرمز، أو العلامة. فتصبح مهمة الهرمنيوطيقا فكّ الرموز، وتأويل العلامات.

فالهرمنيوطيقا هي: "عملية فكّ الرموز التي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن أو الخفي، لأنها تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة، مثل هذه النصوص

(1) اللغة والتأويل، عمار ناصر، ص 19.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 44.

(3) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص 77.

قد تشكّل وحدة سيمانتية (دلالية)، كما في الأساطير لها معنى سطحي خارجي مترابط تماماً، ولها في الوقت نفسه دلالة باطنة أعمق. والمهرمنيوطيقا هي النسق الذي به تنكشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر"⁽¹⁾. إن نظرية الرمزية توقع النص في سراب المعنى، ليصبح المعنى متحوّلاً متغيّراً حسب إبداع القارئ التاريخي. ولعلّ هذا ما أجج روح الإلتفاف على المنهج في الدراسة القرآنية المعاصرة، لما يقدّمه من تسهيلات لتاريخية النصوص القرآنية، وارتباط معانيها بأفق المؤول ومحيطه - وهذا ما سنعرّج عليه بالذات في الباب الثالث لقراءة نصر المعاصرة-.

"فنجد أن ريكور يتعامل مع المعنى عبر رمزيته، هذه الرمزية هي ما يجعل التاريخ يلتحم باللغة كفعل، وما يحافظ على استمرار الكينونة المؤسسة على الفرق بين الفهم كفعل للذات، لا يمكنه استعادة شروطه ومواقفه إلا بتأويل، وبين الواقع كوجود"⁽²⁾. أي أن الرمزية تشكّل نقطة لقاء يتصالح فيه النص مع القارئ، حتى يحيا النص مع جميع بيئاته وسياقاته.

فتصبح جميع النصوص مجموعة رموز، والنص بدوره يحمل ما شاء من الدلالات. ومن هنا انطق ريكور بفكرة لا محدودية المعنى، حيث يقول: "ولن تكون القراءة ممكنة إن لم يتبين أولاً أن النص باعتباره كتابة ينتظر ويستدعي قراءة ما، وإذا كانت القراءة محتملة، فذلك لأن النص غير منغلق على نفسه، بل منفتح على شيء آخر. والقراءة تعني كل فرضية ربط خطاب جديد بخطاب النص"⁽³⁾.

فانفتاح النص عند ريكور ساقه إلى تعدّد التأويلات، فلكل مؤول الحق في أن يبدع في قراءته، وأن يحمّل النص مختلف الدلالات، وأن يعامل النص كنص و فقط، أي بغض النظر عن كاتبه (موت المؤلف). يقول ريكور: "يطيب لي أن أقول أن قراءة كتاب ما، هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات،

(1) المرجع نفسه، ص78.

(2) اللغة والتأويل، عمار ناصر، ص76، 77.

(3) من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل - بول ريكور، ص117.

وكأن العمل عملٌ بعدي، وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب، آنئذ لا يمكن لهذا الأخير أبداً أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"⁽¹⁾.

"فمع بول ريكور ظهرت هرمنيوطيقا استقلال معنى النص وانفتاحه وموت الكاتب، وبهذا تصبح مهمة المفسر هي التّفاذ إلى عالم النص، وحلّ مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر، وتتساوى عند ريكور -من الوجهة الهرمنيوطيقية- النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما أن هذين الأخيرين قد تجسّدا في شكل لغوي"⁽²⁾.

7- الفصل بين المعنى والمغزى (تنوع المغزى وثبوت المعنى)، (هيرش):⁽³⁾

وقف هيرش بين وجودية هايدغر وغادامير، وبين رمزية ريكور، محاولاً الخروج بالنظرية إلى التفريق بين المعنى والمغزى. "تتزايد عند هيرش نغمة الدفاع عن المؤلف في مواجهة إهماله لحساب التجربة الحية عند دلّتاي، أو تجربة الوجود عند هايدجر، أو لحساب النص في النقد المعاصر...، ولكي يتغلب على هذه المعضلة يتم التفرقة بين المعنى (meaning)، والمغزى (significance)، ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكن معناه ثابت"⁽⁴⁾.

يقول هيرش: "إن غرض الهرمنيوطيقا ليس العثور على دلالة الفقرة، بل بتبيان معناها اللفظي نفسه. فالهرمنيوطيقا هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللفظي للفقرة على نحو موضوعي"⁽⁵⁾. فهيرش يدعو إلى: "أن تركز الهرمنيوطيقا مجال دراستها على معنى النص وصولاً إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر ليفرض رؤيته على النص، فهو يريد أن يعيد الهرمنيوطيقا إلى مجالها الطبيعي، كما كانت عند شلايرماخر في التركيز فقط على فهم

(1) المصدر نفسه، ص 106.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 46، 47.

(3) انظر: "المصدر نفسه"، ص 48/49.

(4) المصدر نفسه.

(5) فهم الفهم -مدخل إلى الهرمنيوطيقا-، مصطفى عادل، ص 386.

النصوص"⁽¹⁾. أي العودة إلى أصل الهرمنيوطيقا الأولى الطبيعية، والتي تعلقت بالفهم فقط. "وهكذا كانت بداية الهرمنيوطيقا عند **شلايرماخر**، بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح، وانتهت -في تطورها الأخير- إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية، ولكنها بين بدايتها وتطورها المعاصر فتحت آفاقاً جديدة من النظر، أهمها- في تقديرنا- لفت الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموماً"⁽²⁾. أي الإهتمام بالمؤول، باعتباره الوسيط بين النص والقارئ.

إذن: الهرمنيوطيقا اعترضها تبدلات كثيرة في المنهج والتطبيق، ابتداءً بالهرمنيوطيقا الدينية أو المقدسة التي وضعت قواعد تفسير النص اللاهوتي، إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية العامة لجميع النصوص الدينية والأدبية منذ بداية القرن 18م، إلى أن تحوّلت لصبغة التحليل اللغوية، لتصبح فناً في الفهم مع **شلايرماخر**، حيث حمل برنامجه التأويلي بصمة رومانسية أعيد فيها الإهتمام بالقارئ. ليُلبس **هايدجر ودلتاي** الهرمنيوطيقا ثوب الرومانسية الأدبية بقواعدها وأصولها، ويربطها بالفن والتاريخ والفلسفة، والمتعة الجمالية الشكلية.

ثمّ لتعود الهرمنيوطيقا إلى أصلها الأوّل مع **بول ريكور** بعدما تأثرت وتميّعت ببصمات الفن والإبداع والتخييل، وكذا منعطفها اللغوي والرومنسي الجديد. حيث اعتبر **ريكور** الهرمنيوطيقا كعلم لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب خالٍ من رومانسية الأدب والفن. فالهرمنيوطيقا عنده لم تعد قائمة على أساس فلسفي فقط، ولكنها صارت -ببساطة- علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير وهذا ما قصده **هيرش** بفصل المعنى الموضوعي الثابت في النص عن المغزى المتغير.

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

(2) المصدر نفسه.

المطلب الثاني: موقع الفخرية في التفكير الإسلامي، واتصالها بفخرية التأويل القرآني

لما اتسعت الفتوحات الإسلامية وتوسّعت رقعة الإسلام، احتكّت البيئة الإسلامية بعدديد الثقافات والحضارات؛ ولعلّ أظهرها الفلسفات اليونانية، نظراً لما تميّزت به من علوم، كعلم المنطق والحساب والفلك والطب وقضايا الفلسفة. لذا فإن الأثر الفلسفي الإغريقي تسلّل إلى بُنية الفلسفة الإسلامية منذ العصور الأولى الإسلامية الأولى⁽¹⁾، فالرازي⁽²⁾ مثلاً يعدّ حامل لواء الأفلاطونية في تاريخ الفلسفة العربية، وأكبر أعلام الفلسفة في الحضارة الإسلامية وأعلامها شأواً هو الفارابي⁽³⁾، أوّل واضع لأسس الأفلاطونية المحدثّة في صيغتها العربية. وكذا لا يخفى تأثير الفلسفة على مدرسة الاعتزال، والتي أثارت إشكالية لا زال صدها إلى اليوم؛ ألا وهي إشكالية تعارض العقل والنقل، ومسائل الصفات والقدر.

ولعلّ المناهج الفقهية والأصولية التي استندت على المنطق والعقل في الإجتهد والإستنباط؛ كان بفعل أثر الفلسفة اليونانية على المنطق الفقهي والعقل الأصولي، خصوصاً علمي الكلام

(1) انظر: "أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس هجري - دراسة تحليلية نقدية-"، محمود محمد عيد نفيسة، ط1 (1431هـ-2010م)، دار النوادر، دمشق.

(2) الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا (251هـ-313هـ/865-925م): أعظم الأطباء العرب. صاحب كتاب "الحاوي"، وهو موسوعة اشتملت على معارف العرب الطبية المستمّدة من المصادر اليونانية والهندية والفارسية، وعلى بعض مآثر العرب في الطب أيضاً، ورسالة "الجدري والحصبة"، وتعتبر أقدم رسالة في موضوعها. ترجمت كتبه إلى اللاتينية فكانت مرجعاً للمشتغلين بالطب في أوروبا خلال القرون الوسطى.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص201، 202.

(3) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (264-339هـ./878-950م): فيلسوف عربي. يعتبر أحد ألمع النجوم الساطعة في تاريخ الفكر العربي، وأحد أوائل المفكرين الذين عرّفوا العرب بفلسفتي أرسطو وأفلاطون. حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية. تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد. أشهر آثاره: "آراء أهل المدينة الفاضلة".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص310.

والجدل. كانت تلك مّمهدات لتسلّل أصول الفلسفة اليونانية للفكر الإسلامي والعقل العربي. فقد اضطرّ أصحاب المذاهب الفقهية والعقدية لتقديم الحجج والمستندات، والولوج لحرب الردود والحجاج واللّجاج، ليدخل الفكر الإسلامي مرحلة جديدة، مرحلة استعملت فيها آليات اللغة والعقل والمنطق والتحليل والفهم والإستنباط.⁽¹⁾

وهذا بالذات ما نسمّيه العمل الهرمنيوطيقي؛ أي تعدّد طرق الفهم والشرح للنص القرآني - بغضّ النظر عن صحة هذا التعدّد التأويلي -. غير أن لفظة الهرمنيوطيقا لم تعرف قديماً بهذا المصطلح عند أهل القبله، إلاّ أنّنا نجد العمل التأويلي حاضراً بين فرق الإسلام العقديّة منها، والفقهية.

إذ أنّ مركزية النص القرآني في الفكر الإسلامي جعلته محطّ قراءات وتفسيرات متنوعة ومتضادّة؛ كلّ هذا يحركه مبدأ الرغبة في البحث عن المعنى الأصلي للنص، وكذا الرغبة في الإستنباط والتأويل وتوجيه الفهم. وقد تأسّس المشروع الهرمنيوطيقي في بدايته الأولى على قاعدة الرغبة في فهم النص الديني وتأويله بالأساس، واستنطاق سطورهِ وفكّ رموزه، وهذه بالذات الوظيفة المركزية والتقليدية لفن التأويل الهرمنيوطيقي وكذا التأويل القرآني، ولعل هذا أبرز نقاط التماس بين النظريتين.

إن هناك صلةً بين فلسفة الهرمنيوطيقا ونظرية التأويل القرآني؛ وذلك لأن الهرمنيوطيقا ارتبطت باللاهوت المسيحي والكتاب المقدس، وظهورها كان متزامناً مع الفكر الديني كوسيلة لفهم وقراءة النصوص الدينية في العصر اليوناني، فكما ارتبطت اللفظة بالمسحة الدينية المقدّسة؛ فإن التأويل كذلك فلسفة دينية قرآنية خالصة. فالتأويل أساس فهم القرآن وأسرار التنزيل، وهو منهج تحصيل الدلالات، وتحليل الأحكام والتشريعات.

لذا فإن لتاريخ نظرية التأويل جزء مهمّ من تاريخ الفكر الإسلامي منذ القدم، وكان ولم يزل منهجاً لمذاهب فكرية وعقائدية مختلفة. فطالما كان التأويل طرفاً في معادلة فهم النصوص وإدراك معانيها، والإحاطة بمراد صانعيها. ولقد وقف الأقدمون من علماء القرآن والأصول على مدلول

⁽¹⁾ انظر: "أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس هجري - دراسة تحليلية نقدية -"، محمود محمد عيد نفيسة، ط1 (1431هـ-2010م)، دار النوادر، دمشق.

مصطلح التأويل فهماً وشرحاً واستنباطاً.⁽¹⁾ فالتأويل وإن كان يشترك مع الهرمنيوطيقا في الفهم والتفسير، إلا أن قواعد التحليل وضوابط الفهم، مختلفة بينهما - كما بينا ذلك في الباب الأخير من الدراسة -.

فالهرمنيوطيقا فلسفة - مقارنة ببدايتها - تطوّرت دلاليّاً من الشرح والتفسير، إلى فن الفهم والتحرّر من العقائد الدينية والفهوم السائدة. فقد شهدت الهرمنيوطيقا تطوّرات عبر عدّة محطات، خصوصاً مع أب الهرمنيوطيقا الحديثة الفيلسوف شلايرماخر، والفيلسوف الوجودي دلتاي، إلى آخر من أعطى آخر إصداراتها وتحديثاتها ومخرجاتها بول ريكور، والذي أعاد بناءً ثلاثية فن الفهم (المؤلف والنص والقارئ) بناءً ثلاثي الأبعاد، بعلاقة جدلية متتابة بين القارئ والنص.⁽²⁾

وقد كان لهذا التطوّر الحاصل في تاريخ الهرمنيوطيقا الأثر البالغ والمباشر في التأويلية القرآنية المعاصرة؛ إذ لم تُعرف فلسفة الهرمنيوطيقا كنهج إجرائي إلا مع أرباب المدرسة الحداثيّة. فقد حصل إسقاط مباشر للنظرية في الرؤية الحداثيّة من أجل تعزيز مركزية نظرية التأويل القديمة، وإلباسها صبغة الهرمنيوطيقا الحداثيّة. وإن مقارنة نصر أبو زيد أضخم مشاريع هرمنطقة القرآن الكريم، بما طرحه من أفكار حاول بها نزع صفة الوحي الإلهي عن القرآن، وتحطيم الأبنية الأسطورية الدينية، وقراءات جديدة للملائكة، والجن، والوحي، والغيب..، وكذا اهتمامه بنظرية الرمز القرآني كنافذة يطلّ منها على عالم المعاني الخفية، والرموز المضمرّة. بهذه الموازين العقلية والأدوات الهرمنيوطيقية انتهج نصر أبو زيد طريقاً في تحليل القرآن وتفسيره بأفق الهرمنيوطيقا الجدلية، والتي تستبطن في حقيقتها محاولة للتحرّر من سلطة وقيود السلطة الإلهية والنصية.⁽³⁾

(1) انظر: "أول فصل لآخر باب من المذكرة"، بسطنا فيه لدلاليّ التفسير والتأويل.

(2) انظر: "المطلب السابق: السياق التاريخي للهرمنيوطيقا".

(3) انظر: "الباب الأخير الذي خصّصناه لأنموذج الدراسة".

حاصل القول إذن؛ تلتقي الهرمنيوطيقا ونظرية التأويل الإسلامي في العملية الدينية. إذ أن دور الهرمنيوطيقا الكلاسيكية تتمثل في الشرح والتقريب والبيان، لتبتعد في هذا المنظور عن نظرية التأويل القرآني بما اكتسبته من حمولات فلسفية نقدية ومتحررة في السنوات المتأخرة.⁽¹⁾ ليتمّ نقل الهرمنيوطيقا الحديثة بعُجْرها وُبُجْرها وآلياتها الإستيمولوجية الحادثة إلى دائرة الفكر الإسلامي المعاصر، ما جعلها تصطدم بالعديد من الضوابط الأصولية لفهم القرآن، وكذا عديد العوائق المعرفية والمنهجية، والتي كشفت من خلال ما نالها من تغيير دلالي ومنهجي؛ أنها نسبية واحتمالية لا ترقى لأنّ تعلوا على المطلق والمقدّس.

(1) يقول نصر حامد أبو زيد: "حين تتحوّل مفاهيم الحقيقة والمجاز إلى مفاهيم أنطولوجية، ويتحول مفهوم التأويل إلى مفهوم إستيمولوجي".
- النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1 (1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص199.

خاتمة:

إن التاريخانية والتاريخية تدافع عن خصوصية المنهج التاريخي في البحث، فهي تؤسس لنسق مفاهيمي مبني ومؤمن بالعقلنة كخاصية ملازمة لكل عصر، وقد تأثرت بالفضاء الفلسفي الغربي الذي شهد الصراع التاريخي الذي كان دائراً بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب.

فالمادية والفلسفة الإنسية والوجودية والنسبية تمثل الملامح الجذرية الأولى التي أسست لنقد النصوص الدينية؛ على إثر أزمة الفكر الكنيسي مع الفلسفة والعلم. ففي إطار هذا المنظور الأوربي الغربي برزت فكرة التاريخية لتأخذ أبعاداً فلسفية جديدة في المنهج التاريخي الإنساني، لتصبح مسألة القراءة متعلقة بتأويل وفهم الشرائع مادياً وتطورياً ونسبياً وتاريخياً، بعيداً عن كل غيب أو ميتافيزيقا.

إن النقد التاريخي الذي وجهه بيكون وديكارت وسبينوزا وكونت... للنصوص اللاهوتية قد لعب دوراً كبيراً في التأسيس لتاريخية الأديان. إضافة لدلتاي ونيتشه وفوكو وبول ريكور أصحاب التأويلية الجديدة، قد طرحوا إمكانية أخرى للتأويل؛ إنهم أسسوا إمكانية قيام تأويل جديد أو متجدد.

أسهمت العلوم التجريبية والإكتشافات العلمية والفلسفة المادية في بروز النزعة الإنسية، نزعة تنطوي تحتها نظرة عقلانية للكون والوجود، متمردة عن مسمى النظرة اللاهوتية. بل قد أعلنت بعض الفلسفات عن موت الإله وميلاد الإنسان. على هذه الأرضية تضع التاريخية الإنسان في قلب العملية التاريخية، بهدف التحرر التدريجي للإنسان عن طريق جدل إيديولوجي وثورة ثقافية تتجاوز بها القدم، وتحدث قطيعة نهائية معه، واقعية تبلورها التاريخية وممارسة المتقنين لها.

أصبحت التاريخية مفهوماً يُكرّس القطيعة مع الماضي، ويعدّ المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوزَ زمكانه. فهي مفهوم يعمل على رهن كل شيء في تاريخه. وهذه القطيعة المكرسة صارت لها تجليات مختلفة، منها الانتقال من المقصدية إلى موت الكاتب بوصفه إجراءً

هرمنيوطيقياً. لتصبح التاريخية آلية من الآليات التي يميّز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ.

ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخية" أخذ يتبلور ويتكوّن ويعزّز فكرة النقد التاريخي في المنهج التاريخي نفسه، ولكن بإصدارات ايديولوجية جديدة تأسّست على ركائز الوجودية والواقعية والنسبية والإنسانية العالمية. ابتعدت قليلاً التاريخية عن أساسات المنهج التاريخي في مجال النقد الديني، فقد أصبحت منهجية توظّف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط، وإعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي. وهذا بالذات أحد معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت.

التاريخية مذهب يحكم بالنسبية على كل محتوى تاريخي عندما يجعل منه محتوى متوقفاً على الظروف التاريخية"، ومتوقفاً على نسبية الحقيقة والمعرفة مهما علا شأنها أخلاقياً أو دينياً.

الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

الفصل الأول: المدخل المقاصدي

المبحث الأول: توطيق فقه المقاصد في أفعال عمر
المبحث الثاني: توطيق القواعد المقاصدية لدى الشاهي
المبحث الثالث: علمنة الإجتهااء المقاصدي
المبحث الرابع: مفهوم وضوابط المقاصد الشرعية، وقواعد
الإجتهااء المقاصدي

الفصل الثاني: المدخل اللغوي

المبحث الأول: القراءة النقدية للمكونة اللغوية القرآنية
المبحث الثاني: القراءة الألسنية السيميائية
المبحث الثالث: القراءة اللالية التأويلية

الفصل الثالث: المدخل التأويلي

المبحث الأول: مدخل إلى نظرية التأويل القرآني
المبحث الثاني: أسس التأويلية الحدائية المعاصرة
المبحث الثالث: ضوابط التأويل، وشروطه المؤول

الفصل الأول: المدخل المقاصدي - توضيحات المقاصد في الخطاب الحدائري -

المبحث الأول: توضيف فقه المقاصد في أفعال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

المطلب الأول: آراء المدرسة الحدائرية في مقاصد أفعال عمر بن الخطاب الشرعية
المطلب الثاني: الفكر المقاصدي لعمر بن الخطاب في الميزان

المبحث الثاني: توضيف القواعد المقاصدية لدى الشاهبي

المطلب الأول: آراء المدرسة الفكرية المعاصرة في الشاهبي وقواعده المقاصدية
المطلب الثاني: التوجيه العلمي والأصولي للقواعد المقاصدية للشاهبي

المبحث الثالث: علمنة الإجتهااد على ضوء الإجتهااد

المقاصدي

المطلب الأول: مسالك الرؤية الإجتهاادية المقاصدية في

المدرسة العلمانية

المطلب الثاني: تقييم الإجتهااد المقاصدي العلماني

المبحث الرابع: مفهوم وضوابط المقاصد الشرعية،

وقواعد الإجتهااد المقاصدي

المطلب الأول: مفهوم مقاصد الشريعة

المطلب الثاني: أقسام المقاصد الشرعية

المطلب الثالث: شروط وضوابط العمل بالمقاصد الشرعية

المطلب الرابع: قواعد الإجتهااد المقاصدي

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

تمهيد:

تغذت القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من مشارب متنوعة وروافد شتى؛ أصولية ومقاصدية، لغوية وعقلية، تأويلية وعلمانية، لتعضيد وتقوية الإتجاه النقدي للمنهج التاريخي قصد بلوغ دعوى تاريخية النص القرآني والنبوي. فتسلطت الآلة النقدية ذات الصبغة الإستشراقية على نصوص الوحي، ليفضي عند أرباب القراءات الحدائية إلى تجميد النصوص الدينية، وتحريك المعاني التأويلية، وإسقاط الحصانة التقديسية التي ظلت طيلة قرون تحفظ الوحيين عن انتحال المبطلين وتحريفات الغالين.

ولتقوية البنيان وشدّ الأركان لجأ المفكرون الحدائون إلى مداخل وأصول للترويج للتاريخية، وذلك عن طريق حشد تعددية تأويلية معرفية استدعت فيها مناهج غربية ونقدية، وكذا منطلقات لغوية ومقاصدية صُرفت عن طبيعتها التأصيلية العلمية إلى حالتها الفكرانية العلمانية.

- فما هي الأصول التي اعتمدها التأويلية الحدائية في رفع شعار التاريخية؟ أو ماهي مداخل

التاريخية العلمانية للقرآن الكريم في الفكر العربي المعاصر؟

الفصل الأول: المدخل المقاصدي - توظيفات المقاصد في الخطاب الحدائري -

تنطلق المقاصد الشرعية من علل النصّ الشرعي وحكمه وغاياته، فالمقاصد تبحث عن مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من خلال نصوص الوحيين. وقد بحث في علل النصوص علماء الأصول، وضبط شروطها علماء المقاصد، باعتبار مرونة المقاصد واتساعها وتغيّرها. لأن الإعتقاد على المعاني والعلل للنصوص الشرعية مثل مطيئة لولوج بعض المفكرين، وجسراً للعقلانيين قصد الوصول إلى أفكار استباقية معيّنة، عن طريق توسيع رقعة المصالح وفقه المقاصد، فشتان بين مقاصد النص ومقاصد العبد، فبينهما عموم وخصوص، وكذا توافق وافتراق، حسب الأغراض أو الأهواء.

فقد برزت قضية المقاصد والمصالح في الخطاب الحدائري المعاصر في القرن العشرين؛ استجابة لمتطلبات الحداثة في حياة المسلمين، وتأسيساً لمشروعية الأخذ الإنتقائي لأحكام الشريعة، واستحداث أحكام شرعية جديدة نظراً لتغيّر الكثير من الأوصاف الإجتماعية، والموضات الثقافية والسياسية والفكرية، وبالتالي اعتبار أحكام الخطاب الديني الكلاسيكي تاريخية مقيّدة إطارياً من جانب الزمان ورقعة المكان، أي أنه خطابٌ لا يمكنه إعادة التّمرکز في حياة الناس اليوم، وذلك لاختلاف بيئة وظروف الخطاب، وحلول جديد النوازل والمستجدّات، ما يحتمّ التجاوز التاريخي لبيئة البداوة العربية، والقطيعة مع العقل الديني القديم. وكذا التأكيد على أن القيم العقائدية والتشريعية التي رسّخها القرآن الكريم هي تجربة اجتماعية تاريخية لحيّز إيماني مسلم ضيق. وذلك بامتطاء صولة المصالح وركب المقاصد إيهاماً للناس أنه لا سبيل لمطاوعة العصر ومدارجة الزمان، إلا باحتواء مستجداته وتكييفها عن طريق التمسك بدثار علم المقاصد⁽¹⁾.

⁽¹⁾ يقول نصر عن القيمة الحدائية للمقاصد: "إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنّما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي كلية، تناقضاً مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الديني..".
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2(1994م)، سينا للنشر، القاهرة، ص133.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

لقد أصبحت المقاصد ذريعة للإنفلات من نصوص الوحي عند المدرسة الحدائية، من أجل التخلّص من إشكالية النصوص غير المرغوب فيها، والتأسيس لمشروع التأويل المصلحي لتجاوز الدلالات المضبوطة لنصوص التشريع. والإشادة بعلم المقاصد للوصول بها إلى إلغاء الأحكام، وتاريخية التفسير القرآني والحديث النبوي - الإجتهد النبوي في الإصطلاح العلماني-.

- فما هي مداخل التيار الحدائري إلى علم المقاصد؟ وما نماذج توظيفه لفقهِ المقاصد واعتبار المصالح؟

- وهل المصلحة تُبنى على الأسس العقلية أو الأحكام الشرعية؟

المبحث الأول: توظيف فقه المقاصد في أفعال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

خضع الفكر المقاصدي المعاصر إلى جُملة من التحديثات الجديدة التي ارتكزت في مختلف جوانبها إلى استقلالية علم المقاصد وأولويته كمطلب رئيس في المعادلة الفقهية المعاصرة، وكنمط ومنهج في حركة الفكر الإسلامي. فلم تعد المقاصد في الوقت الراهن ذاك العلم ذو الصبغة الفقهية والأصولية بقدر ما أصبحت حركة فكرية، ومنهجية معرفية جديدة، فلقد اقترن هذا العلم كثيراً مع مباحث التجديد المعاصرة. ولا شك أن البحث المقاصدي يغشاه مجال الفكر والنظر والتقدير والتخمين، فكان لا بدّ من دراسة خطواته وتدقيق مناطه ومُخرجاته، بما يتوافق مع المنهجية العلمية الشرعية، مع حسن تفعيلها وتأصيل تنزيلها، حتى يتمّ ضبطها والحفاظ عليها.

وإن المدرسة الحدائية تراهن كثيراً على توظيف المقاصد لأغراض أيديولوجية معيّنة، وذلك باسم "مقاصد الشريعة"، وتتخذ من التجربة التاريخية الإسلامية مطية لذلك. أبرز ما اتكأ عليه رجال المدرسة، وندنوا عليه في كتبهم ومحاضراتهم ومقالاتهم، مسألة "النظرة المقاصدية عند عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -" في القضايا الآتية:

- إسقاطه لسهم المؤلّفة قلوبهم من مصارف الزكاة الثمانية.

- إلغاء حدّ السرقة عام الرمادة.

- ترك إعطاء أربعة أخماس من الأرض المفتوحة للمسلمين.

- جمع الناس في صلاة التراويح على إمام واحد.

- إيقاع الطلاق ثلاثاً في المجلس الواحد.

المطلب الأول: آراء المدرسة الحدائرية في مقاصد أفعال عمر بن الخطاب الشرعية

لقد كان فقه المقاصد العمرية محطّ اهتمام الفكر الديني المعاصر، ولكن من زوايا مختلفة وحقول متغايرة، منها الرؤية النوعية في المنهج الحدائري، والتي تلخّصها بعضُ من آرائهم:

1- ".غير أن هؤلاء الذين يدعون إلى انتهاج سنة السلف الصالح لا يذكرون كيف ألغى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- حصة المؤلّفة قلوبهم من الصدقات، والآية القرآنية تقول: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١) التوبة: ٦٠. وقد استند عمر في إلغائه لحصّتهم إلى زوال العلة التي بُني عليها النص، وهي نصرّة الدعوة في بدء الإسلام بعد أن قويت شوكته. ورأى أن الأحكام الشرعية إنما بُنيت على علل ومقاصد، وكلّها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، ولا يطبق الحكم حتى إن استند على نص شرعي متى زالت العلة التي بني عليها، وهي شرط تطبيقه"^(١). أي أن الأحكام بُنيت على مقاصدها، وهذه المقاصد هي الضامن لدوام الحكم أو زواله وإلغائه.

2- "أما حكم منع المؤلّفة قلوبهم من الحصول على حصّتهم في الصدقات عموماً في عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، ينتهي إلى أن مسألة ربط الحكم بسببه أو بعلة محل إجماع، ما يعني أن منع المسلمين من إعطاء المؤلّفة قلوبهم حصّتهم من الصدقات مع وجود النصّ القرآني بذلك وعدم نسخه، فهذا المنع يفيد أن المسلمين رأوا أن الظروف أو علل هذا الحكم لم تعد قائمة، فتجاوزوا الحكم ولم يطبقوه. فهذا يعني أن الحكم وقتي خاص بفترة معينة"^(٢). أي ربط بقاء الحكم بشرط بقاء ظروفه وفتراته.

(١) حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ط3 (1992م)، دار سعاد الصباح، الكويت، ص205.

(٢) الإسلام السياسي، محمد سعيد عشموي، ط4 (1416م-1996م)، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ص252. بتصرف.

3- "معروف أن عمر بن الخطاب أحدث مبادئ لا سابق لها في تاريخ الإسلام؛ فلقد رفض في أثناء خلافة أبي بكر-رضي الله عنه- الإقرار بشرعية الإنفاق على المؤلفلة قلوبهم، وفي هذا نص قرآني صريح. وأوقف كذلك العمل بالنص القرآني المباشر المتعلق بحدّ السرقة، فأبى أن تقطع يد السارق في عام الرمادة بسبب السياق الاجتماعي والإقتصادي السائد المختلف عن سياق الآية القرآنية"⁽¹⁾.

4- "إن الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الإجتهادين من اجتهادات عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، ومع ذلك يظلّ إصراره طاغياً على أن يتجاهل -مقاصد الشريعة- التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع"⁽²⁾. أي أن اجتهاد عمر مثلاً تاريخي وشرعي عن واقعية القرآن من خلال جدلية النص والواقع.

5- ".. كان بإمكان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أن يلجأ إلى خطوة ذات شأن خطير في الوسط الإسلامي، تلك هي التي تمثّلت بإيقاف مفعول آيتين قرآنتين، تتصل الأولى منهما بقطع يد السارق، والأخرى بمنع سهم المؤلفلة قلوبهم"⁽³⁾. أي وجود آلية تفعل النص وتجمّده، ويعتبر عمر أوّل من فعل هذه الآلية.

6- "إن موافقات عمر هذه، إن دلّت على شيء فهي تدلّ على أن الشريعة الإسلامية كانت تنزل وفق ما يقتضيه الوضع الاجتماعي القائم..، فلم يكن الوحي ينزل على عمر، وإمّا كانت خبرته الاجتماعية وحسنه القانوني المرهف، وحرصه على المصلحة العامة.. إن هذا المبدأ، مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلّق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه"⁽⁴⁾. أي أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الأحكام الشرعية وبين الحياة المتجدّدة، والذي يرسّخه الإجتهد على ضوء المصالح، أي ضرورة بناء المرجعية الفقهية على ضوء الصالح العام للوجود البشري.

(1) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيّب تيزيني، د.ط(1997م)، دار البنايع، دمشق، ص219.

(2) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص117.

(3) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيّب تيزيني، ص375.

(4) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، ط1(فبراير1996م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص41.

الباب الثاني: مداخل تاريخية للنص القرآني من خلال النموذج الحدائري

توارد أقطاب الحدائثة على التلويح والتشهير باجتهادات عمر في مناسبات عديدة، فالتدوال الحدائثي للمقاصدية العمرية دليلٌ على مخالفات منهجية كثيرة. وإنك لتعجب أشدَّ العجب أن تجد بعضهم يؤصّل للعلة والمناط والسبب ودور الأخيرة في توقيف الحكم الشرعي ووو، وهم في الوقت نفسه يكفرون بالإطار الأصولي الذي يؤصّل للعملية الإستنباطية والفقهية خصوصاً في المسائل الشرعية التي لم يطاوعهم فيها المناط فقاموا ينسفون الأحكام بالأهواء.

لقد أبرز العلمانيون المقاصد إبرازاً فكرياً يعتبر المصلحة أصلاً تشريعياً مستقراً مقدماً على النص - مع موافقتنا التامة لما أجمع عليه فقهاء الأصول من تعلق الأحكام بأسبابها ومناطاتها تعليلاً وتنزيلاً -، وبالتالي يعتبرون حسّتهم المقاصدي ونظرهم المصلحي ليس إلا امتداداً لاجتهادات عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-. ومنه يستلزم وضع أرضية عقلانية مقاصدية تناقش فيها جميع الأحكام الشرعية، وبالتالي تعمّم نظرية المصالح على جميع جوانب الحياة والشريعة، وعلى جميع المسائل والقضايا المرتبطة بحرية المرأة، وتعدّد الزوجات، والولي في النكاح، واللباس والحجاب، ونظام الإرث، والقوامة والشهادة، والحرية وغيرها... (1).

وسنوضّح مدى انحراف هذا التأصيل المصلحي، بعد وضع مقاصد اجتهاد عمر بن الخطاب في الميزان الشرعي.

-
- (1) انظر: "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، الطاهر الحداد، ط1 (2001م)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص33/25.
- وانظر: "القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي"، أمانة ودود، تر: سامية عدنان، ط1 (2006م)، مكتبة مدبولي، ص25/13.
- وانظر: "فقه التدين فهماً وتنزيلاً"، عبد المجيد النجار، د. ط (محرم 1410هـ)، مطابع مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، قطر، ج2، ص139، 140.
- وانظر: "الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-"، محمد شحرور، د. ط، د. ت، الأهالي للطباعة والنشر، ص606، 607.
- وانظر: "نقد الخطاب الديني"، نصر حامد أبو زيد، ص223/225.

المطلب الثاني: الفكر المقاصدي لعمر بن الخطاب في الميزان

دثار المقاصد غطاءً استترت بها القراءة المعاصرة؛ لاستباحة تاريخية الأحكام القرآنية، بحجة حقية ثبوت الأصل، وضرورة البحث عن المعنى خارج المحتوى. فالمقاصد الدينية أحد أبين المتكآت المنهجية وأظهر النسقيات المعاصرة. فالمقاصد كلمة حق أريد بها باطل، فالقوم اعتقدوا تاريخية النص القرآني وظنيّة قواطعه وميوعة ثوابته، ثم قاموا يستدلّون على ما اعتقدوه مسبقاً، فكانت القبلة والوجهة نحو هذا العلم الذي ضبط حيّزه الأصوليون، ورسم شرائطه المجتهدون. كما قد وجدوا ضالّتهم في مواقف عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- على ضوء الإجتهد المقاصدي؛ لأنها في نظرهم موقف مستنير واجتهد حصيف.

كان عمر -رضي الله تعالى عنه- على درجة كبيرة من العلم والفهم والفضل، والإستقامة على الطاعة، والآثار كثيرة طافحةً بذكر مآثر عمر وعلمه وإخلاصه، وحرصه على اتباع الحق، فقد أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "بينما أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت منه، حتى إني لأرى الرّي يخرج من أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر، قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم".⁽¹⁾ كما لا يخفى على قارئ لسيرة عمر وخلافته؛ ورعّه وعدله وتقواه، ما جعل أفئدة المسلمين اليوم تحنّ لزمّنه، يوم كانت القوة والعزة والفتوح للإسلام والمسلمين.

1- مسألة إلغاء حدّ السرقة: للحدود الشرعية موانع تمنع من إقامتها وتنفيذها، فليس كل سرقة يكون فيها القطع، لأن الحدود تثبت إذا انتفت موانعها واستقرت شرائطها. فإذا سرق أحدٌ من مالٍ

(1) رواه البخاري، كتاب العلم، باب فضل العلم، رقم الحديث: 82.

- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: محب الدين الخطيب وآخرون، ط1 (1400هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ج1، ص46.

له فيه حقّ كمال أبيه، فلا قطع عليه. وكذا إذا سرق وقد أشرف على الهلاك وعلى الموت، فسرق ما يحفظ له حياته، فلا قطع عليه. "أو كالذي يسرق من المغنم أو من بيت مال المسلمين، لأن له فيه نصيب. وروي عن عليّ أنه أتى برجل سرق مغنماً من الخمس فلم ير عليه قطعاً، وقال: له فيها نصيب. وعلى هذا مذهب الجماعة في بيت المال"⁽¹⁾. وهذه شبهة ارتفع بها الحدّ نظير ما حدث عام الرمادة لما اشتد الجوع وهلك الناس، فحصل بعض السطو على بعض الطعام ممن قد قاربوا الهلاك، وعمّت الجماعة، وكثر المحاويع والمضطرون، فيصعب التمييز بين من يسرق من أجل الحاجة والضرورة، وبين من يسرق للإستكثار وطلب الغنى. ولهذا أسقط عمر -رضي الله عنه- القطع عن السارق، فكان هذا من موانع القطع الشرعيه، وليس فيه تعطيل للحد، إذ لا حدّ في هذه الحالة أصلاً، كما أن للأمير والخليفة المسلم الإجتهد فيما رآه من مصلحة الناس، كما أنه يضاف إلى هذا أن من المقرّر إجماعاً عند علماء المسلمين أن الحدود تُدرأ بالشبهات⁽²⁾.

ولتطبيق حدّ السرقة لا بدّ من توافر مجموعة من الشروط في السارق، على النحو الآتي: ⁽³⁾
أ- يشترط في السارق أن يكون ذا أهلية شرعية، ويكون المسلم مؤهلاً؛ إذا كان عاقلاً، بالغاً، مختاراً لل فعل لا مُكرهاً عليه.

ب- أن لا يكون السارق والداً عند المالكية، أو ذا رحمٍ للمسروق منه عند أبي حنيفة.

ت- ألا يكون السارق حريباً.

ث- ألا يكون السارق معاهداً أو مستأمناً.

ج- ألا يكون السارق قد سرق اضطراراً؛ بسبب الجوع عند المالكية.

(1) الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّته من السنة وآي الفرقان، محمد بن أبي بكر القرطبي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ج7، ص464، 465.

(2) انظر: "المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام"، حسن الجندي، ط1 (1425هـ-2005م)، دار النهضة، القاهرة.

(3) الفقه الإسلامي وأدلّته، وهبة الزحيلي، ط4 (1996م)، دار الفكر، دمشق، ج7، ص5431/5433. باختصار

- انظر: "المجموع شرح المهذب"، يحيى بن شرف الدين النووي، ط1، د.ت، دار الفكر، دمشق، ج20، ص80/75.

ح- أن يكون السارق عالماً بالمسروق، وعالماً بالتحريم. انتهى

فإذا توافرت هذه الشروط في السارق، وانتفت الموانع، فقد توافرت فيه شروط تطبيق الحد في حقه. "فلم يصدق وصف السارق إذن على المضطر في عام الجماعة، أو في الجماعة الخاصة حين لم تتحقق لصاحبها في مجتمعه وسائل الرزق الحلال الذي يكفيه بحيث يسمى متعدداً. وكما يقول ابن القيم⁽¹⁾ فإن اضطراره أوجد له شبهة قوية في المال المسروق"⁽²⁾. ولأنه وجد أن المصلحة المرجوة من العقوبة، لا تتحقق مع مجاعة تلجئ الناس إلى أكل الحرام. فعمر لم يوقف الحد ولم يلغّه، بل أجلّه لحلول ظرفه وزمنه وشروطه وانتفاء موانعه⁽³⁾.

2- مسألة إسقاط سهم المؤلفة: "وأما المؤلفة قلوبهم فإنهم يُتألّفون على الإسلام، ممن لم تصح نصرته، استصلاحاً به نفسه وعشيرته، كأبي سفيان بن حرب، وعيينة بن بدر، والأقرع بن حابس، ونظرائهم من رؤساء القبائل"⁽⁴⁾. وهم: "ثلاثة أصناف: صنف كان يؤلفهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ليسلموا (خاصة زعماء الأقوام ونظراؤهم لأن بإسلامهم يسلم معهم أقوامهم)، وصنف أسلموا على ضعف كحال أبي سفيان بن حرب، وصنف كانوا يُعطون لدفع شرهم عن المسلمين"⁽⁵⁾.

(1) ابن قيم الجوزية (691-751هـ./1292-1350م): "مصلح ديني مسلم. ولد بدمشق وتوفي فيها، تتلمذ على يد ابن تيمية وانتصر له، فلقي من أجل ذلك عنناً واضطهاداً شديدين. من أشهر آثاره: "إعلام الموقعين"، و"الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية"، و"عدّة الصابرين"، و"التبيان في أقسام القرآن".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص35.

(2) منهج عمر بن الخطاب في التشريع -دراسة مستوعبة لفقّه عمر وتنظيماته-، محمد بلتاجي، د.ط(ربيع الأول 139هـ)، دار الفكر العربي، القاهرة، ص248.

(3) انظر: "التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر"، عارف بن مسفر بن مسفر المالكي، رسالة ماجستير، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، سنة المناقشة (1435هـ)، ج1، ص76/65. - ذكر ضرورة اعتبار المقاصد في استثمار النص الشرعي تنزيلاً وتفعيلاً وتوسيعاً، وقد مثّل لهذا بفعل الصحابة، منهم عمر بن الخطاب في اجتهاداته.

(4) تفسير الطبري-جامع البيان عن تأويل آي القرآن-، محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، ط2، دت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج14، ص312،313.

(5) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، د.ط، د.ت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج10، ص122.

"وكانوا يُتألفون بجهات ثلاث: إحداها للكبار لدفع معرّتهم وكفّ أذيتهم عن المسلمين، والإستعانة بهم على غيرهم من المشركين، والثانية لاستمالة قلوبهم وقلوب غيرهم من الكفار إلى الدخول في الإسلام، ولثلا يَمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام ونحو ذلك من الأمور. والثالثة إعطاء قوم من المسلمين حديثي العهد بالكفر لثلا يرجعوا إلى الكفر"⁽¹⁾.

ولقد بقي اعتبار سهم المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة إلى وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم-. "وفي زمن خلافة أبي بكر -رضي الله عنه- أتى عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى الخليفة طلباً لسهمهما، فلما سمع عمر، قال لهما: إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما. ولم ينكر أبو بكر عليه، لعلم مذهب عمر أن سهم المؤلفة قلوبهم كان محصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد، وكثرة عدد الكفار"⁽²⁾. فقد بيّن عمر سبب منعها المال، وعمر ذو بديهة وذكاء، فقد رأى أن التأليف لا حاجة ولا مسوّغ له في زمن استوى فيه الإسلام على سوقه.

"فقد منع عمر إذن سهم المؤلفة قلوبهم في خلافة أبي بكر، واستمرّ على ذلك في خلافته هو، وقد وافقه أبو بكر والصحابة لأنه لم يخالف القرآن أو الرسول، ولأنه لم يكن في خلافة أبي بكر وعمر -مؤلفة- حتى يعطيهم. تماماً كما يشرّع القرآن الزكاة للفقراء والمساكين، ثمّ يمرّ عليه عصر لا يكون فيه فقراء ومساكين، فلا يوجد من يأخذ سهميهما في الزكاة، فيتوقّف العمل بالنص القرآني فيهما حتى يتواجد فقراء ومساكين"⁽³⁾.

(1) أحكام القرآن، أبي بكر الجصاص، تح: محمد الصادق قحاوي، د.ط(1416هـ-1996م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص324.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص325، بتصرف.

(3) منهج عمر بن الخطاب في التشريع، محمد بلتاجي، ص180، 181.

إن عمر -رضي الله عنه- لم يكن متجاوزاً للأصل الشرعي ولا ناسخاً ولا مُلغياً له، وإنما أجرى الحكم على الواقع، فانتفى الحكم لانتفاء علته⁽¹⁾. فقد يتوقف الحكم في حق أشخاص - كما في السارقين الفقراء عام الرمادة-، وكذا يُعدل عنه في حق بعض الأحداث والأمكنة والأزمنة، جلباً للمصالح أو درءاً للمفاسد - كحفظ الأنفس ودرء الحدود عنها بالشبهات عام الرمادة، وحفظ مال خزينة المسلمين بإسقاط سهم المؤلف قلوبهم بعد أن استغنى الإسلام عنهم وبلغ غاية عزّه-. فعمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلف قلوبهم فترك ذلك لعدم الحاجة إليه لا لنسخه، كما لو فرض أنه عُدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك.

فإن عموم التأليف لكي يتقوى بهم الإسلام وأهله، فمناط الآية: إعطاء المؤلف قلوبهم ومنع غير المؤلف، ونضرب لذلك مثال: لو أن إنساناً أوقف مالاً لصالح فقراء قرية معينة كل سنة، فلو قُدر في العام المقبل أن بعض هؤلاء الفقراء أصبح غنياً فارتفع عنه وصف الفقر، لم يُعط من المال الموقوف. ثم لو قُدر في العام الذي بعده رجع وصف الفقر على الذين استغنوا العام الذي قبله، فيدخلون في شرط الواقف، فيكون لهم حظٌ من مال الوقف.

وعلى هذا الأساس المقاصدي العمري في تنقيح العلل للأحكام، وتحقيق المناط الذي يدور مع الحكم حيث دار من حيث الوجود والعدم⁽²⁾؛ أمضى عمر الطلاق الثلاث في مجلس واحد طلاقاً بائناً بينونة كبرى بسبب كثرة الإستخفاف بالطلاق. فقد علق علماء التفسير على آية الطلاق في سورة البقرة ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ﴾ البقرة: ٢٢٩: "حيث كان الطلاق على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأبي بكر وستين من خلافة عمر بن الخطاب طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر -رضي الله عنه-: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيها عليهم! فأمضيها

(1) انظر: "التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر"، عارف بن مسفر بن مسفر المالكي، ج1، ص72/65.

(2) انظر: "الإجتهد في مناط الحكم الشرعي -دراسة تأصيلية تطبيقية-، بلقاسم الزبيدي، ط1(1435هـ-2013م)، تكوين للدراسات والبحوث، الرياض، ص70/47.

- وهي في الأصل أطروحة دكتوراه نفيسة، أحسن فيها صاحبها الإحاطة بالمسألة الأصولية المهمة المتعلقة بتحقيق المناط، شروطه، أنواعه، ضوابطه، وتطبيقات الإجتهد في المناط.

- وانظر: "التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر"، عارف بن مسفر بن مسفر المالكي، ج1، ص93/88.

عليهم⁽¹⁾. فنظراً لتلاعب الناس بالطلاق احتسب عمر الطلقة الثلاث في المجلس الواحد ثلاثاً. والمسألة وقع فيها في الأصل خلافٌ عريض بين فقهاء الصحابة وأصحاب المذاهب.⁽²⁾

"لم ينسخ عمر والصحابة نصّ الآية إذن، ولم ييطلوا العمل بها، لأن هنالك فرقا كبيراً بين نسخ النص وبين وقف العمل به حتى يوجد من ينطبق عليه، ويبدوا هذا الفرق واضحاً حين يحتاج المسلمون بعد ذلك إلى تأليف القلوب. وقد حدث هذا بالفعل في عهد عمر بن عبد العزيز حين تألّف قلب البطريق وأعطاه ألف دينار لحاجة المسلمين ومصلحتهم، وعملاً بالآية والسنة. وبديهي أن الآية لو نسخت أو ألغيت في خلافة أبي بكر - وهو مستحيل - لما جاز تأليف القلوب بعد ذلك، ولا يستطيع أحد بعد عصر الرسالة وانقطاع الوحي نسخ حرف واحد من النصوص، وهي حقيقة أولية في التشريع الإسلامي"⁽³⁾.

3- مسألة التراويح: أمّا مسألة جمع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح، فقد أخرج البخاري عن عبد الرحمن القاري قال: "خرجت مع عمر ليلة من رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرّقون، يصلّي الرجل لنفسه، ويصلّي الرجل فيصلّي بصلاته الرهط. فقال عمر: إني لأرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. ثمّ عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثمّ خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلّون بصلاة قارئهم. قال عمر: نعمت البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون، يريد بذلك آخر الليل، وكان الناس يقومون أوّله"⁽⁴⁾.

(1) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج4، ص229.

(2) انظر: "العجالة في شرح الرسالة - شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني" - بن حنيفة العابدين، ط2 (1435هـ-2014م)، مكتبة الإمام مالك، الجزائر العاصمة، ج2، ص384/376.

(3) منهج عمر بن الخطاب في التشريع، محمد بلتاجي ص183.

- انظر: "الإجتهد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين"، مها سعد إسماعيل الصيفي، رسالة ماجستير، تخصّص: أصول الفقه، قسم: أصول الفقه، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، سنة المناقشة، (1432هـ-2010م).

(4) أخرجه البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام القرآن، رقم الحديث: 2010.

- صحيح البخاري، ج2، ص60.

"وهذا الإجتماع العام لما لم يكن قد فُعل سَمَّاه بدعة، لأن ما فعل ابتداءً يسمّى بدعة في اللغة، وليس ذلك بدعة شرعية، فإن البدعة الشرعية التي هي ضلالة هي ما فُعل بغير دليل شرعي، كاستحباب ما لم يحبّه الله، وإيجاب ما لم يوجبه الله، وتحريم ما لم يحزّمه الله، فلا بدّ مع الفعل من اعتقاد يخالف الشريعة، وإلا فلو عمل الإنسان فعلاً محرّماً يعتقد تحريمه، لم يقل: إنه فعل بدعة"⁽¹⁾. وأضف إلى هذا، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمّ الناس في أوائل رمضان، ثم ترك ذلك خشية أن تفرض عليهم من السماء فيعجزوا عنها. فلمّا زالت العلّة بعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عاد عمر باجتهاده إلى أصل فعل النبي -عليه السلام-⁽²⁾.

4- مسألة تغيير أنصبة الغنائم: أمّا ترك إعطاء أربعة أخماس من الأرض المفتوحة للمسلمين، فقد أجاز أهل العلم التفضيل والتصرف في الغنيمة والعطاء، وهو أحد قولي أحمد ومذهب أبي حنيفة، ويحقّ للإمام الإجتهد فيه حسب الأفضلية الدينية⁽³⁾. وقد وقع هذا التغيير كثيراً مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في غزواته. ومنه ما رواه البخاري عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: "بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- سرية قبل نجد فكنّت فيها، فبلغت سهامنا اثني عشر بعيراً، ونُقلنا بعيراً بعيراً، فرجعنا بثلاثة عشر بعيراً"⁽⁴⁾. فقد زادهم النبي بعيراً واحداً كإكرام وإحسان. وبالتالي يجوز التصرف في الغنيمة حسب اجتهاد القائد أو الخليفة، وقد وقع هذا كثيراً في مع الخلفاء والملوك في غزوات المسلمين.

(1) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أحمد ابن تيمية، تح: محمد رشاد سالم، ط1 (1406هـ-1986م)، مطبعة الجامعة، ج8، ص307، 308.

(2) متفق عليه.

- أخرجه البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام القرآن، رقم الحديث: 2012.

- صحيح البخاري، ج2، ص61.

- أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، رقم الحديث: 761.

- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، تح: نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، ط1 (1427هـ-2006م)، دار طيبة، ج1، ص343.

(3) انظر: "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية"، ابن تيمية، ج6، ص110/100.

(4) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب السرية التي قبل نجد، رقم الحديث: 4338.

- صحيح البخاري، ج3، ص160.

المبحث الثاني: توظيف القواعد المقاصدية لدى

الشاطبي^(١)

ومن القواعد والمصادر الأصولية التي رجعت إليها المدرسة القرآنية المعاصرة تقريراً لمرونة المصالح واتساع رقعتها: تزكية الشاطبي، وانتقاء بعض قواعده المقاصدية.

فمن المعلوم في ساحة الفكر الإسلامي؛ قيمة الإسهام العلمي الكبير للإمام الشاطبي في علم مقاصد الشريعة، لدرجة أنه قد لُقّب بالمجدّد لهذا العلم والمؤصّل له. وقد انطلق الشاطبي في معالجة فكرة المقاصد ابتداءً من إدراكه أن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما أساس الشريعة، وأن الأخذ بما جاء به من أحكام واجب لا نقاش فيه، علماً أن مدار مصالح العباد عليهما، فهما أصل ومنبع القواعد المقاصدية. وبالتالي فإن مقاصد الدين - أو بالأحرى مقاصد الشريعة - تبقى هي المقصد الأسمى من كلّ حكم وتكليف، والغاية الكبرى التي يسعى الشارع الحكيم من خلالها إلى هداية الناس وتوجيههم وتنظيم شؤونهم في دنياهم وأخراتهم، توحيداً لمرضاته وثوابه سبحانه وتعالى، وتحقيقاً للسعادة لهم في العاجل والآجل.

وقد عوّّل الشاطبي في الموافقات والإعتصام كثيراً على أقوال السلف ومسلكتهم في الفهم والنظر، وبنى قواعده على وفق ما قرره من مناهج وأصول، كسبيل أسلم يحفظ من البدع والإحداث في الدين. ومن ذلك تعظيم الشاطبي للأصلين الشرعيين؛ حتّى إنه كان حريصاً في تأصيله لنظرية المقاصد على ردّ كل صغيرة وكبيرة إلى النصوص الشرعية، واستقاء قواعده من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته. وإن عين التجديد والإبداع عند الشاطبي في تبويه وتأصيله وتنظيمه لعلم المقاصد، واعتبار مصالح العباد ومقاصد المكلفين في قواعده، وتنظيره لمجالات العقل في تقصيد

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (توفي سنة 790هـ/1388م): مفسّر وفقه عربي. من أئمة المالكية في غرناطة، يعتبر من المنظرين لعلم المقاصد. من أشهر مؤلفاته: "الموافقات في أصول الفقه"، "الإعتصام في أصول الفقه"، و"الإتفاق في علم الإشتقاق". - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 265.

الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

الوسائل والنصوص، وتقدير المصالح والمفاسد، وحضور المعرفة العقلية في إدراك الحكمة وتخمين الضرورات.

إضافة إلى النفس الفقهي المتجدد الذي أضافه الشاطبي، فقد فتح منفذاً للفقهاء للتطلع إلى أسرار الشريعة وحكمها، والإجتهد على ضوء مقاصدها وكلياتها. ليلمع نجم الشاطبي في سماء التراث الإسلامي، وتشقّ بحوثه طريقاً في أسرار الشريعة، والإجتهد في إطار النهضة الإسلامية الحديثة.

- فما قيمة الإسهام العلمي المقاصدي للشاطبي؟ وما طبيعة القواعد المقاصدية التي وظّنها ضمن منهجه؟

- وكيف وظّفت الإتجاهات العقلية المعاصرة فكرة المقاصد لدى الشاطبي لصالح تيارها الحدائري؟

المطلب الأول: آراء المدرسة الفكرانية المعاصرة في الشاھي وقواعده المقاصدية

لقد وجد المفكرون المعاصرون ضالّتهم في ارتشاف أو اغتراف بعض القواعد الشاطبية التي راعت مصالح المكلفين، والتي أوّلت اهتماماً كبيراً لضرورة اعتبار الغايات والأسرار في العمل بالنصوص. هذا كلّه خدمةً لمنهجهم العقلي المستنير في الهيمنة المقاصدية على الأصول الشرعية. وهذه بعض آرائهم:

1- "إن الشاطبي إذ استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام، أي مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة)، فإنه كان يقصد من وراء ذلك إلى هدف أبعد: ألا وهو تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو: مقاصد الشريعة... فإن الشاطبي أراد في الواقع أن يصلح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الألهي للشريعة (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكانية تمثّل وهضم التغير الاجتماعي-التاريخي من جهة أخرى"⁽¹⁾. أي أن الشاطبي وجّه المقاصد لخدمة المصلحة المتغيّرة، وبذلك فهو يُجانب السياق الأصولي الذي مشى في خدمة غرض النص الشرعي، حيث بنى جسر تواصل بين الواقع والنص عبر علم المقاصد، وطريق تصالح بين إشكالية التراث والمعاصرة. ومنشأ هذه الفكرة؛ اعتقادهم التضارب الدائم بين النصوص الثابتة والمصالح المتغيّرة.

2- "من أهم إنجازات العلماء المسلمين في مجال قراءة النصوص الدينية؛ ما أنجزه علماء أصول الفقه من تحديد المقاصد الكلية للشريعة، وهي المقاصد التي صاغها الإمام الشاطبي في خمسة مبادئ كلية عامة...، والتي استنبطت من جزئيات الشريعة وأحكامها"⁽²⁾. أي أن صياغة كليات الشريعة الخمسة

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (1996م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص170.

(2) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط3 (2008م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص201.

أحد فتوح وإنجازات علماء المقاصد، وهذا ليس فخرًا بأهل الأصول، بقدر ما هو فتحٌ من الفتوح لتشغيل العقل المقاصدي، واقتراح مبادئ مقاصدية أخرى تتماشى مع تجليات العصر والزمان، وتتعاطى مع العصرنة والحداثة، كما ستظهر لنا جليّة في فكرة نصر حامد أبو زيد في الباب الثالث.

3- "...والإقتراح الأولي لمشروع القراءة الجديدة يعتمد على إدراك ثلاثة مبادئ تمثل الكليات التي تستوعب الجزئيات، إلى جانب أنها تستوعب (المقاصد الكلية الخمسة) التي استنبطها أسلافنا حسب إطارهم المعرفي. تتعلّق المبادئ الكلية الثلاثة بمفهوم العقلانية، ومبدأ الحرية، ومبدأ العدل... إنه نشاط العقل الذي يمثّل مركز المشروع الإسلامي الجديد"⁽¹⁾. فالمقاصد الحدائية تميل إلى جانب الواقع والعقل والمجتمع، أكثر من ميلها للمصالح الدينية والأخروية. فالمصالح تُستجلب في المدرسة من الواقع لا من النصوص الشرعية، وبالتالي تبقى أولى مهمّاتها تحقيق وعي منهجي بالواقع المعرفي، كي يتسنى إنتاج مبادئ على ضوء المعرفة الدينية الحدائية الحضارية.

4- "... فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدّماً، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنّها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردّها إلى دلالتها الحرفية القديمة، وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدارٌ للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي"⁽²⁾. فنصر يريد أن يتعامل مع روح الشريعة وجوهر النصوص، لا مع ظاهر النص وألفاظه.

5- "إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنّما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي كلية، تناقضاً مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الديني، وربما مع ما يقصده كذلك"⁽³⁾. أي إن المقتضى التجديدي ينبثق عن تجاوز التراث ومفاهيمه، إلى صياغة قوانين تأويلية جديدة تكيّف الدلالة مع مقتضى الحداثة.

(1) انظر: "المصدر نفسه"، ص 208/203.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 133.

(3) المرجع نفسه، ص 123.

6- .. يبرز الإمام الشاطبي بمثابته واحداً ممن أسهموا في التأسيس لهذه الثنائية بين (نص ثابت) و (وواقع متغير)"⁽¹⁾. أي أن الحضور المركزي للشاطبي في دفعته المقاصدية؛ اتخذ وضعاً إشكالياً مثيراً للجدل حول حدود التقاطع والتماس بين الثابت والمتغير في الإخراج المقاصدي والاجتهاد الفقهي.

يقول أيضاً: "وقد حفل التاريخ العربي الإسلامي خصوصاً، والتاريخ الإسلامي عامة، بنماذج وأنماط كثيرة من تلك القراءات، والتي كانت تقدم نفسها على أنها منعطفات تجديدية في تاريخ الإسلام. ومن الملاحظ أن ذلك الموقف التجديدي يعبر عن ذلك بالنظر إلى النص القرآني على أنه خزان لا ينفذ، وعلى أنه - من ثم - صالح لكل زمان ومكان"⁽²⁾. تشترك نظرية المقاصد العلمانية مع التأويلية المعاصرة في كثير من نقاطها، إذ أن نقطة ارتكاز المقاصد؛ تحرير اللغة وانفتاح التأويل على سائر التيارات العقلانية العالمية، والمناهج اللغوية المعاصرة.

7- .. والحق أنه إذا كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربي الإسلامية؛ فإن الشاطبي يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول"⁽³⁾.

8- "لقد أراد الشاطبي أن يجعل من الشريعة علماً بتأسيسها على البرهان..، وقد تطلب من الشاطبي خطوة واحدة ولكنها أساسية، وهي توظيف الطريقة البرهانية وقد كانت معروفة ناضجة (المنطق)؛ توظيفاً يمكن من تأصيل أصول الشريعة، وهذا جانب الإبداع والأصالة في عمله... الذي جعلناه عنواناً لذلك الاتجاه الفكري التجديدي، العقلاني النقدي، الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب..، وهي ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي، وتجديد للفكر الإسلامي باستعادة النزعات النقدية والعقلانية والتاريخية لإعادة بنية العقل العربي"⁽⁴⁾. أي أن الإضافة

(1) النص القرآني، التيزيني، ص 522.

(2) المرجع نفسه، ص 418، 419.

(3) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط9 (آب/أغسطس 2009)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 538.

(4) انظر: "المرجع نفسه"، ص 548 / 552.

المعرفية الإبداعية للشاطبي تتجسد في خلق الآلية البرهانية المنطقية ضمن المنظورية العقلانية اللازمة للخطاب الديني، وبالتالي لا بدّ من استعادة التوظيفات البرهانية في بنية العقل الإسلامي الحديث.

ويقول أيضاً: "ويأتي الشاطبي بنظرة جديدة إلى الأصول، نظرة تحرّر ظاهرية ابن حزم من سجن النص اللغوي، لتربطها بعالم المقاصد، عالم المصلحة، ولتفتح بالتالي أمام العقل والإجتهد مجالاً أوسع وأرحب"⁽¹⁾. أي أن مناط الإجتهد يتركز على تصوّر نظرة مزدوجة تعتمد إطلاق الدلالة واستحضار المصلحة.

9- "وإذا كنّا في العقليات نستخلص الكلّي من استقراء الجزئيات كلّها وأكثرها، فلماذا لا نفعل ذلك في النقليات؟ وستكون لدينا إذن كليات شرعية توازن الكليات العقلية"⁽²⁾. أي أن الإشكال ليس في ذات الكليات الشرعية المعروفة، والتي تقوم على طريقة برهانية تعتمد استخلاص الكلّي باستقراء الجزئي، وإنما الإشكال مع تحديد المقاصد بالخمسة، إذ أن الدعوى قائمة على ردّ المقاصد الكبرى إلى إنتاج النص وتشكّلات لغته، وإعادة المعنى والحقيقة للواقع وتغيّرات الوقائع. إنّها محاولة لخلق كليات شرعية موازية للمتطلبات العقلية والواقعية الاجتماعية.

(1) المرجع نفسه، ص 569.

(2) المرجع نفسه، ص 542.

10- "أما المقاصد الراجعة إلى قصد المكلف فجملة أمور منها: -الأعمال بالنيّات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات-، ومنها أن على المكلف أن يجري في أفعاله على مقتضى القصد من الشريعة وهي أهما: -موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم-"⁽¹⁾. وفعالاً؛ إنها تقريرات حقيقية للمقتضى المقاصدي عند الشاطبي، لكنها اجتزأت وانتقت مقاصد العباد عن المقاصد التي قرّرها -رحمه الله- لشرائع رب العباد، فالرأي المقاصدي الحصريّ يجمع بين أصول التشريع وضوابط المصلحة، أو الأسس العقلية المشفوعة بالقواعد والمناطق الشرعية -كما سنؤصل له لاحقاً في النقد والتعقيب-.

(1) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 547.

- إن محاولة عابد الجابري لإعادة صياغة الفكر الديني التراثي على أرضية التجديد الأصولي والاجتهاد المقاصدي، وهو لذلك يستدعي الإمام الشاطبي كدعامة وهران لهذا التجديد الذي يدعو إليه، والذي لا سبيل إليه إلا من داخل التراث نفسه. فاستثمار "مقاصدية" الشاطبي في التأسيس لعقلنة الأصول والتراث، وبناء الاجتهاد والتجديد على طريقة التفكير العقلاني يكشف العبء المقاصدية الحدائية للجابري. فهو يحاول في كتابه بنية العقل العربي أن يضع تمريناً فكرياً ينتظر تلقّي الفكر الأصولي له، والإحتفاء به على طريقة الطفرة النوعية التي أحدثها الشاطبي وابن رشد في الفكر الإسلامي، فقد أراد بذلك تطوير بنائه المنهجي العقلاني، ليكون آلية فعّالة في الاجتهاد المقاصدي.

- انظر: "أزمة الفكر السياسي العربي"، عبد الإله بلقزيز، رضوان السيد، ط1 (2001م)، منشورات دار الفكر، دمشق، ص 47.

- وانظر: "الإصلاحية العربية والدولة العربية"، علي أومليل، د. ط (1985م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- وانظر: "نقد نقد العقل العربي - نظرية العقل -"، جورج طرابيشي، ط1 (1996م)، دار الساقي، بيروت.

المطلب الثاني: التوجيه العلمي للفكر المقاصدي في قواعد الشاهبي.

إن من أدق كتب علوم الشريعة؛ كتاب الموافقات للشاطبي، ولا بدّ على الناظر فيه أن يكون متضلّعاً بالأصول وفقه الأدلة، وكذا الإصطلاحات الشرعية للمتقدمين. وتنعدم هذه المواصفات في شخصية كثيرٍ من مفكري الحداثة المعاصرة، ما جعل قواعد ومسائل الموافقات شبهةً على أكثرهم. لذا فإن فقه الأحكام عند الشاطبي "يقوم على محورين: فهم النص الشرعي، واستثماره. فكل دليل شرعي مبني على مقدمتين عند الشاطبي: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. والعمل في هاتين المقدمتين يكون بخطوات ثلاث يتمّ بها الإجتهد في الشريعة؛ ثنتان منهما: تعود إلى فهم النص الشرعي ببيان قصد الشارع من التشريع من جهة، وتنقيح مناط الأحكام وتخريج عللها، وهذا غاية عمل المجتهد. والأخرى تعود إلى استثماره، أي بتنزيل الأحكام على الأفعال تحقيقاً أو قياساً. فحدود التوظيف المقاصدي تقف عند حدود فهم وإدراك ما حدّ الله في تلك المسائل، وإيقاعها بحسب ما حدّ"⁽¹⁾.

ومن هنا يتبيّن في منهج الشاطبي مدى ارتباط الأدلة الشرعية بقصد الشارع، وعمل المجتهد ضمن هذه الدائرة عند استثماره في النص الشرعي بعد إدراكه لعلته القائمة ومناطها الخفي، كي يوظفه في سياقات معينة، أو تنزيلات لوقائع خاصة. فلا يكون الإجتهد هو الحاكم، بل الحكم يكون لما استوفته النصوص الشرعية من خصائص لازمة، وحكم ومصالح مُستكنهة، بناءً على علل ومناط مستنبطة.

وهذا ردُّ على من نظر من المفكرين الحدائريين إلى التراث المقاصدي للشاطبي فتحاً من الفتوحات العقلية العظيمة، فقد أظهر الشاطبي ومقاصده إظهاراً عقلاً محضاً، يرى تقديم المصلحة

⁽¹⁾ التوجه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، عارف بن مسفر، ج1، ص85/89. باختصار

المقطوعة على النص القطعي، أو أن المصلحة أساس التشريع... إن ميزة هذا الفكر الأولى: تحريف المقاصد الشاطبية، وإن كانت الغاية الدعوة إلى بناء العقل المقاصدي، واقتراح منهج الفكر الغائي.

إنّ الذي يتفحص الموافقات، يرى كيف يوازن الشاطبي في كتابه بين مقاصد العبد ومقاصد الربّ - عز وجل -⁽¹⁾، بميزان علمي وشرعي دقيق. والشاطبي عندما يقرّر في أحد قواعده نظرية ما، فإنه يبيّن على سابققتها وسوالفها من القواعد، فلا يمكن أن تقرأ قواعده التي أرساها في علم المقاصد قراءة انتقائية أو اجتزائية. فقد ظلّ الشاطبي يلحّ ويؤكد ويعيد دائماً على أن منهجية المقاصد تقتضي الربط بين العقل والنقل والواقع، كمعادلة ثلاثية تفكّ عقدة التزمّت والإنغلاق على النص، وتخلّ أيضاً عقدة التوجّس من العقل والفهم والتأويل⁽²⁾، بعكس ما يُراد توظيفه في بنية العقل العربي.

- وهذه بعض من القواعد الشاطبية البيّنة الواضحة في طرق إثبات المقاصد بتعاقد

رأي العقل ومنهج النقل:

1- "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخّر العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل"⁽³⁾. أي حاكمية أصل النقل على نظر العقل من كلّ وجه، فالأول متبوعٌ والأخير تابعٌ.

2- .. "أنّه لو كان كذلك، لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محالٌ باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنّها تحدّد للمكلّفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمّنته، فإن جاز

(1) انظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي - عرضاً ودراسة وتحليلاً"، عبد الرحمن الكيلاني، ط1 (جمادى الآخرة 1461هـ/أيلول-سبتمبر 2000م)، دار الفكر، دمشق، ص422/384.

- وانظر: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، أحمد الريسوني، ص350/344.

- وانظر: "إشكالية تعارض المصلحة مع النص ومعايير الموازنة بينهما"، أيمن علي الرؤوف صالح، مقال بمجلة الشريعة والقانون، العدد السادس والأربعون، أبريل 2011م، ص60/21.

(2) انظر: "الشاطبي ومقاصد الشريعة"، حمادي العبادي، ط1 (1416هـ-1996م)، دار قتيبة، بيروت، ص178/165.

- وانظر: "فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازي"، عبد السلام الرفعي، د.ط (2004م)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص178/158.

(3) الموافقات، أبي إسحاق الشاطبي، ط1 (1417هـ-1997م)، دار ابن عفان، المملكة السعودية، ج1، ص125.

للعقل تعدّي حدّ واحد، جاز له تعدّي جميع الحدود"⁽¹⁾. أي أن الشريعة استوعبت نظر العقل ونظّمته بشكل لا يتجاوز به عمله حدود ما حدّته الشريعة من النظر في الأصول وفروع الأحكام.

3- "الأدلة العقلية تستعمل مركبة مع الأدلة السمعية النقلية، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع"⁽²⁾. فالقاعدة دلّ عليها نصوص الحاكمية الإلهية في القرآن الكريم.

4- "إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حقّ معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه من حكمها أكثر من الذي يبدو له"⁽³⁾. وفيه هذه القاعدة إشارة مهمّة إلى أن العقل قاصر عن إدراك علل أحكام الشريعة، وما جهله العقل من العلل أكثر بكثير من ما علمه، وبالتالي لا يصحّ تبني دعوى تقصيد جميع أحكام الشريعة، فضلاً عن طرق باب العقائد، والتي جعلها نصر حامد أبو زيد ضمن مجال التأويل والتحوير والترميز.

5- "المصالح المحتلّبة شرعاً والمفاسد المستدفةة إنّما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفس"⁽⁴⁾. وهذه القاعدة قاصمة ظهر المقاصدية العلمانية، ففيها بيان سرّ الشرائع الإلهية، ألا وهي إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، وليست من أجل إقامة الدنيا لهوى النفس ونزواتها.

لذا فإن منشأ المقاربة المقاصدية العلمانية حول الدنيوية، ولا يمتّ بصلة إلى أي رؤية أخروية.⁽⁵⁾

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 27، بتصرف.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 537.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 63.

(5) انظر: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، عزّ الدين بن عبد السلام، د.ط (1414هـ-1994م)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ج 1، ص 42، 43.

- يعدّ هذا المصنّف لسُلطان العلماء الإمام العزّ بن عبد السلام من أنفس المصادر وأزكاها علماً وأعلاها شأواً وقدرًا في بيان مقاصد التشريع وأهداف الدين في التشريع والأحكام، مع تفصيل وأمثلة فقهية نفيسة.

6- "فالعادة تُحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه"⁽¹⁾. أي أن هذا القصور في العقول احتاج للإعذار والإنذار وبيان الحجّة من الرسل لكيلا يكون للناس حجّة على الله - عز وجل-، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ﴿١٦٥﴾ النساء: ١٦٥. أمّا مصالح الدنيا فمعظمها معروف بالعقل، "أمّا مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع..، وأمّا مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به"⁽²⁾.

(1) الموافقات، أبي إسحاق الشاطبي، ج2، ص78.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عزّ الدين بن عبد السلام، ج1، ص10.

7- "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً"⁽¹⁾. وفي هذا بيانٌ للفارق بين المصلحة والهوى، فالمصلحة إرادة الله تعالى، والهوى إرادة شهوة النفس ورغائبها. يدلّ عليه قول الشاطبي أيضاً: "فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلّم أنّها لمصالح العباد؛ فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم"⁽²⁾.

وغير ذلك من القواعد الشاطبية التي ضُبطت بها ميزان النظر المقاصدي، لكي لا يكون هناك تعامل لا منهجي معها، على غرار التعامل الإعتباطي مع المقاصد على النحو الذي يفعله بعض

(1) الموافقات، أبي إسحاق الشاطبي، ج2، ص269.

- وانظر: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، أحمد الريسوني، ص293/276.

- يقول الريسوني في هذا الصدد: "أما القول بتحسين العقل وتبنيحه فيفضي إلى القول بإمكان الإستغناء عن الدين وشريعته، فإبطاله من عدّة وجوه:

1- أن العقل نفسه يفضي بصاحبه إلى فطرة التصديق والإيمان، فلا يبقى أمام العاقل إلا أن يسلم وينقاد للأدلة والبراهين الشرعية القاطعة.

2- أن العقل نفسه يصل إلى الإقناع بما حوته الشريعة من حفظ المصالح على أكمل وجه، وحتى إذا لم يدرك ذلك على وجه التفصيل، وكلّما تعمق في فقه الشريعة تبصّر بمحاسنها وكمال حفظها للمصالح.

3- أن القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد، لا يعني أن إدراكه تام مطلق، بل إنه يعجز ويصيب ويخطئ، ويتعرض لنزوات النفس وشهواتها.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص277، باختصار.

- وقد أجاد الريسوني أيضاً في ذكر مجالات العقل في تقدير المصالح، وهي:

1- التفسير المصلي للنصوص: أي دور العقل في تقدير المصلحة التي يستهدفها النص، لأن الأصل كون الشريعة وضعت لمصالح العباد، وأن الأصل في أحكامها هو التعليل المصلي.

2- تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة: وهو امتداد لما سبق، وهو يشمل نقطتين:

- التقدير العقلي للمصالح والمفاسد المتغيرة، والتي تتغير بتغير الزمان والمكان.

- التقدير العقلي للمصالح والمفاسد المتعارضة، من خلال إعمال قواعد الترجيح بين درء المفاسد وجلب المصالح، وتقدير الضرورات.

3- تقدير المصالح المرسلّة: وهي مصالح لم تخصّص بالنص الشرعي، ولكنها تدخل في عموم النصوص الآمرة بالخير والصالح، كالإحاطة بأحوال الأمة ومتطلباتها، وتركية الإنسان، وذلك من خلال إعمال العقل في المصالح المرسلّة وحفظها.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسوني، ص293/208، باختصار.

(2) الموافقات، الشاطبي، ج2، ص294.

العلمانيين من "إعادة التأصيل للعملية العقلية، حتى لا يُنظر إلى القواطع والثوابت على أنّها مما يعاد فيه النظر، تحت ضغط الواقع وتأثير المتغيرات، ومواكبة الحضارات والتطوّرات...، وإعادة المعاصرة، وتأكيده واقعية العقل وتفاعله مع الظنّيات الإجهادية المحكومة بالمقاصد الشرعية المنضبطة"⁽¹⁾. حتى يستجيب الفكر العلماني لمشروع تاريخية الشريعة وأحكامها، بدعوى تفعيل المقاصد لتغطية المستجدات والقضايا الطارئة المعاصرة، وإضافة كليات جديدة غير الكليات الخمس التي أتت الشريعة بالحفاظ عليها، كمقصد إنسانية الإنسان، ومقصد وحدة الأديان⁽²⁾، ومقصد التقارب الاجتماعي، ومقصد الحرية والعدل... وغيرها. في محاولة لإرضاء الدافع الواقعي والاجتماعي والنفسي وإكراهاته. وتأثراً أيضاً بالخطابات الفكرية والإعلامية والسياسية المعاصرة، خاصة في مجال حقوق الإنسان والحرية والمدنيّة...، ونحو ذلك من المفاهيم والقيم التي دعى إليها الفكر الغربي؛ وقد كان لها حظير الأثر على الفكر المقاصدي المعاصر، حيث حاول فئام احتواء تلك العقائد الفلسفية، والنشاطات الحقوقية، والبحث لها عن محاضن فكرية في الثقافة الإسلامية، وتأصيلات فقهية في الموارث العلمية الشرعية.

علماً أنّ المقاصد الخمس سمّيت بالكليات، لأنّها تجمع مقاصد عريضة دعت الشريعة لمراعاتها، كما تندرج تحتها مجموعة من القيم التي تدخل ضمن هاته الكليات، فهي جزئيات يشملها إطلاق الكليات، فقيم العدل والحرية، والبيئة والخلق، وحقوق الإنسان.. استوعبها النظام الشرعي العام. "فمن يريد أن يحكم بالعدل كأصل كلّ من دون أن يلتزم بتفاصيل العدل في الشريعة، هو كمن يريد أن يأخذ بالمقاصد الكلية من الحرية والمساواة والرحمة والإحسان من غير التفات إلى تفاصيل الأحكام الشرعية التي تميّز نظرة الشريعة الإسلامية إلى هذه المفاهيم عن نظرة ما سواها"⁽³⁾.

(1) الإجهاد المقاصدي - حجّيته، ضوابطه، مجالاته-، نور الدين بن مختار الخادمي، د.ط(1419هـ-1998م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ص288.

(2) يقول المفكر حسن توابي في دعوته لدين عالمي جديد: "إن الوحدة الوطنية تشكّل واحدة من أكبر همومنا، وإننا في الجبهة الإسلامية نتوصّل إليها بالإسلام على أصول الملة الإبراهيمية، التي تجمعنا مع المسيحيين، بتراث التاريخ الديني المشترك، وبرصيد تاريخي من المعتقدات والأخلاق، وإننا لا نريد الدين عصبية عدا، ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد".

- مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي، الأمين الحاج محمّد، ط1(1415هـ-1995م)، مركز الصف الإلكتروني، ص146.

(3) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، ط2(1436هـ-2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة السعودية، ص211.

فالأصول والفروع الإنسانية والأخلاقية كلها مقاصد شرعية معتبرة، لم يغفل عنها الشارع الحكيم في دينه، وإنما كل مقصد يندرج ضمن الكليات الكبرى المقصودة والمعروفة، وإن لم تسمّى باسمها الجرد والخاص.

أما تفرّيع المقاصد الجزئية على المقاصد الكلية استقلالاً وانفصلاً، فهي السقطة المنهجية التي ابتليت بها البحوث الفكرية المعاصرة؛ "إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليّاتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليّه فقد أخطأ، وكما أنّ من أخذ بالجزئيّ مُعرضاً كليّاً عن كليّه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكليّ معرضاً عن جزئيّه"⁽¹⁾. فالشريعة إذن لا تُحيط بأفراد الجزئيات، وإنما تحافظ عليها من خلال الإهتمام والتأكيد على ما ثبت بالإستقراء من القواعد، وما اعتبرته الشريعة من الكليّات. "فالحاصل أنه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الإجتهااد"⁽²⁾.

لقد غلبت دعوى تفعيل المقاصد منصّات عديد المتتقيات والمؤتمرات العالمية مؤخرًا، ما صير علم المقاصد فتنةً على بعض من المثقفين والمفكرين. وقد تمادى أكثرهم في اعتبار المقاصد كآلية تليقيّة بين الثابت الشرعي وكيونة النظام الواقعي المتغيّر، ومن ثمّ الإنقال إلى المصالح المعلّمة لا إلى المصالح المرسلّة، وإلى الإستعقال لا إلى الإستحسان، وإلى فتح الذرائع لا إلى سد الذرائع؛ ما ميّع كثيراً من الخطاب المقاصدي، والذي صار يسير بالمقاصد الشرعية إلى أفق المقاصد العقلية. لتصبح المصالح قالباً حدائياً ووعياً تاريخياً يؤول من قريب أو من بعيد إلى تاريخية الشرائع القرآنية، وعلمنة التعاليم الإسلامية، والتبرير للتخفّف من الشرائع الإلهية باسم روح الشريعة والتيسير والتخفيف والضرورات والحاجات والنوازل... وغيرها.

(1) مشاهد من المقاصد، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ط2 (1433هـ-2012م)، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، ص79/76.

- انظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج3، ص180/171.

(2) الموافقات، الشاطبي، ج3، ص180.

المبحث الثالث: علمنة الإجتهد على ضوء الإجتهد المقاصدي

إن البحث المقاصدي وليد أحضان البيئة الفقهية بامتياز، وقد نظر له علماء الإسلام كأداة لتحصيل حسن فعالية الشريعة مع الحياة؛ بضوابط وأصول لا تهتك مقاصد الشريعة، ولا تفتك بمصالح المسلمين الدنيوية والأخروية.

ولكن وجد أصحاب القراءة المعاصرة القواعد المقاصدية والمصلحة منفذاً لإعادة سلطة العقل ومركزيته، وحاكمة الواقع على النص، وهو تنزيل تدريجي للمناهج الإنسانية الغربية لتحوير مناهج البحث الإسلامية وتوجيهها نحو حرية العقل والتأويل، وتاريخانية الفكر الديني. فراهن العلمانيون على فكرة المقاصدية، كَمُتَّكَأً لم يُرد به فهم القرآن ومقاصده، بقدر ما هو غرض للتأسيس لتاريخية الأحكام عبر مسلك المقاصد. وهو مجرد تعامل تكتيكي أو تمويه لإجراءاتهم الإنتقائية للقواعد التي تخدم هذا السبيل.

المطلب الأول: مسالك الرؤية الإجتهادية

المقاصدية في المدرسة العلمانية

تنطلق دراساتهم للتأسيس لمفهوم المفكر المقاصدي المجتهد، وليس الفقيه المقاصدي المجتهد، في محاولة لافتراض منهج جديد قائم بين المفكر وعالم المقاصد، بتنزيلها بخاصة على متغيرات الزمان؛ واعتبار الواقع من أساسيات فقه المقاصد، وأصلاً في معادلة الحياة. أو بالأحرى الدعوة إلى إقامة صرح -الفكر المقاصدي- بتعيين المصالح وتفعيلها، بعد إقرارهم أنّ إطار الفقيه المقاصدي الكلاسيكي لم يعد قادراً على تغطية الواقع الحضاري، واستيعاب حاجات المسلم المعاصر. ولا يتأتى ذلك إلا بتوظيف آليات مقاصدية -تعتبر عقلية في أساسها-، وكذا المثقف الذي يستند على سلطة العقل وقوانينه، وهي بالذات نقطة ارتكاز المفكر المقاصدي المعاصر.

إن خطة إعادة الاعتبار لفاعلية المقاصد في القراءة المعاصرة؛ غرضه الحاكمة المصلحية على النصوص، وإطلاق الإجتهد من رقابة الضوابط والأصول، مستثمرين في فقه الواقع، وفقه الأوليات، واعتبار المآلات، ومنهج الموازنات، واعتبار معظم نصوص المراد الرباني مصلحية، عامة، ومرنة، وهذا هو وجه صلاحيتها لكلّ زمان ومكان، لتكون بذلك قادرة على استيعاب أيّ عصر ووقت.⁽¹⁾ وأيضاً تصريف شؤون الناس في الحياة على وفق الهدى العام -العلم والأخلاق والإنسانية-، لا على وفق الهدى الخاص الذي يتصل بالثوابت، الأمر الذي لا بدّ له من الاجتهد لكل عصر.

فظهر في الفترة الأخيرة منهج "الإجتهد المقاصدي العقلاني"، وناجح عنه البعض وحاول التنظير له، وسعى آخرون إلى إعادة النظر الاجتهدادي في كل ما يتصل بالشريعة تشريعاً وأحكاماً، فلم يبق -في نظرهم- الإجتهد فيما لا نصّ فيه، بل اجتهد مطلق على ضوء النموذج أو القالب

(1) يقول نصر حامد أبو زيد: "فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً، مع ثبات مضمون النص".
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 133.

العلماني. اجتهاداً تجاوز الجزئيات إلى مراجعة أصول الشرع والإستدلال، كردّ النصوص الحديثية بدعوى اعتبار السنة اجتهاداً والنبي مجتهداً، وإلغاء الأحكام بأدنى تعليل واقعي، أو شبهة فقهية متوهمة، أو علل عقلية مقدّرة.

- وهذه نماذج ممّا أفرزته مناهجهم الفكرية:

1- "إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنّما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي كلية، تناقضاً مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الديني، وربما مع ما يقصده كذلك..، فالتزييف يوم يُختزل الإسلام في مقصد شكلي يسلم الإنسان إلى عبودية كهنة النصوص"⁽¹⁾. أي الإنتقال من كهانة المضمون إلى كهانة المفهوم.

2- "إنه ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي للإجتهد، والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة بها، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل..، فإنه لم يعد ممكناً للفكر الإسلامي أن ينغلق على نفسه، وينعزل داخل إطار العقل الأصولي والإطلاقي الذي لم يُتَّح له أن يشهد حتى أصولية النقد الكانطي، وإطلاقية الديالكتيك الهيغلي"⁽²⁾. أي الدعوة الصّراح إلى مزاجة المناهج الشرعية بالمناهج الفلسفية العالمية.

3- "غير أن الأصوليين.. جعلوا من الإجتهد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية..، والإهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات (الإهتمام باللفظ وأصنافه إلخ.. على حساب مقاصد الشريعة)"⁽³⁾.

4- "لأدركنا مدى اتّساع المجال للإجتهد وإعمال العقل مع التعليل بالمصلحة بالعلّة الغائية. والحق أن الفقه الإسلامي إنّما انغلق فيه باب الإجتهد بسبب إغفال التعليل بالمقاصد والغايات، واعتماد

(1) المصدر نفسه، ص 133، 134.

(2) من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، ط1 (1991م)، دار الساقى، بيروت، ص 93، 94.

(3) بنية العقل العربي، عابد الجابري، ص 63.

التعليل بالتأثير"⁽¹⁾. أي تسويغ التعليل والقياس بالمصالح لأنها متجددة متنامية ومتغيرة، لا بالعلّة المنضبطة بالنص والمرتبطة بدلالات الألفاظ، لأنها عللها ثابتة مطّردة ساكنة مجمّدة للإجتهد.

5- "إن تركيز الخطاب الديني على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر كافة، مع ما يعلنه من قصر الإجتهد على الفروع دون الأصول، ومع تحديد مجال الإجتهد في النصوص الفرعية - الأحاديث - دون النص الأساسي - القرآن - يؤدي إلى تحديد النص والواقع معاً... أدركنا أن هذا الخطاب في الواقع يريد أن يرتدّ بالمجتمع إلى الخلف، لا أن يحقق تقدّمه كما يزعم"⁽²⁾. أي الانتقال بالمقاصد من الإطار الفقهي، إلى المجازفة في إطار الأصول والعقائد، وتحويل قطيعات الشريعة من الثبات إلى التغيّر من أجل مسارعة الظروف الحياتية المستجدة والمتغيرة.

6- "وإذا كان الإستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً، فإن الإستناد لسلطة العقل، يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مُثمراً خلاّقاً"⁽³⁾. أي أن العقل المقاصدي كيانٌ وخرّانٌ معرفي متّقدٌ، ذو نشاط تأويلي دائم ومتّصل.

7- "...بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة - واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدّد، إلى بيئة في إطار بعينه-، وأن تتعدّد الإجتهدات بنفس القدر من مفكّر إلى مفكّر داخل البيئة المعينة. كل ذلك أصبح في حكم الحقائق المسلّم بصحتها، والتي كافح رواد النهضة والتنوير طويلاً من أجل إقرارها وتثبيتها في تربة ثقافتنا"⁽⁴⁾. أي المراجعة المتفحّصة للمنظورات التاريخية والعرقية والزمانية التي تكشف استحالة القبض على الحقيقة الموضوعية، ممّا تتيح للذات المؤولة إمكانية الفكّك عن طريق المفكّر المجتهد، والذي يسير على وفق الآليات التأويلية العقلية المتحرّرة. وبالتالي فإن الفكر الديني ليس بمعزلٍ عن حركة الفكر الإنساني العام.

(1) المصدر نفسه، ص 569.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 130.

(3) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 18.

(4) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 197.

8- "فللقرآن منهج وفيه أحكام، والمنهج هو الذي يقوم على التجديد والمعاصرة، أما الأحكام فلا شك أنها قامت على وقائع موجودة وقتها، وأحداث استلزمتهما في حينها، فهي متصلة بهذه الأحداث، مرتبطة بتلك الوقائع. ولو أن ثمة أحكاماً وردت بغير واقع ترد عليه، أو أحداث توجب تطبيقها لبدت أمام الناس غريبة منهم، غير مفهومة لهم ولا لازمة لمجتمعهم، وأحكام الربا في القرآن مما يؤكد ذلك... أمّا في العصر الحديث فقد اختلف الحال عن الحال... نظام للربا هو نظام لحساب الفوائد على الديون، في مجتمع يقوم فيه المشرّع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدّد قدر الفائدة بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين"⁽¹⁾. إنها معالجة عقلية خالصة بعيدة عن المعالجة الفقهية اللازمة، بحجة تاريخية الأحكام وظرفية مناخها الأولي، وبالتالي تُعالج التشريعات دون استقراء لمقررات الشرع وموارده النصية ومناطق أحكامه الشرعية. علماً أنه قد بيّن خبراء الاقتصاد خطر نظام الربا على الاقتصاد، وأنه قد تسبّب في عديد الأزمات الدولية⁽²⁾.

9- "...ولا شبهة في أن هذه الأحكام خاصة بالنبي مقصورة عليه، وأن هذا الأمر لثبير مبحثاً هاماً عما إذا كانت أحكام أخرى خاصة به وحده..⁽³⁾". وهذا هو منهج القرآنيين الذين اکتفوا بالقرآن كمصدر للتشريع، والسنة كمرجع إجتهادي خاصّ بالنبي وقومه، علماً أن هذا التيار الحادث لا على الفهم الصحيح للقرآن أصاب، ولا على السنة أبقى.

10- "...علينا تبيان أن أحاديث النبوة ليس لها علاقة بين الحلال والحرام..، علينا اعتبار كل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود التي لم يرد فيها نصّ في الكتاب، على أنها أحاديث مرحلية، مثل الغناء والموسيقى والتصوير. واعتبار أيضاً كل أحاديث الغيبيات التي لا تنطبق مع

(1) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ط4 (1416هـ-1996م)، مكتبة مدبولي الصغير، ص117/119.

(2) انظر: "تجريم الربا وعقوبته وأثره على الأمن - دراسة تأصيلية مقارنة-"، عادل الحجيلان، رسالة ماجستير، تخصّص: التشريع الجنائي، قسم العدالة الجنائية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، (1430هـ-2009م).

- وانظر: "بحوث في الربا"، محمد أبو زهرة، د.ط، د.ت، دار الفكر العربي، القاهرة، ص49/45.

(3) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ص125.

القرآن، مثل عذاب القبر والروح على أنها أحاديث ضعيفة أو موضوعة، وعدم الأخذ بها⁽¹⁾. وهذه نماذج حيّة يقدمها الخطاب العلماني يهدم بها أصول الشريعة، وإقصاء السنة الصحيحة.

11- "..حيث أن الكتاب يمثل الجانب المطلق الإلهي من الإسلام، والسنة تمثل الجانب الإنساني من الإسلام -الإجتهد-"⁽²⁾. أي أن السنة في الإتجاه العلماني أحد تجليات تاريخية الفكر الديني الأول، فهي تمثل التطبيق المناسب والإجتهد اللازم لذلك العصر⁽³⁾.

12- "إن التشريع الإسلامي هو تشريع مدني حنفي متطور، يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطوّرهم التاريخي والإجتماعي والإقتصادي والسياسي، ويقرّ بأعراف الناس"⁽⁴⁾.

13- "لذا فالقول بأن لا مجال للإجتهد فيما ورد فيه نص بالنسبة للحدود، لا يصح"⁽⁵⁾.

14- "باب درء المفسد أهم من جلب المنافع من عيوب الفقه الإسلامي"⁽⁶⁾.

15- "أعطى الله للأثني نصف حصة الذكر حدّاً أدنى في حال عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، وفي حال المشاركة تختلف النسبة حسب ما تفرضه الظروف التاريخية"⁽⁷⁾.

16- "فأمرنا الله بالغض من البصر لا غض البصر، فتركت مفتوحة حسب الأعراف، حسب الزمان والمكان"⁽⁸⁾. "والحد الأدنى من اللباس للرجل هو تغطية الفرج فقط، وللمرأة ستر الجيوب فقط -ماله طبقتان- وهي ما بين الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين، فهذه الجيوب يجب

(1) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، د.ط، د.ت، الأهالي للطباعة والنشر، ص571،572.

(2) الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-، محمد شحرور، ص571.

(3) انظر: "الإتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية -دراسة نقدية-"، غازي محمود الشّمري، ط1(1433هـ-2012م)، دار النوادر، لبنان، الكويت، سوريا.

(4) المصدر نفسه، ص580، بتصرف يسير.

(5) المصدر نفسه، ص581.

(6) المصدر نفسه، ص584.

(7) المصدر نفسه، ص602،603.

(8) المصدر نفسه، ص604.

على المرأة المؤمنة في الآية أن تغطيها"⁽¹⁾. وهذه عورات جديدة معاصرة!! على غير العورات المعهودة عرفاً والمعلومة شرعاً.

المطلب الثاني: تقييم الإجتهااء المقاصدي العلماني

إن التصور الحدائري للمقاصد يختلف في غاياته كثيراً عن ما ضبطه علم وعلماء المقاصد، حيث إنه يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلاً للوصول إلى المضامين الحدائية، والأفكار التحريرية التي نشأت تحت وطأة المدنية والدعوى الحقوقية وسلطة الأفكار الغربية، وهذا قصد التخلص من عبء الفكر الأصولي الذي فرض القيود والعوائق في عمل آلة العقل في التأويل والإجتهااء الفقهي، والإجتهااء بالمصلحة.

إن التوجّه - كما وضّحنا آنفاً- نحو المصلحة الشرعية؛ توجّهٌ اسمي منفعي، ويكفي لمحاصرة الأحكام أن يُفعل الإجتهااء المقاصدي، وأن تُعطلّ باسم استجلاب المصالح.

لذا فمن "خطورة اللجوء إلى التأويل الذي لا يعدوا في حقيقته أن يكون تحايلاً على حكم من أحكام الله، والتماس سبيل للتهرب من تطبيقه؛ لقد دأب بعض فقهاء المسلمين كلّما شاءت السلطة أن تخرج على حكم شرعي، أو تطوير الأوضاع والقوانين على ضوء احتياجات العصر، على إقرار هذا الخروج وذاك التطوير، معزّزين فتاويهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومؤولين لهذه الآيات والأحاديث تأويلاً يتفق ومقاصد السلطة. وقد استبشر بعض المستشرقين والمستعمرين الأجانب خيراً بهذا الإتجاه، ورأوا في التأويل أنسب وسيلة تأخذ بها شعوبنا من مظاهر المدنية الغربية ونظمها"⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 606، 607، بتصرف.

(2) حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ط3 (1992م)، دار سعاد الصباح، الكويت، ص 50.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

إن مَكْمَن الخلل في القراءة الحدائية للمقاصد هو تحوير الشريعة إلى عجيبة مطاوية لينة طيعة يُصنَع منها قوالب جديدة تتوافق مع المبادئ والمناهج الغربية، والذي تأثر ببريقها زعماء العقل الحدائري، وسلاطين الفكر العلماني.

فتغيب النصوص التشريعية باسم المصلحة سمّة وعلامة النهج المصلحي لهؤلاء، وليس لهم همٌّ إلا تحريك الإجتهد في النصوص والقطعيات، حتى تُؤثِّم ضغوط المعاصرة والإفتتاح، للوصول إلى أن: الحجاب ليس فرضاً، والمرأة تساوي الرجل في حقوق الإرث والعمل والتجارة والحكم، وإباحة زواج المسلمين مع غير المسلمين. أما الحدود الشرعية فهي همجيّة قبليّة جاهليّة عفا عنها الزمان، وآن حكم القوانين الوضعية والمواثيق الدولية... لأجل هذا أعطيت الأولوية لحرية للعقل للعمل تحت مظلة الاجتهاد والإبداع، لا الإجتهد الذي وضعه فقهاء الأصول الذي يُراعي المصلحة الإلهية والأخروية، وإتّما اجتهاداً تكون المصلحة الدنيوية هي المعيار والموجه للفقهاء المعاصر. وكذا ربط الأحكام الشرعية لا بمصادرها وأدلتها وحججها والتعبّد بها، بل بغاياتها المتوهّمة، وقرائنها العقلية الخالصة، فحضور المقاصد في العملية الفقهية تضمن لهم المرونة المطلوبة في التشريع العقلاني المعاصر.

فالغرض واضح والهدف بيّن لكلّ لبيب وعاقل، يقول قائلهم: "فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدّماً، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حيّة مستعملة لكنّها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة، وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي"⁽¹⁾.

إنّ المنهج العقلي سيدرك عن قريب أو بعيد أنّ مقاصد الحياة متجدّدة ومتغيّرة، ولن يغطيها إلا مقاصد الشرع الكليّة، لا مقاصد النفوس والفهوم الجزئية. حتّى أن الفهوم والرغائب النفسية تختلف وتتخالف عند عتبات النفس والذوق لكلّ إنسان، وذلك متّصل بحسب تغير فهمنا لأنفسنا

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص133.

واختلافنا في وعينا، وتطور إدراكنا لعمق حاجاتنا، وأيضاً فارق العوامل المؤثرة على حياتنا الفردية والإجتماعية والوجودية.

فتختلف مقاصد الشرع الثابتة التي تغطي مقومات الحياة وأساسها، عن مقاصد ثانوية حريائية متلوّنة آمنت بها العقول كمكّمات للسعادة، فتثبّت الخطوط العريضة أولى من اعتبار مقاصد نفسية لها مآلات غير صحيحة ولا مستقيمة بدلالة الشرع، وحجّة العقل، وسلطان الواقع. "إن الناس مهما بلغوا في إدراك وتقدير مصالحهم ومفاسدهم، فإنهم يظلّون بحاجة إلى تلك الحوافز الدينية القوية، التي تقوي استعدادهم للإلتزام العملي بحفظ المصالح واجتناب المفاسد"⁽¹⁾.

إن كلامنا لا يعني أبداً إلغاء الإجتهداد، فهو ماضٍ إلى قيام الساعة، خصوصاً ما تعلق بفقه المقاصد الشرعية. "ويشهد على ذلك اتفاق أهل الإختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الإجتهداد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيّرت، أو بعادة تبدّلت، أو بعرف تطوّر. فوجود النص لم يمنع من الإجتهداد الذي يثمر حكماً جديداً يحقّق المصلحة، وهذا متعلّق بالمتغيّرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الإجتهداد الذي يرفع وجود النص وحكمه المستتبّط، أو يلغيه. لأن حقيقة الإجتهداد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال الحكم المستتبّط من هذا النص، على النحو الذي يحقّق حكمته وعلته والمصلحة المتبتّغة منه"⁽²⁾. فإذا توافرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر أثمر الإجتهداد حكماً جديداً، دون أن يلغى النص أو يعدمه"⁽³⁾. وهذه هي حقيقة الواقعية التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية.

(1) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص 279.

(2) وخير مثال نوضّح به مقتضى الكلام، اجتهادات الخليفة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، لما أسقط حدّ السرقة -وهو حكم شرعي وحدّ ثابت- بالإجتهداد، لعدم توفّر الشروط والظروف اللازمة لإعمال الحكم الشرعي، لأن شرط الحدّ والعقوبة الإعتداء، بينما السارق هنا جائع يدفع الموت عن نفسه وليس معتدياً. فهناك الكثير من قواعد تشريع الأحكام التي يمكن من خلالها التمييز بين الحكم المشرع لذاته ابتداءً كالصلاة والصيام، وبين الحكم المعلّل والمرتبّط بظروف اقتضته فيدور معها، كالأحكام المتعلقة بإقامة الحدود الشرعية مثلاً.

(3) النص الإسلامي -بين التاريخية والإجتهداد والجمود-، محمد عمارة، ط1 (يناير 2007م)، نخضة مصر، القاهرة، ص 23، 24، بتصرف.

المبحث الرابع: مفهوم وضوابط العمل بالمقاصد الشرعية، وقواعد الاجتهاد المقاصدي

أردت في هذا المبحث الأخير لهذا الفصل إعادة التعميد لهذا العلم من خلال أهم مفاهيمه الملتبسة والمشكلة، بداية بتعريفه إلى غاية قواعد وضوابط الاجتهاد فيه، في صورة نقد وتعقيب لكل ما ذكرته سالفاً من إشكاليات ومغالطات ومهاترات.

لذا أقول، إن مقاصد الشريعة نوعٌ دقيق من أنواع العلم الشرعي، يحتاج إلى نظرٍ عميقٍ واجتهادٍ دقيقٍ، يتناسب مع طبيعة هذا التخصص العلمي. وعلة دقته في دقة عِلِّله، وكذا عمق أسرار التشريع، وتقصيد الأحكام القرآنية وحسن التنزيل، وأيضاً استحكام منهج الموازنة بين الثوابت والمتغيرات وتقدير الضرورات.

إن سرّ الاهتمام بإرث الشاطبي أيضاً دون غيره من العلماء؛ فرائده التأصيلية للمنهج المقاصدي، وكذا طرّقه العلمية في استدرار المعاني، وطرقه للأسرار التشريعية، والنهوض بها إلى مصاف الفقه الحبيّ المثمر لكليات الشريعة وحكمها. والعقلانيون يوظفون -تدليساً- قواعد الإمام الشاطبي توظيفاً معيارياً جزئياً، متوسّلين بقواعد مقاصدية دون أخرى، متجاهلين لنصوصه في التحذير من الإحداث والتحريف، والإرجاف والتبديل.

لقد أثار الفكر الحدائري إشكالية بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، فاعتبروا أن المقاصد الكلية مقدّمة على النصوص الجزئية، وكذا لا اعتبار للنص في تقدير الكليّ من المقاصد، وتوسّعت المصالح في تقديرهم إلى الظنيّة والخيالية والمتوهّمة.

بهذا الأسلوب نجد العلمانيين يتعاملون مع مقاصد وكليات التشريع الإسلامي، فيفرغون المقاصد الكلية من جزئياتها الشرعية، فيراعون المقصد الكلي المجرد دون اعتبار الحكم الجزئي أو

الفرعي الذي تأسس منه النظام الأصلي العام، ثم يجعلون ذلك المقصد الشرعي في نظامٍ غير نظامه الأصلي، لكي يُضنفوا على أوعية علمانية، أثواباً إسلاميةً معاصرة. فتصبح المقاصد العامة التي راعتها الشريعة في عمومها وسيلة إسلامية عقلانية حديثة تبرز لأفكار قد تعارض النصوص الجزئية، بحجة تقدم المصالح العامة على النصوص الشرعية، كأفكار الديمقراطية والمدنية وحرية المرأة والتعددية الدينية... وغيرها.

- فهل تتقدم المصلحة على النص؟ أو هل تتبدل الأحكام بتبدل المصالح؟ ثم هل هناك تعارض بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية؟

- ثم ما هي ضوابط اعتبار المصالح، وقواعد الاجتهاد المقاصدي؟

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية

إن الله عز وجل أنزل الكتب وأرسل الرسل للناس لحكم عظيمة وغايات، فكان الإسلام آخر هذه الديانات، كما كانت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم خاتمة النبوات. وقد أتت الشريعة الإسلامية في عقائدها وأحكامها ودعوتها خادمة لمصالح العباد في العاجلة والآجلة. فلم يشرع الشارع حكماً فيها إلا لغاية ومقصد، فكما تنزه الله تعالى في أفعاله عن العبث، فكذلك شريعته في جميع أصولها وفروعها.

والذي دفعنا إلى العودة إلى ذكر مفهوم المصطلح ومقدمات هذا العلم بعد هذه الجولة والصولة مع المقاصد بين المدرسة العلمانية والمدرسة الأصولية؛ أنني ارتأيت أن يكون آخر مباحث هذا الفصل؛ تأصيل علمي لمقدمات هذا العلم وضوابطه، وترتيب منهجي لما يتعلق به من مباحث وعلوم، كالاجتهاد مثلاً، حتى يتبين ما ألبس به هذا العلم ولُبس عليه، وما أدخل فيه من خلفيات لا منهجية، باعتباره إطاراً مفهوماً أصولياً له أسسه وغاياته وآلياته الإجرائية، أسهمت في تشكيله الأنساق الأصولية والأجهزة المفاهيمية الفقهية.

لقد حُرِّم مصطلح المقاصد عند قدماء الأصوليين من إعطاء حدٍّ له أو تعريف، حتى أتى الشاطبي صاحب النقلة النوعية لعلم المقاصد بما قعد له وفضل فيه، وجعله مبحثاً مستقلاً عن مباحث أصول الفقه.

إن مقاصد الشريعة مركبٌ إضافي يتكوّن من "مقاصد"، و"الشريعة". ومقاصد الشريعة علم قائم بذاته متوجّه في بحثه إلى معرفة واستخلاص قصد الشارع من خلال أحكامه الشرعية المختلفة، ومراعاتها في حياة الناس. وقد عرّفها الشاطبي: "هو قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده دخول المكلف تحت حكمها"⁽¹⁾. أي أن القصد الأول من وضع الشرائع إنّما لمصلحة العباد في الدنيا والآخرة، مع مراعاة حال الأفهام والمخاطبين وأحوالهم بما يطيقون ويقدرّون عليه من الأفعال والعبادات.

فالمقاصد الشرعية هي جُملة ما أرادته الشارع الحكيم من مصالح ربّتها على الأحكام الشرعية، منها ما علمه الناس بالشرع والعقل، ومن المصالح ما خفت علّتها عن العقول لحكمة استأثر الله بعلمها. وإن من ما ظهر مصلحته مثلاً الصوم، وهو بلوغ التقوى. ومصلحة الجهاد، والتي هي رد العدوان والذبّ عن الحياض. ومصلحة الزواج، وهي تكثير الذرية الصالحة وغيث البصر وتحصين الفرج وإعمار الأرض. وهذه المصالح كثيرة ومتنوعة، وهي تجتمع في مصلحة كبرى وغاية كلية: هي تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوق، وإسعاده في الدنيا والآخرة. فهي تحفظ بكلياتها وأهدافها كل جوانب الحياة الإنسانية، والغاية التي خلقنا الله من أجلها وتحقيقها، وهي العبادة والعمارة.

(1) الموافقات، أبي إسحاق الشاطبي، ط1 (1417هـ-1997م)، دار ابن عفان، المملكة السعودية، ج2، ص8.

لذا فقد عُزِّفت المقاصد بتعاريف كثيرة⁽¹⁾، لعلّ من أجمعها أحد التعاريف المعاصرة: "هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها عند كلّ حكم من أحكامها، ومعرفة أمر ضروري على الدوام ولكلّ الناس، للمجتهد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، ولغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع"⁽²⁾.

ويفرق علماء المقاصد بين مصالح العباد المتغيّرة المرنة، وبين مصالح أحكام الشريعة ومقاصدها المضبوطة المحدّدة، وبينهما تداخلاً قد يلتبس على من لم يفقه علم المقاصد والأصول، يقول الشاطبي: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من الفعل موافقاً لقصده في التشريع"⁽³⁾. "تتضمن هذه القاعدة المقاصدية ضابطاً عاماً من شأنه أن يضبط قصود المكلفين وبواعثهم، إذ لا يكفي أن يكون ظاهر الفعل مشروعاً ليوصف بالتصرّف بالمشروعية، وإتّماً لا بد أن يكون قصدُ المباشر للفعل مشروعاً أيضاً، حتى لا يحصل الإختلال بالمشروعية والعمل وفساد القصد. كما أن هذه القاعدة تعمل على حماية مقاصد الشريعة من أن تأتي عليها مقاصد المكلفين غير المشروعة فتتقضىها أو تمسّها، ذلك أن القصد مادام في النفس يسمى باعناً أو دافعاً نفسياً، لكنه عند مباشرة الفعل يصبح

(1) انظر: "الفكر المقاصدي قواعده وفوائده"، أحمد الريسوني، د. ط (ديسمبر 1999م)، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ص 16/10.
- وانظر: "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية"، يوسف حامد العالم، ط 2 (1415هـ-1994م)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ص 140/123.

- وانظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، ط 1 (جمادى الأولى 1461هـ)، دار الفكر، دمشق، ص 46/31.

- وانظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، علّال الفاسي، ط 5 (1993م)، دار الغرب الإسلامي، ص 7.
- وانظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، محمّد سعد اليوبي، ط 1 (1418هـ-1998م)، دار الهجرة، المملكة السعودية، ص 37/23.

- وقد اختار مؤلّفه تعريفاً علمياً موجزاً ومضبوطاً، يقول: "المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد".

- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمّد سعد اليوبي، ص 37.

(2) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ط 1 (1406-1986م)، دار الفكر، دمشق، ج 2، ص 1017.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج 2، ص 331.

أثراً وواقعاً مجسداً في الوجود الخارجي، وفي حال كونه منافياً لمقصد الشارع يكون منافياً للحكمة أو المصلحة التي شرع الله تعالى الفعل في الأصل من أجلها"⁽¹⁾.

وفي هذا الباب زلّ النموذج الحدائري في استخدام المقاصد، فكانت المصلحة في الفكر العلماني سابقة على النص أو قل ناسخة له، أو مخصّصة للنصوص بالمصلحة، وهذا إغفال للنص وتغييب لمركزيته في نظرية القصدية والمصلحية. فالنص الشرعي هو أصلٌ وضابطُ الحكم والعلل والمقاصد، فلا يسبق الفرعُ الأصل، وإلاّ كانت مقاصد الشريعة أهواءً وغرائز وميولات⁽²⁾. يقول الشاطبي: "في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، ويشتمل على مسائل أولها: المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً"⁽³⁾.

(1) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن الكيلاني، ص 384، 385.

(2) هناك مصالح شرعية تستند للشرع وتتفرّع عنه، مصالحٌ مضبوطة ومحكومة بنصوص شرعية وأدلة وقواعد، وهناك مصالح غير شرعية: وهي المصالح التي لا تستند إلى الشرع ولا تنبثق منه، وإنما تُحدّد في ضوء نزوات النفس وأهواء العقل وميول الغرائز، فليس لها ضابط ولا رابط، وليس لها حدود ولا قيود، تصبّ في الاقتصار على منافع الدنيا ومُتعتها، بمختلف اللذائذ والمنافع وإشباع الذات، ولو على حساب الشرع والنص، فهي إذاً مصالح ذاتية وجسدية دنيوية وظرفية لا يراد بها الثواب والدار الآخرة، ووجه الله تعالى.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج 2، ص 289.

المطلب الثاني: أقسام المقاصد الشرعية

تبيّن لدينا أن مقصد الشريعة من التشريع هو حفظ نظام العالم، وضبط تصرّف الناس على وجه يعصم من الوقوع في المفساد، وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفساد، بحسب تأثيرها في المجتمع والأفراد. فتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة أنواع: (1)

1- الضروريات:

هي التي يتوقّف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا تخلّفت اختلت الحياة في الدنيا وشاع الفساد، وضاع النظام الأبدي، وحلّ العقاب في الآخرة.

وهذه الضروريات خمس وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي أقوى مراتب المصالح، فعليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها يستقيم أمر الجماعة والأفراد... وقد حفظ الشرع هذه الضروريات من ناحيتين: ناحية إيجابها بتحقيقها، وناحية بقائها. الأولى: إيجابية تتعلق بمراعاتها من جانب الوجود، والثانية: سلبية تتعلق بمراعاتها من جانب العدم.

(1) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج2، ص1017/1025. باختصار

- وانظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج2، ص23/17.

- وانظر: "الشاطبي ومقاصد الشريعة"، حمّادي العبيدي، ط1 (1416-1996م)، دار قتيبة، بيروت، ص119.

- وانظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، 204/164.

- وانظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، محمّد سعد البيوي، ص349/182.

2- الحاجيات:

هي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا فُقدت لا يختل نظام حياتهم كما في الضروريات، ولكن يلحقهم الحرج والمشقة، ورُتبتها بعد الضروريات. وقد أحيطت جميع أنواع التشريع الإسلامي برفع الحرج للتخفيف عن الناس وتيسير سبل الحياة.

ففي العبادات مثلاً شرّعت الرخص من الجمع والقصر للمسافر، والفطر من رمضان للمريض، وسقوط الصلاة عن الحائض. وفي العادات أباح الصيد والتّمتع بطيبات الأرزاق. وفي المعاملات أحلت العقود والبيوع والإجارات. والطلاق للحاجة والضرورة وغير ذلك.

3- التحسينيات أو الكماليات:

وهي المصالح التي تقتضيها المروءة، ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فُقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولا ينالهم الحرج كما في الحاجيات، ولكن تصبح حياتهم مستقبحة في تقدير العقلاء، فهي تأتي في المرتبة الثالثة.

وتوجد في العبادات والمعاملات والعادات والعقوبات، كالسّتر وأخذ الزينة في الصلاة، والنهي عن البيع على البيع والخطبة على الخطبة، وتحريم الخبائث من المطاعم، والوفاء بالعهد، وتحريم الغدر والخيانات.

4- مكملات المصالح السابقة:

شرّع الله تعالى أحكاماً أخرى لتكميل أنواع المقاصد السابقة من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، كالتممة والتكملة لها، بحيث إذا فُقدت لم تختل حكمتها الأصلية. فمكّمل الضروري مثلاً تحريم النظر الحرام سدّاً لذريعة الزنا حفاظاً للنسل، ومكّمل الحاجي مثلاً اشتراط الكفاءة للزوجين تحقيقاً للوئام بينهما، ومكّمل التحسيني كالإنفاق من طيبات المكاسب في الصدقات. انتهى

المطلب الثالث: شروط وضوابط العمل بالمقاصد الشرعية - الإلهار الأصولية-

إن المقاصد علم مؤسس على قواعد وضوابط تحكمه، فشتان بين المقاصد التي طلب بها الأصوليون مراد أحكام الشرع، وبين المقاصد التي طلبها بعض المفكرين المعاصرين طلباً لأهواء النفس، وميول العقل والفكر، وظنون الهوى والرأي.

1- شروط اعتبار المقاصد:

يشترط لاعتبارها مقاصداً شرعية، أن يكون المقصد ثابتاً منضبطاً مطرداً:⁽¹⁾

- **والمراد بالثبوت:** أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحقيقها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.
 - **والمراد بالظهور:** الإيضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من تشريع الزواج، فهو معنى ظاهر.
 - **والمراد بالإنضباط:** أن يكون للمعنى قدر أو حدّ غير مشكوك فيه، بحيث لا يتجاوز ولا يقصر عنه، مثل حفظ العقل الذي هو المقصد من تحريم الخمر.
 - **والمقصود بالإطراد:** ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الأزمان والأماكن، مثل وصف الإسلام في شرط الكفاءة في النكاح.
- فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط، حصل اليقين بأنها مقاصد شرعية، ولا عبرة بعدئذ بالأوهام أو التخيلات، فليس منها شيء صالح لأن يعدّ مقصداً شرعياً.

⁽¹⁾ أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج2، ص1019، 1020.

- أما الأوهام: فهي المعاني التي يخترعها الإنسان من نفسه، دون أن يكون له أثر محقق في الواقع الخارجي، كتوهم وجود معنى في الميت يوجب الخوف منه، أو النفور عنه عند الخلوة.
- وأما التخيلات: فهي المعاني التي يتخيلها الناس ويتصوّرونها بصور المحسوسات، كتصوّر الأشباح.
- انتهى

2- ضوابط العمل بالمقاصد الشرعية: (1)

اعتنى علماء المقاصد بالمنهج العلمي الصحيح في الكشف عن مقاصد الشرع، وضبطت عملية التقصيد للأحكام والنوازل بجملة ضوابط لا يمكن إغفالها أو تفويتها، أهمها:

- 1- أن تكون المقاصد مستقراً من النصوص والأحكام الشرعية: فالمقاصد أصول كليّة، فيجب أن تكون مستخرجة من النظر في نصوص الشارع وأحكامه وحكمه، حتى يصح أن يقال فيها: إنها مقاصد للشارع... فالمصالح والمفاسد إنما تعتبر بتقدير الشارع وحكمه، وليس بالتقدير والنظر العقلي المحض، وهي تقوم على ثلاث أسس:

(1) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، ط2 (1436هـ-2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ص183/175. باختصار

- انظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"، عبد الرحمن الكيلاني، ص462/359.

- وانظر: "الشاطبي ومقاصد الشريعة"، 147/139.

- وانظر: "فقه المقاصد وأثره على النوازل"، عبد السلام الرفعي، ص91/74.

- وانظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، علّال الفاسي، ص189/181.

- وانظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمّد سعد اليوبي، ط1 (1418هـ-1998م)، دار الهجرة، المملكة السعودية، ص465/449.

- وانظر: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، أحمد الريسوني، ص248/344.

- وانظر: "مشاهد من المقاصد"، عبد الله بن بيه، ص182، 181.

- وانظر: "المصلحة المرسلّة وتطبيقاتها المعاصرة"، عبد الله محمد صالح، مقال علمي، مجلة جامعة دمشق، مجلد16، العدد1، السنة: 2000م، ص359.

أ- أن المصلحة والمفسدة شاملة لمصالح ومفاسد الدنيا والآخرة.

ب- المصالح والمفاسد الدنيوية تابعة للمصالح والمفاسد الأخروية.

ج- مراعاة المصالح الأخروية، ودرء المفاسد الأخروية هو الأصل في النظر إلى المصالح والمفاسد. فالمصالح الدينية مقدّمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق.

2- عدم معارضة النص الشرعي: فلا يكون التقصيد سبباً لإزالة بعض الأحكام الشرعية، فلا يصحّ أن تأتي مقاصد ترجع على النص بالإبطال. لأن المقاصد تستجلب وتستخرج من النصوص، فلا يسلم بمقصد شرعي مخالف لنص شرعي⁽¹⁾. فالجزئيات معتبرة في إقامة أصل الكليات، وإهمال القصد في الجزئيات يرجع إلى إهمال القصد في الكلّي.

أمّا إن تخلّفت الجزئيات عن حكم أصلي كليّ، فهذا لا يقدر في الكلّي، لأن تخلّف بعض الآحاد لا يقدر في الكليات. فقد لا تكون داخلة تحته أصلاً، أو لم تظهر طريقة دخولها تحته، أو عارضها الخصوص والتخصيص. وحتى لو وجد الإنسان أن الجزئي يعارض الكلّي، فهو بحسب تقديره وفهمه، وإلا فإنه يخفى على الشخص وجه الحفظ في الجزئي. أو خاصاً بزمان دون زمان، أو حال دون حال، أو عادة دون عادة.

3- اعتبار اللسان العربي: فلا يمكن فهم كلام الله ورسوله إلا من خلال فهم لغة العرب، وبإدراكها يستطيع المسلم فهم المعاني والحكم الشرعية. وكثير من الإنحرافات والتأويلات الفاسدة للقرآن والسنة منبتها الجهل بلغة العرب، ومعهود خطابهم وأساليبهم في فهم كلام الشرع.

4- العلم بالأحكام الشرعية: فلا بدّ للناظر في المقاصد أن يكون عالماً بكتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، حتى يستطيع أن يستخرج مقاصد التشريع، فاستخراج المقاصد من مظانّ الخطأ والإنحراف، وقد يظنّ الإنسان ما ليس بمقصد مقصداً للشارع، بل قد يظنّ أن المقصد الذي

⁽¹⁾ انظر: "إشكالية تعارض المصلحة مع النص ومعايير الموازنة بينهما"، أبن علي الرؤوف صالح، مقال علمي، مجلة الشريعة والقانون، العدد 46، السنة: أبريل 2011، ص 65/32.

ينهى عنه الشارع هو من مقاصده التي يريد، فلخطورة مثل هذا كان لا بدّ للإجتهد والنظر المقاصدي أن يكون من عالم متبحّر بعلوم الشريعة. انتهى

المطلب الرابع: قواعد الإجتهد المقاصدي

إن الإجتهد مرتبةٌ سامقة ورتبة شامخة، مرتبةٌ علا صولتها الراسخون في العلم المحققون والمدققون، فهي درجة لا تنبغي لمن هو دونهم - كحال بعض المفكرين الذين غدوا يؤصّلون لعلوم الشرع من غير تأصيل، مع سوء فهم وانحراف في التعميد والتنزيل، كما سنلاحظه خصوصاً مع نصر حامد أبو زيد-.

1- مفهوم الإجتهد: "بذل الطاقة والوسع من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أو ظنياً. فشمّل التعريف الإجتهد في العقليات والنقليات، قطعية كانت أو ظنية... أو هو: عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"⁽¹⁾.

ولقد ضبط علماء الأصول والفقهاء شروطاً عديدة لا يصحّ الإجتهد بدونها ما لم تتوافر في المجتهد، تجمع بين حسن الإستقامة على الدين، والإلمام بالضرورة من علوم الشرع واللغة، وأدوات الإستنباط والفهم. "ولقد ظلّ الأصوليون لعدة قرون يسطّرون لائحة طويلة بشروط المجتهد، وما ينبغي أن يحصّله من الدرجات العلمية، وبعضهم يزيد فيها، وبعضهم ينقص منها..، ثمّ جاء الشاطبي فأعرض عن تلك اللوائح طويلاً وقصيراً، وحصر الإجتهد في أمر جامع: هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وإلى حدّ التمكن من الإستنباط في ضوئها"⁽²⁾.

(1) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ط1 (1406هـ-1986م)، دار الفكر، دمشق، ج2، ص1038، 1039.

- انظر: "الإجتهد في الشريعة الإسلامية - مع نظريات تحليلية في الإجتهد المعاصر-، يوسف القرضاوي، ط1 (1418هـ-1996م)، دار القلم، القاهرة، ص56/9.

(2) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص353.

لذا فإن الشاطبي أول من أضاف شرطاً علمياً دقيقاً ومهماً لبلوغ رتبة الإجتهد، ألا وهو فهم مقاصد الشريعة، يقول: "إنما تحصل درجة الإجتهد لمن أتصف بوصفين:

- أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

- والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول، فقد مرّ في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات"⁽¹⁾.

واعتبر أن من أسباب خطأ العالم جهله بمقاصد التشريع، يقول: "وهذا كلّ وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلّة العالم، وأكثر ما تكون الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه"⁽²⁾. ومن الناس من يرى نفسه أهلاً للإجتهد في الشريعة، "فيأخذ ببعض جزئياتها ويهدم بذلك كليّاتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الإفتقار إليها..، ويعين على ذلك: الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ مرتبة الإجتهد.."⁽³⁾. فالشاطبي اعتبر الإجتهد ناقصاً وعرضة للخطأ حين يستغني عن علم المقاصد.

(1) الموافقات، الشاطبي، ج5، ص42، 43.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص135.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص359.

فالحاصل أنه: "إنما يلزم في هذا الإجتهد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه، كما أنه في الأولين كذلك، فالإجتهد في الإستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد العربية، والإجتهد في المعاني الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد الشريعة، والإجتهد في مناهج الأحكام يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره، وهو ظاهر"⁽¹⁾. أي أن المقاصد التي يستلزم علمها للمجتهد نوعان: أولها: الإستعمال الشرعي، والثاني: الوضع اللغوي.

2- مفهوم الإجتهد المقاصدي: "هو العلم الذي وضعه الإسلام ليشرك به المجتهدين الأكفاء في التشريع وتفسير الخطاب الإلهي، وهو ما يجعل الشريعة الإسلامية قابلة للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور وفي جميع الجهات. وهو ما يوفق بين ادعاء المسلمين أن الشريعة قد تمت زمن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وبين حاجة المجتمعات إلى أحكام القضايا المعاصرة والنوازل"⁽²⁾. إن المقاصد أحسن رابط بين الثابت والمتغير، وأفضل صلة بين الحكم الشرعي الأثري والواقع المتغير⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ج 5، ص 130.

- يقول أحمد الريسوني في هذا الصدد: "والشاطبي لم يكتف بالتوسّع والتعمّق في مقاصد الشريعة، وبناء نظرية متكاملة في ذلك، وشقّ مسالك البحث والكشف عن المقاصد، لم يكتف بهذا ليترك أمر الإستفادة من ذلك لفهم الفاهمين ومبادرة المتفهمين، بل حرص بنفسه على أن يوصل الأمر إلى غايته، وينتهي به إلى ثمرته. فلم يبرح حتى أدخل المقاصد في عالم الإجتهد، وأدخل الإجتهد في عالم المقاصد، فأحيا صلة الرحم ووثّقها بينهما".

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 353.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علّال الفاسي، ص 168، 169.

(3) انظر: "ضوابط الإجتهد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية"، وورقية عبد الرزاق، د. ط، د. ت، دار لبنان.

- وهي رسالة أكاديمية جادة ومفيدة في بابها، ذكرت فيها الضوابط والقواعد المنظمة لعمل المجتهد، والتي لا تحيد عن حسن تنزيل الأحكام على الواقع، وتفعيل المصادر الفرعية التشريعية المعينة على الإستنباط على وفق المقاصد الشرعية.

3- وأهم أنواع الإجتهد المقاصدي مايلي: (1)

1- فهم مدلولات الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوي، والإستعمال الشرعي الذي يقتضيه الإستدلال الفقهي، وقد تكفل بيان معظم هذا علماء الأصول، واحتياج المجتهد في هذا النوع إلى مقاصد الشريعة احتياج ما، بحيث يتأكد من دلالة اللفظة اللغوية والإستعمال الشرعي.

2- استكمال النظر في استفادة مدلولاتها ببحث ما يعارضها من الأدلة كالنسخ والتقييد، أو التخصيص. وهذا لاستكمال إثبات حكم الشرع.

3- قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشرع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة. واحتياج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذا النوع ظاهر، لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة، وتخريج وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق، ولذلك جعلوا العلة ضابطاً للحكمة، ووجوه الحكم الشرعية من المقاصد.

4- إعطاء حكم لفعل أو واقعة وقعت بين الناس، ولا يعرف حكمها فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا نظير له للقياس عليه. وهذا النوع كفيل بدوام أحكام الشريعة وعمومها للعصور والأجيال. ويندرج تحت هذا حجية المصالح المرسله عند الإمام مالك -رحمه الله-.

5- ما يسمّى بالتعبدي من الأحكام الشرعية، وعلى المجتهد أن يتّهم نفسه بالقصور وضعف العلم حينما يعجز عن إدراك حكم الشارع في أحكامه. انتهى

(1) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص 109/107، باختصار

- انظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، محمد الطاهر ابن عاشور، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، د.ط(1465هـ-2004م)، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، قطر، ص 51/40.

- وانظر: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، علّال الفاسي، ص 169/163.

4- وقد حصر الشاطبي منهج الإجتهد المقاصدي في المراحل الآتية:⁽¹⁾

أ- إلتماس المقصد في نفس الأمر أو النهي:

إن أول مرحلة في منهج الإجتهد على المقاصد؛ أن يلتمس المجتهد مقصد الشارع في صريح الأوامر والنواهي، فإذا كان الأمر يقتضي الفعل، فإنّ فعل المأمور به هو المقصود للشارع، وإذا كان النهي يقتضي الترك، فإن ترك المنهي عنه هو مقصود الشارع. وهذا النوع من المقاصد يكون في كلّ ما هو تعبدي، لأن الغاية منه الإمتثال بفعل المأمور به، واجتناب المنهي عنه.

ب- إلتماس المقصد في علة الحكم:

إذا كانت الأوامر والنواهي غير صريحة، فإن المجتهد لا يلتمس فيها مقصد الشارع، وإنما يلتمسه في علة الحكم بالسؤال لماذا أمر أو نهى الشارع عن الفعل؟ فإذا توصل إلى معرفة الحكم كأن يعرف علة النكاح والبيوع... أمكنه أن يقيس على ذلك، إذ ليست العلة إلا مقصود الشارع.

ت- التوقف حتى يتضح مقصود الشارع:

إذا لم يستطع المجتهد التوصل إلى مقصود الشارع، لا في الحكم نفسه ولا في علته، استحسن أو أخذ بالنظر المصلحي كما في منهج مالك، وضابطه أنّك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحّت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله.

⁽¹⁾ الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمّادي العبيدي، ط1 (1416هـ-1996م)، دار قتيبة، دمشق، ص185/187، باختصار.

4- مسالك الإجتهد المقاصدي: (1)

أ- النصوص والأحكام بمقاصدها: أي أن النصوص والأحكام ينبغي أن تؤخذ بمقاصدها دون الوقوف عند ظواهرها وألفاظها وصيغها، بالإستناد إلى تعليل الأحكام. ومنه فقه مسألة سهم المؤلفه قلوبهم عند عمر -رضي الله عنه-.

ب- الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصّة: فلا بدّ للمجتهد وهو ينظر جزئيات الأدلة والمسائل، أن يستحضر كليات الشريعة ومقاصدها العامة وقواعدها الجامعة. ولا بدّ أن يكون الحكم مبنياً على هذه وتلك، الأدلة الكليّة والجزئية، كالنظر في مسائل النوازل، فمن أخذ بالجزئي معرضاً عن كليّه فقد أخطأ، وكذلك من أخذ بالكليّ معرضاً عن جزئيه، فهذا هو الإجتهد الأكمل الصائب العريق في فقه الصحابة والأئمة خاصة أبي حنيفة ومالك.

ت- جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً: أي حيثما تحققت المصلحة مصلحة، فيجب العمل على جلبها ورعايتها، وحيثما تحققت المفاسد مفسدة، فيجب العمل على دفعها وسدّ أبوابها، وإن لم يكن في ذلك نص خاص. فحسبنا النصوص العامة الواردة في ذمّ الفساد والإفساد والمفسدين، وفي النهي عن الشر والضرر. وحسبنا الإجماع المنعقد على أن المقصد الأعم للشريعة هو جلب المصالح ودرء المفاسد في العاجل والآجل.

(1) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ص362/384. باختصار.

- انظر: "الفكر المقاصدي قواعده وفوائده"، أحمد الريسوني، ص88/39.

- وانظر: "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي -عرضاً ودراسة وتحليلاً-، عبد الرحمن الكيلاني، ص383/362.

- وانظر: "ضوابط الإجتهد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية"، وورقية عبد الرزاق، ص316/193.

- وانظر: "فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي"، عبد السلام الرفعي، د.ط(2004م)، أفريقيا الشرق، المغرب، ص306/215.

- وانظر: "النص الإسلامي بين التاريخية والإجتهد والجمود"، محمد عمارة، ص43/22.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

وهذا هو باب المصالح المرسلّة الذي أيد الأصوليون المعاصرون حجّيته في الفقه الإسلامي⁽¹⁾. ولا شكّ أن هذا يحتاج إلى خبرة كبيرة بالمصالح والمفاسد، وإلى مستوى عالٍ من التشبّع بمقاصد الشريعة. وقد ذهب الشاطبي إلى أنّ الإجتهد في تقدير وترتيب المصالح لا يحتاج لأكثر من هذا.

ث- اعتبار المآلات: أي إن المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محلّ حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمّته تنحصر في -إعطاء الحكم الشرعي-، بل مهمّته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره..، فإذا لم يفعل، فإنّما هو قاصر عن درجة الإجتهد أو مقصّر فيها.

وهذا فرع عن كون -الأحكام بمقاصدها-. فعلى المجتهد أن يفضي حكمه الشرعي إلى أحسن حال ومآل. وفي السنة النبوية تطبيقات هادية في هذا الباب، فقد امتنع النبي -صلى الله عليه وسلم- عن قتل المنافقين، مع علمه باستحقاقهم القتل، وقال: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمّداً يقتل أصحابه"⁽²⁾. وتخلّى عن إعادة بناء البيت الحرام حتى لا يثير بلبلة بين العرب، وكثير منهم حديثوا عهد بالإسلام، وقال مخاطباً لعائشة -رضي الله عنها-: "يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم بکفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بايين، باب يدخل الناس وباب يخرجون"⁽³⁾.

(1) انظر: "المصلحة المرسلّة وتطبيقاتها المعاصرة"، عبد الله محمد صالح، ص 384/353.

(2) متفق عليه.

- أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، رقم الحديث: 4905.

- صحيح البخاري، ج 3، ص 310، 311.

- أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم الحديث: 2584.

- صحيح مسلم، ج 2، ص 1200، 1201.

(3) متفق عليه.

- أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: من ترك بعض الإختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشدّ منه، رقم الحديث: 126.

- صحيح البخاري، ج 1، ص 62.

- أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم الحديث: 1333 / صحيح مسلم، ج 2، ص 604.

فلولا مراعاة المآلات والنتائج لوجب قتل المنافقين، وإعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم، ولكن الأول كان سيفضي إلى نفور الناس من الإسلام خشية أن يقتلوا بتهمة النفاق، أو أن يشاع بأن الصحابة ارتدوا عن الإسلام، والثاني يؤدي إلى اعتقاد العرب أن النبي -صلى الله عليه وسلم- يهدم المقدسات ويغيّر معالمها.

وقد قرّر العلماء أن الفتوى تقدّر زماناً ومكاناً وشخصاً، واعتبار المآلات -الذي نحن فيه- يحتاج إلى كلّ هذا، يحتاج على معرفة أحوال الزمان والمكان والأشخاص، لكي يتأتّى للمفتي تقدير مآلات الأفعال وآثار فتواه عليها.

ومن هذا الباب أيضاً ما سمّاه الشاطبي: -تحقيق المناط الخاص-، ذلك أن تحقيق العالم لمناط الحكم عامّاً، وقد يكون خاصّاً بشخص معيّن، أو مناسبة، أو حال تنطبق عليه. فتحقيق المناطات الخاصّة في الأفراد والوقائع، وفي الأزمنة والأمكنة... ممّا يساعد على معرفة المآلات وحسن تقديرها، حتى يكون أقرب إلى تحقيق المآلات والنتائج التي يقصد منعها وإبعادها.

فالإجتهد في مثل هذه الدرجة من الخصوصية يحتاج إلى نوع خاص من المجتهدين، ماهراً بالنفوس وخفاياها وخصوصيتها، والملابسات الاجتماعية وتأثيراتها. انتهى

وختاماً لهذا الفصل الدقيق نقول: لقد وجد العلمانيون في إقامة التأويل على منظومة المقاصد وتقدير المصالح؛ أوسع الطرق لتكييف أصول وفروع الشريعة وتحقيق رغباتهم، بزعم تحقيق المصلحة التي يحاولون التقريب بها بين مناهجهم العقلية والفكرية وبين الشريعة الإسلامية، والتي تحاول في حقيقتها تفكيك المفاهيم الأصولية والقيم الشرعية في بنية النسيج الاجتماعي الإسلامي، أملاً في ابتداع نماذج معرفية عقلانية متحرّرة تساعدهم على تحقيق مدنية المجتمع في ظلّ النظام العلماني، أو بصورة أخرى: "تاريخية الفكر الديني الإسلامي".

ثمّ في نفس الوقت يتعاملون مع المقاصد في إطار الحكمة الشرعية العامّة، لا في إطار العلة الثابتة والمنضبطة أصولياً، والمصالح اليقينية لا المصالح الظنية المتوهّمة. وأيضاً يفرّقون بين النص الجزئي والمقصد الكلّي، وكأثهما نقيضان، وهكذا نعلم أن النص الجزئي والمقصد الكلّي معتبران ومقصودان

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

في التشريع الإسلامي، فأصل الكلّي هو الجزئي، والجزئي يعمل لبناء الكلّي، والكلّي يعمل من خلال الجزئي، فلا تعارض بينهما، كذلك هي الشريعة الإسلامية نَحْجٌ متكامل، ونظامٌ شامل.

إن فقه المقاصد لا يمتطي صولته إلا فقهاء الأصول، والمجتهدون المحققون والمدققون ممّن ألموا وحصلوا أدوات الفقه والإستنباط وآليات الإجتهداد، وتبصّروا بطروف الحياة وواقع الناس. على عكس أصحاب القراءات المعاصرة من المفكرين والفلاسفة الذين نظروا إلى القرآن ومقاصده بعين المتذوّق لا بعين الضليع المتأصل، بسبب فقدانهم لأدوات الاجتهاد، أو لافتقارهم الإطلاع التام على بقية دوائر العلوم الدينية، فدائرة الإستنباط الفقهي تنحصر عندهم في المقاصد وحدها.

يقول الشاطبي: "الإجتهداد الواقع في الشريعة ضربان:

- أحدهما: الإجتهداد المعتر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهداد، وهذا هو الذي تقدّم الكلام فيه.

- والثاني: غير المعتر، وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الإجتهداد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التّشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صادر على هذا الوجه فلا مريّة في عدم اعتباره، لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى: ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ المائدة: ٤٩. (1)

لا يُمكن صناعة الفتوى بدون علم الأصول والمقاصد معاً، فعلم المقاصد خادم لعملية الإستنباط الفقهي، وخير راعٍ لمآلات الحكم الشرعي. وإن الفقيه يرتكز على العلمين في صناعة الفتوى. ولا يُتصور وجود فقيه لا يفقه الأنساق والأبواب الأصولية، وكذلك لا يُتصور فقيه لا يدرك مقاصد الأحكام أو كليّاتها الشرعية. لكن حينما تنفك الفتوى عن فقه الأصول، أو تنصرف عن مقاصد التشريع ومصالح المكلفين، فسوف نكون أمام اختلالات منهجية تزيد من الهوة بين الواقع

(1) الموافقات، الشاطبي، ج5، ص131.

والشرع. كما لا يُحتمل عقلاً وشرعاً أن تتم عملية الإستنباط بالمقاصد وحدها، ذلك أن المقاصد تتحوّل وتبدّل لارتباطها بالواقع المتغيّر.

والخلاصة أن هذا الخلل في فهم وظيفة المصالح والغايات تتمثل في التعسّف في توظيف المقاصد فلسفياً، واعتبارها مؤشراً وظيفياً عقلياً. فقد عنوا بالمقاصد روح الشريعة وحكمتها، وما وراء النصوص والألفاظ من الدلالات، وحرية التأويل بغرض التكييف، وكذا دخول بعض الباحثين العلمانيين مجال الدراسات الإسلامية دون تحصيل ولا تدقيق، وتحوّلهم إلى نماذج على مقياس الفقيه الحدائري المعاصر.

ليتمّ خطف مصطلح المقاصد بما له من شرعية وأصالة علمية عريقة، وحنكة أصولية دقيقة، ليصير بذلك مفتاحاً للاجتهاد العلماني في الإسلام، لتوظّف في معنى غير الذي ضبطه علماء الأصول، وفي غير ما اقتضته دلائل النصوص. لتتكشف خدعة "المقصدية التاريخية" للقرآن الكريم، بحجّة التصالح مع الزمان وعلمنة القرآن.

فبين المدرسة المقاصدية العريقة ومدرسة الحدائري الجديدة بؤن كبير في المنهج والآليات والمآلات، وإن اشتركا في بعض نقاط المنطلقات والنقاط والمصطلحات.

الفصل الثاني: المدخل اللغوي

المبحث الأول: القراءة النقدية للمدونة اللغوية القرآنية

المطلب الأول: المشروع الفقهي التاريخي الأركوني
المطلب الثاني: مواقف نقدية من مشاريع فكرية علمانية
متنوعة

المبحث الثاني: القراءة الألسنية السيميائية

المطلب الأول: مفهوم المنهج الألسني، والمنهج السيميائي
المطلب الثاني: دراسات قرآنية على ضوء المناهج اللسانية

المبحث الثالث: القراءة الدلالية التأويلية

المطلب الأول: أسس التأويل اللغوية في خطاب الحدائري
المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية واللغوية للدلالة القرآنية

الفصل الثاني: المدخل اللغوي

ازدحمت الساحة الفكرية العربية بمناهج النقد القديمة والحديثة في العقود المتأخرة، غير أن الجدة التي وقعت؛ استحلاب المناهج الغربية المعاصرة والإفادة من بعضها، في ظلّ الرغبة في الانفصال عن المناهج الأثرية والفكاك منها. وكذا اشتغال البحوث النقدية المعاصرة بالنصوص الشرعية بعدما كانت مقتصرة على الأدبية منها. لذا نجد الخطاب العلماني يوظف تفكيكاته التحليلية بآلياتها النقدية لتجاوز المنهجية التراثية، والتحوّل إلى الممارسات التجريدية والبرهانية، والتي تشكّلت في رحم الأنظمة المعرفية الغربية، وتجهّزت بوظائف الدرس الأدبي المعاصر، سعياً لتشديد مبادئ نظرية لسانية/دلالية تعمل على تفكيك النظام المعرفي الدلالي القرآني، حتى يتحرّك المنطق الفكري الحديث في إنتاج المعنى الديني، والتنظير لبناء صيغ منهجية لمفاهيم قرآنية جديدة، والإشتغال على تعرية كلّ توفّع أثري في دائرة التنظير الديني المعاصر. ليكون النصّ القرآني في النهاية نصّاً قابلاً لإعادة التدوير والقراءة؛ عن طريق أشكالته ونقله من المستوى اللاهوتي، إلى المستوى التاريخي أو الدنيوي، بغض النظر عن الأصل والمصدر الإلهي، وبعيداً عن كل متعالي، من خلال فرض جدلية الوحي والتاريخ على وظيفة المفسّر وطبيعة علاقته بالنصّ القرآني.

لقد شكّلت قراءة وتحليل النصّ القرآني أحد اهتمامات وتحديات النخبة الحدائية، حيث قامت نظرتهم الفكرية على اعتبار القرآن ذو قيمة تاريخية، أو تجربة حضارية لأمة من الأمم، لها خصوص العادة والظروف واللغة. لقد اغتاضت المدرسة من الدعوات إلى تعزيز مركزية القرآن لقيادة الأمة والمجتمع، لتضعها في قفص الاتهام، وتجعل المدرسة الوحي مرمّى لساهمهم، وتسعى لتقزيم نشاطه في حياتهم. فحاولوا بناء جسر منيعة دونه للحيلولة بينه وبين الناس، منها التأكيد على انتهاء صلاحية الفهوم والعلوم المتعلقة بالوحي، والإنفراد به على أساس أنه نصّ لغويّ مثل حضارة معينة، تكفي المداخل الأدبية لفهمه والتعامل معه، ويكون الجميع مؤهلاً لتفسيره انطلاقاً من تخصّصه؛ لأنّ الوحي وفق هذه المنظور مجرد نتاج لغويّ ينتمي إلى ثقافة محدودة، تمّ إنتاج معانيه انطلاقاً من تلك البيئة التي شكّلت نظامه المركزي والدلالي والتعبيري. يقول نصر حامد: "إن العلاقة بين النصّ والثقافة

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد بصفة أساسية المدخل اللغوي. ولما كانت اللغة نظاماً للعلامات، فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي. إنها وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز⁽¹⁾.

فيتمّ التركيز في المدرسة بشكل أساسي على لغة القرآن الكريم، والتسلّل من خلالها إلى نقد لغة الخطاب، أو تأويله بالانتقال إلى مستويات مفاهيمية جديدة. وإن اختلفت مواقف الخطاب الحدائري بين متهمّ رافض للمدونة اللغوية القرآنية الكلاسيكية، وبين متكلف ومتعسف في توسيع الدلالات، وتوظيف أفكار وإفرازات المناهج اللغوية المعاصرة، إلا أنها تتحد في التعويل على المداخل اللغوية لمراجعة المضامين الإيديولوجية القرآنية، وترسيخ الفهوم التاريخية لأحكام ونصوص الآيات القرآنية.

- فما هي المداخل اللغوية والأدبية التي عوّل عليها الخطاب الحدائري لتفكيك وصياغة النظام المعرفي الدلالي القرآني؟

- وكيف وظّفت المناهج اللغوية وأسّسها النظرية للتدليل على تاريخية التفاسير والفهوم والشرائع القرآنية؟

⁽¹⁾ مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص28.

المبحث الأول: القراءة النقدية للمدونة اللغوية القرآنية

عوداً على ما سبق، وربطاً بما قد ذكر سالفاً؛ عرفنا أن المنهج التاريخي يُعتبر واحداً من المناهج النقدية الذي يملك آلة النقد العلمي، ووظيفة التحليل والتفسير والإستنتاج، مشتغلاً على تفكيكه للأثر التاريخي المنجز، بغض النظر عن كل ما تعلق به من اعتقاد أو أحاط به من أفكار. إنّه منهجٌ يعمل على التأسيس المعرفي العلمي للظواهر الأدبية، التاريخية، والدينية. وإن التجربة التنظيرية لمنهج فهم القرآن تاريخياً، قامت على اعتبار القرآن بنية وجودية تجلّت باعتبارات الزمان والمكان. وبالتالي تُطرح إشكالية جديدة تتصل بوظيفة المفسّر وطبيعة علاقته بالنص القرآني. وهنا تتمركز آلية تاريخية النصوص القرآنية، من خلال ما يطرحه المنهج من مقدّمات معرفية تؤطر لمفاهيم النص القرآني من حيث طبيعته ولغته وبيئته، ومن هنا بالذات انطلقت القراءة التاريخية للنصوص القرآنية في الفكر الحدائري المعاصر.

انطلقت القراءة من إشكالية تأثير وتفاعلية معادلة الفكر واللغة والتاريخ، على اعتبار أن اللغة العربية التي كانت وعاءاً لكلام الله تعالى؛ كان لها تاريخها ومنظومتها الخاصة كسائر اللغات البشرية، دونما اعتبار للأهمية البالغة التي أولاها علماء اللغة والإعجاز للعربية. وهذا ما يؤكّد التصوّر التاريخي التطوّري للغة في الخطاب المعاصر، أو بحث فلسفة اللغة في إطار جدلية اللغة والفكر فقط، بغية تحقيق القطيعة الإبستمولوجية والمعرفية مع القراءات التراثية الإسلامية في خضم المشروع الحدائري، والتعطيل الضمني لموضوعات كثير من النصوص الشرعية، واعتبارها خطاباً جماهيرياً بدائياً متحجراً، دون اتّجاه إلى عناية الأولين باللغة العربية وأوجه إعجازها وأسرارها البيانية والبلاغية والنحوية. ودليل ذلك أن البحث الحدائري في النصوص الدينية اتّجه نحو المضامين الشرعية وبعض الأسيقة اللغوية التي تؤسّس لنسقيات معرفية لها حساسيتها في المدرسة؛ قصد وجود مبررات تشهد للتوجّه الحدائري الذي يريد التشكيك في القاموس القرآني، واتّهامه بالرجعية وعدم الفاعلية المعاصرة، لتجاوز المرجعية الإسلامية، والتخفّف من العوائق الإعتقادية.

فالنقد التاريخي للغة القرآن في الخطاب العلماني يقوم على معول الهدم والتشكيك، وآلية النقض والتفكيك، في ظلّ منهج فلسفي نقدي قائم على محاكمة البنية اللغوية، وتفكيك وتورخ الشبكة الدلالية والمعرفية للمفردة القرآنية، كما سنلاحظ ذلك مع أضخم مشاريع الحدائريّة الإسلامية.

المطلب الأول: المشروع النقدي التاريخي الأركوني

يعتبر المشروع الحدائري الأركوني لمحمد أركون أضخم المشاريع التنويرية، والتي تعتبر أحد أوّل الفتح العلمانية العربية، وواحدة من أبرز الدراسات المهتمّة بالمنهج التاريخي وتوظيفه في الدراسات القرآنية، والذي نجده في الكثير من كتبه يدعو إلى ما اصطلح عليه بـ "تاريخانية النص القرآني"، وهو رائد هذا المنهج في الفكر العربي بلا منازع، ومن أكبر الداعين للقراءة التاريخية للفكر الإسلامي، والمراجعة النقدية للقاموس اللغوي القرآني.

يقول: "... ولكنهم سوف يشيعون في الوقت ذاته العقبات المعرفية المتعلقة بالإرث اللاهوتي الثقيل للغة التي اختارها الله في القرآن... إن المراجعة النقدية ضرورية لهذا التصوّر عن الدين واللغة"⁽¹⁾.

ونضرب لذلك بمثالين:

أ- فقد وقف محمد أركون عند كلمة القرآن فقال: "إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة -الطقسية- الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى

(1) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت، ص41.

- يسعى أركون إلى تطبيق النقد التاريخي على النصوص الدينية على منوال وخطى النموذج الغربي الذي نحض بمنهج النقد، وأقام سوقها على أنقاض التراث الديني المسيحي، وذلك من خلال اختزال النصوص المقدّسة في أطرها الاجتماعية التاريخية. عاب أركون على رواد النهضة العربية كونهم لم يخوضوا هذا الصراع مع الوعي الديني الإسلامي، بسبب العقبات النفسية، والإكراهات السياسية والاجتماعية التي حالت عنده دون تفكيك مسلمات الدين، واستشكال ما أطلق عليه بحقائق الدين.

- انظر: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"، كيجل مصطفى، ط1(1432هـ-2011م)، منشورات الإختلاف، العاصمة الجزائر، ص290/257.

التي طُمست من قبل التراث التقوي الورع"⁽¹⁾. أي: "أن كلمة القرآن تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية وتَسحقه تحت وطأتها، فلا يعود يجرؤ على طرح أي سؤال عليها، ولذا فلن نستطيع أن نفهم القرآن، فإنه ينبغي علينا مسبقاً أن نتخلص من الهيبة اللاهوتية الهائلة عندئذ، وعندئذ فقد نستطيع أن نرى القرآن في مادتيه اللغوية، وتراكيبه النحوية والمعنوية، ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية.."⁽²⁾. أي إزاحة الغطاء القداسي والنفوذ إلى التراكيب اللغوية، وتعرية البنية المادية القرآنية.

ب- انتقد أركون القرآن الكريم وقضاياه وسوره وآياته ببصمة استشراقية واضحة المعالم، حيث امتلأت كتبه بهذه الانتقادات، منها ما خصّه في كتابه "الفكر العربي" فصلاً أسماه -التاريخ الانتقادي للقرآن الكريم-، حيث يقول: "إننا لا ندلّ بالتاريخ الانتقادي على البحوث الرامية لإقامة طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب، بل إننا نتطلع إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة"⁽³⁾.

ويقول أيضاً في خصم انتقاده لسورة القرآن ونصوصها: "نحن نعلم أنه نادراً ما تشكّل سور القرآن وحدات نصية منسجمة، وإنما تشكّل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها أو صياغتها التعبيرية"⁽⁴⁾. أي نفي الوحدة الموضوعية والتناسبية بين الآيات القرآنية.

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (1999م)، دار الساقى، بيروت، ص29.

(2) تعليق هشام صالح على نص محمد ركون، المصدر نفسه.

(3) الفكر العربي، محمد أركون، تر: عادل العوّا، ط3 (1985م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص29.

(4) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (مارس 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص146.

- نقد وتعقيب:

1- فمن خلال كلام أركون آنفاً حول لفظة القرآن، نفهم منه أن لفظة القرآن من وضع البشر ومن اصطلاحهم لا من اصطلاح الشرع، فحين يقول: "أن لفظة القرآن يجب تجاوزها لأنها كلمة ارتبط بها معنى التبجيل والتفديس"⁽¹⁾، يشعر القارئ أنها لفظة من اجتهاد بشري.

وقد كان كثيرا ما يذكر عبارة "نتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن"⁽²⁾، وهذا الكلام فيه إيجاء صريح ببشرية اصطلاح لفظ القرآن، وقد قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢﴾﴾ البروج: ٢١ - ٢٢. وقال أيضاً: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ الأعراف: ٢٠٤. فنجد الآيتين تُوليان كلمة القرآن قدسية وعظمة ورهبة لقارئها والمتدبر فيها، وهذا هو الواجب مع كلام الله تعالى بنص من كلام الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ الأنفال: ٢.

فقداسة القرآن حاجز مانع عن كل عيب أو نقص في كتاب الله تعالى، ثم إن التقديس للوحي أو لكلام الله تعالى فرض لازم، لأنه مستعمل عن خطاب البشر، وليس كأبي كلام أو نص، هذا الذي يجب على أي متوجه للقرآن بالفهم أن يدركه. وقدسيته لا تمنع النظر في تراكيبه اللغوية والبلاغية، وثناء معانيه الدلالية، وتراثنا شاهد بتصانيفه على تنوع الإعجاز في القرآن الكريم بلاغياً وإعجازياً وعلمياً. فهاجس الفكر الحدائري: "قداسة النص القرآني"، وتركيزه منصب على هدم هذا الحصن الحصين، حتى يُنظر إلى كتاب الله تعالى كما يقول أركون: "...ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء"⁽³⁾.

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص 29.

(2) المصدر نفسه.

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (1996م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 284.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

لذا فإن "القول بتاريخية القرآن وديوثوثته وبشريته، أو أنه خاص بزمن معين لا يمكن مناقشته، فمن العبث مناقشة إنسان في قضايا فرعية لثبت له صدقها، وهو لا يسلم بأصلها التي اعتمدت عليه، فالمنكر لله تعالى ولصدق رسوله -صلى الله عليه وسلم- ليس لنا أن نقنعه بحاكمية القرآن على مدى الزمان والمكان، وبخصوصية هذا القرآن وإلهية مصدره، فمن آمن وصدق فليس له أن يعترض على الفرع بعد أن سلم بالأصل، فقداسة القرآن الكريم فرغ عن الإيمان بمنزله -عزوجل- "(1)، قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿٣٧﴾ يونس: ٣٧.

2- وفي خضم نقده للنظام القرآني، وأن تنظيم سوره وآياته اعتباري متداخل الأفكار "غير المنسجمة"؛ فهو ينفي بذلك عن القرآن الانسجام الداخلي وهو محل الإعجاز، فينفي عنه وحدة الموضوع، ومناسبة الآيات لبعضها. فهل سمع أركون بعلم المناسبات؟ وهل وقف على جهود علماء القرآن في إثراء مباحثه تأصيلاً وتفصيلاً، وحديثهم عن المناسبة بين السور والآيات، ومطالع السور وخواتيمها، والمناسبة بين أسماء السور ومقاصدها(2)؟

"فاختلاف الموضوعات وتباين المقامات في النص القرآني لا يخل بالانسجام الداخلي ما دامت المناسبات المتعددة تدفع هذا الاختلال، وتحفظ التماسك الموضوعي بروابط شتى"(3). وهذا ما تهدى إليه الباحثون اللغويون، "أن انسجام النصوص أمر يجب على القارئ تحقيقه والتنقيب عنه، وذلك من خلال اكتشاف الروابط بين أجزاء الكلام والتفاعل المثمر مع النص تأويلاً وتفسيراً"(4)، فإذا كان هذا مطلوباً في نصوص البشر، فما بالك في كلام رب البشر.

(1) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2(1433هـ-2012م)، دار الوثائقي للدراسات القرآنية، دمشق، ص451.

(2) انظر: "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، برهان الدين البقاعي، د.ط، د.ت، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

- وانظر: "علم مقاصد السور"، محمد بن عبد الله الربيعة، ط1(1423هـ-2011م)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.

(3) النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، قطب الريسوني، ط1(1431هـ-2010م)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ص223، 224.

(4) المرجع نفسه، ص224.

المهلب الثاني: موافق نقدية للمكونة اللغوية من

مشاريع علمانية متفرعة

إضافة على المشروع الأركوني الضخم -والذي استندت عليه التاريخية المعاصرة-، نضيف إلى ذلك آراءً بيّنة المضمون والمآل من مشاريع مختلفة أخرى انتقدت الطبيعة اللغوية للقرآن الكريم، منها:

1- "إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم، والتي تقضي في نفس الوقت على مضمونها ودلالاتها المستقلة، والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية، مثل: الله، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدين، أو القانونية مثل: الحلال، الحرام، الواجب، المكروه، كما هو الحال في علم أصول الفقه، أو التاريخية المتصقة ببيئة ثقافية معينة، مثل: الجوهر، العرض، الممكن، الواجب، الضروري، الحادث...، أو الرضا، التوكل، الورع، الصبر، الخشية... كما هو الحال في التصوّف. هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر، نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها"⁽¹⁾. أي أنّ أمل التجديد على سنن وقوانين الحدائرية يتبدى من عتبة تجاوز اللغة الكلاسيكية التي تشخص الوعي التراثي العتيق. وإن التجربة الحدائرية تنطلق من التأسيس المعرفي المبني على التفكير التأملي في ضوء التجربة التاريخية التي تموضع من خلالها القرآن الكريم، بصفته ظاهرة كونية ذو أبعاد إبستمولوجية.

2- "...ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم -الأعراب-، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكماً، بدعوى أنّها اللغة التي نزل بها القرآن. صحيح أن القرآن نزل بلغة العرب، عرب الجاهلية. ولكن السؤال الذي يجب التقرير فيه بصدد طريقة فهم القرآن هو التالي: هل نزل القرآن

(1) التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، حسن حنفي، ط4 (1412هـ-1992م)، المؤسسة الجامعية، بيروت، ص110.

بلغة العرب ليبقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها: عالم الأعرابي أم أنه بالعكس من ذلك، نزل بلغة العرب ليتجاوز بهم عالم جاهليتهم إلى عالم آخر، ليخرجهم من الظلمات إلى النور؟⁽¹⁾. أي أن عربية القرآن تجسيداً لعالم الأعراب، وبالتالي لا يحكم من أتصف بأحد صفات جاهلية الأعراب عالمنا الفكري المتقدم. فاللغة العربية أحد تجليات تلك الحضارة السالفة، وبالتالي لا يمكن الإقرار - حسبه - بمرجعيتها إلا في عالمها الطبيعي الأول.

3- "ومن الأمور الواضحة وضوح النهار، أن تقديس اللغة أي تحجيرها في مستوى معين، وأخذ الثقافة العتيقة كسمة تمييزية للقومية العربية، هما تشجيع على الإستمرار في الفكر الوسطوي ونفي موضوعية التاريخ. إن السلفي يظن أنه حرّ في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر إلا باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره... على الملاحظ المنصف أن يعترف أن الإستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها: في اللغة، في التراث، في التاريخ القديم"⁽²⁾.

وهكذا يؤكد على أن ركون فلسفة الدين اللغوية إلى الإستعمالات العربية هي أحد أسباب التخلف والرجعية. يقول قائلهم: "ليست النظرة السكونية إلى اللسان، سوى انعكاس للفلسفة الماورائية، تظهر لنا بديهيّة ما بقينا متعلقين بالماورائيات"⁽³⁾.

4- "... وفي توظيف العلوم الأخرى لصالح النص الديني، وهي مهمّة ليست باليسيرة... في بناء نقدي علمي عقلاني لأساس مهم من أسس ثقافتنا العربية، ألا وهو النص الديني"⁽⁴⁾.

5- "إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنّما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي كليّة"⁽⁵⁾.

(1) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 248.

(2) العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، ط 5 (2006م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 208.

(3) ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، ط 4 (1997م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 223.

(4) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص 19.

(5) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 133.

– نقد وتعقيب:

اختار الله عزّ وجلّ اللغة العربية وعاءاً لكلامه، ووسيلة لتبليغ أحكامه. فاختيار لغة القرآن ربّاني إلهي، وليس اختيار واجتهاد بشري، حتى تقع هذه الزعزعة الفكرية للمدونة اللغوية القرآنية. فقد راعى الله عزّ وجلّ معهود الخطاب لذلك الزمان كمرجعية لسانية لفهم القرآن.

كما لا يخفى مراحل التحدي في القرآن للعرب من جهة وجوه الإعجاز، أبينها الإعجاز البلاغي واللغوي والبياني، في ظرف بلغت اللغة العربية أوج عطائها، وذروة حيويتها وتفوقها. وكانت لغة القرآن ولم تنزل مضرب الإعجاز البليغ والبيان الجميل والإبداع الفريد. "فالقرآن الكريم معجزة عامة عمّت الثقلين. وإن كان يُعلم بعجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله، أو إثبات تناقضه، أو بشريته، فيُعني ذلك عن نظر مجدّد في عجز أهل هذا العصر عن الإتيان أو التحدي بمثله عن النظر في حال أهل العصر الأول، وتحدي الله تعالى للعرب فيه أمران: أحدهما أنه تحدّاهم إليه حتى طال التحدي، والآخر أنهم لم يأتوا له بمثلاً، والذي يدل عليه ذلك النقل المتواتر الذي يقع به العلم الضروري، فلا يمكن جحود واحد من هذين الأمرين"⁽¹⁾. وقد كان للقرآن جليل الفضل في حفظ القاموس العربي الأصيل، والذي أثبتت على دلالات ألفاظه ومعانيها وتفاسيرها عديد المعاجم الذهبية، وقواميس اللغة العربية.

(1) إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيّب الباقلائي، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط1 (1411هـ-1991م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ص41.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

إن الإقصاء العلماني للغة التراثية العربية كمرجعية أساسية لفهم النص القرآني، هو تمهيد لقاموس قرآني جديد تتحكم فيه بدلالات الألفاظ الحادثة ومفاهيم النصوص الملبّسة⁽¹⁾. وبالتالي لا يعوّل على ألفاظ القرآن وإنما على معانيها، بحجّة أنّها مدوّنة تراثية تناسب عقلية اجتماعية معينة. فهل يصحّ منهجياً التفريق بين لغة القرآن الأصيلة واستعمالات اللغة العربية الثابتة؟

"إن القرآن كلام عربي، فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتّبع من أساليبيهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم"⁽²⁾.

(1) يعدّ محمد شحرور أحد أرباب الحدائنة الذين عوّلوا كثيراً على تغيير المفاهيم اللغوية وتحريف المعاني القرآنية، والتي ألبسها لباس المادية الجدلية التاريخية، ذات الصبغة الماركسية الإلحادية. فقد حرّف المعاني وألحد كثيراً في آيات القرآن الكريم. فلقد فسّر سوراً للقرآن تفسيرات منحرفة لا يخفى على مسلم عاميٍّ مجانبتها لمراد الله تعالى ومراد كلامه. فلقد فسّر الفجر بالإنفجار الكوني الأول، والشفع والوتر بالهيدروجين، والتسبيح بالديالكتيك... وغير ذلك من التلاعب بمفاهيم النصوص والمفردات القرآنية بتأويلات سقيمة وافتراءات كاذبة على أصول اللغة وحقائق الشرع.

- انظر: "الكتاب والقرآن"، محمد شحرور، ص 223، 235.

- انظر: "مسالك التأويل في الدراسة القرآنية المعاصرة، كتاب "الكتاب والقرآن" لمحمد شحرور -أمّودجاً-، بلعباس مصطفى، رسالة ماجستير، تخصّص: الإتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن، قسم: الكتاب والسنة، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، سنة المناقشة (1435-1436هـ/2014-2015 م). وهي رسالة أكاديمية تعتبر أوّل إنتاج علمي لي في التخصص، أفردت فيها البحث عن أهم مسالك التأويل القرآنية المعاصرة عند الدكتور المهندس محمد شحرور، والذي شحذ فيها مناهجاً تأويلية لغوية، ومنطلقات لسانية حديثة، وتركيبات فلسفية معقّدة، بيّنت انحرافها عن منهج التفسير والفهم، وكذا انحرافها عن سياق القرآن ومقاصده الكبرى.

(2) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د. ط. (1984م)، الدار التونسية للنشر، تونس، ج 1، ص 18.

المبحث الثاني: القراءة الألسنية السيميائية

إن من المواقف اللغوية في أدبيات الدراسات القرآنية المعاصرة؛ التركيز على مناهج حديثة تتناول الخطاب القرآني بالتفكيك والتشريح، وهذا سعيًا لإيجاد سلطة بديلة تركز في مرجعيتها إلى فهم النص من زوايا وحقول أخرى لتثوير خبايا ومضامين القرآن. فكانت الخطوة جريئة في الخطاب العربي المعاصر أن وضعت النص القرآني في حوض حقول جديدة ونظريات دلالية حديثة.

ومع كثرة هذه الدعوات إلى قراءة جديدة للنص الشرعي، تعالت رغبتها بالاستفادة مما توصلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة. فتحدت بعض النخب الحدائية العربية خلال العقود الست الأخيرة المناهج التراثية، وانتهجت القراءة الموسومة بـ "المعاصرة" مناهج حديثة استقتتها من الفكر الغربي ومناهجه في البحث، وعلى رأس هاته المناهج "المنهج الألسني العام"، لأنه إذا أطلق شمل السيميائية بفروعها، ولأنه تفرع عن علم اللسانيات، أو ظهر مع اللسانيات الحديثة. وبالرغم من أن المنهجان يشتغلان في دراسة اللغة والدلالة، وهما يشتركان في السمات الدلالية، إلا أن بينهما أوجه انفصال في التحليل والمنهج، مع عدم إنكار إرهاصات هذا المنهج الدلالي في تراث العرب قديماً.

ولا سيما أن الخطاب القرآني خطاب لغوي بالدرجة الأولى، فحُمل النص القرآني باعتباره نصًا لغويًا يجري عليه ما يجري على غيره من النصوص -في نظرهم-، ووُضع في حوض نظريات جديدة انتهجت لتحليل النصوص عامة؛ الأدبية واللاهوتية، وهذا للكشف عن البنية اللغوية والعلامات السيميائية للنص القرآني، وما يحمله من شبكة دلالية ومعرفية، للوصول إلى أفكار استباقية.

المطلب الأول: مفهوم المنهج الألسني، والمنهج السيمياي

1- مفهوم اللسانيات (linguistique)، أو علم اللغة (science du

langage).

أ- لغة: من "لسن، اللسان: هو جارجة الكلام، ج ألسنة، واللسان: اللغة، حكى أبو عمرو: لكل قوم لسان، أي لغة يتكلمون بها، ويقال: رجل لسنٌ إذا كان ذا بيان وفصاحة. واللسنُ: الكلام واللغة، ولاسنه: ناطقه. واللسنُ: الفصاحة"⁽¹⁾.

ب- اصطلاحاً: اللسانيات: "هي علم قائم بذاته له إطاره وموضوعه وأدواته، وهو العلم الذي يدرس اللغة على ثلاث مستويات: (اللغة، اللسان، الكلام)"⁽²⁾.

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص4029، 4030.

(2) اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ط2 (2005)، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، ص123.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

"وقد ارتبط ظهور اللسانيات مع العالم دوسوسير⁽¹⁾ وبحوثه في مجال اللغة، لأن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة، التي ينظر إليها كواقع بذاته ويبحث فيه لذاته، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقاتها بالعلوم الأخرى، ودورها في المجتمع وعلاقتها بالثقافة والفكر"⁽²⁾.

فالموضوع الأول للسانيات هو دراسة اللسان (la langue) يقول دوسوسير: "يتكون موضوع علم اللسان أو مادته أولاً من جميع مظاهر اللغة الإنسانية وتعبيراتها، سواء منها لغة الشعوب البدائية، أو الشعوب المتحضرة، وسواء تعلق الأمر بالعصور المغرقة في القدم... إذ كما كانت اللغة كثيراً ما يذهل الناس عن ملاحظتها تعيّن على عالم اللسان أن يعتبر النصوص المكتوبة ما دامت هي وحدها قادرة على أن تجعله يعرف أصناف التراكيب الخاصة القديمة، أو العتيقة جداً"⁽³⁾.

(1) فرديناند دوسوسير (1857-1913م): ولد في جنيف من عائلة عريقة، نشر سنة 1876م رسالة عنونها: "رسالة في التنظيم البدائي للمصوتات في اللغات الهندو-أوربية". وفي سنة 1880م حصل على درجة دكتوراه بعد أن تقدم بأطروحته التي تناولت اللغات السنسكريتية. درس في معهد الدروس العليا في باريس مدة 10 سنوات، ثم عاد إلى بلده جنيف سنة 1891م، مارس التعليم في جامعتها وقد درس فيها مادة الدراسات اللغوية المقارنة، وهنا قام بسلسلة محاضرات في الألسنية العامة سنة (1906-1907م)، وهذه المحاضرات هي التي كونت كتاب "دروس في الألسنيات العامة".

- الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، ط2 (1403هـ-1983م)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص223، 224.

(2) الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ط1 (أكتوبر 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص132.

(3) محاضرات في علم اللسان العام، فرديناد دي سوسير، تر: عبد القادر قنيني، د.ط، إفريقيا الشرق (2008م)، الدار البيضاء، ص18.

2- مفهوم علم السيميولوجيا.

أ- لغة: "من السُّومة والسَّيمة، السَّيمياء والسَّيماء، وتعني العلامة. وسَوَمَ الفرس: جعل له علامة"⁽¹⁾. "وتؤكد معظم الدراسات اللغوية أن الأصل اللغوي لمصطلح -Semeion- يعود إلى العصر اليوناني من الأصل اليوناني -Semeion-، الذي يعني: علامة، و-logos- الذي يعني: خطاب، وبامتداد أكبر كلمة -logos- تعني: العلم، فالسيميولوجيا هو: علم العلامات"⁽²⁾.

ب - اصطلاحاً:

إن علم السيمياء علم حديث النشأة، ولم يظهر إلا بعد أن أرسى دوسوسير أصول اللسانيات الحديثة في بداية القرن 20م، مع عدم إنكار إرهابات هذا المنهج الدلالي في تراث العرب قديماً⁽³⁾. وقد تنبأ دوسوسير في محاضراته بولادة علم مستقل هو السيميولوجيا.

فعلم الدلالة (**Le Semantique**): "قطاع من قطاعات الدرس اللساني الحديث، ومجال هذا العلم دراسة المعنى اللغوي على صعيدي المفردات والتراكيب، وإن كان المفهوم السائد هو اقتصار علم الدلالة على دراسة المفردات وما يتعلق بها من مسائل"⁽⁴⁾.

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص2158.

(2) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1 (1431هـ-2010م)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ص11، 12.

(3) انظر: "علم الدلالة عند العرب"، عليان بن محمد الحازمي، مقال علمي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ج15، العدد27، جمادى الثانية1434هـ، ص717/706.

- فالناظر لموضوع علم السيمياء يجد أنه مرتبط بعلم الدلالة، "وكان البحث في دلالة الكلمات من أهم ما لفت اللغويين العرب وأثار اهتمامهم. وتعد الأعمال اللغوية المبكرة عند العرب من مباحث علم الدلالة، مثل تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، ومثل الحديث عن مجاز القرآن، ومثل التأليف في الوجوه والنظائر في القرآن، ومثل إنتاج المعاجم الموضوعية ومعاجم الألفاظ. وحتى ضبط المصحف بالشكل يعدّ في حقيقته عملاً دلالياً، لأن تغيير الضبط يؤدي إلى تغيير وظيفة الكلمة، وبالتالي تغيير المعنى".

- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط5 (1998م)، عالم الكتب، القاهرة، ص20.

(4) مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ط1 (1416هـ-1996م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص279.

الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

أمّا السيميائية تعني: "العلامات، والسيميائية هي علم الاصطلاح أو علم الدلالة، وهو علم يهتم بالاصطلاح وبدلالة الكلمات بنحو خاص. وأيضاً يعني الدراسة التاريخية لمعنى الكلمة في مختلف تقلباتها"⁽¹⁾. "فالسيميائية هي علم العلامات أو علم الإشارات، أي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة، وكيفية هذه الدلالة"⁽²⁾.

فلاحظ اتصال علم اللسانيات مع علم السميولوجيا في الرمزية الدلالية، "فسوسير أيضاً أحدث قسمة فاصلة بين الوجود الفعلي الواقعي للشيء، وصورته المختزنة في الذهن، والرموز الصوتية التي نعبر بها عن تلك الصورة"⁽³⁾. أي أن هناك دالاً في الذهن، ومدلول للشيء في الواقع.

(1) موسوعة لالاند الفلسفية، لالاند، ج3، ص1261،1262.

(2) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ص18.

(3) اللسانيات - المجال، والوظيفة والمنهج -، سمير شريف استيتية، ط2 (1429هـ-2008م)، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العلمي، عمان، الأردن، ص258.

المهلب الثاني: دراسات قرآنية معاصرة على ضوء

المناهج اللسانية

إن الخطاب الحدائري العربي يؤكد على بلورة إجراءاته التاريخية كروية تتجاوز القراءة السائدة إلى قراءة بديلة محورها وأساسها مناهج التحليل اللغوي والبحث اللساني، للوصول إلى طبيعة النص القرآني اللغوية، وحقيقة المفاهيم القرآنية. "ولعلّ العلوم الألسنية تسهم مع علوم إجتماعية وإنسانية أخرى بدور متميز في إنجاز عملية الإستقصاء والتحليل والتركيب التي يقتضيتها ذلك النقد"⁽¹⁾.

- من هذه النماذج ما يلي:

1- المقاربة الألسنية السيميائية لمحمد أركون:

أ- مفهومها:

يوظّف أركون المفاهيم الألسنية في خطابه الإسلامية بشكل كثيف، حيث يستعمل المصطلحات اللسانية والسيميائية بشكل واسع في كتاباته، وهذا ما يؤكد فعلاً تطبيقه وتوظيفه للمناهج اللغوية المعاصرة، حيث يقول: "إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات، والرموز اللغوية)، ليس حباً في التعقيد أو جرياً وراء الموضة الباريسية..، وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية... فإننا مضطرون لأن نتحاشى كلياً تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جداً بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة، والمستمرة عبر القرون"⁽²⁾.

(1) النص القرآني، الطيب التيزيني، ص 424، 425.

(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 36.

ولذا هو يرى أن هناك: "ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة ينبغي أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد...، فهناك ثلاث بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصّ: القراءة التاريخية - الأنتروبولوجية-، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاهوتية التفسيرية"⁽¹⁾. فعلى أي قارئ أن يتزوّد بالتكوين العلمي، والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة⁽²⁾.

ويقول أيضاً في الحاجة العميقة لعلم اللسانيات والسيميائيات لاكتشاف المعنى: "إن أجدى السبيل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى، مثل هذا هو ذلك الذي دشنته الألسنيات والسيميولوجيا...، فإن اللغة هي أداة للاتصال ضمن هذا المعنى، فإننا نجد أن الألسنيات والسيميولوجيا أمر لا بدّ منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"⁽³⁾.

فأركون يوظّف علم اللسانيات والسيميائيات في تحليل بنية النصّ الديني، ويرى أن القراءة الألسنية السيميائية أحد المفاتيح الجديدة لربط فهم النصّ القرآني بمفاهيمه التاريخية.

ب - مآلاتها:

1- الحداث القرآني⁽⁴⁾ (le fait coranique): اصطلاح أركون في المقاربة اللغوية الألسنية التي يقدمها للفكر الإسلامي على تسمية القرآن ومقارنته بـ "الحداث القرآني"، حيث عرّف الحداث القرآني: "هو ظاهرة لغوية وثقافية ودينية"⁽⁵⁾. أي أنه يريد التأسيس لمفهوم: "القرآن - كموضوع لغوي-، ليخلّص إلى جملة إجراءات تعيد النظر في كونه كلاماً لا يمكنه أن يقلّد، ومن ثمّ وعطفاً على ترتيب المسائل الأركان التي أسس بها لمقارنته اللغوية، فإن اعتبار القرآن موضوعاً لغوياً ثمّ

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص39.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص5.

(3) الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص121.

(4) الفكر العربي، محمد أركون، ص28.

(5) المصدر نفسه.

دراسته؛ ينتهي إلى امتناع تقليد القرآن، ولعلّه هو الأهم في المقاربة على الإطلاق⁽¹⁾. وهو أهم شيء يريد أن يصل إليه في مقارنته، أي أن القرآن ليس إلّا كلام لغويّاً لا يمكن أن نقلّده، لأنه حادث لغوي ثقافي.

كما أن لفظة -الحادث-، أو -الحادث- توحى بتاريخية القرآن وارتباط مدلوله بعصره، "فالحادث يحلّ الزمان كلّ في اللحظة، إذ يعتبر أن للحظة وجوداً فعلياً عكس ما يقوله الفلاسفة، فالتركيز على الحاضر هو الذي يلغي كل شيء سوى الحدوث، والحادث لحظة حدوثه مفصول عن كل شيء سواه، معناه: ينحصر في حدوثه"⁽²⁾.

2- التفريق بين الخطاب الشفهي والمدوّن.

فقد عرّف أركون القرآن الكريم بتعريف خاصّ له، يقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائياً بعد القرن الرابع عشر. - القرآن مثبتٌ إملائياً في القرن الأول، وشفهياً منذ زمن النزول-، وإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بأن واحد بوظيفة أثرٍ مكتوب، وكلام تعبدي"⁽³⁾.

لقد قام هنا بالتفريق على أساس لساني بين مرحلتين في جمع القرآن الكريم: "1-الخطاب الشفهي الأول، 2-مرحلة المدوّن أو المكتوب، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوّن. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه

(1) محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، عبلة عميرش، رسالة دكتوراه، تخصّص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1433-1434هـ)-(2012-2013م)، ص320.

(2) مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب-، المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص70.

(3) الفكر العربي، محمد أركون، ص32.

الخطاب الشفهي لأول مرة ... - كما أنه يقول أننا-: لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، بعد أن انتصر من انتصر، وانهمز من انهمز⁽¹⁾.

فأركون يفترق في قاعدته اللسانية بين مسألة الشفوي والمدون في النص القرآني، أي أن القرآن الكريم اليوم لا يجمع التنزيل القرآني كله الذي أنزل الله تعالى على نبيه -صلى الله عليه وسلم، واحتج بقاعدة ألسنية مفادها أن: "ومن أهم المكتسبات ذلك التمييز التي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً، فهناك أشياء تضيع أو تتحوّر أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"⁽²⁾. أي التشكيك في الفترة التي توسّطت بين الحفظ وبين السّطر.

- نقد وتعقيب:

إن المنطلقات اللسانية التي يريد أركون أن يطلعنا على أفقها؛ ليست إلا وقوفاً عند الإطار اللغوي الذي نزلت فيه النصوص القرآنية، واعتباره مرجعاً أساسياً في فهمها، لينقلنا بعد هذا التوظيف السقيم والمعياري للمنهج إلى إلغاء خصوصية تلك النصوص، وإلغاء قدرتها على مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية. "غير أنه لا تعارض بين أن يكون النص مفهوماً على طريقة العرب، ويكون في الوقت ذاته شاملاً وعماماً وقادراً على اختراق تقلبات العصور، ولا يكون أسيراً لحقبة تاريخية هي زمان نزوله، وهذا معنى كونه إلهياً، أي مطلقاً عن قيود الزمان والمكان"⁽³⁾. وكون النص القرآني كلاماً عربياً على طريقة العرب أمر مسلّم به، ولا يعني ذلك أنه متشابه مع كلامهم -أي محصوراً فقط في زمنه-، إذ لو كان متشابهاً ككلامهم لتحدى بلغاء العرب لغة وبلاغة القرآن.

فنجد أركون لا ينفك عن قياس النص القرآني بسائر النصوص البشرية المحكومة بقواعد التحليل اللغوي المعاصر، والمقيّدة أيضاً بوقائع الأحداث والزمان، في حين يمتلك النص الإلهي القدرة على التعالي فوق المعطى التاريخي، وهذا يتفق مع أصول الإيمان في عالمية الرسالة وخلودها وإطلاقها.

(1) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت، ص188، 189.

(2) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1999م)، دار الساقى، بيروت، ص53.

(3) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ص445.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

بيد أن النص الإنساني له فعلاً امتدادات زمانية وأرضية محدودة، فيختلف النص الإلهي عن البشري في المصدر والتلقي وصفة الكلام.

فعلى فرض صحة هاته القاعدة الألسنية التي أقامها، فإنها قد تكون صالحة على الكلام البشري أو بعضه وليس كله، فمن باب أولى كلام الله تعالى، خصوصاً وأن العملية اللسانية وليدة الإستخدام الإنساني على الجهد الوضعي والبشري تحت تأثيرات الفلسفات الإنسانية والنزعات التحريرية. فتطبيق هاته القاعدة لا يتلاءم مع طبيعة النص وفحواه، وبالعبارة الإلهية الخاصة به. وقد جُمع القرآن الكريم على يد من سمعه غضا طرياً من في النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأن تلك النقاشات الحامية التي تحدث عنها أركون، "لم تكن حول نقص المصحف العثماني، وأنه لم يحوي ويجمع القرآن كاملاً، بل كان الإختلاف والإفتراق حول القراءات المتعددة"⁽¹⁾.

ولا يشهد لكلامه قول صحابي واحد ممن شهد الجمع والتنزيل، أو رواية عن الصدر الأول تطعن في ثبوت كل المصحف القرآني، أو أن يُطعن في ماهيته. وما بنات أفكاره هاته إلا وليدة اليوم بعد أن تباعد الزمان مع زمن الوحي، وظهرت الدراسات الأدبية على النصوص البشرية، لتتسع للنصوص القرآنية تحليلاً ونقداً كأنها كلام بشري، وإعمال القواعد النقدية عليها، والتي لم يستقم لها منهج مستقرّ وفكر ثابت. وإن صحّ تنزيل هذه القاعدة اللسانية على نصوص بشرية أو دينية محرّفة، فلا يصحّ تنزيلها على القرآن الكريم، لاختلاف الحفظ والثبوت والتواتر، وفارق التلقي والمتكلم والمخاطب.

(1) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبايكي الجمعي، ص 106.

2- المسالك اللسانية لمحمد شحرور⁽¹⁾ القرآنية: (2)

إن من أهم المسالك التي نهجها شحرور في دراسته القرآنية المعاصرة: "المسلك اللساني اللغوي التشطيري"، حيث قال: "وانطلاقاً من هذا المنطلق اللغوي بدأت بمراجعة آيات الذكر بشكل جدّي، وانتهيت إلى المصطلحات الأساسية: -الكتاب-، -القرآن-، -الفرقان-، و-الذكر-، -أم الكتاب-، -اللوحة المحفوظ-، -الإمام المبين-، -الحديث-، -أحسن الحديث-... وبعد ذلك اهتديت إلى الفرق بين الإنزال والتنزيل والجعل"⁽³⁾.

ثم قال في منهجيته التأويلية أنه: "اطلع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج، وعلى رأسها أن كل الألسن لا تحوي خاصية الترادف... لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها معجم مقاييس اللغة لابن فارس الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد اعتمدنا عليه دون إغفال بقية المعاجم"⁽⁴⁾.

وهكذا أفصح المؤلف عن طبيعة أسس نظريته التفريعية والتجزئية لكتاب الله تعالى، فكان له مقومات بنى عليها صرحه اللغوي، ورسم له منهج التأويل، وهي مقومات استقاها حسب من كتب اللغة والمعاجم، فكان اعتماده بالدرجة الأولى على ركيزتين مهمتين تعتبران من أهم القضايا اللغوية التي طُرحت قديماً عند أهل اللغة، وهي مسألتان:⁽⁵⁾

(1) محمد ديب شحرور، ولد بدمشق سنة 1938م، سافر إلى الاتحاد السوفياتي في بعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية في موسكو سنة 1959م، وتخرّج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية سنة 1964م. بدأ في دراسة التنزيل الحكيم، وقد ساعده المنطق الرياضي على هذه دراساته الدينية، حيث أصدر الكتب التالية ضمن سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة): (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة)، (الدولة والمجتمع)، (الإسلام والإيمان - منظومة القيم)...

- مقتبسة من الموقع الرسمي لمحمد شحرور <http://www.shahrour.org/main.php>.

(2) انظر: رسالتي في الماجستير بعنوان: "مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، الكتاب والقرآن لمحمد شحرور- أمودجا"، بلعباس مصطفى، ص 258/190.

(3) الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 47، 48.

(4) المصدر نفسه، ص 44.

(5) انظر: "المصدر نفسه"، ص 41، 47، 57، 58.

• إنكار الترادف.

• العطف لا يكون إلا بين المتغايرات.

فجنوح شحورر لهذا المنزع التشطيري حتى يفرّق بين ألفاظ قرآنية هي مفاتيح دراسته المعاصرة، وأهم مسالكة التأويلية. حيث نجده يفرّق بين مفردات القرآن وتسمياته التي لا تدلّ إلا عليه، وهي: "القرآن، الكتاب، الفرقان، والذكر"، حيث خصّ كل مفردة منها بمدلول مستقلّ عن مدلولات التسميات الأخرى، مفرّقاً بينها بمسلك الترادف، على أن كل لفظة تحمل في طياتها مفهوماً يغيّر مدلول غيرها من مرادفاتهما، وحتى ولو كان اللفظين لهما نفس الإشتقاق كلفظي: التنزيل والإنزال، والإبلاغ والتبليغ، مستندلاً بأنظمة الوجود الكوني⁽¹⁾.

ثم نزع بمسلكه التشطيري هذا إلى أن قسم آيات القرآن إلى كتابين رئيسيين هما: كتاب النبوة، ويضمّ (الآيات المتشابهات، والآيات اللامتشابهات واللامحكمات)، وكتاب الرسالة وفيه (الآيات المحكمات)، وقد وضع لذلك مخططاً في أوّل الصفحات⁽²⁾. علماً أنه قصد بالمحكم والمتشابه مدلولاً غير المدلول المتعارف عليه عند علماء القرآن، بمفهوم لم يعرفه السلف ولم يدركه الخلف من خلال تقسيمه للآيات، وفصل بعضها عن بعض، منها ابتداعه لقسم من آي القرآن الكريم سمّاه: "الآيات اللامتشابهات واللامحكمات!!"

(1) انظر: "المصدر نفسه" ص 178/147.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

- نقد وتعقيب:

إن النظرية التي أسسها محمد شحرور على التفريق بين آيات القرآن الكريم، اهتدى بها إلى رؤية لم يسبقه إليها أحد في كتاب الله تعالى، فوزّعه وفرّق علومه ومضامينه وآياته، منسلخاً انسلاخاً تاماً عن كلّ مأثور، معرضاً عن أسباب النزول وأقوال المفسرين في آيات المحكم والمتشابه. وإن من أعظم الخطأ؛ التزاهد أو التغافل المتعمّد في العودة لأقوال السلف والعلماء في نقولاتهم ومأثوراتهم⁽¹⁾، فهي خير معين لتجنب المزالق الفكرية، والضلالات العقلية، وشطحات الهوى وسوء الفهم.

فقسمة شحرور لكتاب النبوة والرسالة تتعارض مع صريح الآية الكريمة، فنحن الآن نتفق معه من أن الكتاب هو ما بين دفتي المصحف، لكن كيف وزّعه بهاته الطريقة الآلية من غير دليل واحد غير الأدلة العقلية الواهية؟ إن هذا النوع والقسم من كتاب الله تعالى الذي لم يلحقه إحكام أو تشابه، لم ينصّ عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ٧.

فالمؤلف زاد قسماً ثالثاً على قسم المحكم والمتشابه، فهو عنده ليس من المحكم ولا من المتشابه، بل هو قسمٌ للتفصيل والشرح، وهذا المعنى الذي ساقه لا تحمله الآية الكريمة، فهذه قراءة لا يستقيم لها التشكيل اللغوي للآية، فلا وجود لقسم ثالث اسمه: "اللامحكم واللامتشابه"، فحرف: "مِنْهُ" هنا تفيد: "التبعية نحو-أكلت من الرغيف"-⁽²⁾. فالآية صريحة الدلالة بسياقها على أن القرآن حوى قسمين كبيرين منه (المحكم والمتشابه)، وليس تقسيمه المبتدع للقرآن الكريم.

كما فرّق شحرور بين تسميات القرآن الكريم وبين بعض مفرداته التي انتقاها كأساس لفهم الوجود الكوني، فنار على الفهم السائد منذ قرون لمدلولات تسميات وألفاظ القرآن الكريم، محاولاً

(1) انظر: "فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية - حقيقته وأهميته وحجّيته-"، عبد الله بن عمر الدميحي، د.ط، د.ت، مركز البحوث والدراسات، مكة المكرمة، ص73/32.

(2) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبي الحسين أحمد بن فارس الرازي، تح: عمر فاروق الطباع، ط1 (1414هـ-1993م)، مكتبة المعارف، بيروت، ص177.

الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

اصباغها معنى معرفياً جديداً، ومدلولاً حادثاً لم يُعهد إليه من قبل. حيث أقر أن في المصحف أربعة مصطلحات أساسية، وهي: "الذكر، والكتاب، والفرقان، والقرآن"، وأصل هذا التفريق بين تسميات القرآن هو الترادف الذي يفيد عنده التغير فقط. "وإنما المقصود أنّ كل إسم من أسمائه يدل على ذاته، وعلى ما في الإسم من صفاته، ويدل أيضاً على الصفة التي في الإسم الآخر بطريق اللزوم. وكذا أسماء النبي صلى الله عليه وسلم، مثل: محمد، أحمد، والمحي، والحاشر، والعاقب. وكذلك أسماء القرآن، مثل: القرآن، والفرقان، والهدى، والشفاء، والبيان، والكتاب، وأمثال ذلك"⁽¹⁾. فإذا كان ترادف الكتاب والقرآن ترادف تغاير، فما قوله في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾⁽²⁾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ الحشر: ٢٢ - ٢٣. فهل في هاته الصفات تغاير، أم أنها تدل على موصوف واحد؟ فهل الملك غير السلام؟ والقدوس غير الجبار؟ والعزيز غير المهيمين؟.

فالملاحظ أن الأساس الذي اعتمده **شحرور**، أي الأساس اللغوي لابن فارس لم يفهمه جيداً، فابن فارس نعم يقول بفكرة إنكار الترادف، لكن أي ترادف؟ فهو يرى أن اللفظ الموضوع للمعنى الأصلي هو إسم واحد لا ثاني له، والباقي صفات لا أسماء. والشاهد في ذلك أنه لما سئل عن أسماء السيف قال: "لا أعرف له إلا إسماً وهو السيف، فقيل له: فأين المهند والصارم؟ فقال أبو علي: هذه صفات"⁽²⁾. على عكس **شحرور** الذي يقول بالتغاير بين المترادفات اسماً ومعنى، وأن في المعطوف شيء لا يحويه المعطوف عليه، مثل العطف في قولنا: نزل أحمد وزيد، فهذا عطف تغاير، لكن النوع الذي نحن بصددده هو من قبيل قوله تعالى: ﴿عَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾⁽³⁾ غافر: ٣، فالله سبحانه هو غافر الذنب، كما هو قابل التوب، كما هو شديد العقاب. فتعدد الصفات للشيء لا يُفضي أبداً لتعدد الموصوف.

(1) شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، مساعد الطيار، ط2 (محرم 1428هـ)، دار ابن الجوزي، الرياض، 61.

(2) انظر: "المزهر في علوم اللغة وأنواعها"، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البحراوي، ط3، د.ت، دار التراث، القاهرة، ج1، ص413/405.

"وفي دلالة الإسم على الذات وعلى الصفات: وكل اسم من أسمائه يدل على الذات المسماة، وعلى الصفة التي تضمنها الإسم، كالعليم يدل على الذات والعلم، والقدير يدل على الذات والقدرة، والرحيم يدل على الذات والرحمة"⁽¹⁾.

3- نظرية التحليل اللغوي عند نصر حامد أبو زيد:

وظف نصر في جهازه التأويلي المناهج اللغوية الحديثة كآلية للتشريح -تشرح السياق اللفظي والتركيب اللغوي-، وبالتالي التغذية -تغذية المعنى ومطاردة الدلالة-⁽²⁾. يقول في هذا الصدد:

1- "إن دراسة النص القرآني أو النبوي من حيث كونه نصاً لغوياً، أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة... وقد يكون النص موضوعاً للدراسة في علوم أخرى، فقد يتحوّل إلى موضوع للدرس اللغوي بكل فروعه بدءاً من الصوتيات، وانتهاءً بالدلالة والمعجم... لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد الجانبين: الجانب اللغوي، أو الجانب الأدبي، وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر"⁽³⁾. ومنهج الدرس الأدبي المعاصر هو منهج اللسانيات الحديثة.

2- "ومن أجل الكشف عن العلاقة بين النص والثقافة، تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي. ولما كانت اللغة نظاماً للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي. فاللغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية ونظامها اللغوي الذي ينتمي إليها. إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص الذي تشكّل في واقع وثقافة بقطع النظر عن أي وجود لها في العالم الإلهي أو اللوح

(1) شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، مساعد الطيار، ص 61.

(2) تروم قراءة نصر حامد أبو زيد إلى ترويض النص وتفكيك قوته الدلالية، وإضعاف سلطته النسقية، وإفراغ مخزون طاقة النص القرآني المحكوم بالدلالة السياقية، عبر رهنه بأساليب اللغة العربية وتصوراتها وسياقاتها، ما يستلزم تجاوز طبيعتها كلغة دينية لها آلياتها الخاصة، إلى لغة توليدية للمعنى وتشكيل للوعي وغير ذلك من الإجراءات التي تخلق مساحة فكرية سلطانها العقل الإنساني، وقوتها في التأويل الرمزي، وحرّانها مُعطى لكفاءة الإنسان التاريخي.

- انظر: للتوسّع "الفصل الثاني للباب الثالث من المذكرة".

(3) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 21، 22.

المحفوظ"⁽¹⁾. أي أن البحث اللغوي المعاصر رمزيّ تشرحيّ وضعي، وبالتالي إن فهم النص على ضوء النظام اللغوي والطابع الرمزي يستند إلى الدليل المادي الوضعي، والارتباط بالمعطى التاريخي، مع اعتباره فاعلاً آنياً يصنع الثقافة ويؤسس لتراجمها الفهم.

3- "وفي منهج تحليل النصوص تتبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصّاً دالّاً فهو كذلك"⁽²⁾. أي تاريخية النصوص والأحكام والمفاهيم التي تجاوز الزمن دالّها ومدلولها.

4- ففي نظر أبو زيد أن القرآن نص لغوي كسائر النصوص الأخرى، متعلق بثقافة معينة وهي واقع النبي -صلى الله عليه وسلم- ومنشأ حضارته، منكر التفريق بينه وبين غيره من النصوص اللغوية⁽³⁾. وأن "النص الديني ما دام ظهر في إطار سياق ثقافي معين، فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية حفاظاً على السياق، وأخذاً بوظيفة أنظمة العلامات"⁽⁴⁾.

– نقد وتعقيب:

يؤسس نصر أبو زيد بمنهج التحليل اللغوية لرمزية الدلالة القرآنية، والإنتاح التأويلي للنص القرآني، وترك زمام معناه للقارئ الذي يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثله أفق القارئ⁽⁵⁾، فلا يبقى بمقتضاه للقرآن ثوابت، بل يصبح مجموعة متغيّرات، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة. "ويصبح القرآن بذلك عجينة يصنع منها ما يشاء من الأشكال والألوان. وتصبح مهمة القرآن في هذه الحالة ليست مهمة معيارية قيادية تربوية، وإنما مهمة ترويجية تبريرية،

(1) المصدر نفسه، ص28، 29، باختصار.

(2) المصدر نفسه، ص31.

(3) انظر: "النص، السلطة، الحقيقة"، نصر حامد أبو زيد، ط1 (1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص91، 92.

(4) المصدر نفسه، ص78.

(5) انظر: "مفهوم النص"، نصر حامد أبو زيد، ص205.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

وعلى كل إنسان أن يختار مُعْتَقِدِهِ وسلوكه أولاً، ثم يبحث في القرآن عما يبارك له في ذلك، وهو ما لن يُعَدِّمَهُ إذا ما أحسن استخدام المداخل الآتفة التي يسلكها الخطاب العلماني⁽¹⁾.

وإن المساحة المخوّلة للقارئ المبدع لا يمكن أبداً أن تتجاوز خارطة التلقي -السياق-⁽²⁾. "فحاکمية السياق القرآني هي الحاکمية التي تعطي معنىً ملزماً للمفسّر، سواء أكان هذا المعنى من باب ما هو قطعي الدلالة، أم كان من باب ما هو ظنيّ الدلالة، ولا يصح مخالفتها في أي حال. ومعيار الحاکمية هو الصورة السياقية العامة للخطاب، سواءً في مقصد السورة كلّها - إذ أنّ السورة الواحدة بكلّيّتها لها مقصد موضوعي، بقطع النظر عن كون السورة متعددة المقاطع، أو ذات مقطع واحد-، أو مقصد المقطع، أو مقصد الآية. فالمقصد هو الذي يُخضع المتلقي للسياق، فلا يستطيع تجاوزه إلى غيره من المقاصد والموضوعات"⁽³⁾.

وإن لقارئ النص القرآني مهمّات أخرى غير المهمّات الإجرائية الهرمنيوطيقية -تحرير المعنى وترميز الدلالة-، إذ أنّ للقارئ إدراك جماليات النص، وفهم معطياته، واستخلاص حكمه وأحكامه، وبلوغ لطائفه وأسراره، وهو غير بعيد عن الأفق التعبدي الذي أمر الله به: "التدبّر".

(1) العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، ط1 (1428هـ-2008م)، دار ابن حزم، الرياض، ص623.
(2) انظر: "المعنى خارج السياق - أثر السياق في تحديد دلالات الخطاب-"، فاطمة الشيدي، د.ط (2011م)، دار نينوى، دمشق، ص53/19.

(3) نظرية السياق القرآني -دراسة تأصيلية دلالية نقدية-، المثقّى عبد الفتاح محمود، ط1 (1429هـ-2008م)، دار وائل للنشر، عمان، ص55.

- وانظر: "دلالة السياق وأثرها في توجيه التشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام -دراسة نظرية تطبيقية-"، فهد بن شتوي الشتوي، رسالة ماجستير، تخصص تفسير وعلوم القرآن، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، سنة المناقشة (1426-2005م)، ص84/11.

- وانظر: "السياق القرآني وأثره في التفسير -دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير-"، رسالة ماجستير، عبد الرحمن بن عبد الله المطيري، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، سنة المناقشة (1429هـ-2008م)، ص128/102.

المبحث الثالث: القراءة الدلالية التأويلية⁽¹⁾

التأويل طريق غني، ثري، ملكي، يراهن عليه الخطاب العلماني كثيراً في قراءته للقرآن الكريم. فيقصد بالقراءة اللغوية التأويلية، ما قام عليه التأويل واستوى من سوق اللغة والدلالة. إنَّ التأويل كعلمٍ وكمصطلحٍ قرآني قد اختلف في حقيقته وماهيته قديماً عند العلماء، ولم يبقَ التأويل ذو مدلول واحد، بل تنوعت مفاهيمه ومدلولاته منذ أن قُصد النص القرآني بالشرح والفهم والتفسير.

وقد حضِيَ التأويل بالدراسة من قبل العلماء المختصين في التفسير وعلوم القرآن، حتى غدَى من العلوم القرآنية المهمة، وإليه يرجع الكثير من الخلافات التفسيرية والمذهبية في التراث التفسيري. وما تلا ذلك من نشاط تأويلي عقب ظهور الفرق الإسلامية، والتي اتخذت من التأويل مطية لتوجيه النصوص القرآنية بما يخدم عقائدها وفلسفتها الدينية. فاكتسب التأويل حمولة جديدة على غير ما عُهد عند الأولين، وكانت أبرز سماته انفتاح الدلالة واتساعها، وحضور العقل في توجيه التأويل والفهم، بالإتكاء على الجوانب اللغوية النصية، والدلالية الرمزية في الخطاب العلماني المعاصر.

(1) يشترك هذا المبحث مع الفصل التالي: "المدخل التأويلي"، وإنما أفردته عنه باعتبار صلة التأويل بالمرتكزات اللغوية في هذا الفصل الخاص بجانب الدرس اللغوي الحديث والمعاصر، لأن أهم أعمدة التأويل جانب اللغة، لتُفرد التأويل بسياقاته العامة وإجراءاته النسقية في الفصل اللاحق.

المهلب الأول: أسس التأويل اللغوية في خضاب

الحدائري

رافع الفكر العقلاني العربي المعاصر عن "منهج التأويل" كممارسة مشروعة، ومرجعية معرفية معاصرة. هذا المنهج الأصيل في الفكر الإسلامي تحوّل من خدمة النص القرآني إلى خدمة الواقع الإنساني، وحوّل بنية المعنى من المعطى الإلهي إلى المعطى العقلي، من خلال مشاركة النص القرآني للأدبيات النقدية واللغوية المعاصرة، وأن الدرس القرآني المعاصر ليس بمنأى عن الحركة الفكرية الراهنة، وإشكاليات المعنى والمفهوم المعاصرة، للولوج إلى مناطقه البكر والخصبة والمظلمة، واختراقها بآليات معرفية تفكيكية، دون مراعاة الفارق الأنطولوجي بين تحليل النص الأدبي والنص الديني من خلال فرض النسق التأويلي الحرّ. هذا النسق شكّله دعامات معرفية في الحدائري النقدية، نذكر منها:

1- "أشرنا إلى طبيعة البنية اللغوية للنص القرآني، وإلى طبيعة بنية الموضوعات القرآنية، وقلنا إن البنيتين كليهما مفتوحتان غير منغلقتين، ولعلّ اتّسع حدود التأويل ما هو إلا انعكاس للأولى، وانطلاق الإجهاد تعبير عن الثانية، وإن كان الموقف المحافظ قد حاول إغلاق الدائرتين بإحكام"⁽¹⁾. أي أن التأويل يشترك في حياكة مفاهيمه جانب اللغة وماهية الموضوع القرآني. فالأول يمثّل النظام التعبيري الثقافي، والثاني يمثّل السياق البيئي الاجتماعي، وبالتالي يتشكّل الفهم ضمن السياق التاريخي للغة، والبعد الأنطولوجي للموضوع القرآني، باعتبار أن القرآن حدث وجودي بشري تاريخي. وإن مفتاح النظام المعرفي الجديد -حسبه- هو تجاوز الضوابط والحدود في استعمالات اللغة وسياقات القرآن.

2- "إن القرآن نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً ... وإذا كانت الحضارة تتركز حول -نص- يمثّل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن -التأويل- هو الوجه

(1) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص 147.

الآخر للنص... إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته⁽¹⁾. فالبحث عن مفهوم -النص-، "ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً"⁽²⁾. أي تجريده عن كل الصيغ التبجيلية، ومعاداته بالقراءات المؤدجلة المكرّسة للآليات اللغوية.

3- "فالانتقال من تحليل دال -النص-، إلى تحليل دال -التأويل-، معناه الانتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة -نص-. والمفهوم الذي نبحت عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال -تأويل- في القرآن الكريم، في مقابل غياب الدال -النص- غياباً كاملاً"⁽³⁾. أي حضور الدال وغياب المدلول.

4- "...ومن ثمّ فقد أخذت حقيقة تبرز للعيان محدثةً تحوّلاً عميقاً في الموقف من النص القرآني الحديثي، ومن طرائق البحث فيه وتفسيره وتأويله، تلك هي أن النص يمكن أن يُقرأ على أنحاء متعدّدة، منها ما قد يستجيب لإحتياجات التحوّل أو التقدّم التاريخي، ومنها غير ذلك، ومنها ما ينطوي على ميول واتجاهات انتقائية أو إرجائية أو رافضية إلخ... وهذا ما اتّضح عبر ولادات متعدّدة لقراءات مختلفة لذلك النص"⁽⁴⁾. أي تبني مدخل تصوّري مشيّد على رصد إنتاج المعرفة المتطوّرة، والتي تحيل النص القرآني إلى أقسام متنوعة؛ قسم الأرشيف، وقسم التأويل، وقسم التحنيط.

5- "...هذه هي خاصية النص الجديرة بالقراءة: إنه يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي. ولذا فهو لا ينفصل عن قارئه، ولا يتحقق من دون مساهمة القارئ. وكل قراءة تحقق إمكاناً دلالياً لم يتحقق من قبل، كل قراءة هي اكتشاف جديد"⁽⁵⁾. أي أن البنية

(1) مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) النص، السلطة والحقيقية، حامد أبو زيد، ص159، 160.

- انظر: "الفصل الأول للباب الثالث"، فيه تفصيل للقواعد التأويلية التي أرساها نصر حامد أبو زيد، والتعريف بمدى تأثره بالتأويلية الغربية -الهرمنيوطيقا-، وتجسيده لآلياتها في التحليل والتفكيك على مستوى التركيب القرآني، والفهم الديني.

(4) النص القرآني، الطيب التيزيني، ص245.

(5) نقد الحقيقة، علي حرب، ط1 (1993م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص9.

المفهومية للقرآن لا قاعدة لها، بل يتمظهر وعيها على مستوى القراءات المختلفة ذات الإنتماءات المتفرقة.

المطلب الثاني: الحقيقة اللغوية والشرعية للدلالة

القرآنية⁽¹⁾

إن لبّ دعوة الخطاب العلماني هو التحرّر من قيد اللغة وضوابطها، وسلطة النصوص وسياقاتها. وهنا يجب قبل كل شيء إزاحة اللغة كمعيار وضابط يحول دون تحقيق أفق التأويل، وطرح بدائل جديدة مرنة ومتحرّرة بتفعيل الآليات القرائية التي تكترس للتأويلية الدلالية، كحتمية لازمة من لوازم اللغة، وكصفة ملازمة لكل خطاب، وحتى لا ينتهي المعنى عند حدود الألفاظ، وتصبح بذلك الكلمات رموزاً وإشارات تسبح في فلك الدلالة، فيقولها الإنسان ما يشاء.

وهذا بالذات صميم الدعوة الحدائية: تثوير القراءات المختلفة والمتخالفة في النص القرآني، والإيقاع به في هاوية الاختلاف وتعدّد القراءات، وكل هذا يحتاج ضبطاً في أصول وشروط توسيع دائرة التأويل، وشروط حركية الدلالة لمفردات القرآن الكريم.

إن ألفاظ النص القرآني كانت من ألفاظٍ عند العرب شائعة، فانتقلت دلالاتها إلى اصطلاح شرعي جديد، حتى دُعيت بالألفاظ الإسلامية. وقد أفرد لعلم الدلالة وأنواعها مباحثاً منفردة في أصول الفقه الإسلامي، تعرف بمباحث دلالات الألفاظ، والتي وضعت فيه شروط حركية الدلالة القرآنية.⁽²⁾

(1) انظر: "المبحث التالي: المدخل التأويلي"، فيه تفصيل مهمّ لمفهوم التأويل، أنواعه وضوابطه، وشروط الدلالة القرآنية. وهذا تجنّباً للتكرار، لأن التأويل له منصّات لغوية - كما رأينا في هذا المطلب -، كما أنّ له منصّات عقلية أخرى، سنعرّج عليها في المبحث التالي.

(2) انظر: "اتّساع الدلالة في الخطاب القرآني"، محمد نور الدين المنجد، ط1 (1431هـ-2010م)، دار الفكر، دمشق.

فلا يمكن ادعاء قابليتها المفتوحة للتأويل بلا قانون ولا قيد ولا ضبط، فما بيّنه الشرع الحكيم من مدلولات المفاهيم الشرعية، فلا يطرأ عليها أي تحديث وتطوير في معانيها، لأن معانيها تتصف بالثبات. "ومن أنفع الأمور دلالات الألفاظ مطلقاً وخصوصاً ألفاظ الكتاب والسنة"⁽¹⁾. فلا يجوز تغيير الألفاظ اللغوية وتبديل معانيها، "فالذي أجمع عليه العلماء أن ما تعلق به حكم من الألفاظ لا يجوز تغييره؛ إذ يؤدي إلى تغيير الحكم"⁽²⁾. فالألفاظ التي اصطلح القرآن عليها لها دلالات محمولة على: "المعنى الشرعي لأنه عليه السلام بُعث لبيان الشريعة لا اللغة، ولأن الشرع طارئ على اللغة وناسخ لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أولى، ولهذا ضعفوا قول من حمل الوضوء لمن أكل لحم الجوز على النظافة بغسل اليد"⁽³⁾.

وإن فهم وتفسير ألفاظ القرآن وآياته ينبغي على قواعد لا تحيد عن أصول اللغة وأحكامها، كما يسترشد المفسّر بدلالة النصوص وتعاضدها، وسياقاتها ومعهودها. علماً أن من المعاني بيّنة الدلالة وقطعية المعنى - وهو القسم الأكثر وروداً-، فلا يحتاج أبداً لتطوير أو تبديل أو تأويل، أما ما خفي معناه فلا يُستغنى فيه عن قواعد التفسير وعلوم اللغة، "ومعلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض، لبلاغته ولطف معانيه، وهذا لا يستغنى عن قانون عام يعوّل في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه؛ من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه، وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخله الوهم، ويدقّق عنه الفهم"⁽⁴⁾.

(1) الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ط5 (1416هـ-1996م)، المكتب الإسلامي، بيروت، ص136.

(2) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ط2 (1413هـ-1992م)، دار الصفوة، الغردقة، الكويت ج2، ص32.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص473، 474.

- ذكرت في آخر مباحث هذا الباب طرق حمل الألفاظ للدلالة، وكذا أوجه صرف دلالة اللفظ عن المعنى الموضوع له، الجائز والمنوع.

(4) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3 (1404هـ-1984م)، مكتبة دار التراث،

القاهرة، ج1، ص13.

الفصل الثالث: المدخل التأويلي

المبحث الأول: مدخل إلى نظرية التأويل القرآني

المطلب الأول: اصطلاح التأويل عند علماء التفسير والقرآن
المطلب الثاني: اصطلاح التأويل عند متأخري الفقهاء

المبحث الثاني: أسس التأويلية القرآنية المعاصرة

المطلب الأول: التأويل الهرمنيوطيقي (الأصل في نص الكلام
القرآني التأويل)

المطلب الثاني: أسننة أو غنوية النص القرآني
المطلب الثالث: رمزية اللالحة، وانفتاح المعنى

المبحث الثالث: شروط التأويل، والمؤول

المطلب الأول: شروط التأويل
المطلب الثاني: شروط المؤول

الفصل الثالث: المدخل التأويلي

برز التأويل كعلمٍ ومنهجٍ ومصطلحٍ قرآنيٍ قدس عريق متجدد في الفكر الإسلامي، أضحت له رهاناته، وتنوعت مفاهيمه ومدلولاته، عُني بالبحث فيه في دوائر معرفية مختلفة ومتعددة. ونظراً للأهمية البالغة لعلم التأويل في الفكر الإسلامي فقد اعتري مفهومه تغييرات كثيرة، وذلك لتنوع مفهومه وسبل توظيفه، واختلاف المنهج المتبع فيه بالبحث، ابتداءً بمتقدمي المفسرين وعلماء القرآن، إلى متأخري الأصوليين الذين ضبطوا للتأويل والإجتهد حقله وحركته ومرونته. ليختتم المسار فلاسفة العصر ومثقفوا اليوم، والذين طرقت ساحة التأويل القرآني والإجتهد العقلاني بمناهج جديدة ومستوردة، وطرائق حديثة، وأفكار معاصرة.

فاكتسب التأويل صبغة جديدة على غير ما عهد عند الأولين والأصوليين من المتأخرين، وكانت أبرز سماته انفتاح الدلالة واتساعها، وحضور العقل في توجيه التأويل والفهم.

لقد وقفت في هذا الفصل تراتيباً على تقلبات منهج التأويل في مسار الدراسات الدينية قديماً، وانتهاءً بمناهج التأويل حديثاً، لنعرف سمة المسالك التأويلية، ومدى تكريسها للإيديولوجيا المختلفة، استجابةً للإنتصارات المذهبية، وضغط النحل العقدية، ومسيرة الأفكار والمناهج المعرفية. ومنه نطرح ما يلي:

- فما حقيقة التأويل قديماً؟ وما مفهوم التأويلية المعاصرة؟ وما هي أسسها وأبرز سماتها؟
- ثمّ ماهي مواطن الخلل في التأويل؟ وكيف ضُبطت الحركة الدلالية والتأويلية للنصوص القرآنية؟

المبحث الأول: مدخل إلى تاريخ التأويل القرآني

التأويل مصطلح قرآني، استُعمل لفظه منذ صدر الإسلام لتعدد استخدامه ووروده في القاموس القرآني والنبوي. وقد عُني بالدراسة والبحث من قبل العلماء المختصين في التفسير وعلوم القرآن، حتى غدى باباً من أبواب علوم القرآن المهمة، وإليه يرجع الكثير من الخلافات التفسيرية والمذهبية التراثية. وما أعقب ذلك من نشاط تأويلي عقدي وتفسيري عقب ظهور الفرق الإسلامية، والتي اتخذت من التأويل مطية لتوجيه النصوص القرآنية بما يخدم عقائدها وفلسفتها الدينية⁽¹⁾.

لقد وردت لفظة التفسير والتأويل في عديد آي القرآن، وقد حملت معانٍ مختلفة، تُصنّف ضمن خلاف التنوع في المعاني، ليكون لهذه الدلالات أبعاداً ألفت بضلالها على عقائدٍ عديدٍ من الفرق الإسلامية، وعلى فهم مذاهب فقهية، وكذا مناهج فكرية قديمة ومعاصرة.

لنرى في ما سيأتي جوانباً من هذه الدلالات قرآنيًا، فقهيًا، وأصوليًا، أي عند علماء القرآن وعلماء الأصول، باعتبار أنّ هذين العِلْمين أبرز من نظّر للمصطلحات الشرعية والقرآنية عموماً ودلالات الألفاظ من جانب العموم والخصوص والمطلق والمقيّد والحقيقة والجاز... "وبذلك يكون للتأويل قدمٌ راسخٌ في المفاهيم المرتبطة بتحقيق الأخبار الموعودة في القرآن والمفاهيم المرتبطة بها"⁽²⁾.

(1) انظر: "الإكليل في التشابه والتأويل"، تقي الدين أحمد ابن محمد ابن تيمية، تح: محمد الشيمي شحاتة، د.ط، د.ت، دار الإيمان الإسكندرية، ص 27/25.

(2) مفهوم التأويل في القرآن الكريم -دراسة مصطلحية-، فريدة زمرد، ط1 (1435هـ-2014م)، مركز الدراسات القرآنية، الرباط، المغرب، ص 148.

المطلب الأول: المفهوم الإصلاحي للتأويل عند المفسرين وعلماء القرآن

ارتبط مفهوم التأويل عند علماء القرآن بمصطلح التفسير، نظراً لما تحتله النظرية داخل النسيج المفهومي لمصطلح التفسير، وقد درج العلماء بإسهابٍ في مصنفاتهم على إدراك نقاط التماس والتقاطع، والإتفاق والإفتراق بين المصطلحين، ومظاهر التداخل بينهما بناءً على اصطلاحات القرآن وإطلاقات السلف للفظتين أو العَلَمين.

1- التفسير والتأويل في اللغة:

أ- التفسير: قال ابن فارس⁽¹⁾: "أصلها الفَسْرُ، وهي كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه"⁽²⁾. وقال ابن منظور⁽³⁾: "الفَسْرُ: هو البيان.. والتفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكّل"⁽⁴⁾. فالاشتقاقات والتصريفات لكلمة "فَسْر" تدلّ على معناها الأصلي الذي لا يخرج عن: البيان والكشف، والإيضاح والإظهار.

(1) ابن فارس، أحمد (توفي عام 289هـ./902م): لغوي وأديب عربي. فارسي الأصل، من آثاره: "معجم مقاييس اللغة"، و"الإتباع والمزاوجة"، و"المحمل" في اللغة، و"الصاحبي" في فقه اللغة، وقد ألّفه لخزانة الصاحب بن عباد.

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص32.

(2) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج4، ص504.

(3) ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري (630-711هـ./1232-1311م): لغوي ومعجمي عربي. ولد بمصر وتوفي فيها. أشهر آثاره: معجمه الضخم "لسان العرب"، الذي جمع فيه أمهات كتب اللغة، والذي يعتبر أشهر المعاجم العربية بلا استثناء.

- المرجع نفسه، ص38.

(4) لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص3412،3413.

ب- التأويل: من "الأوّل: الرجوع. آل الشيء يُؤوّل أولاً ومآلاً: رجع. وأوّل إليه الشيء: رجع. وألّث عن الشيء: ارتددت"⁽¹⁾. فالتأويل قائمٌ على معاني الرجوع والعود والإرتداد.

ومنه: "فإن لفظ التأويل في اللغة مرجعه إلى مادة -أول- اشتقاقاً، وإلى الإنتهاء والصيرورة والعاقبة معنئً ودلالة. وقد دلّت موارد لفظ التأويل -القليلة- في القرآن على جملة من المعاني الجزئية الناتجة عن اقتران اللفظ بأمر ثلاثة: بالرؤى والأحلام، وبالكتاب والأفعال، انتهت في مجملها إلى تعريف مصطلح التأويل في القرآن الكريم بأنه ما يصير إليه الأمور المغيبة من عاقبة وتحقق ووقوع، في الدنيا أو الآخرة"⁽²⁾. أي أن التأويل متعلّق بالأقوال والنصوص والأفعال المتّصلة بعالم الغيب أو الشهادة، وأشكال وقوعها وتحققها، وعاقبة معانيها ودلالاتها.

"فالتأويل في الإصطلاح القرآني: هو ما يصير إليه القول أو الفعل من عاقبة وتحقق في عالمي الغيب أو الشهادة"⁽³⁾.

2- التفسير والتأويل في اصطلاح علماء القرآن:

اختلف المفسرون في إيراد مفهوم التأويل والفرق بينه وبين التفسير إلى عدة أقوال ذكرها الزرقاني⁽⁴⁾: "فالتأويل في اصطلاح المفسرين فإنه يختلف معناه، فبعضهم يرى أنه مرادف للتفسير، وعلى هذا فبالنسبة بينهما التساوي، وشاع هذا عند المتقدمين... وبعضهم يرى أن التفسير يخالف

(1) المصدر نفسه، ج1، ص171.

(2) مفهوم التأويل في القرآن الكريم، فريدة زمر، ص141.

(3) المرجع نفسه، ص140.

(4) محمد عبد العظيم الزرقاني (1367-...هـ./...-1948م): من علماء الأزهر بمصر. تخرّج بكلية أصول الدين، وعمل بها مدرساً لعلوم القرآن والحديث. وتوفي بالقاهرة. من كتبه: "مناهل العرفان في علوم القرآن"، و"بحث في الدعوة والإرشاد".

- الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين-، خير الدين الزركلي، ط15 (أيار/مايو 2002)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج6، ص210.

التأويل بالعموم والخصوص فقط، ويجعل التفسير أعمّ مطلقاً...، وبعضهم يرى أن التفسير مباين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع⁽¹⁾.

بناءً على هذا نستخلص أن التأويل في عُرف المفسرين له ثلاثة اصطلاحات: التساوي، التغاير، العموم والخصوص⁽²⁾، حيث ذكرها الزرقاني وهي ثلاثة أضرب: (3)

1- أنه مرادفٌ للتفسير:

عرّفه الزركشي⁽⁴⁾ التفسير: "هو علم يُفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه -صلى الله عليه وسلم-، وبيان معانيه واستخراج حكمه وأحكامه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ"⁽⁵⁾.

والملاحظ في تعريف الزركشي أنه تحدّث عن تفصيلات ومباحث علم التفسير، وعن موارده ومصادره أكثر مما تحدّث عن تعريف علم التفسير المختصر الموجز الذي يدل على حقيقته وطبيعته،

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تح: فواز أحمد زمرلي، ط1 (1415هـ-1995م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ج2، ص8،7.

(2) ويمكن زيادة معنى رابع يقع عكس المعنى الثالث: أن التأويل هو كشف الشيء وبيانه على وجه الحقيقة، والتفسير هو الإيضاح والبيان بما ظهر فقط، فتأويل كلام الله تعالى هو كشف حقيقته أو بيان حقيقته، وهو المعنى المتداول عند المتقدمين، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِيَهُ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا وَمَا عَلَّمَنِي رَبِّيَ﴾ يوسف: 37. أي حقيقة الرؤيا، وتحصل بانكشافها على وجه القطع بخلاف التفسير، فهو يفيد هنا الاحتمال، اقرأ مثلاً قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ كَذَّابٌ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾﴾ يونس: 39. وعلى هذا فالتأويل أعم من التفسير، أي يشمل التفسير وليس مساوٍ له، أي عكس المعنى الثالث الذي ذكره الزرقاني: فالتأويل يفيد القطع وليس التفسير.

(3) انظر: "مناهل العرفان في علوم القرآن"، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج2، ص8،7.

(4) الزركشي، بدر الدين محمد (745-794هـ./1344-1392م): من كبار فقهاء الشافعية، مولده ووفاته في القاهرة، وهو من أصل تركي مملوكي. من أشهر آثاره: "لقطة العجلان" في الفقه، و"البحر المحيط" في الفقه أيضاً، و" عقود الجمان" ذيل "وفيات الأعيان"، و"إعلام الساجد بأحكام المساجد".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص220.

(5) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ج1، ص13.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

وقد ذكر في بداية تعريفه أنه علم يفهم به كلام الله تعالى، وقد كان هذا أدلّ وأدقّ مما زاده في تعريفه من ذكر فصوله، ومصادر الاستنباط فيه، وذكره لمباحث علوم القرآن.

ويعرّفه الزرقاني أنه: "علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"⁽¹⁾.

ومن أجمع تعاريف المتأخرين ما اختاره ابن عاشور⁽²⁾ في مقدمة تفسيره: "التفسير: إسم للعلم الباحث عن معاني ألفاظ القرآن وما يُستفاد منها، باختصار أو توسّع"⁽³⁾.

فمن تعريفنا للتفسير وللتأويل وما يُراد بهما، ذهب بعض المفسرين أنهما وجهان لعملة واحدة، "فالتفسير هو التأويل: ومنه قول مجاهد: إن العلماء يعلمون تأويله. وقال أبو عبيدة وطائفة معه: التفسير والتأويل بمعنى واحد. وقول ابن جرير⁽⁴⁾ في تفسيره: القول في تأويله قوله تعالى كذا.. واختلف أهل التأويل في هذه الآية..."⁽⁵⁾.

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج2، ص6.

(2) ابن عاشور، طاهر (1879-1970م): فقيه ومفسر عربي من أهل تونس. عيّن سنة 1932م شيخ الإسلام المالكي. عرف بتحرّره الفكري، وتطويره مناهج التعليم في تونس. من آثاره: "تفسير القرآن الكريم"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص111.

(3) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د.ط(1984)، الدار التونسية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص11.

(4) الطبري، محمد بن جرير(224-310هـ/839-923م): مؤرخ ومفسر عربي. من مواليد أمّ في طبرستان التي تشكل اليوم جزءاً من إيران. يعد واضع الأساس للعلوم القرآنية ولعلم التاريخ العربي. طوّف في طلب العلم فارتحل إلى بغداد والبصرة والكوفة، ثمّ توجه إلى الشام ومصر، ثمّ انقلب إلى بغداد حيث سلّح معظم سني حياته. أعظم آثاره: "تاريخ الرسل والملوك"، و"جامع البيان في تفسير القرآن".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص275، 274.

(5) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ج2، ص7.

فيقصد بالتأويل التفسير، أي أن: "التأويل يكون بمعنى التفسير، كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه"⁽¹⁾، أو "ما يؤول إليه الشيء ويكون عاقبة له"⁽²⁾.

2 - التفسير والتأويل بينهما عموم وخصوص:

أي: "أن التفسير أعمّ مطلقاً، كأن التأويل بيان مدلول اللفظ بغير المتبادر منه لدليل، والتفسير بيان مدلول اللفظ مطلقاً، أعمّ من أن يكون بالمتبادر أو غير المتبادر"⁽³⁾.

وقد ذهب إلى ذلك الراغب الأصفهاني⁽⁴⁾، قال: "التفسير أعمّ من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجُمْل"⁽⁵⁾. أي أن بين التأويل والتفسير عموم وخصوص من عدّة اعتبارات، كالتفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني.

(1) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، د.ط(1967م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص15.

(2) المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، محمد عتريس، ط1(1427هـ-2006م)، مكتبة الآداب، القاهرة، ص231.

(3) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ج2، ص8.

(4) الأصفهاني، الراغب (توفي حوالي سنة 502هـ/1108م): أديب عربي وإمام من أئمة السنة. من أبناء أصفهان. أشهر آثاره: "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء"، وقد جمع فيه طائفة كبيرة من "نكت الأخبار وعيون الأشعار". ومن مصنفاته أيضاً: "جامع التفاسير"، و"المفردات في غريب القرآن".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص58.

(5) المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني، تح: محمد سيّد كيلاني، ط1(1418هـ-1997م)، دار المعرفة، بيروت، ص402،403.

3- التأويل مبينٌ للتفسير:

نشير هنا إلى: "اختلاف التأويل عن التفسير، فالثاني ربط للسبب بنتيجته، وهو ليس دينياً فحسب كما في السورة مثلاً بأسباب نزولها، إنما هو عمل معهود في كل الحقول المعرفية. ولهذا السبب نتحدث عن تفسير تاريخي، وثانٍ اجتماعي، وآخر نفساني، وهكذا. أمّا التأويل، فهو استقصاء لممكنات مجازية من الوجود، وهو غير منتهٍ لارتباطه بطبيعة المؤول وحالة المؤول، ولذلك، فإننا لا نعلم -في تأويلنا للعلامة- على التأويل الأوحى المنتهي"⁽¹⁾. أي أن التأويل أكثر انفتاحاً من التفسير، فالتأويل ذو طبيعة استكناهيّة متعلّقة بطبيعة العلامة، والتفسير قطعي. ومنه قول الماتريدي⁽²⁾:

"قال الماتريدي: التفسير هو القطع بأن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله بأنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فهو صحيح، وإلا فتفسيرٌ بالرأي، وهو المنهي عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"⁽³⁾. وقال بعض العلماء: "التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية"⁽⁴⁾. أي أن التفسير قطعي، والتأويل ظنيّ. وهذا الذي عناه جملة من الأصوليين في تأصيلاتهم لأبواب دلالات الألفاظ.

(1) في المناهج التأويلية، محمد بن عباد، ص39.

(2) الماتريدي، أبو منصور محمد (توفي عام 333هـ/944م): فقيه من أهل سمرقند، منسوب إلى "سمرقند" وهي محلّة فيها (أي في سمرقند). كان أحد أبرز علماء الكلام في عصره، ناقش المعتزلة مدافعاً عن عقائد أهل السنة، مؤكداً على أخلاقية المسؤولية الإنسانية. يعرف أتباعه "بالماتريدية". من آثاره: "مآخذ الشرائع"، و"أوهام المعتزلة"، و"الرد على القرامطة"، و"التوحيد". - معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص403.

(3) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية، د.ط(1426هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرسة الملك فهد الوطنية، المدينة المنورة، ج6، ص2262.

(4) تفسير البغوي -المسمى معالم التنزيل-، أبي محمد الحسين الفراء البغوي، تح: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، ط1(1406هـ-1986م)، دار المعرفة، بيروت، ص7.

- تحقيق القول في الفرق بين التفسير والتأويل:

"تكتسي قضية التفسير وضعاً خاصاً داخل النسيج المفهومي لمصطلح لتأويل، فهي مرتبطة به -ابتداء- من دلالاته اللغوية، حيث يتقاطع المصطلحان في جوانب منهما، ثم نجدتها تطرق باب الدلالة الإصطلاحية العامة"⁽¹⁾. ويتجلى التكامل بينهما كثيراً في الإصطلاح القرآني، من أهم أوجهه كما رأينا:

التأويل أعم من التفسير: وذلك لأن كلمة التأويل تحمل المعاني الكثيرة والمتنوعة. وقد يتساويان في المعنى والدلالة إذا ذكر أحد اللفظين منفرداً فُصِدَ به المعنى الشامل للفظين معاً، وقد وجدنا ذلك في كتب المفسرين، فيعبرون مرة "بتفسير الآية بكذا..."، ويعبرون أيضاً: "تأويل الآية كذا..."⁽²⁾.

وقد يكون التفسير أعم من التأويل: إذا اجتمع اللفظان معا -التفسير والتأويل- في شيء يخص القرآن الكريم، كان المراد به -والله أعلم- بالتفسير المعاني الظاهرة في الآية التي تستفاد من وضع العبارة، وبالتأويل بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإيماء والإشارة من الآية، أي المعاني الخفية التي تحتلها، لأن النص بطبيعته يحتمل كل التأويلات حتى المتناقضة منها⁽³⁾.

"إن التأويل مستوى من مستويات التفسير، وهو المستوى الذي ينتقل فيه المفسر من تفسير الألفاظ وظواهر الألفاظ وظواهر النصوص إلى بيان المعاني المحتملة من الألفاظ، وهو تفسير لا يعلمه إلا العلماء المجتهدون (وتفسيره يعلمه العلماء). وأن التفسير الذي لا يعلمه إلا الله، هو التأويل بالمعنى القرآني، أي حقيقة الشيء ووقوعه"⁽⁴⁾. أي أن التأويل مستوى ثانٍ يتعلّق باحتمالية الباطن بعد تجلية الظاهر بالتفسير.

(1) مفهوم التأويل القرآني، فريدة زمر، 223.

(2) انظر: "الإمام ابن تيمية وقضية التأويل - دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات، وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية-"، ط3 (1403هـ-1983م)، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ص42.

(3) التفسير والتأويل في القرآن الكريم، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط1 (1316هـ - 1996م)، دار النفائس، عمان، ص176.

(4) مفهوم التأويل القرآني، فريدة زمر، 223.

الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

"فراجع في الأقوال السابقة والجمع بينها في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، أن الإختلاف بينهما إختلاف تنوع لا إختلاف تضاد"⁽¹⁾. فلا يغيب عن ناظر الفقهاء والعلماء التقاطع الدلالي والعموم والخصوص بين التفسير والتأويل بشكل يستوجب التدبّر، والإجتهد في كشف العلم والسرّ الخاصّ الذي تشرفّ به الراسخون في العلم.

(1) التفسير والتأويل في القرآن الكريم، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص 179.

المطلب الثاني: المفهوم الإصلاحي للتأويل عند المتأخرين من الأصوليين

اتّسعت دائرة التأويل بعد العصور الإسلامية الأولى، فتعدّدت مناحيه، وأصبح التأويل مدارَ نشاط الرأي. وتعتبر البيئة العقديّة والفقهية الأرض الخصبة لحركته، فكانت ظاهرة التأويل سبباً لنشوء الفرق والمتكلمين - كتأويل مسائل العقيدة، والمتشابه من آيات صفات الله عز وجل - . "فظهر المفهوم الجديد للتأويل الذي استعمله في الغالب الفقهاء، والمتكلمون والمتصوّفة والأصوليون"⁽¹⁾، والذي هو: "صرف الآية إلى معنى مُحتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الإستنباط"⁽²⁾، أي: أصبح مفهوم التأويل مصطلحاً يعمل على صرف المعنى الظاهر للفظ إلى معنى مُحتمل يعضّده الدليل. فالتأويل عند الأصوليين اجتهادٌ في إطار النص، والنص هو محلّ التأويل من آية قرآنية أو أحاديث نبوية.

"وهذا التأويل الذي يتكلّمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، فإذا قال أحد منهم هذا الحديث أو هذا النص مؤوّل أو هو محمول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأوّل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر"⁽³⁾. أي أنّ المؤوّل يلزمه ولا بدّ له من تبين المعنى المحتمل مع دليله الصارف عن الظاهر.

(1) تأويل القرآن - النظرية والمعطيات -، السيد كمال الحيدري، ط2 (1427هـ-2006م)، دار فراق للطباعة والنشر، إيران، ص23.

(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج6، ص2264.

(3) الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص27، 28.

- انظر: "التأويل عند الأصوليين"، كنعان مصطفى سعيد شتات، رسالة ماجستير، تخصص: الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، سنة المناقشة (2007-12-05م).

الباب الثاني: مداخل تاريخية للنص القرآني من خلال النموذج الحدائري

وقد عرفه الآمدي⁽¹⁾: "هو حملُ اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتمالِه لهُ دليل يعضّده"⁽²⁾، أي أن المعنى المؤوّل يحتمله اللفظ وله وجه من أوجهه، لاقتراحه به دليل، ولعلّ هذا ما ميّز التأويل عن التفسير بخاصية الإحتمال التي بُني عليها مفهوم التأويل.

فالمفهوم المستخلص للتأويل أنه مرّ بثلاث مراحل: ⁽³⁾

المرحلة الأولى: ما عناه القرآن من أن التأويل هو المآل والعاقبة .

المرحلة الثانية: استعماله بمعنى التفسير والتدبّر في عهد الصحابة والتابعين. -وهذا الذي شاع عند علماء القرآن-.

المرحلة الثالثة: استعماله المتأخر هو أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ، إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده الدليل. -وهذا اصطلاح أهل الأصول-.

(1) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (551-631هـ./1156-1233م): فقيه أصولي. ولد في آمد بديار بكر، وتنقل بين القاهرة ودمشق وبغداد. تصدّر بالجامع الظافري بالقاهرة زمناً، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد فنسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل والفلسفة، وكتبوا محضراً بما يستباح معه دمه، ففرّ إلى دمشق وسكن حماة. من آثاره: "أبكار الأفكار في علم الكلام"، و"الإحكام في أصول الأحكام"، و"دقائق الحقائق".

- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص12.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي الآمدي، ط1(1463هـ-2003م)، دار الصميعة، الرياض، ج3، ص74.

- انظر: "المستصفي من علوم الأصول"، أبو حامد الغزالي، د.ط(1322هـ)، دار صادر، بيروت، ج1، ص387.

- وانظر: "البرهان في أصول الفقه"، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح: عبد العظيم الديب، ط3(1399هـ-1992م)، دار الوفاء، ج1، ص336.

- وانظر: "الإكليل في التشابه والتأويل"، ابن تيمية، ص27.

- وانظر: "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، محمد الأمين الشنقيطي، ط1(1362)، دار الفوائد، مكة المكرمة، ج1، ص316،315.

- وانظر: "التأويل الصحيح للنص الديني"، السيد أحمد عبد الغفار، د.ط(2003م)، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ص43/45.

(3) التأويل الصحيح للنص الديني، السيد أحمد عبد الغفار، ص43،44.

المبحث الثاني: أسس التأويلية القرآنية المعاصرة⁽¹⁾

منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تأثرت المشاريع الفكرية الإسلامية بنظيرتها الغربية، والتي اجتهدت في نقد وتفكيك النصوص اللاهوتية وفق قواعد فهم الكتاب المقدس -الهرمنيوطيقا-⁽²⁾. حيث كان البرنامج التأويلي الغربي يحمل في طياته البصمة الفنية والإبداعية، وانفتاح المعنى ورمزية الدلالة.

ظهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة العديد من أضرب التأويلية الجديدة، والتي اجتهدت في تطبيق مبادئ المناهج الغربية الحديثة، وعلى رأسها أسس التنظير الهرمنيوطيقي، وهي تقابل "التأويل" في الفكر الإسلامي، لكن بطرق تحليلية مختلفة عن الطرق المعهودة في دراسة الخطاب الديني قديماً، لأنها تتميز بمسحة فنيّة فلسفيّة نقدية رمزية متحرّرة. فمحور البحث في الهرمنيوطيقا هو وضع آليات الفهم، أو فن الفهم.

وعلى ضوء هذا بدأت محاولات المفكرين لإعادة قراءة التراث، وطرح مشروعات فكرية مناهضة، تعتمد على آليات ومقدمات معرفية ومنهجية في فهمه وقراءته قراءةً تأويلية جديدة.

- فما هي أسس التأويلية الحديثة في الثقافة الفكرية القرآنية المعاصرة؟

(1) تُرجى ذكر النقد والتعقيب لمطالب هذا المبحث في المبحث الذي يليه، لأن آليات التأويل الحدائرية ومنهجها وقراءتها تجمعها منابع وأصولٌ واحدة، لذا أخلصنا النقد والتعقيب في المبحث اللاحق الذي أصلنا فيه لشروط الإستنباط وضوابط التأويل، وهذا المبحث بعنوان: "شروط التأويل والمؤول"، لأن هذه الشروط تجمع الضوابط التي تقيّد محيط الفهم، وشروط توسيع دائرة التأويل وفلك الدلالة. (2) انظر: ص 164/146 فيه تفصيل عن المفهوم والسياق التاريخي للهرمنيوطيقا ومراحلها المنهجية.

المطلب الأول: التأويل الهرمنيويهيقي (الفكاك من الحقيقة إلى المجاز، من الأصل إلى الهامش، ومن الظاهر إلى المحتوى)

إن التأويل في نظرية الهرمنيوطيقا لازمٌ من لوازم اللغة والخطاب، وصفة ملازمة لكل نص وكلام، فهي نوع من القراءة الخلفية التي تشبه اللقراءة. "فالقراءة التي تقول ما يريد المؤلف لا مبرر لها أصلاً، فثمة قراءة تلغي النص تقابلها قراءة تلغي نفسها، هي أشبه باللقراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية إنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه، أو له"⁽¹⁾. أي أن النظرية تتجه نحو القراءة الفاعلة والحية والمنتجة، وتسير نحو اللامعنى واللقراءة، أو هي قراءة لا تبحث الاتفاق في النص، بل الإختلاف فيه وعنه.

"وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارئ، وبين النص"⁽²⁾، أي: "أن التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص -أي المنطوق-، بل يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"⁽³⁾. أي تحويل المعنى من إطار النص إلى أفق القارئ.

لقد أصبحت نظرية التأويل بفعل تجاذبات المصطلح في التنظير الغربي ضمن المضمار الإنساني "جهازاً تنظيرياً يسعى إلى ربط الصلة بين الثالوث القائم بالتأويل والعلامة المؤولة والوجود المكتنف لهما، رصداً لوجوه التفاعل بين أجزاء الثالوث، واستشرافاً لدور التاريخ في نحت معالم هذا التفاعل. ولهذا الغرض جوّزنا لنفسنا الحديث عن وسائط علامية ترشدنا إلى ما للتاريخ من دور في

(1) نقد النص، علي حرب، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص20.

(2) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص101.

- انظر: "فلسفة التأويل"، نصر حامد أبو زيد، ط1(1983م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص16 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص205.

نحت مفهوم التأويل الرمزي. ذلك أنه يمكننا أن نعرف التأويل بكونه بحثاً عن اليقين المفهومي، واستقصاء لممكّنات الوجود الرمزية، فهو عمل رمزيّ بالأساس..⁽¹⁾.

لقد أصبح للتأويل استمدادات وجودية وكيّونية تاريخية متّصلة بالإحاطات البيئية والثقافية المعرفية، ليتبدّى للنظرية نظاماً رمزيّ جديد متّصل بالوسائط العلامية، أبرزها: "الوسيط الأول المتعلّق بالموضوعية التاريخية، الوسيط الثاني المتعلّق بالتحسيد التاريخي، والوسيط الثالث المتعلّق بالتحديد التاريخي"⁽²⁾. أي أن النظرية تطرح فكرة الفهم طرحاً وجودياً وإنسانوياً. وهذا ما يدلّنا على تلاقح هاته الفلسفات فيما بينها كأوعية للفهم والنقد والبناء، ولقد وضحنا ذلك في الباب الأول.

ومن هذه المقدمات السالفة ذات المنظورية الفلسفية التاريخية، قدّمت الدعوة الحدائرية التأويل بصبغاته الجديدة، المتمثلة في استجلاء المعنى الباطن للنص، ومعاينة صيرورة المعنى التاريخي وتحولاته الدلالية التي تتمظهر في وعي القارئ المبدع، ليتفسّح المجال للدوال الثقافية المتنوعة.

إن من آرائهم الإجرائية وفق المضمّار التأويلي الجديد ما يلي:

1- "فهي ليست سيرتي وحدي، وإنما سيرة كل أولئك المهمومين بالمواقع المنهجية والإبستيمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى والوجود. وإذا كنت ألحّ على هذا التوجّه أكثر من الباحثين الآخرين؛ فإن ذلك عائدٌ إلى انشغالي منذ زمن طويل بتأويل النص المقدّس، أو الذي قدّسه تراكم الزمن ومرور القرون"⁽³⁾. أي أن المحصّلات المعرفية الحديثة للتأويل أهمّ كفيل لتحديد المعنى الديني من المحكمة الدينية السُلطوية، وتجريد القراءة من كلّ إيديولوجيا طقوسية وقداسية.

(1) في المناهج التأويلية، محمد بن عياد، ص 11.

(2) انظر: "المرجع نفسه"، ص 26/11.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت، ص 21.

2- يقول نصر حامد أبو زيد: "التأويل هو الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر"⁽¹⁾. وهو مفهوم لا يتعد عن مفهوم شلايرماخر وجادامير وريكور للهرمنيوطيقا، يقول: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعدّها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - على النص القرآني"⁽²⁾. أي تكريس المسلك التأويلي للبحث عن المسكوت عنه في التراث الديني بأدوات وآليات الهرمنيوطيقا الجدلية، من خلال المرجعيات القرائية التي حوّلت المنهج للتجليات الإبستمولوجية لمختلف الأنماط المعرفية الإيديولوجية المختلفة.

3- "إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام، وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص-القارئ. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في -الظاهر- أو -المؤول- تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله"⁽³⁾. أي سحب النص من المركزية الإلهية إلى الهامشية القرائية.. إلى الترجيح بالأدلة العقلانية.

4- "وإنما هو -أي القرآن- قراءات متعدّدة متنوعة لعدد من التفسيرات والتأويلات، وهي قراءات عرضية لا تُعنى بترتيب النص الديني في إطار موضوعات محدّدة كما جاء بها الأوائل أو البعض، أو في إطار ترتيب السور أو الآيات كما جاء بها القرآن الكريم..، إنما هو التقاط للوحات متعدّدة قد تتعرض لهذا الرأي أو ذاك، أو لهذه الفرقة أو تلك، لتتكشّف بعض دقائق ومنمنمات لوحاتها الخاصة"⁽⁴⁾. أي صرف البحث القرآني عن المسار الكلاسيكي إلى تثوير الدلالة وشقّ المعنى.

(1) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1 (1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، ص159.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص49.

(3) المصدر نفسه، ص205.

(4) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص18، 19.

- يلاحظ كثيراً ركافة أسلوب كتب الحدائري، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على ضعف قاعدتهم اللغوية، وضمور منهجهم العلمي والمعرفي. وإنه من باب الأمانة أن أنقل الكلام من غير تصحيح، حتى يبيدًا للقارئ حقيقة صنّاع الحدائري والتحديد.

5- ..فكان ذلك الخطاب -أي الحدائري العقلي- ذا بعد لعلنا نرى فيه نزوعاً مستتيراً تعددياً، يقرّ -على نحو أو آخر- بشرعيات متعددة، ومن ثمّ بقراءات متعددة للنص المذكور⁽¹⁾. فمقصد الخطاب الحدائري تعرية النص القرآني عن كلّ بطانة إيديولوجية، أو صبغة معرفية محدّدة، ولو شحنت بهالات القداسة والهيبية والتبجيل، لتكتمل عملية إخضاع النص إلى العقل النهضوي المعاصر.

6- ..فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عمّا يسكت عنه النص، أو يستبعده أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام. ولهذا فإن مثل هذه القراءة لا تتعامل مع النص كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب، أي كنص متنوع متعدد متشابه يختلف عن نفسه بقدر ما تختلف قراءاته عنه⁽²⁾. أي أن القراءة لا تهتمّ إلا بالمسكوت عنه، والمظمر، والخفي، والمظلم، كأن النص موضوع لهذه الغاية والمرجعية تصوّرية. فصفة الهرمنيوطيقا المحورية: الرمزية، لأن الرمز لا يشفّ عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح⁽³⁾. فيصبح الظاهر زائفاً والمظمر صحيحاً.

7- ..ولهذا كان التأويل الطريق الملكي الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، بل إنه في النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص، وفي قراءته للتاريخ⁽⁴⁾.

أي أنّ التأويل قراءة إيديولوجية تبرّر للأغراض النفعية والفرضيات المعرفية، والتي هي من زاوية القراءة: الجوانب العذراء من النص.

(1) النص القرآني، الطيب التيزيني، ص 244.

(2) نقد النص، علي حرب، ص 20.

(3) انظر: "المصدر نفسه"، ص 44.

(4) التأويل والحقيقة، علي حرب، ط 2 (1995م)، دار التنوير، بيروت، ص 14.

المهلب الثاني: أنسنة⁽¹⁾، أو دنيوية النص القرآني.

ما دام النص القرآني تشكّل في الزمان والمكان، وُثِّت ضمن حلقات التاريخ، وتجنّس في حضارة الفكر الإنساني، فهو - حسب نظرية الأنسنة - نصّ مؤنسن دنيوي ظاهراتي تاريخي، لا يعلو عن تاريخ الناس وعقل الإنسان، يسري عليه ما يسري على جميع نصوص البشر والقصص والكتابات التي مثلت جملة من الحضارات. لذا أفرغت الأنسنة النصّ القرآني من حاكميته ومصدريته وقدسّيته، وحوكم القرآن لتجارب الناس وعقولهم، وظروف تجنّسه في التاريخ والحضارة⁽²⁾. يقول قائلهم:

1- "إن النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"⁽³⁾. إن نصر حامد ينكر إلهية النصوص بعد

(1) النزعة الإنسانية: "مذهب فلسفي أدبي لا ديني، يؤكّد فردية الإنسان ضد الدين، ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية، وهو من أسس فلسفة كونت الوضعية، وفلسفة بنتام النفعية، وكتابات برتراند راسل الإلحادية، وهذا يعني فشل هذا المذهب على الصعيد العقدي، أما فشله على الصعيد العملي الواقعي المؤثر بصورة ملموسة في أسلوب سلوك الفرد، فدلّله أنه متى الإنسان بأمان كذبة لم تتحقّق على الإطلاق، ونسي أن طريق الخلاص لا يمكن أن يتم إلا من خلال العقائد الدينية".

- المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ص 621، 622.

- فالنزعة الإنسيّة: "تعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وهو مركز الكون، وهو المخلوق المتميّز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض..، فلا يعني أن النزعة الإنسانية في الفكر الغربي بجميع تلويناتها وتعبيراتها هي خروج على الدين، فيمكن أن نتميّز بين النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة، وهي لا تزال تتمثّل تياراً فلسفياً حتى هذه اللحظة في أوروبا".

- مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح، ط1 (أيلول 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص 77.

- انظر: "ص 116/104"، أين خصّصنا مبحثاً للأنسنة ومفاهيمها في الفلسفة العالمية والأوروبية، وعلاقتها بتاريخية الديان.

(2) يقول أركون: "...ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء".

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (1996م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 284.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2 (1994م)، سينا للنشر، القاهرة، ص 206.

نزولها، ويصير على طبيعتها البشرية⁽¹⁾، لأنها توجهت في نظره بمنطوقها ومدلولها إلى واقع ثقافي تاريخي أُنتج فيه النص، وتفاعل مع معطياته وتحليلاته⁽²⁾.

2- "النص منذ لحظة نزوله الأولى تحوّل من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل"⁽³⁾. أي أن رهان الفكر الحدائري اعتبار النص القرآني ظاهرة إنسانية ذات جوانب تاريخية، وفق منظورية المنهج التاريخي الذي تعامل مع النص القرآني كظاهرة ثقافية عند نصر حامد أبو زيد، وكحدث قرآني عند محمد أركون، لإجل إثبات تاريخية النص القرآني وُدنيويته، يسري عليه ما يسري على أحداث الزمان في كلّ مكان، وذلك لمادية المنهج واعتماده على العناصر الوضعية، والشروط الواقعية.

3- "فالنصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها -تأنست- منذ تجسدت في اللغة والتاريخ"⁽⁴⁾. فالتجسد والتّموضّع في البيئة والتاريخ واللغة علة أنسنه الوحي.

4- ". . . ذلك لأن النص المقدّس ما إن انتقل من فضاءه الإلهي إلى الفضاء الإنساني، حتى أخذ يعيش حالة من التشظّي الدلالي المعنوي عبر البشر الفرادى والمجتمعين المتشظّين وفق مواقعهم الاجتماعية. . . والمعرفية. . . والأيدولوجية. . . والإثنية"⁽⁵⁾. أي أنّ تحويل النص القرآني من إطار التقديس إلى إطار التأنيس يمثّل حافزاً للإبداع ضمن الفضاءات المعرفية التي توظّف التاريخية كآلية تتولّد منها أنماط الدلالات واللغات المتعدّدة.

5- ". . . فنحن بالتالي حين نتناول التراث الديني في الإسلام، إنما نهتم بنصوص على النص المقدّس، أي بإنتاج بشري تاريخي يسعى للوفاء لذلك النص المقدس، ولكنه في نفس الوقت يؤوّله ويوجّهه

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: "المصدر نفسه"، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ص 126.

(4) المصدر نفسه، ص 119.

(5) الإسلام والعصر، محمد رمضان البوطي، طيب تيزيني، ط2 (1340-1999م)، المطبعة العلمية، دمشق، ص 111.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

حسبما تقتضيه الظروف التاريخية، ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل، والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف⁽¹⁾. أي أنه حينما يوجد نصّ تاريخي فإنه يوجد نصّ تأويلي يمثله ويرصد احتمالاته، فالتأويل آلية تولد مع النص وتربطه ضمن سياقه التاريخي، لأن النص مموقع في التاريخ، وبالتالي لا يمكنه تجاوز ظرفه الذي يسوقه إلى بلورة تاريخية النص القرآني.

6- "ولأن النصوص هي مجرد لغة إنسانية موظفة، فلا بدّ أن تكون أي عملية معرفية خاصة بها نسبية، بحكم انتسابها لمحيطها الاجتماعي والتاريخي، وبحكم البشر الذين وظّفوها، وهذه طبيعة المعرفة الإنسانية"⁽²⁾.

يستند التنظير الحدائري على تعرية العناصر الثقافية المتاخمة لتشكّل وتكوّن النص القرآني، وإقحامها هذه العناصر كأصول معرفية واعتبارات جديدة وأنظمة تواصلية تضع النص ضمن خانة التاريخية، واعتبار الأبنية اللغوية والرمزية الثابتة في النص دليلاً على التجسّد المادي والإحتواء الزماني والمكاني للنموذج الثقافي - النص القرآني -.

(1) في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، ط2 (1990م)، الدار التونسية، تونس، ص12.

(2) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص28.

المطلب الثالث: متاهة المعنى، ورمزية الدلالة القرآنية

تأثر أعلام الفكر الحدائري بأسس التحليل الهرمنيوطيقي للنصوص الأدبية والدينية في الفكر الغربي، فقراءتهم التأويلية لم تخرج عن فلك أفكار وآراء أعلامهم وفلاسفتهم، ومنها أن المعاني رمزية لا نهائية، لا تقف عند حدّ ولا سياق ولا لغة في الحقل التأويلي الهرمنيوطيقي. من تأصيلاتهم التأويلية - والتي سنقف على بسطها لاحقاً مع المشرّع والمنظر الهرمنيوطيقي نصر حامد أبو زيد - ما يلي:

1- "إن الرمز لا يشفّ عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح"⁽¹⁾. أي أن النص يملك مفاتيح لا يتمكّن القارئ من ناصية المعنى إلا بها. "إن النص يتضمن أجزاء تعدّ بمثابة مفاتيح دلالية تمكّن القارئ من الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه. واحتواء النص على الغموض والوضوح يعدّ بمثابة آلية هامة للنص، لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج الدلالة"⁽²⁾.

2- فعملية التفسير في المنهج الهرمنيوطيقي "تقوم على حلّ شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي"⁽³⁾. فتتحوّل بذلك مهمة المفسر من قراءة المسطور، إلى بحث ما أخفته السطور، والبحث عن المعنى المفقود بين النص والقارئ.

3- علماً أنّ من مرتكزات المنهج نظرية موت المؤلف، "فإذا مات المؤلف، وتعدّدت القراءة، انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهائية المعنى، فليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 44.

(2) مفهوم النص، نصر حامد، ص 201.

(3) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 45.

النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي والاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص⁽¹⁾. فالمؤلف في التحديد المنهجي للمفهوم الهرمنيوطيقي حاجزٌ لا بدّ تجاوزه بإعلان موته وانقضاء عهده، وبالتالي يغيب مقصد المؤلف الذي يمثل عنصراً من عناصر التاريخية، ويكون لكل زمن مؤلفاً لنفس النص يقوله ويسائله حسب محاکمات زمانه وتموضعاته اللغوية والثقافية.

4- .. والقراءة التشريحية مبنية على فكرة التحوّل، وهو إيماء بموت وفي اللحظة نفسها تبشير بحياة جديدة..، والمؤلف هنا ليس سوى إسم طبع فوق النص، والمعتك الحقيقي هو: النص، وكلّ قراءة تشريحية هي نفسها مفتوحة للتشريح، ولا يمكن لأي قراءة أن تكون نهائية، ولكنها مادة جديدة للمشرح⁽²⁾. أي حتى لا ينتهي المعنى عند حدود الألفاظ والمعاني الظاهرة، وجب إعادة تفكيك النص بإعادة بناء شبكته الدلالية، مع رصد لأي احتمال للمعنى أو سير نحو المغزى، أو الولوج إلى معتك المغزى واصطياد المعنى.

5- "إن أجدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى، مثل هذا هو ذلك الذي دشنته الألسنيات والسيميولوجيا... فإن اللغة هي أداة للاتصال ضمن هذا المعنى"⁽³⁾. أي أن المداخل اللغوية وما قدّمتها المدارس اللسانية هي المداخل الكافية لتفسير الأثر الديني، باعتباره نصاً لغوياً ولفظياً، فإن من مسلّمات الهرمنيوطيقا الجدلية حرية الدلالة وإطلاق معنى كل عبارة.

6- .. ولكنه يضعنا أمام بنية نصية - مكنوبة - تعاد كتابتها دلاليّاً مع كل قراءة جديدة لها، ومن هنا تتتالي عملية - التناص الدلالية - سطحاً وعمقاً..، يسهم في تكوين تعددية القراءات لنص واحد⁽⁴⁾.

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 118.

(2) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغدامي، ص 54، 55. بتصرف

(3) الفكر الإسلامي، أركون، ص 121.

(4) النص القرآني، الطيب التيزيني، ص 55.

7- "فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنصّ عليه، أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده بكلام آخر، ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه، أو بتحليله وتفكيك بنيته"⁽¹⁾.

8- "ظهر أن فعل إيجاد المعاني داخل النص القرآني يتجدّد بترميز المعطى التاريخي (أسباب النزول)، وحمل اللغة ببيانها إلى خانة الرمز، حيث الحقيقة معلقة بالإيمان كشرط للفهم، وكشرط لتجويز العبارة من الوهم إلى الحقيقة، حيث لا مجال آخر للسيطرة على مطاطية الفهم المستعصية على حركة السؤال"⁽²⁾. فالسياق الهرمنيوطيقي يفرض منطق تهاوي الأحكام المسبّقة، ونسف العقائد الجاهزة، لفائدة نظام قائم على أساس الترميز الدلالي والمعنوي.

9- "فالنص... إنه يحجب ما يمثله ويتلاعب به، أو يلعب عليه، الممثل هو اللاعب في النهاية. ولهذا لا ينبغي الوثوق بالكلام بثقة مفرطة، فالخطاب حجاب"⁽³⁾.

10- يقول أركون: "وإن الحركات الأصولية جاءت لكي تزيد التّقدّيس قداسة أو قتامة، وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول، في حين أن الغرب يمشي نحو حضارة نزع التّقدّيس عن الأشياء"⁽⁴⁾.

11- "مختصر القول أن نقد النص ليس نقصاً ولا هو مجرد تعليم، وإنما هو قراءة ما لم يقرأ"⁽⁵⁾.

(1) نقد النص، علي حرب، ص15.

(2) اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية، والتأويل العربي الإسلامي -، عمارة ناصر، ط1 (1428هـ - 2007م)، منشورات الاختلاف، بيروت، ص108.

(3) نقد النص، علي حرب، ص13.

(4) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1 (1999م)، دار الساقي، بيروت، ص24.

(5) نقد النص، علي حرب، ص20.

12- "إن الإشكالية التي يواجهها المتلقي عند النظر في أي خطاب، لا ترتبط فقط بطبيعة المواقف أو الآراء التي يطرحها الخطاب، وإنما ترتبط أيضاً ببنية اللغة، وهي تلك البنية المفتوحة على الدوام كما أشرنا لذلك"⁽¹⁾.

إن هذه التقريرات السالفة تقوم على أساس مركزية البعد المعنوي المفقود في النص، كما تتركز على علاقة النص بالقارئ المبدع الخلاق للمعنى، بوصفه آلية إنتاجية يُحيل الخطاب من الانضباط النصي إلى الإنفلات الدلالي، في سياق تنظيرٍ غربي قائم على تغييب كل بعد إلهي وديني، حتى يخلص نُظَّار الحداثة إلى الحقيقة المتماهية والفهوم الضمنية والمظمرة، دون النظر إلى الأوعية المعرفية الفائتة والسالفة.

وإن تعقيداً مثل هذا - إضافة إلى النقد والتعقيب في المبحث التالي - لا يمكن التعليق عليه إلاً بالقول أنه يجسّد التاريخية في أوضح معالمها، وأن مشروع هرمنوطقة القرآن ليس إلاً مجازفةً بالمعاني الشرعية، وتضييعٌ للموجود، على أمل بلوغ التائه والمفقود.

(1) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص 342.

المبحث الثالث: شروهِ التأويل، والمؤول

كنقدٍ وتعقيب على عملية الإستنساخ للهرمنيوطيقا الغربية وتوليد الهرمنيوطيقا الإسلامية، أو قل محاولة أسلمة الهرمنيوطيقا، أو هرمنطقة الإسلام، أو بالأحرى زرع جينات التشكيك والنقد والتفكيك وفهم الفهم في التأويل الإسلامي؛ نقول إنّ المحاولة فاشلة من كل ناحية وجانب، وعلى كل الأصعدة الفكرية، والأبنية العقلية، والثوابت الدينية. إن التأويل عريق عراقة دين الإسلام، أوفى حقّه من التأصيل والضبط علماؤنا ممن جمعوا العلم الديني والعقلي والمنطق اليوناني، حتى لا يُعتدى على جنباه، أو تكذّر حياضه، أو يخاض في أعراضه.

فالقول مثلاً بأنسنة القرآن الكريم نظير الأنسنة في الفكر الغربي، أو أنه منصة تأويلية خام، أو كتلة دلالية لانهائية؛ امتهانٌ للنص وعبثٌ بمحتواه، ونفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة، بغرض جعله نصّاً منفتحاً لكل تأويل، وفضاءاً لمختلف الآراء والتوجهات. فعلى أي تأويل يستقر عليه الناس لفهم كتاب ربهم، أو عبادة خالقهم؟ فبذلك لن تكون للنصوص سلطة أو حاكمية أو مرجعية، وإنما تكون الحاكمية لعقل الإنسان المعرض لكلّ سهو وخطأ ونسيان، على عكس كمال وتمام وجلال خطاب الله -عز وجل- في القرآن.

يقول حامد أبو زيد -الذي أفردنا منهجيته في التأويل كنموذج لمذكرتنا-: "وهكذا نجد مفهوم -شمولية النصوص- لكل الوقائع يُلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة"⁽¹⁾. أي تحويل باحة النصّ إلى صراع بين المرجعيات والثقافات والتجارب، والتي تتموضع ضمن النسق التاريخي، القائم على التضاد والصراع والتناقض والجدل والنفي.⁽²⁾

(1) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ط2 (1992م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص20.

(2) انظر: "ص97/75". ذكرنا جملة العقائد الماركسية المتصلة بالمادية الجدلية، وحركة الصراع والتناقض في الوجود، وما لحقها من انتكاس وتهاوٍ، واحتمالية هاته الفلسفات التي عُلمت عليها رايات الإنتكاس والركود، وذلك لمعارضتها للعلم وحقائقه، وتبيّن وهاء الأفكار المادية والوجودية التي عارضت القيم الدينية والأخلاقية.

الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

"إن القول بتاريخية القرآن ودينونته وبشريته، أو أنه خاص بزمن معين، لا يمكن مناقشته، فمن العبث مناقشة إنسان في قضايا فرعية لنثبت له صدقها، وهو لا يسلم بأصلها التي اعتمدت عليه، فالمنكر لله تعالى ولصدق رسوله -صلى الله عليه وسلم- ليس لنا أن نقنعه بحاكمية القرآن على مدى الزمان والمكان، وبخصوصية هذا القرآن وإلهية مصدره، فمن آمن وصدق فليس له أن يعترض على الفرع بعد أن سلّم بالأصل، فقداسة القرآن الكريم فرع عن الإيمان بمنزله -عز وجل-"⁽¹⁾.

وخير ما نعقب به على ما مضى؛ ذكر القواعد التي ينبغي أن تراعى للتعاطي مع النص القرآني. ومنه تلوح لنا في هذا السياق إشكالية مفادها:

- ما ضوابط التأويل وحدوده؟ وما الفارق بين التأويل الصحيح والفاسد؟

- وباعتبار أن أصحاب هاته النداءات يُكنّون ولاءً معرفياً للتأويل والفهم والاجتهاد، فمن

هو المخوّل والمؤهل لهذه المهمّات العلمية الدقيقة؟

(1) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ص 451.

المطلب الأول: شروط التأويل

بعد معرفة المسار الكرونولوجي والمعرفي للتأويل في الحقل الإسلامي القديم والمعاصر، يتبين لدينا أن مسيرة التأويل ارتبطت حضارة ومنهجاً وروحاً وضابطاً وسياقاً بالقرآن الكريم، ليكون موافقاً لمنهاج النظر الإسلامي الصحيح كحقٍّ خالص للراسخين في العلم. لتُحيي مفاهيمه النهضوية مدارس الإحياء والنهضة والتجديد الإسلامية في العصر الحديث. قبل أن يختلف عنه التحديث الفكري المعاصر والمغرّق في نداءات التنوير الديني، نداءات طالبت بالقراءة المعاصرة المشرّبة بروح المدنية والعصر، والتي انحطت في عبثية الهرمنيوطيقا وعشوائية المناهج الفلسفية العقلانية والوجودية، فانسلخت عن المصادقية العلمية والدينية، لتقدّم لنا فلسفةً تأويليةً ادّعت التوفيق بين حضارة الزمان وفهم القرآن عبر مطيّة هذا المصطلح الذي يعدّ "أكثر المصطلحات القرآنية التي فقدت من فرط سيطرة معناها الإصطلاحي عند الخلف، دلالتها الأصلية. فقد تغلّب ذلك المعنى الإصطلاحي على الذهنية العلمية للخلف، واستحكم في لغة التخاطب، فأثار القضايا ما استشكل على الدارسين أمره، وعسر ضبطه وفهمه، ومن الخلاف ما تعدّر تحريره ولجمه! حتى دعا من أهل العلم إلى البحث في ردّ هذه القضايا إلى أصولها، والبحث للتأويل -على المعنى الذي قصدوه- عن حدود تحدّه، فقعدوا لذلك القواعد، ووضعوا من الضوابط ما بعضه متعلّق بالمؤوّل، وبعضه الآخر بوسائل التأويل ومقاصده"⁽¹⁾.

إن فهم النص القرآني مطلب شرعي لازم ومؤكّد، وقد لازم هذا الفهم شرائط لصيقة بالإعتبارت الدلالية واللغوية والسياقية والتركيبية للنص، وهذا ما ميّز قضايا التأويل التي احتضنتها العلوم القرآنية والإعتبارت الأصولية، "...ومن هنا يؤكّد على ضرورة توقّف الضابط الديني واللغوي للتأويل.. فليس كل تأويل بجائز، وإنما لا بدّ لصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يتملّحه، أن يكون هذا المعنى مما يتملّحه ظاهر اللفظ، وأن يكون هذا الإحتمال موافقاً للكتاب والسنة، أي

(1) مفهوم التأويل في القرآن، فريد زمرّد، ص 221.

الباب الثاني: مداخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري

لنصوص المحكمات.. لأن التأويل في جوهره هو ردّ المتشابهات إلى المحكمات⁽¹⁾. وهذه جملة من شروط التأويل والتي لا يستقيم إلا بها، وإلا اعتبرناه تأويلاً سقيماً منحرفاً⁽²⁾. "فكلّ العلماء الذين صَنّفوا هذه الموسوعات في المصطلحات والفنون الإسلامية، قد أكدوا على أن للتأويل الصحيح شروطاً، منها أن يكون المعنى الذي حُمِلَ عليه اللفظ المؤوّل معنى محتملاً، وموافقاً لمنطق الوضع اللغوي، وموافقاً للمحكم من آيات القرآن الكريم والمتواتر من السنة النبوية... كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن تصدّى لهذا التأويل"⁽³⁾.

لذا يمكننا أن نقول إن حكم التأويل في النص الديني جائز، بل لازمٌ لاستخراج معانيه، واستكناه مضامينه، واستنباط مرامييه واكتشاف أبعاده⁽⁴⁾. لكن مع العلم أن من التأويل ما هو مقبول صحيح، ومنه ما هو مردود فاسد، إضافة إلى أنّ المؤوّل مجتهد، والمجتهد مصيب ومخطئ.

فإذا تحققت شروط التأويل الصحيحة يعمل به، "ويُعمل بالتأويل مع احتمال الغلط فيه، فإن تبين الغلط وجب الرجوع عنه، لأنه ثابتٌ بغالبِ ظنِّ المجتهد، وهو يخطئُ ويصيب في رأيه، مع العلم أن التأويل منه صحيح ومنه فاسد"⁽⁵⁾.

(1) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، ط1 (1427هـ-أكتوبر 2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص30.

(2) إضافة إلى سياقات أخرى يحتاجها المؤوّل كمعرفة المال والمقاصد الشرعية وظروف الحكم الشرعي، ولقد فصلنا هذه النقطة في الفصل الأول الخاص بالمقاصد الشرعية، وضروة اعتبار المصلحة ومراعاة حال المخاطبين.

(3) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة ص33، 34.

(4) انظر: "الإحكام في أصول الأحكام"، الأمدى، ج2، ص285/240، 478.

- وانظر: "الوجيز في أصول الفقه"، عبد الكريم زيدان، ط6 (1396هـ-1976م)، مؤسسة قرطبة، ص304/279.

- وانظر: "بدائع الفوائد"، محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، تح: علي بن محمد عمران، د.ط، د.ت، عالم الفوائد، حدة، ج4، ص1661/1658.

- وانظر: "الموافقات"، الشاطبي، ج3، ص101/98.

- وانظر: "معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة"، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، ط2 (1419هـ-1998م)، دار ابن الجوزي، ص400/395.

(5) التأويل عند الأصوليين، كنعان مصطفى سعيد شتات، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، تاريخ المناقشة (2007/12/25)، ص28.

يقول الآمدي: "حكم التأويل مقبولٌ ومعمولٌ به إذا تحقّق مع شروطه، ولم يزل العلماء في كل عصر من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى زماننا هذا عاملين به من غير أن ينكر عليهم أحد" (1).

ولا يصحّ التأويل بدون دليل راجحٍ على الظاهر، يقول ابن تيمية: "ويجوز باتفاق المسلمين أن تُفسّر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويُصرف الكلام عن ظاهره، إذا لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سُمّي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن ليس تفسيراً بالرأي، والمحذور منه إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين" (2).

فبما أن التأويل صرفٌ للفظ عن ظاهره في الأساس، لا بدّ له من دليل يوجب ذلك المعنى ويُسنّده. لذا لا بد من صحة هذا الدليل، سواءً من القرآن أو السنة، أو من اجتهاد السابقين الأولين، حتّى يعدّ دليلاً مُشرّعاً، وحجّة في التشريع.

مع العلم أنّ عملية التأويل هي اجتهاد في النصوص، وكلّما ازداد النص القرآني وضوحاً كان أبعد عن التأويل، حتّى إذا كان مُفسّراً مُبيّناً لحكم الشارع ومراده وشارحاً له؛ كان ذلك قاطعاً لكل وجه من وجوه التأويل، وكلما ابتعد النص على الدلالة الظاهرة الواضحة التي لا تحتمل إلاّ وجهاً واحداً؛ إلاّ وازداد النشاط التأويلي في فهمه ليبيّن مراد الله تعالى منه (3).

فمنشأ التفاوت بين النصوص الواضحة في قوة الوضوح وبيان الدلالة. والتأويل مرتبط بالعقل، ونشاط العقل لا يسلم من الخطأ والزلل، وساحة نشاطه مقيدة بالحدود والضوابط التي

(1) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج3، ص75.

(2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، د.ط، د.ت، مكتبة المعارف، الرباط، المملكة المغربية، ج6، ص21.

(3) انظر: "فقه النص القرآني بين خصوصية التأويل وقصدية الإنفتاح الدلالي عند الحدائين"، سعاد روابح، عمار جيدل، مقال علمي، أعمال الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحدائرية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، 04 و05 ربيع الآخر 1440هـ/12 و13 ديسمبر 2018م، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، ص668/645.

الباب الثاني: مداخل تاريخية للنص القرآني من خلال النموذج الحدائري

تحكمه، وإلا وقع في التناقض والخطأ، ويزداد عِظْمُ هذا الخطأ إذا تعلق ببيان مراد الله تعالى من كلامه.

فالتأويل الصحيح هو: "الذي يوافق ما دلّت عليه النصوص، وجاءت به السنة ويطابقها، وهو التأويل الصحيح"⁽¹⁾. فليس كل صرف للكلام عن ظاهره ممنوع، وإنما الممنوع ما لم يدلّ عليه شيء من الكتاب والسنة بل يعارضهما، أو لا يوافق ما دلّت عليه ظواهر النصوص الأخرى.

وجملة ما يمكن استخلاصه أن "التأويل يعدّ آلية حيّة تساير الزمان، وتتفاعل مع مختلف التوجّهات الفكرية، غير أن التأويل وفق المنظور الإسلامي يختلف كثيراً عن مُخرجات التأويلية الحدائرية والمعاصرة؛ سواء من حيث التوظيف أو من حيث المناهج والآليات التي تستمد صورتها الحقيقية من مرجعيتها التي تقول إليها؛ فالتأويل بروح الوحي ليس هو التأويل وفق فلسفات الغرب"⁽²⁾. ومنه يتبيّن انحراف التأويل في المنظور الحدائري المتشعب بمضامين التنوير الفكري الأوروبي، والمتجاوز لكلّ سند شرعي ديني - كما سنعرّج عليه في الباب الثالث مع نموذج بحثنا -.

(1) الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ الصالح - الشهير بابن القيم الجوزية -، تح: علي بن محمد الدخيل الله، ط3 (1418هـ - 1998م)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ج1، ص187.

(2) فقه النص القرآني بين خصوصية التأويل والإنفتاح الدلالي، سعاد روابح، عمار جيدل، ص668.

المطلب الثاني: شروط المؤول

إن التأويل القرآني لا يمتطي صولته إلا أجاودُ فقهاء الأصول، واجتهدون المحققون المدققون ممن جمع أدوات الفقه وفهم النصوص، وتمكّنوا من آلة الإجتهد، وتبصّروا بمقاصد العباد وظروف الحياة. وهذا ما لا نجد عند فقهاء الحدائري، والذين ألموا فقط بمناهج الحدائري الغربية، دون تبصّر بمآلاتها، أو علمٍ بالفرق البعيد بين النصوص المحرّفة والمحافظة، أو بين نصوص البشر وكلام ربّ البشر.

فإذا كان التأويل بمعنى التفسير على أحد أقوال المفسرين، فيصبح المؤول في القرآن بمعنى المفسّر لآياته وأحكامه وتشريعاته، ومنه يجب على المؤول من الشروط ما يجب على المفسّر، بأن يكون عالماً بأحكام الشريعة من العبادات والمعاملات والسنن الواردة فيها، ملماً بأقوال المفسرين ومذاهبهم من السلف والخلف فاقهاً لها، جامع لأدوات الشعر واللغة، والقرآن وعلومه، والفقه وأصوله. بالإضافة إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه⁽¹⁾.

إضافة إلى الشروط الدينية التي يجب على المفسّر التحلّي بها من العدالة، وصحة الاعتقاد والقصد، والتقى، والخوف من الله، وتعظيم كلامه تعالى⁽²⁾.

أما إن كان التأويل أعّم من التفسير، أي أن التأويل يختصّ بظاهر الآيات وصريح كلمات القرآن، ويختص أيضاً بالمعاني المحتملة والأوجه المختلفة التي تحملها النصوص لأدلة تُسوِّغ العدول عن

(1) انظر: "قواعد التفسير - جمعا ودراسة -"، خالد بن عثمان السبت، ط1 (1421هـ)، دار ابن عفان، ص268/247.
- وانظر: "تفسير القرآن الكريم - أصوله وضوابطه -"، علي بن سليمان العبيد، ط2 (1430هـ-2010م)، مكتبة التوبة، الرياض، ص158/141.
- وانظر: "بحوث في أصول التفسير ومناهجه"، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، ط4 (1419هـ)، مكتبة التوبة، ص142/136.
- وانظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ج2، ص46/43.
- وانظر: "التفسير والمفسرون"، محمد حسين الذهبي، ط7 (2000م)، مكتبة وهبة، القاهرة، ج1، ص194/189.
(2) انظر: "تفسير القرآن الكريم - أصوله وضوابطه -"، علي بن سليمان العبيد، ص164/159.

الباب الثاني: مداخل تاريخية للنص القرآني من خلال النموذج الحدائري

حقيقة الكلام وظاهره، فهذا المعنى الشامل والعام للتأويل، وجب على المؤول امتلاك أدوات المفسر السالفة الذكر، بالإضافة إلى ذلك آلة الإجتهد التأويلية، فيما أن التأويل هو صرف المعنى الظاهر الراجع إلى المعنى المرجوح لوجود دليل يقتضي ذلك، فذلك من صلب الإجتهد الخاص المتعلق بالنصوص الشرعية.

وقد عرف الأمدى الإجتهد: "هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحسُّ النفوس العجز عن المزيد فيه"⁽¹⁾. "ويفهم منه أن المجتهد إذا لم يستفرغ الوسع، وقصّر في اجتهاده مع إمكان الزيادة والبحث، كان اجتهاده قاصراً لا يفيده حكماً، وهو كعدمه"⁽²⁾.

لذا فإن أرباب القراءة المعاصرة من أصحاب التأويلية الجديدة قد انفلتوا عن عقال الضوابط والأصول والشروط، والفهم الحقيقي للإجتهد التأويلي، والنظر العقلي، والضبط المصلحي.

فالمؤول المجتهد يكون في مكان الذروة من الإجتهد الفقهي والنظر العقلي، لأن معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية عامتها وخاصها، مطلقها ومقيدها، وإدراك وجوه الجواز، وكيفية رفع التعارض، والترجيح بوجوه الترجيح المختلفة، أمرٌ لا يتسنى للكثيرين الإمساك بزمامه وإتقانه، لأنه يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها، وعادات العرب في استعمالهم للألفاظ والأساليب. يُضاف إليه ضرورة الإحاطة الفقهية والمقاصدية بالنصوص من الكتاب والسنة، ولذلك كَلَّه لابد للمؤول أن يكون مجتهداً⁽³⁾.

فالمؤول للنص القرآني إذا امتلك خلفية علمية رصينة، وقاعدة دينية متينة، وإحاطة مقاصدية بصيرة، مالكاً لآلة الاجتهاد، جاز له التأويل تحت مظلة الإجتهد، ويُؤجر على ذلك وإن أخطأ.

(1) الإحكام، للأمدى، ج4، ص218.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص219.

(3) انظر: "ضوابط الإجتهد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية"، رقية عبد الرزاق، ص19/192.

خاتمه

صَبَّ الإِتِّجَاهُ العَصْرَانِي جُلَّ اِهْتِمَامَاتِهِ لِنُطْوِيعِ الفِكرِ الدِّينِي عَمُومًا وَالفِهْمِ القُرْآنِي خِصُوصًا
لِمَبَادِئِ التَّارِيخِيَّةِ، كإِعَادَةِ اسْتِنْسَاخِ لِلتَّجْرِبَةِ الرَّائِدَةِ العَالَمِيَّةِ المِثْمَلَّةِ فِي عِزْلِ الكَنِيسَةِ عَن جَمِيعِ دَوَالِيبِ
وَشُؤُونِ الحَيَاةِ، بَعْدَمَا أَغْرَقَتْ أوروْبَا فِي مِسْتَنْقَعِ الجُهْلِ وَالخُرَافَةِ وَالإِتِّجَارِ بِالدِّينِ.

إِنَّ هَذَا المَنْهَجَ التَّارِيخِي الَّذِي حَاوَلَ بَعْضُ صَنَّاغِ الحَدَاثَةِ تَطْبِيقَهُ عَلى القُرْآنِ الكَرِيمِ، كَمَا
طَبَّقَهُ الغَرْبُ المِسيحِي عَلى النِّصِّ المَقْدَّسِ، يَدْفَعُهُ الفَارِقُ الوَاسِعُ، وَالبُؤُونُ الشَّاسِعُ بَيْنَ الكِتَابَيْنِ، فِي
الجَمْعِ وَالحِفظِ وَالتَّدْوِينِ وَالتَّوَاتُرِ...

إِنَّ مَرَادَ التَّارِيخِيَّةِ فِي التَّأْوِيلِيَّةِ المَعَاصِرَةِ؛ سَحْبُ قَوَانِينِ اللُّغَةِ وَمَبَادِئِهَا الحَدِيثَةِ فِي التَّحْلِيلِ
وَالتَّشْرِيحِ وَالتَّفْكِيكِ عَلى جَمِيعِ النِّصُوصِ الدِّينِيَّةِ، مَا دَامَتْ خَاضِعَةً لِلتَّطَوُّرِ التَّارِيخِي فِي نَظَرِ الخُطَابِ
الحَدَاثِي. فَالتَّارِيخِيَّةُ تَرَكِّزُ عَلى الأَنْسَنَةِ بِدَلِّ الأُلُوهِيَّةِ، وَعَلى العَقْلِ بِدَلِّ الوَحْيِ، وَعَلى الوَاقِعِ بِدَلِّ النِّصِّ، بَلْ
عَلى الدُّنْيَا بِدَلِّ الآخِرَةِ. فَالتَّارِيخِيَّةُ إِذْنُ آليَّةٌ تَبْحِثُ عَن مَرَكِزِيَّةِ العَقْلِ، الفِكرِ، الوَاقِعِ، المَادَّةِ،
الوَعْيِ... عَلى حِسَابِ النِّصِّ، التَّرَاثِ، المَقْدَّسِ، الغَيْبِ، المِتْعَالِي...

وَخِلاصَةُ القَوْلِ: إِنَّ التَّارِيخِيَّةَ لَيْسَتْ مَدخَلًا لِالإِجْتِهَادِ، وَلا ذَرِيعَةً لِلْمَقَاصِدِ وَلا
المِصَالِحِ، وَلا آليَّةٌ مِّنْ آليَّاتِ التَّأْوِيلِ المَعْتَبَرِ الصَّحِيحِ.

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية ، ومداخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد

الفصل التمهيدي: ترجمة نصر حامد أبو زيد (النشأة، البيئة، المسيرة الفكرية، الإرث العلمي)

المبحث الأول: المولد والنشأة والبيئة
المبحث الثاني: أصول نزعاته الفكرية (تأثره ببعض المدارس
الفكرية، والحركات الدينية الإصلاحية)
المبحث الثالث: وفاته، وإرثه العلمي والمعرفي

الفصل الأول: النظرية الهرمنيوطيقية، ومداخلها من خلال مفهومي التفسير والتأويل

المبحث الأول: مداخل المفاهيمي للتفسير والتأويل
المبحث الثاني: أسسه في التأويل الهرمنيوطيقي -مقارنة بين
قواعد نظرية الهرمنيوطيقا وأصول التأويل عند نصر أبو زيد-
المبحث الثالث: مآلات النظرية على الحقيقة القرآنية

الفصل الثاني: الأنسنة من خلال مفهوم النص القرآني وتشكُّله، وهبيعة تنزُّله

المبحث الأول: المخل المفاهيمي للأنسنة

المبحث الثاني: آليات أنسنة النص القرآني من خلال التشكيل
والتشكل، وهبيعة التنزل

الفصل الثالث: أرخنة النص القرآني من خلال جدلية النص والواقع -أسباب النزول، المكي والمدني، المناسخ والممنسوخ-

المبحث الأول: أسباب النزول بين حقيقة الجدلية وحتمية
التاريخية

المبحث الثاني: تكريس الواقعية التاريخية من خلال أساليب
آيات القرآن المكية والمدنية -المكي والمدني-

المبحث الثالث: آليات العقلنة والتورخنة في مفاهيم المناسخ
والممنسوخ -آلية التجميد التاريخي والتفعيل العقلاني-

الفصل التمهيدي: ترجمة نصر حامد أبو زيد (النشأة، البيئة، المسيرة الفكرية، الإرث العلمي)

المبحث الأول: المولد والنشأة والبيئة

المطلب الأول: ولادته ونشأته العلمية والعملية

المطلب الثاني: آثار قضية تكفيره والحكم برأته

المبحث الثاني: أصول نزعاته الفكرية (تأثره ببعض

المدارس الفكرية، والحركات الدينية الإصلاحية)

المطلب الأول: تأثره بحركة الإخوان المسلمين

المطلب الثاني: تأثره برجال المدرسة الأدبية الحديثة بمصر

المطلب الثالث: تأثره بالمنهج العقلي لمدرسة المعتزلة

المطلب الرابع: تأثره بالمنهج العرفاني الباطني

المبحث الثالث: وفاته، وإرثه العلمي والمعرفي

المطلب الأول: المنع والجوائز والزيارات العلمية

المطلب الثاني: وفاته

المطلب الثالث: دراسة وصفية لأهم كتب نصر وبحوثه

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد

".. إنها معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة".

نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 62.

".. نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني..".

النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 33.

"إذا كان أبو زيد يدعو إلى نقد الخطاب الديني، فإنه لا مفر من نقد الخطاب النقدي".

نقد النص، علي حرب، ص 219.

تمهيد:

أقبلت النخب والطلائع المثقفة من أبناء البيئة الفكرية العربية على محاولات معروفة بالقراءات الجديدة للنص القرآني، قراءاتٌ تطلّعت إلى تجاوز التراكم التراثي، والإحترار للفكر القديم الذي عطلّ حسبهم عجلة النهضة بالنص، والسير مع الواقع وملاحقة الحضارة. لتنتقل المدرسة بنسيج منهجي، وتأصيل مصلحي، وتأويل عقلي انتهى إلى اعتبار القرآن كنصّ بشري، أو كنصّ إلهي تتحكّم فيه جغرافيا المكان والزمان، والحضارة والثقافة.

ليتمّ الإعلان بمباركة من مدرسة الحداثة أجمع عن تاريخية النص القرآني، لينطلق أعلامها للتدليل عليها والإحتجاج والتععيد لها. فالتاريخية ليست إلا وجهاً من أوجه العلمانية المعاصرة. ولقد رأينا في الباب السابق ما رسمه النموذج الحداثي من هندسات مقاصدية/تأويلية/لغوية، ومخططاتٍ حافظت على مكتسبات الفلسفة الغربية، وتنكّرت لأهم الأسانيد الشرعية التراثية، كما اختلقت صراعاً وهوّاً بين الفكر الديني مع الفكر الوضعي والعالم الواقعي، ليتحوّل نمط الصراع إلى مفاهيم إجرائية حاولت تحيين الفكر الإسلامي وتبيّنة القول بتاريخيته، ما فتح مواقع الصدام مع القداسة والألوهية والعقيدة والغيب والحاكمية والشمولية والسنة النبوية...

وإن من أظهر وأحدّث الدراسات القرآنية الحديثة التي تبنت الرؤية التاريخية، حتى تُربط المفاهيم القرآنية بالأنظمة الحضارية والثقافية، لترسم في الأفق فلسفةً إسلاميةً معاصرة تعتمد المعرفة الحديثة في تأويل النص القرآني، ومناهج غنيّة بمختلف الأفكار والتوجّهات والآراء: "القراءة القرآنية لنصر حامد أبو زيد"، ولقد سبق وأن عرجنا لبعض عقائده التنويرية في الأبواب السابقة. لنخصّص هذا الباب الثالث للحجج التي قدّمها نصر لإعلان راية التاريخية، علماً أن حججه ارتبطت بعلوم القرآن ارتباطاً مباشراً.

- فما هي آليات القراءة التاريخية؟ وما مدخلها القرآنية في تأويلية نصر حامد أبو زيد؟

الفصل التمهيدي: ترجمة نصر حامد أبو زيد (النشأة، البيئة، المسيرة الفكرية)

تمهيد.

تفاوت صنّاع خطاب الحداثة في درجة التأثير على الوعي الديني الإسلامي المعاصر، كما تفاوتوا في استحداث الأجهزة المعرفية الجديدة منها والمنهجية والنقدية، وزعزعة البنى العميقة للنصوص الدينية التراثية الأصيلة، لتنشأ حقول معرفية مغايرة، تعلوها موجات عقلانية تنويرية.

وإن من الذين غَدوا مراجع فكرية، وقامات عقلية، ومرجعيات حديثة، وصارت لهم وإيهم سلطات معرفية، شقّت ساحة الحداثة فتميّز موقعها ومركزها، وكان له صولة وسطوة على كثير من العقول العربية، كما ملك ريادةً وتبوّاً منزلاً في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بمؤلفاته ومقالاته وخطاباته، إنه أنموذج بحثنا: نصر حامد أبو زيد، الذي أحاط بقدرٍ من فقه التراث الديني، الفقهية منه والأصولية، والتفسيري والعقدي، على غير عادة جُلّ معاصريه من المفكرين الذين نحلوا منهله، وشقّوا طريقه.

- فما أهم محطّات حياة نصر الإجتماعية والبيئية والعلمية؟

- ثمّ ما هي أصوله الفكرية ونزعاته العقلية؟ وكيف كان انعكاسها على إرثه العلمي

والمعرفي؟

المبحث الأول: المولد والنشأة والبيئة

إن نصر حامد أبو زيد أحد أعلام الفكر المعاصر، وبالتالي فقد خلت معاجم المفكرين والفلاسفة والأدباء من اسمه، لذا اعتمدت في الترجمة والوقوف على سيرته على كتبه وبعض الدراسات التي تطرقت لفكره وحياته، وكذا بعض المقالات العلمية والبرامج واللقاءات الصحفية، إضافة إلى المواقع الرسمية كمصادر ومراجع لمادتنا العلمية.

المطلب الأول: ولادته ونشأته العلمية والعملية

الدكتور نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010م): "مفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية قسم اللغة العربية. من دعاة التجديد الديني تأسيساً على إعادة تحليل النصوص الدينية باستخدام المناهج العلمية الحديثة، وفي ضوء سياقها الثقافي والاجتماعي والسياسي.

ولد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943، لينشأ في أسرة ريفية بسيطة، حفظ القرآن الكريم وهو طفل، وانضم إلى جماعة الإخوان المسلمين (1954م) وهو فتى، واتصل بالمتصوفة وتأثر بهم في الفترة نفسها -ولعلّ هذا سبب مسحته الفكرية الصوفية التي بقيت ملازمة له في أبحاثه ودراساته-. منَعَ الفقر وموت الأب نصر حامد من مواصلة الدراسة الجامعية، فاكتمى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي (1960م). ليتمكن من الإنفاق على نفسه ويواصل بعد ذلك دراسته الجامعية، فحصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة سنة 1972م بتقدير ممتاز. ثم حصل على منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1976-1977م. ثم على ماجستير في الدراسات الإسلامية عام 1976م بتقدير ممتاز. ثم دكتوراه في الدراسات الإسلامية قسم اللغة العربية بكلية الآداب، جامعة القاهرة سنة 1981م بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى. كما

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية ، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد.

حصل على منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1978-1980م.

عمل في وظيفة فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية 1961-1972 م. ثم معيد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1972م. وتدرّج في سلك التدريس من مدرس إلى أستاذ مساعد حتى درجة أستاذ في كلية الآداب، جامعة القاهرة سنة 1995م. كما عمل أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 - 1989م⁽¹⁾.

إن الملاحظ هنا في سيرته أنه ابن عائلة فقيرة، قد منعه الفقر من طموحات عديدة، ليّتجه للعمل في ذروة حياة الطلب، ليزاوج بين العلم والعمل حتى ينفق على نفسه وأسرته، خصوصاً وأن تخصصّ العمل والدراسة الجامعية مختلفان، فعمله كان في قطاع الصناعة، ودراسته في تخصصّ اللغة العربية. ليصير بعد ذلك نصر هذه العوائق السلبية إلى دوافع إيجابية، وانطلاقة تفوقية في مجال الدراسة الجامعية والبحوث العلمية.

(1) الموقع الرسمي لفلاسفة العرب:

-. "http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers"

-13:22/2019-01-25 Vendredi.

المهلب الثاني: آثار قضية تكفيره والحكم برذنته

- اتّهامه بالكفر والردّة:

تعتبر هذه أهمّ محطة في حياة نصر، حيث حوّلت حياته إلى المنفى سنة 1995م، يقول:
"في مايو 1992م تقدّمت بأوراقتي لنيل درجة أستاذ لقسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، كان مجمل ما أنتجت أحد عشر بحثاً وكتاباً للجنة الترقّيات. عهدت اللجنة بأبحاثي للجنة مصغّرة قوامها ثلاثة أساتذة ليقوموا بتحكيّمها علمياً، الأساتذة هم: د. عبد الصبور شاهين، د. محمود علي مكي، و د. عوني عبد الرؤوف. مضى سبعة أشهر، مدّة أطول من المعتاد لمجريات تلك الأمور بأربعة أشهر كاملة. وفي الثالث من ديسمبر 1992م علمتُ بقرار اللجنة برفض منحي الترقية. حصلت على تقييمين إيجابيين من أصل ثلاثة من الأساتذة المنتمين للجنة، لكن شاهين لم يعطني تقييماً مماثلاً، بل -طبقاً له- تُشكّل كتاباتي ضموراً للضمير الديني مصحوباً بحالة من الإرهاب الفكري، وشبه أبحاثي بأنها إيدز ثقافي، ومحاولة علمانية ماركسية لهدم المجتمع المسلم المصري. اختلف شاهين مع بعض الأمور التي ذكرتها في أبحاثي، منها جمع القرآن وتدوينه، والقراءات القرآنية والأحرف، والبعد البشري للقرآن، والسياق الثقافي لفهم القرآن"⁽¹⁾.

فنصر يروي كيف كانت بحوثه محطّ إثارة وانتقاد، فلقد أثار إشكاليات استشراقية واضحة المعالم. ولقد رأى عبد الصبور شاهين أن دراسات نصر ليست إلاّ أحد تجلّيات الفكر الإستشراقي على الثقافة العربية الإسلامية، وأن أبحاثه من الأخطر بما كان أن تنشر أو يوافق عليها للتأهيل، نظراً لخطورتها على التدينّ السليم للمصريين. ليُحرم نصر من الترقّي لمنصب أستاذ جامعي.

(1) صوت من المنفى -تأمّلات في الإسلام-، نصر حامد أبو زيد، إستر نيلسون، تر: نهي هندي، ط1 (2015م)، مكتبة خان، القاهرة، ص16/12. باختصار

للتحوّل الأزمة إلى: "قضية التكفير، والفصل من الجامعة، والإستتابة، والتعذير، والتحويل للنائب العام، واستدعاء الأزهر...، بل والتدخل قضائياً تحت دعوى الحسبة، للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام... فلم يُكتفَ بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة أستاذ، أي لم تُكتفَ بالعقاب الرسمي والقانوني، بل حاولت وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتاً أبدئياً"⁽¹⁾. فاتهم نصر بالإلحاد والكفر والردّة بسبب تقرير د. شاهين أحد أعضاء لجنة الترقية في جامعة القاهرة، وعُرض على محاكمات عدّة بين أروقة القضاء والجامعة والأزهر.

وقد جاء في محضر المحكمة ما يلي: "إن المعلن إليه - يقصد نصر حامد أبو زيد - ولد في 1943/07/10م في أسرة مسلمة، وتخرّج في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية - يقصد زوجته ابتهال يونس -، وقد قام بنشر عدّة كتب وأبحاث ومقالات تضمّن طبقاً لما رآه علماء عدول، كفراً يخرج عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتداً، ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردّة حسبما استقرّ عليه القضاء"⁽²⁾. ليصبح هذا المحضر تقرير مفصّل عن أسماء الدراسات المشبوهة لنصر، وأهم مقتطفات كلامه وأفكاره الكفرية⁽³⁾. وهذه البحوث خاصّة بالكتب الآتية: "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، "مفهوم النص"، "ومقالات منشورة بجريدتي الأهرام والشعب".

(1) التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، نصر حامد أبو زيد، ط2 (يوليو 1995م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص57، 58.

(2) المصدر نفسه، ص266.

(3) انظر: "الملحق الوثائقي من نفس الكتاب"، ص273/266. ففيه تفاصيل أسماء الكتب والمقالات، وأهم ما ورد فيها من شواهد فكرية اعتقدت المحكمة كفرها وخطورتها على الإسلام.

– التفريق بينه وبين زوجته:

لقد كان من آثار الردّة المجمع عليها فقهاً وقضاءً: "إن المعلن إليه الأول وقد ارتدّ عن الإسلام طبقاً لما قرره الفقهاء العدول، فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردّة، ويتعيّن لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعاً لمنكر واقع مشهود"⁽¹⁾.

لقد أرخ نصر جلّ تفاصيل ومحطّات حياته، وإن كتابه: "التفكير في زمن التكفير" أهم الوثائق المؤرّخة لتفاصيل ما حدث معه في أروقة الجامعة والمحاكم، وصدى تلك الأحكام والمحاضر في الأوساط الإجتماعية والثقافية.

ذكر نصر في الكتاب المذكور آنفاً مذكرة متعلّقة بنقض دعاوى الردّة والتكفير، حاول فيها الردّ على التهم المنسوبة إليه، وأنها اتهامات مبنية على اقتطاعات واجتزاءات لعبارات من سياقاتها، وفهمها فهماً خاطئاً⁽²⁾. ليدخل في سجل مع المحاكم والمحاضر ونقض الدعاوى القضائية والأحكام، انتهى في نهاية المطاف من إلغاء الحكم القضائي. فحين "صدر ضده حكم بالتفريق بينه وبين زوجته (والذي تمّ إلغاؤه لاحقاً)، تأسيساً على هذا الإتهام، وانتهى الأمر إلى أن قام الدكتور نصر عام 1995م بترك الوطن في منفى اختياري، حيث عمل كأستاذ زائر بجامعة ليدن في هولندا ابتداء من عام 1995"⁽³⁾. فبعد سنوات من سجل طويل مع المحاكم أُلغيت أغلب الأحكام الصادرة في حقّه، كالتفريق بينه وبين زوجته، غير أنه تمّ تثبيت حكم النفي عليه.

(1) التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص276.

– وانظر: "الملحق الوثائقي من نفس الكتاب"، ص272/277. فيه تفاصيل مهمّة عن قضية التكفير والتفريق بينه وبين زوجته.

(2) انظر: "المصدر نفسه"، نصر حامد أبو زيد، ص278/293.

(3) الموقع الرسمي لفلاسفة العرب:

"http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers"

-23:02/2019-02-07 Jeudi.

- نفيه خارج مصر:

تعامل القضاء المصري بقوة وصرامة مع نصر، فلم يكتف بالحكم قضائياً بردّته، وتفريقه عن زوجته قانونياً، ليُتبع هذه الأحكام الحكم عليه بالنفي، والذي أثر كثيراً على نفسيته وحياته. يقول وهو يحكي عن معاناته: "عانيت حين أعلنت المحكمة المصرية أنني مرتد، وما زلت أعاني من هذا الحكم، فأنا الآن أحيأ بالمنفى، أشتاق لعائلي في مصر... لقد خسرت سنوات"⁽¹⁾.

فهذا التضيق النفسي من كلّ الجوانب على نصر، ألقى بضلاله على شخصيته، وأعطتها مزيداً من النجومية الإعلامية. فلقد تصدّر خبره واجهات الصحف، وكان ضيف المنتديات والمؤتمرات والجامعات بالغرب. يقول عن أحواله في دار المنفى: "رحلت عن وطني مصر عام 1995م، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية في مؤسّسة أكاديمية شهيرة - جامعة لايدن بهولندا- والتي أنشئت عام 1575م. تقع لايدن في جنوب أمستردام مسافة ثلاثين دقيقة باستخدام القطار من وسط المدينة. قضيت نحاري يوماً في الإشراف على تلاميذي، أستكمل أبحاثي وكتابتها وأناقش مع زملائي، أحضر المؤتمرات، وأتحدّث للجمهور في المناسبات والفاعليات المجتمعية.. أمّا ليلاً فأحلامي عن مصر تراودني، لقد ولدت بها، وما زالت مياه نهر النيل تجري في عروقي، لقد شكلتني مصر وحتى هذه اللحظة فأنا مصري حتى النخاع"⁽²⁾. فنصر يعبّر عن راحة للظروف العلميّة في الغرب، تنعّصها غربة قلبية ووحشة نفسية للبلاد والديار.

(1) صوت من المنفى - تأملات في الإسلام-، نصر حامد أبو زيد، إستر نيلسون، تر: نهي هندي، ط1 (2015م)، مكتبة

خان، القاهرة، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

المبحث الثاني: أصول نزعاته الفكرية (تأثره ببعض المدارس الفكرية، والحركات الدينية الإصلاحية)

من المهمّ الوقوف على الميول الديني والفكري والإصلاحي لنصر، فالإنسان وليد بيئته، وبالتالي فعنصر التأثير والتأثر قائم في بناء شخصية الإنسان وفكره وسلوكه. فقد عايش نصر محطات مهمّة من تاريخ مصر الحديث، من حكم الرئيس جمال عبد الناصر⁽¹⁾ ونظامه الإشتراكي، والحرب المصرية العربية التاريخية ضد إسرائيل، ليتلوه حكم السادات⁽²⁾ وما شهدته من الصحوة الدينية على يد أبرز التنظيمات الإسلامية وهم الإخوان المسلمون. إضافة إلى الصحوة العلمية والأدبية التي رفع رايتهما عمالقة الأدب بمصر، أمثال محمد عبده، أمين الخولي⁽³⁾،

(1) عبد الناصر، جمال (1918-1981م): زعيم عسكري وسياسي مصري. يعتبر مفعّر ثورة يوليو 1952م. رئيس الوزراء 1954م، فرئيس الجمهورية. سار بمصر في طريق التحوّل الإشتراكي، وأكد على انتمائها العربي. - معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 283. باختصار

(2) السادات، محمد أنور (1918-1981م): زعيم عسكري وسياسي مصري. كان أحد الضباط الأحرار الذين ثاروا على الملك فاروق سنة 1952م. رئيس الجمهورية خلفاً للرئيس جمال عبد الناصر. اغتيل في ما كان يشاهد عرضاً عسكرياً بالقاهرة. - المرجع نفسه، ص 228. باختصار

(3) الخولي أمين (1895-1966م): لغوي وأديب عربي مصري. كان عضواً في الجمع اللغوي بالقاهرة. من أشهر آثاره: "فن القول"، و"الأدب المصري"، و"مالك بن أنس"، و"المجددون في الإسلام". - المرجع نفسه، ص 181.

وطه حسين⁽¹⁾، والعقاد⁽²⁾ وغيرهم...

لذا فإن من المهمّ جدّاً معرفة الأصول التأويلية، وتعرية الجذور الفكرية لنصر حامد أبو زيد في تقديمه للفكر الديني، وموقفه من التراث الإسلامي، وفي اللبّ منه القرآن الكريم. فالمشروع الزيدي قائم على نزعات فكرية تراثية ومعاصرة، كالفكر المعتزلي الذي أعلى من دور العقل والمجاز في فهم وتحليل النصوص، وكذلك على الخطاب الصوفي وفقاً لتجليات علم الذوق والباطن والكشف، وخاصية التأويل عند محي الدين ابن عربي، كآليات جديدة في التحليل والفهم، كالمناهج الفلسفية واللغوية الحديثة، أبرزها: نظرية التلقي والهرمنيوطيقا، كمجموعة من المسلمات التي تحدّد منهجيته في القراءة المعاصرة.

(1) طه حسين (1889-1973م): أديب ومفكّر مصري. أحد أعلام التنوير والحركة الأدبية الحديثة. ختم حفظ القرآن صغيراً، كما عكف على دراسة العلوم الدينية واللغوية بالأزهر. كان محرّر صحيفة حزب الأحرار الدستوريين، كما درّس بكلية الآداب بالقاهرة ولقّب بـ "عميد الأدب العربي". عيّن وزيراً للتربية والتعليم سنة 1950. له مؤلّفات كثيرة منها: "صوت أبي العلاء"، "المعدّبون في الأرض"، و "من حديث الشعر والنثر".

- معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، كامل سلمان الجبوري، ط1 (2003م-1424هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 250/252. باختصار

(2) العقاد، عباس محمود (1889-1964م): صحافي وشاعر وناقد مصري. دعا إلى التجديد في الأدب والحياة متأثراً بمطالعاته الواسعة في الأدب الإنجليزي. يُعتبر من أغزر الكتاب العرب المعاصرين إنتاجاً، وأكثرهم جرأة، وأقواهم حجّة. أشهر آثاره: "ابن الرومي، حياته من شعره"، و "العقريات".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص 287.

المهلب الأول: تأثيره بحركة الإخوان المسلمين

عايش نصر أجواءً دينية محمومة وحادة، وصراعات عقديّة ومذهبية بين الجماعات الإسلامية المختلفة مع خصومهم من المفكرين والساسة والإعلاميين المتشبعين بالمبادئ العلمانية والإشتراكية والقومية وغيرها في النصف الثاني من القرن الماضي. وقد ظلّ نصر في بدايته في الطلب والتعلّم معجباً بالإخوان المسلمين، وفيّاً لهم في ذلك الزمن الذي ظهرت فيه حركات دينية سياسية وإصلاحية متعدّدة. يقول المفكر د. جابر عصفور⁽¹⁾ - من أصدقاء نصر في الكفاح التجديدي الديني -: "وظلّ نصر حامد أبو زيد على ما عرفته للمرة الأولى كريماً على نفسه وعلى الآخرين، طيب الخلق، حسن السريرة، مراعيّاً ربّه في كل صغيرة وكبيرة في حياته. وكنت في بداية معرفتي به أستغرب إعجابه بالإخوان المسلمين، وقراءة كتب سيد قطب ومحمد قطب وأستاذهما حسن البنا... ويبدو أن القبض على سيد قطب بسبب تأمره ضد نظام عبد الناصر الذي كان مقرّباً إليه في بداية قيام ثورة يوليو 1952، وما انتهى إليه تنظيمه من نهاية مأساوية، وما تكشّف من بعد ذلك من الأفكار الإخوانية والمواقف السياسية المختلفة، والتي دفعت نصر للتخلي عن تعاطفه مع الإخوان المسلمين، واستبدال التيارات العقلانية في الحضارة الإسلامية بفكرهم السلفي. وهو الأمر الذي جعله أكثر تقبلاً للاختلاف وداعية لحقّ الاختلاف على السواء. وكان ذلك في مسارٍ سرعان ما باعد بينه وسلفية الإخوان الذين كان صديقاً لهم قبل أن يدخل الجامعة، ويتعرّف عن قرب على أفكار أمين الخولي، ويقترّب من أفكار حسن حنفي"⁽²⁾.

(1) جابر أحمد عصفور: (ولد في المحلة الكبرى في 25 مارس 1944). كاتب ومفكر مصري، ورئيس المجلس القومي للترجمة. كان أميناً عاماً للمجلس الأعلى للثقافة. عمل أستاذاً مساعداً بقسم اللغة العربية بكلية آداب جامعة القاهرة، إضافة إلى عدّة جامعات دولية غربية وعربية. عبّر وزيراً للثقافة سنة 2011م. أهم مؤلفاته: "الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي"، "مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي"، "المرايا المتجاورة، دراسة في نقد طه حسين".

- <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

- 03:22 /06-07-2019 Samedi.

(2) مقال نشرته مجلة الأهرام المصرية للدكتور جابر عصفور، وهو يحكي محطات تاريخية جمعتها مع صديقه نصر حامد أبو زيد. - مجلة الأهرام المصرية، العدد 48073، بتاريخ: الجمعة 7 من ذي القعدة 1439 هـ 20 يوليو 2018م.

وقد بيّنت زوجته د. ابتهاج علاقة زوجها بالتنظيم في عدّة مقالات صحفية منشورة، منها قولها: "بدأ حياته في جماعة الإخوان المسلمون، لكنه لم يستطع أن يتأقلم مع الجماعة فتركها، لأن له عقلاً نقدياً لا يمكن أن يتقبل فكرة السمع والطاعة دون مناقشة أو أعمال للعقل"⁽¹⁾. أي أنه سرعان ما تخلّى عن ولاءه العاطفي للجماعة بمجرد دخوله للجامعة، كما أوضح ذلك جابر عصفور.

وحين سئلت في جريدة أخرى: "كيف كان الدكتور نصر حامد أبو زيد يرى الإخوان؟ أجابت: نصر كان إخوانياً منذ صغره، ولكنه كان مفكراً حرّاً، لا يقبل فرض وصاية عليه، فانفصل عن الجماعة لأنه لم يقبل فرض الأمر والطاعة وخلط الدين بالسياسة عندهم، وكان دائماً يقول: «عندما يتحول الدين إلى وقود حتى تسيّر عربة السياسة، يحترق الدين»، ولذلك فهو كان أكثر المنادين باستقلال الأزهر، وأن يكون شيخ الأزهر منتخباً وليس معيناً، حتى نضمن أن تكون فتاوى الأزهر مستقلة وليست فتاوى للسلطان"⁽²⁾.

إذن فعلاقة نصر بالإخوان لا تعدوا ولاءً عاطفياً منذ الصغر، لم يلبث أن طغى عليها النضج العلمي، والتفكير الحرّ، وحسن النقد.

(1) في حوار مع الدكتورة إبتهاج يونس -زوجة نصر-، نشره الموقع الإعلامي بوابة الأهرام بتاريخ 16-7-2015.

- <http://gate.ahram.org.eg/News/698400.aspx>

- 03:22 / 2019-02-09 Samedi.

(2) في حوار مع الدكتورة إبتهاج يونس، نشره الموقع الإعلامي فيتو بتاريخ الأربعاء 26/أكتوبر/2016 - 05:40.

- <https://www.vetogate.com/2427766>

- 10:44 / 2019-02-11 Lundi.

المهلب الثاني: تأثره برجال المدرسة الأدبية

الحديث بمصر

عاصر نصر حامد أبو زيد نهضة أدبية رفيعة بفعل ثورات التحرر السياسية والإجتماعية والفكرية، وظهور الخصوبة الثقافية، وتسرب الثقافات الأجنبية إلى البلاد العربية، وتنامي حركة الإستشراق الغربية. لتظهر المذاهب الأدبية والمدارس الفنية كالرومانسية ورابطة أدباء المهجر وغيرها...⁽¹⁾. فتزايد إعجاب نصر بهذه الصنعة الفنية والإبداعية، والمسحة النقدية. وكان كثيراً ما يذكر في كتبه وحواراته تعلقه برجال المدرسة الأدبية المصرية أبرزهم أمين الخولي. يقول جابر عصفور: "...وفي الوقت نفسه يتزايد إعجابه بأمين الخولي صاحب المدرسة الأدبية البيانية، وكان يقرأ ما يكتبه في مجلة الأدب، والتي كانت النافذة الأولى لإبداع نصر الشعري. فتزايد إعجابه بكتابات أمين الخولي عن المجددين في الإسلام، ويتعمق في فهم مذهبه في التفسير الأدبي للقرآن، وذلك في نهج يصل بين الخولي والمعتزلة الذين هم رواد التيار العقلاي في الإسلام. وكانت الغلبة - في النهاية- لفكر المعتزلة المفتوح، والإيمان بضرورة تجديد الفكر الديني الإسلامي كي يواكب أفكار العصر وإبداعاته. أي ألوان الإبداع الشعري التي بدأت تصل نصر بشعر صلاح عبد الصبور وصلاح جاهين على السواء"⁽²⁾. ولأن أمين الخولي تأثر بمدرسة المنار وتيارها الإصلاحية الديني، فإن نصر أتم مشعل شيخه الخولي، بل وتجاوز التلميذ شيخه إلى الأمام أكثر في النظر والنقد فيما يخص تجديد الخطاب القرآني.

فلقد احتفى نصر كثيراً بالمنهج الأدبي للخولي الذي رآه بوابة التجديد الموضوعي للإسلام، كما تبنت دعوة شيخه للتقعيد لأدبية القرآن، والتي أثارت نقداً كبيراً حول مضمونها

(1) انظر: "مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية الحديثة في الشعر العربي المعاصر -الإبداعية، الرومانسية، الواقعية، الرمزية-"، نسيب نشاوي، د.ط، د.ت، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر.

(2) مقال نشرته مجلة الأهرام المصرية للدكتور جابر عصفور.

- مجلة الأهرام المصرية، العدد 48073، بتاريخ: الجمعة 7 من ذي القعدة 1439 هـ 20 يوليو 2018م السنة 1439هـ.

وأفكارها. يقول نصر: " .. لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوي، أو الجانب الأدبي..، وعلى هذا تقع الدراسة في صميم الدرس الأدبي. وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصّاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقّق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي كما سبق أن أشرنا"⁽¹⁾. إنه المدخل الأدبي الذي ورثه عن سلفه الخولي، وأصبح يطلق عليه بعد ذلك فيما اصطلح عليه ب: أدبية القرآن، حيث أخبر في مقدمة كتابه: "مفهوم النص" أنه متأثرٌ بالأدبية الخولية.

وحين سئل في أحد الحوارات عن مدى تأثره بالمدرسة الخولية قال: " لم أعرف الشيخ أمين الخولي شخصياً، لكنه كان أول من نشر لي في مجلة الأدب مقالة حول أزمة الأغنية المصرية، وكنت يومها لا أزال يافعاً. من هنا نشأت العلاقة الروحية مع هذا الأستاذ الكبير. بعد دخولي الجامعة وموت الخولي قرأت كتبه وكذلك أبحاث محمد أحمد خلف الله، وكنت تالياً واعياً أزمة الدراسات الإسلامية في قسم اللغة العربية، وواعياً مشكلة الجامعة المصرية... هذا الخط في الدراسات القرآنية يبدأ مع الشيخ محمد عبده الذي تكلم عن التمثيل في القرآن، واعتبر أن القصص القرآني تمثيلات بما فيها قصة آدم وخروجه من الجنة، والتمثيل هنا مفهوم بلاغي. الشيخ محمد عبده وإن استخدم لغة تقليدية فقد وضع الأساس لهذه التوجّه، وجاء بعده طه حسين ودفع المنهج إلى الأمام في كتبه كلّها طبعاً، لكن في الأخص كتاب: -في الشعر الجاهلي-، عندما أشار إلى القصة القرآنية عن إبراهيم وإسماعيل ليس من الضرورة اعتبارها واقعة تاريخية.

وواصل بعده أمين الخولي عندما اعتبر أن أدبية القرآن هي السّمة الأساسية التي تسبق أي سمة أخرى، وأن التحليل الأدبي وفن القول يسبقان أي تحليل فلسفي أو فقهي. هذا المنهج طبقته عائشة عبد الرحمن في -التفسير البياني-، ومحمد أحمد خلف الله في رسالته -الفن القصصي في القرآن-، وشكري عياد في رسالة الماجستير، وأنا اعتبر نفسي تواملاً مع هذا الخط، في سياق

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص22.

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد.

تطوّر النظرية الأدبية وعلم النصوص، عندما كتبت -مفهوم النص-، كان الشيخ أمين الخولي مرجعية بالنسبة إليّ في ما يسمّى أدبية القرآن⁽¹⁾.

كما تأثر بالبصمة الأدبية لطفه حسين، حيث أن: "في كتابه المسمّى -الخطاب الديني-، يصرّح أبو زيد برؤيته النقدية التي شرع في ممارستها في مفهوم النص، ويؤكد عليها مستلهاً موقفاً طه حسين الذي يعتبره الفدائي الأول في مقاومته للنظرة التقديسية إلى النصوص الدينية"⁽²⁾. ومن هنا اعتبر أبو زيد أن كتاب -في الأدب الجاهلي-، "كان بمثابة قبلة فجّرها طه حسين في الأوساط الثقافية والدينية في مصر والعالم العربي يومئذ"⁽³⁾. فالرغبة التجديدية والقريحة الأدبية لنصر دفعته لتبني كلّ رأي ومشروع نقدي أدبي للفكر الديني السائد.

"وأضافت د. ابتهاج في حديثها ل-بوابة الأهرام- على هامش مشاركتها مساء الأربعاء في ندوة للاحتفاء بذكرى ميلاد د. نصر، وإطلاق كتاب بحثي عنه في مقر دار العين، بأن المفكر الراحل كان يسعى إلى وضع تأويل إنساني للقرآن. وتابعت يونس: إن مواجهة نصر أبو زيد للأصوليين لم يكن منبعها سياسياً، وإنما كانت مواجهة دينية اعتمدت على التأويل، فقد كان امتداداً للإمام محمد عبده، ود. طه حسين"⁽⁴⁾. أي أن المشروع ابتداءً محمد عبده وتلقاه من بعده من الأدباء، ليتلقّف صاحبنا مشعل هذه المسيرة الإصلاحية الدينية الطويلة، رغبةً منه لتجديد أسس التأويل وآليات القراءة.

(1) حوار أجرته مع نصر حامد أبو زيد جريدة الحوار المتمدّن: العدد: 3056 - 7 / 7 / 2010 - 10:22. المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني.

- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3481&nm=1>
- 22:21 /2019-02-19 Mardi.

(2) نقد النص، علي حرب، ص 201.

(3) بمهام المصدر السابق، ص 201.

(4) في حوار أجرته جريدة "المصريون" الإعلامية مع زوجة الراحل بتاريخ: 16 يولييه 2015 - 09:15.

- <https://almesryoon.com/story/779445>
- 23:55 /2019-02-19 Mardi.

المهلب الثالث: تأثره بالمنهج العقلي لمدرسة المعتزلة

كان نصر عقلائي الهوى، متحرّر الفكر، ذو قريحة نقدية يرفض ما رآه مرفوضاً بعقله. فقد حدّث أنه كان يتحوّل وهو صغير بالليل والمقابر والأزقة ليلتقي بالجن، بعد رواج إشاعات عن وجودها وانشارها في بلدته قحافة، ليستبعد وجودها حقيقة.⁽¹⁾

وإن المعتزلة أكبر فرق الإسلام التي آمنت بالعقل منهجاً وسلطاناً. يقول د. جابر عصفور في مقال مهمّ عن حقيقة التشبّع بالمنهج الإعتزالي لنصر: "ظلّ بعد تحرّجه كما كان قبل التخرج بسنوات، عقلائي الهوى، هادئاً رزيناً في سلوكه الحياتي، وفي اختياراته على السواء، مع ميل إسلامي يتجاوز فيه الصفاء الروحي مع نزعة عقلانية لا تحطّئها العين في سلوكه أو مواقفه... فسجل لدرجة الماجستير أطروحته عن «المجاز القرآني عند المعتزلة»، وفرغ منها سنة 1976م. وهي أطروحة تظهر انخيازه الواضح إلى الفكر المعتزلي بأصوله الخمسة، وأولها أصل «التوحيد» الذي ينفي عن الله كل صفة تتعارض مع التنزيه المطلق، وذلك بما يجعل من صفاته عين ذاته. ويولي ذلك أصل «العدل» الذي يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، حرّاً في اختياره، وذلك بما يؤكد معنى الإثابة والعقاب للذين لا يكتمل معنهما إلا بجرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، إن خيراً فخير أو شراً فشر. وهي المسؤولية التي تلزم الإنسان بالثورة على الظلم السياسي والاجتماعي، وعدم طاعة الحاكم إن ظلم وهجر العدل، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وهو مبدأ يؤدي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يتصل بأصل الوعد والوعيد، فضلاً عن أصل المنزلة بين المنزلتين، ولا ينفصل عن أصل العدل وما يلزم عنه من تسليم باستقلال العقل، وقدرته الذاتية على التحسين

(1) انظر: "صوت من المنفى"، نصر حامد، ص43،44.

- وانظر: "القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد"، خالد القرني، ط1، د.ت، دار وجوه، المملكة السعودية، ص115/105.

والتقبيح العقليين، فما حسَّنه العقل فهو حسن، وما قَبَّحه العقل فهو قبيح، فالعقل هو حجة الله على خلقه، وهو النور الذي يهديهم إلى ما فيه خيرهم وكمال دينهم... .

ومن المؤكد أنه كان للإعتزال النصيب الأوفر من الجاذبية التي قاربت ما بين الفكر الإعتزالي والأفكار الحديثة التي تتجاوب والاعتزال ولا تتناقض معه، ولذلك كان أول كتاب نشره نصر أبو زيد بعد حصوله على الدكتوراه هو كتاب «مفهوم النص» الذي كتبتُ عنه مقالاً في مجلة «إبداع» وقت صدوره بعنوان «مفهوم النص والاعتزال المعاصر».

وهكذا تحوَّل نصر من فكر الإخوان المسلمين السلفي بمعناه الضيق الذي يهدف إلى تأسيس دولة دينية الهدف منها هو تأسيس خلافة تضم العالم كله، إلى مفكر اعتزالي بالمعنى المعاصر⁽¹⁾. انتهى

وجد نصر في فكر المعتزلة ضالَّته العقلية والتحريرية، فكانت مدرسة الإعتزال محضنه التأويلي، واختياره اللغوي والمجازي. إن الدراسة التي خصَّصها أبو زيد لدراسة المجاز في القرآن عند المعتزلة هي نوع من الرضا العام عن النهج الإعتزالي، لما تميَّز به من المواقف التأويلية العقلية. وفي كتابه "المجاز القرآني عند المعتزلة" يرسم المحددات الأيدلوجية للنص المعتزلي، وآليات اشتغال المجاز عند المعتزلة القائم على نفي التجسيم والتمثيل للصفات الإلهية، وتقديم المجاز على الحقيقة، وصرف المعنى نحو الدلالة العقلية.⁽²⁾

(1) مقال نشرته مجلة الأهرام المصرية للدكتور جابر عصفور.

- مجلة الأهرام المصرية، العدد 48073، بتاريخ: الجمعة 7 من ذي القعدة 1439 هـ/ 20 يوليو 2018م السنة 1439 هـ.
- وانظر: "أعلام الفكر العربي -مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة-"، السيد ولد أباه، ط1 (بيروت 2010م)، الشبكة العربي للأبحاث، بيروت، ص 180، 181.

(2) انظر: "القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد"، خالد القرني، ص 42/37.

المهلب الرابع: تأثره بالمنهج العرفاني الباهني

إن دراسة نصر حامد للمعتزلة هي التي نقلته مباشرة لدراسة التأويل عند محيي الدين بن عربي، وهو الأمر الذي فعله في كتابين "فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي -"، وكتاب: "هكذا تكلم ابن عربي".⁽¹⁾

وقد لقت تأويلات ابن عربي⁽²⁾ اهتماماً متزايداً من طرف نصر، فقد كان نموذج النسقي لوضع التصور المعرفي والتأويلي للفكر الديني. كما أعطى نصر بعداً آخر في التأويل وإطلاق الدلالة، دلالة لا يدركها إلا الصوفي الذي يقرأ الباطن، ويكشف رمزية الفيض الإلهي، والرمز المعنوي الإشاري. يقول نصر عن الحل الصوفي لفكّ شيفرة اللفظ القرآني: ".فإن الحل الصوفي للتغلب على هذه الإشكالية يكمن في التجربة الصوفية ذاتها، تجربة الإتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة، فأهل الله هم فقط القادرون على الإطلاع على الشريعة المحمدية..، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه.."⁽³⁾.

وقد بدأ تعلق نصر بابن عربي عندما قام بعد فراغه من مذكرة الماجستير، ليسجل أطروحته للدكتوراه تحت موضوع: "التأويل عند ابن عربي"، يقول د. جابر عصفور عن سبب اختياره لهذا النموذج في بحثه، لأنه: "الذي تعلم منه نصر القواعد المنضبطة للعقلانية الإسلامية الحقيقية، وهو الأمر الذي جعل نصر ينحاز في توجّهاته الفكرية إلى ما يصل بين المعتزلة وابن

(1) انظر: "نقد النص"، علي حرب، ص200، 201.

(2) ابن عربي، محيي الدين (560-638هـ./1165-1240م): متصوّف وشاعر مسلم. أعطى الفكر الديني بُعداً فلسفياً جديداً. قال بوحدة الوجود. أهم آثاره: "الفتوحات المكيّة" في التصوّف، "فصوص الحِكم"، و"مفاتيح الغيب"، و"مشاهد الأسرار القدسية".

- معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص31.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر، ص124.

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد.

رشد في مركب التأويل ووصلهما معًا بالتصوّف، خصوصًا عند ابن عربي الذي قام منطق تصوّفه على «التأويل». وهو الأمر الذي وصل نصر أبو زيد بحال «الهرمنيوطيقا» الحديثة، أو فلسفة التأويل في تجلياتها الغربية الممتدة والواصلة بين آليات تفسير النصوص المقدسة ونصوص الإبداع البشري...، وذلك في خطاب ديني متطوّر، يصل ما في هذا العصر من تحدّيات غير مسبوقة بالمتطلبات الروحية، وأعظم ما في تراثنا الديني والروحي من نزعات عقلانية وتأويلات فلسفية وإشراقات صوفية، لا سبيل إلى مواجهتها مواجهة ناجحة إلا بنزعة تصل عقلانية المعتزلة بصوفية ابن عربي وفكر ابن رشد، خصوصًا في كتابه «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال»⁽¹⁾. فقد وجد نصر حبل اتّصال أو وصلة اتّفاق بين الخطاب الصوفي وفقاً لتجليات علم الذوق والباطن والكشف، وبين الفلسفة الهرمنيوطيقية القائمة الإبداع التأويلي وحفر الباطن.

"..ومن جهة أخرى يرى أن المتصوّفة قامت بخطوة أوسع حين رمّزت المعاني، لتعبّر عن آفاق أرحب، كي تفتح آفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً خصوصاً تأويلات ابن عربي"⁽²⁾. وبالتالي فإن: "نصر قد وجد في المنهج الصوفي أهم آليات قراءته التأويلية، إذ تحوّلت اللغة إلى رموز وإشارات، وعليه فليس هناك معنى محدّد للنص، بل هو في حالة من التوتّر الدائم"⁽³⁾. وهذا ما تضمنه المعرفة العرفانية القائمة على الإشراق الباطني، والفيض الروحي، والسّر النوراني في الفكر الصوفي.

(1) مقال نشرته مجلة الأهرام المصرية للدكتور جابر عصفور.

- مجلة الأهرام المصرية، العدد 48073، بتاريخ: الجمعة 7 من ذي القعدة 1439 هـ 20 يوليو 2018م السنة 1439هـ.

(2) نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث -دراسة تحليلية نقدية-، إبراهيم بن محمد أبو هادي، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، سنة المناقشة (1432/1433هـ)، ص 79.

(3) القراءة التأويلية لدى نصر، خالد القرني، ص 143.

- وانظر: "ص 152/117".

المبحث الثالث: وفاته، وإرثه العلمي والمعرفي

يعتبر نصر من أكثر فقهاء الحداثة تأليفاً ونشاطاً علمياً ومعرفياً، ولعل ذلك كان من فعل الأثر الإيجابي لتلك الأزمات والمحطات العصيبة التي مرّ عليها في حياته على المستوى العلمي والمهني والشخصي. فكان يجوب الجامعات ومنابر الإعلام ومنصات الإذاعات والمراكز العلمية حاملاً فكره، وموضّحاً رأيه حول مشاريعه التنويرية، ومستقبل النهضة العربية.

المطلب الأول: المنح والجوائز والزيارات العلمية

نال نصر عدة منح وجوائز يُلاحظ أن أغلبها خارج مصر، وهذا ما يدلّ على التضييق الفكري عليه في بلاده، بينما تلقت جامعات ومراكز علمية وعالمية فكره بالقبول والتشجيع منها: (1)

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

- منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1978-1980م.

(1) الموقع الرسمي لمؤسسة الدكتور نصر حامد أبو زيد، وهي مؤسسة مشهورة برقم 4189 بتاريخ 2011/11/13 تقدّم خدمات ثقافية وعلمية ومدنية في مجال البحوث والدراسات الإسلامية، مديرة المؤسسة زوجته: الدكتورة ابتهاج يونس.

- <http://www.nasrabouzaidinstitution.org>

- 02:21 /2019-02-28 Jeudi.

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية ، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد.

- جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 1982م.
 - أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985 - 1989م.
 - وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس 1993م.
 - أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءاً من أكتوبر 1995م.
 - جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، 1996.
 - كرسي "كليفرينغا Cleveringa" للدراسات الإنسانية.
 - كرسي في القانون والمسؤولية وحرية الرأي والعقيدة، بجامعة ليدن بدءاً من سبتمبر 2000م.
 - ميدالية "حرية العبادة"، مؤسسة "إليانور وفرانكلين روزفلت"، يونيو 2002م.
 - كرسي "ابن رشد" للدراسة الإسلام والإنسانية، جامعة الدراسة الإنسانية بأوترخت، هولندا.
- إضافة إلى جوائز المؤتمرات والملتقيات التي شارك فيها بمقالاته ومحاضراته.

المهلب الثاني: هُزوف وفاته

"عاد نصر 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 الإثنين 5 يوليو 2010 التاسعة صباحاً في مستشفى زايد التخصصي، وتمّ دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر. وشارك في جنازته اليوم أصدقاؤه، وبينهم الناقد والمفكر جابر عصفور، والمفكر حسن حنفي، علي مبروك، وسعيد الكفراوي الذين كان يطلق عليهم -مجموعة المحلّة-، لأنهم أصدقاؤه منذ مراحل الشباب المبكرة"⁽¹⁾.

فقد كان لوفاته صدىً إعلامياً كبيراً، بعد عقود من الإنتاج الثقافي والفكري، والذي تمركز حول تجديد الخطاب الديني. ولا يزال الباحثون إلى اليوم يُقبلون على إرثه العلمي بالتحليل والنقد والتعقيب. وقد تولّت زوجته بعد وفاته مباشرة نشر فكره وخدمة طلابه وترجمة بحوثه من خلال مؤسسة نصر حامد أبو زيد، وهي مؤسسة مشهورة برقم 4189، بتاريخ 2011/11/13.

⁽¹⁾ في مقال منشور بالموقع الإعلامي فرانس 24، بتاريخ: 2010/07/05 - 12:19

- <https://www.france24.com/ar/20100507-egypt-culture-abu-zayd-thinker-death-zayed-hospital-cairo>

- 22:21 /- 2019-03-01 Vendredi.

المهلب الثالث: دراسة وصفية لكتب نصر وأهم

بحوثه

رحل المفكر المصري نصر حامد أبو زيد منذ قرابة العقد من الزمن، غير أن أفكاره وكتاباتهِ تأخذ مساحتها في الانتشار بين الأوساط الأكاديمية والفكرية، ومن خلال الشبكات العنكبوتية. كما ساهمت عديد المؤسسات العلمية والمطبعية في نشر وإشاعة موروث أبو زيد الفكري، وإقامة ندوات حول منظورته الدينية النهضوية.

تتكوّن مؤلفات نصر من كتب ومقالات تفوق الخمسين بلغات متنوّعة تمّ ترجمة أغلبها، ومدخلات عديدة قدّمها في ندوات ومؤتمرات، إلى جانب الحوارات والترجمات ومقدّمات الكتب. فقد خلّف نصر إرثاً فكرياً متنوّعاً يصبّ جلّه في قالب التجديد والنقد. وقد اهتمّ بقضايا الفكر الديني والتراث والحداثة والنهضة، وفيها رام بناء رؤية نقدية تجديدية، وذلك بإعادة النظر في التراث الديني من كل جوانبه.

وإن أهم المحاور التي ما انفك أبو زيد يراودها في أغلب مؤلفاته مايلي:

التأويل، المجاز، النص القرآني، آليات القراءة، التجديد الديني، نقد التراث والفكر الأصولي، التاريخية، المعرفة الإنسانية، النهضة العربية.

ولهذا سنكتفي بتوصيف أهم كتبه نظراً لتعدد تصانيفه، ولوحدة محاوره وموضوعاته.

أ- الإتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)،

وكانت رسالته للماجستير:

وهي دراسة خصّصها أبو زيد لدراسة المجاز في القرآن عند المعتزلة. لقد عمل في هذا الكتاب على دراسته دراسة تفصيلية هدفت إلى الكشف عن تلك العلاقة الوثيقة بين الفكر الإعتزالي وبين بحث المجاز في القرآن. وقد انقسمت دراسة الباحث إلى تمهيد وثلاثة فصول، يتناول

التمهيد: الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي، مستوقفاً قلمه على الظروف الاجتماعية للمجتمع الإسلامي أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجري. ويتناول الفصل الأول: المعرفة والدلالة اللغوية عند المعتزلة، يواصل فيه الكشف عن المحددات اللغوية والدلالية للنص المعتزلي. ليؤرخ للمجاز ونشأته، مع ذكر تطوّر المجاز مع أهم أعلام المعتزلة.

ليفرد جوهر بحثه وهو توضيح العلاقة بين المجاز والتأويل في الفصل الثالث بعنوان: المجاز والتأويل. فقد ركّز نصر على أثر المعتزلة بصفة خاصة في إنضاج مفهوم "المجاز" من خلال سعيهم الدائب لنفي العقائد المخالفة لأصولهم الخمسة، كنفي التشبيه والتكييف عن الذات الآلهة وعن أفعالها، واستخدام المجاز لرفع التناقض بين العقل والشرع.

ب- فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، وكانت رسالته للدكتوراه في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية:

لقد قطع محيي الدين بن عربي أشواطاً في التأويل كبيرة وخطيرة في خطابه الإشاري، وثنائية الظاهر والباطن في النص. وإن دراسة نصر حامد للمعتزلة هي التي نقلته مباشرة لدراسة التأويل عند محي الدين بن عربي، وهو الأمر الذي فعله في كتابين له: "فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، و "هكذا تكلم ابن عربي".

لقد أراد نصر استكمال الجانب العقلي كما يمثله المعتزلة والجانب الذوقي كما يجده عند المتصوّفة، ليجد ضالته صوب فلسفة التأويل عند ابن عربي. وعلى هذا انقسمت الدراسة إلى ثلاثة أبواب وتمهيد. تعرّض الباحث في الباب الأول: "التأويل والوجود" إلى وضع نموذج التفكير الإسلامي، حيث التصور المعرفي يطابق التصور الوجودي والتأويلي، من خلال تحليل مراتب الوجود المختلفة من عالم الخيال المطلق، إلى عالم الشهادة في عالمي الأمر والخلق.

وخصّص الباب الثاني للتأويل والإنسان، حيث ربط في التأويل حقائق الأنوسة والألوهة، والتي تجتمع في الإنسان، وذلك من خلال تحليل مستويات ثلاثة في تصوّر ابن عربي لعلاقة الإنسان بالوجود. وكان الباب الثالث والأخير مكوّناً من فصول ثلاثة، يهتم الفصل الأول بتحليل العلاقة بين القرآن والوجود، واللغة والوجود، على أساس أن الوجود هو كلمات الله في مستويات الوجودي واللفظي، ثم تطرّق في الفصل الثالث الأخير إلى قضايا التأويل، ومدى تماثل مستويات النص القرآني مع مراتب الوجود الأربعة التي حلّلتها الباحثة في الباب الأول، وتماثلها مع مراتب العارفين التي حلّلتها في الباب الثاني.

ت- مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-:

يعتبر هذا الكتاب أكثر الكتب جدلاً بين مؤلّفات نصر، وقد ألّفه بعد انتهائه من مذكرته في الدكتوراه. وقد توقف فيه عند لغوية النص القرآني، معتبراً أن القرآن لا يعدوا أن يكون منتجاً ثقافياً ولغويّاً كان أحد تمثّلات وتجليّات الثقافة العربية، وأحد تشكّلات الجدلية التاريخية بين النص والواقع.

قسّم كتابه إلى ثلاثة أبواب: الباب الأول حوى خمسة فصول تحت عنوان: النص في الثقافة (التشكيل والتشكّل)، ركّز فيه على الطبيعة البشرية في لغة القرآن، وعلى الطبقة التاريخية للنصّ تمثّل عنصراً مركزياً في تلازمه الدلالي المنتج للدلالة والمنتج للعلامة، فيدخل الواقع في عقيدة التأويل البوزيدي كعنصر من عناصر المعنى في النص والتعديد، لتصنيع الدلالة بالمشاركة بين النص والواقع.

ثم ينتقل إلى الباب الثاني بعنوان: آليات النص، تحته خمس فصول، ذكر فيها أهمّ السمات الخاصة بالنص، وعلاقة الدال بالدلول في ضوء نظرية الإعجاز القرآني، وخصائص الدلالة القرآنية بين الغموض والظهور، والخصوص والعموم، والتفسير والتأويل. ليختتم الدراسة بباب ثالث بعنوان: مفهوم النص ووظيفته. استعان فيه بالإمام الغزالي في صياغة المفاهيم الجديدة لتأويليته المعاصرة للنص القرآني.

- إضافة إلى مؤلفات أخرى تقتصر على ذكر عناوينها وهي:

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل (مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة).
- نقد الخطاب الديني.
- المرأة في خطاب الأزمة (طبع بعد ذلك كجزء من دوائر الخوف).
- الخلافة وسلطة الأمة نقلة عن التركيبة عزيز سني بك (تقديم ودراسة نصر أبو زيد).
- النص السلطنة الحقيقية (مجموعة دراسات ومقالات نشرت خلال السنوات السابقة).
- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، (يتضمن الكتاب المرأة في خطاب الأزمة).
- الخطاب والتأويل (مجموعة دراسات، تتضمن مقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة).
- التفكير في زمن التكفير (جمع وتحرير وتقديم نصر أبو زيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته، وردود الفعل نحوها).
- القول المفيد في قضية أبو زيد (تنسيق وتحرير نصر أبو زيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته).
- هكذا تكلم ابن عربي (يعيد فيها الباحث مراجعة دراسته عن ابن عربي).
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.
- إضافة إلى مقالات عديدة بلغات متنوعة تعدّ بالعشرات، شارك بها في عديد المنتديات والندوات المحليّة والدولية، وكذا حصص تلفزيونية وإذاعية ومقابلات صحفية لا يزال بعضها محفوظاً على الشبكة العنكبوتية.

الفصل الأول: النظرية الهرمنيوطيقية، ومدخلها من

خلال نظرية التأويل القرآني

المبحث الأول: مدخله المفاهيمي للتفسير والتأويل

المطلب الأول: قراءته لمصطلح التفسير والتأويل

المطلب الثاني: مآلات نظريته المصطلحية - القراءة في الميزان-

المبحث الثاني: أسسه في التأويل الهرمنيوطيقي - مقارنة بين

أصول نظرية الهرمنيوطيقا وأصول التأويل عند نصر حامد-

المطلب الأول: مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عند أبو زيد

المطلب الثاني: أسس التأويل البوزيدي على النموذج الهرمنيوطيقي

المبحث الثالث: مآلات النظرية على الحقيقة القرآنية

المطلب الأول: التاريخية الجدلية للنصوص اللفظية

المطلب الثاني: أسطرة نصوص الوحي

الفصل الأول: النظرية الهرمنيوطيقية، ومدخلها من خلال نظرية التأويل القرآني

شهدت الكتب المقدسة منذ نزولها وتجسدها في الحياة وإلى يوم الناس هذا فهوماً وتفسيرات متنوعة، وأخرى متضادة ومختلفة، حسبما قرّرتها الفطرة الإلهية والسنة الربانية في الناس، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿١١٩﴾ هود: ١١٨ - ١١٩. غير أن من الفهم الصحيح والفاقد، والمردود والمعتبر. وقد مثل هذا الاختلاف من التضاد والتنوع آلية ومنهجية تُعرف بـ: "التأويل".

يرتبط التأويل عادة بالنص، والنص بطبيعته حمّال أوجه، وقد يوظّف من قبل سلطات معرفية مختلفة لتمرير فكر أو رأي، أو تغيير قناعة أو إثارة شبهة، أو خدمة أجندة معينة. فمهما اختلفت المآرب يبقى التأويل مطيّة لكلّ نزوع عقلي صحيح كان أو فاسد، وسبيلاً لكل صراع فكري أو مذهبي. وإن التأويل بأرديته الهرمنيوطيقية محور الفلسفة الدينية الغربية الحديثة.

يعتبر تحريف الكتب السماوية عاملاً أساساً في ضياع النصوص الدينية المقدّسة، واختلافها وتناقضها لاشتمالها على الأخبار المتعارضة، والعقائد المتخالفة، والأحكام المتناقضة؛ ما أدّى إلى زعزعة الثقة في النص المقدّس، وبالتالي ظهور حركة فكرية عقلية تنويرية سنداتها الواقعية، ومطرقها التأويل والنقد؛ بُغية إعادة القراءة وحرية النظر والنقد للنص الديني، وإلباسه المعاني الجديدة المستقلة، من خلال توظيف فن الرمزية الدلالية، والقراءة الباطنية الخفية، كجسر تصالح بين النص والواقع، والعلم والدين، والعقل والغيب. وقد مثل هذا الإتجاه "الفكر الهرمنيوطيقي"، والذي مرّ بدوره بتحوّلات فكرية كبيرة في الرؤية والمنهج والتفكير. ليتسرّب مفعولها إلى الفكر العربي الحديث، الذي ارتكز على النظرية التأويلية الإسلامية، وراهن على تحديثها وفق معطيات الآلية الهرمنيوطيقية الغربية وإجراءاتها النسقية والفنية.

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية ، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد

وإن من أبرز أضرب التأويلية الجديدة التي اجتهدت في تطبيق مبادئ المناهج الغربية، وعلى رأسها "الهرمنيوطيقا" في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، والتي تميّزت بمسحة فنيّة فلسفيّة نقدية. البحوث التطبيقية الرائدة ل: "نصر حامد أبو زيد"، فقد استلهم قواعد التحليل في المنهج الهرمنيوطيقي ووظّفها على النصّ مجتهداً في وضع آليات الفهم القرآني، أو فن الفهم العقلاني. وهذا ما سنحلّي أصوله ومعامله من خلال الإشكاليات التالية:

- ما علاقة قواعد التأويل الإسلامي بمناهج التأويل الهرمنيوطيقي؟

- وكيف وظّف نصر أدواته التأويلية؟ وكيف كانت مآلاتها؟

المبحث الأول: مدخله المفاهيمي للتفسير والتأويل

لقد مثّلت نظرية التأويل وحركيته جانباً مهماً من تاريخ الفكر الإسلامي منذ القدم، ولا زالت رهانات المصطلح تتجدّد وتتوّع بتنوّع الحقول المعرفية، والمذاهب الفكرية، والدراسات الإنسانية. فطالما كان التأويل طرفاً في معادلة فهم النصوص وإدراك معانيها، والإحاطة بمراد صانعيها.

فالتأويل أساس فهم القرآن وأسرار التنزيل، وهو منهج تحصيل الدلالات وتجليّة الأحكام والتشريعات. ولقد وقف الأقدمون من علماء القرآن والأصول على مدلول مصطلح التأويل والتفسير وحدود التجاذب بينهما - كما بيّنا آنفاً-. وقد كان لهذا الخلاف إسقاطاً في الرؤية الحدائثية لنصر حامد أبو زيد، من أجل تعزيز مركزية نظرية التأويل القديمة، خصوصاً نظرية التأويل العرفاني عند ابن عربي وإلباسها صبغة الهرمنيوطيقا الحادثة. ولقد رأينا فيما سبق تأثره بنزعات ومناهج معرفية مختلفة ساهمت في تحديد منهجه النمطي.

- فما موقف نصر من نظريتي التفسير والتأويل القرآني؟ وما تجاذبات المصطلح عنده؟

المصطلب الأول: قراءته لمصطلح التفسير والتأويل⁽¹⁾

يسير نصر حامد أبو زيد من خلال تأصيله وتصنيعه لمعاني: "التأويل والتفسير" إلى تعبئة مصطلح التأويل بوقود عقلائي متحرر، وذلك بالرجوع إلى المناخ التأويلي التراثي، حينما قام سوق المذاهب والعقائد والإختلاف التفسيري على أرضية التعددية التأويلية. فنصر يحاول إيجاد مبررات وجود كيان التأويل، ولكن وفق تركيبته الخاصة، أي باعتباره خزّان معرفي متجدد، أو مولّد دلالي منتج.

علماً أن نصر أفرد مصطلح "التأويل" بتصانيف منها: "فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)"، وكانت رسالته للدكتوراه في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية. ولقد أظهر تأثراً بعرفانية التأويلات الباطنية في المدرسة الصوفية. كما أعطى نصر بعداً آخر في التأويل وإطلاق الدلالة، دلالة لا يدركها إلا الصوفي الذي يقرأ الباطن، ويكشف رمزية الفيض الإلهي، والرمز المعنوي الإشاري. إضافة إلى كتابيه: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل (مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة)"، وكتاب "الخطاب والتأويل".

يرى نصر أن التأويل أمرٌ لازمٌ وفرضٌ حاتمٌ مع النص القرآني، ولو مع صريحه وظاهره ومُحكّمه، فهو آلية مهمّة لإنتاج المعرفة. يقول: "وإذا كانت الحضارة تتركز حول -نص- بعينه يمثّل أحد محاورها الأساسية، فلا شكّ أن التأويل -وهو الوجه الآخر للنص- يمثّل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. قد يكون هذا -التأويل- مباشراً، أي ناتجاً عن تعامل مباشر مع

⁽¹⁾ انظر: "الفصل الثالث للباب الأول"، ص 291/263. فيه مسار التأويل بدايةً من قول السلف وانتهاءً بتحديث وتحريف بعض الخلف.

النص... إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بدّ أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيّرات عديدة ومتنوعة⁽¹⁾. ويقول: "إن فهم التأويل بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب إلى الإستخدام القرآني، سواءً أضيفت الكلمة إلى المتشابه، أو إلى الكتاب، أو إلى كلمة أخرى من الكلمات التي سبقت الإشارة إليها. إن التأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة.."⁽²⁾. أي أنّ الأولوية للتأويل، فهو حركةٌ ناميةٌ متجدّدة أكثر من كونه مفهوماً أو استخداماً قرآنياً فقط.

ويعتبر أنّه: "إذا كانت الثقافة العربية ثقافة تعطي النص القرآني هذه الأولوية، وتجعل من التأويل نجحاً، فلا بدّ أن لهذه الثقافة مفهوماً -ولو ضمناً- لماهية النص وطرائق التأويل"⁽³⁾.

فابتداءً من هذه المنهجية التي يشرع أبو زيد في تدشينها، يقف على كلمتين أصيلتين أصالة التراث الإسلامي، متعلقتين بالقرآن الكريم اتصالاً مباشراً هما: "التفسير والتأويل"، يقول: "...ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن كلمة -تأويل- كانت أكثر دوراناً في اللغة بشكل عام، وفي النص بشكل خاص من دوران كلمة -تفسير-"⁽⁴⁾. وعلى أساس هذا الموقع المصطلحي للفظّة التأويل، اكتسب مساحة واسعة في فهم النص على حساب التفسير الذي تعلق بظواهر النص وعلائقه الخارجية، يقول: "إن التفرقة بين -التفسير والتأويل-، ورفع مكانة -التفسير- على حساب -التأويل-، تعدّ جزءاً من هذا الخطأ في فهم أهل السنة، وفي موقعهم الفكري قديماً وحديثاً"⁽⁵⁾. فهو يتّهم الفكر التراثي بتقديم التفسير والحقيقة على التأويل والمجاز.

وعندما وقف على: "الإشتقاق اللغوي لكلمة -تأويل- من -الأول-، بمعنى الرجوع، - آل الشيء يؤول مآلاً-: رجع وعاد..، إذن معنى التأويل هو العودة إلى أصل الشيء، سواء كان

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 261، 262.

(3) المصدر نفسه، ص 12.

(4) المصدر نفسه، ص 256.

(5) المصدر نفسه، ص 252.

فعالاً أو حديثاً، وذلك لاكتشاف دلالاته ومعزاه. هكذا أوّل العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعللها الحقيقية. وهكذا يستطيع يوسف أن يكشف عن أصل الطعام ومصدره قبل أن يأتي، وهكذا أيضاً يستطيع مؤوّل الحلم أن يكشف عن الأصل الحقيقي الذي يختفي وراء الصور التي يراها النائم. إن لكل حدث أو فعل أو حديث -ظاهراً وباطناً-، والباطن لا ينكشف إلا بالتأويل الذي يرّد الظاهر إلى أصوله وأسبابه الحقيقية... فالتأويل حركة متطورة نامية⁽¹⁾. أي أنه من سوء الفهم التعلّق بالظاهر دون إمارة اللثام عن الباطن، لأن الباطن يضمن دوام القراءة الجديدة، ونماء حركة التأويل.

.. فيكون التفسير خاصاً بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل علم أسباب النزول والمكي وو... ولا مجال فيها للإجتهد سوى الترجيح بين الروايات أو الجمع بينها، ومعرفة الخاص والعام والمطلق والمقيّد...، ونفس الأمر ينطبق على علم الحلال والحرام، والوعد والوعيد... إن علم التفسير علم يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل، وعلى ذلك يكون -التفسير- جزءاً من عملية -التأويل-. وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة، أو علاقة -النقل- بالإجتهد من جهة أخرى⁽²⁾. لقد تبّنى نصر قولاً من أقوال المتقدّمين القائل بأن التأويل أعمّ من التفسير، والصحيح أن بينهما تداخلاً وتربطاً، أو بينهما عمومٌ وخصوصٌ كما أسلفنا تفصيله⁽³⁾.

ثمّ أردف قوله بأنّ: "التفسير يرتبط بالرواية والنقل، ويظلّ مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والإستنباط"⁽⁴⁾. أي أن علم التفسير طريق مُمهد لعملية التأويل، فبعد الجمع واستقراء الأدلة، توضع الأخيرة على مشرحة التأويل.

(1) المصدر نفسه، ص 259.

(2) المصدر نفسه، ص 262، 263.

(3) انظر: "ص 373/264".

(4) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 141.

المهلب الثاني: مآلات نظريته المصطلحية -

القراءة في الميزان -

من خلال التتبع للتأصيل اللغوي/القرآني لمصطلحي التفسير والتأويل لدي نصر، وتجاذبات المعاني واختلاف القدماء، يمكن أن نقول:

1- كثرة حديث نصر عن التأويل، ومحاولة توجيه التأصيل اللغوي والقرآني للفظة لمعانٍ معينة، حيث تجده يحصر معاني التأويل في زاوية واحدة، باعتباره جهداً عقلياً خالصاً متجدداً، يتعامل مع مضمون النص المحكم والمتشابه، الظاهر والخفي، باعتباره كما قال: "التأويل حركة متطورة نامية"⁽¹⁾. في حين أعرض عن خلاف المتقدمين الواسع حول تجاذبات مصطلحي التفسير والتأويل، وبتّر حقيقة الخلاف الدلالي لهما عند علماء القرآن. إضافة إلى شبه عدم الإهتمام بمصطلح التفسير، لأنه قد لا يجد فيه ضالته، في حين راعى قولاً واحداً من بين عديد آراء فقهاء الأصول وعلماء القرآن، وهذا تعبئةً لمصطلح التأويل بوقود عقلائي، وضخه بفكر تحرري متجدد⁽²⁾.

- وإن التأويل - كما ذكرنا سابقاً - في عُرف المفسرين له ثلاثة اصطلاحات أو ثلاثة أضرب وهي: ⁽³⁾

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 259.

(2) يقول نصر: "والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للإكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته، وتتطور آلياته وتنضج في جدل لانهائي مثمر خلاق".

- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص 131.

(3) انظر: "مناهل العرفان في علوم القرآن"، الزرقاني، ج 2، ص 7 وما بعدها.

- أعدنا ذكر التقسيمات حتى يُحيط القارئ بالقصور والخلل المنهجي لنصر حامد في التعاطي مع أهم المصطلحات القرآنية.

أ- أنه مرادفُ التفسير:

ذهب بعض المفسرين أنهما وجهان لعملة واحدة، "فالتفسير هو التأويل: ومنه قول مجاهد: إن العلماء يعلمون تأويله. وقال أبو عبيدة وطائفة معه: التفسير والتأويل بمعنى واحد. وقول ابن جرير في تفسيره: القول في تأويله قوله تعالى كذا .. واختلف أهل التأويل في هذه الآية ..."⁽¹⁾.

يقصد بالتأويل التفسير، أي أن: "التأويل يكون بمعنى التفسير، كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه"⁽²⁾، أو "ما يؤول إليه الشيء ويكون عاقبة له"⁽³⁾.

ب - التفسير والتأويل بينهما عموم وخصوص:

"التفسير أعمّ من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل"⁽⁴⁾.

ت- التأويل مباينٌ للتفسير:

"التفسير هو القطع بأن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله بأنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فهو صحيح، وإلا فتفسيرٌ بالرأي، وهو المنهي عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"⁽⁵⁾. وقال بعض العلماء: "التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية"⁽⁶⁾. وهذا القول بالذات الذي نصره ورجّحه أبو زيد لا لحجة شرعية أو عقلية، بل لتواطئها مع مشربه العقلي ونزوعه التحرري. فيكون التفسير خاصاً بالجوانب العامة

(1) المصدر السابق، ج2، ص7.

(2) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، ج4، ص15.

(3) المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، محمد عتريس، ص231.

(4) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص402،403.

(5) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج6، ص2262.

(6) تفسير البغوي، البغوي، ص7.

الخارجية للنص كأسباب النزول وغيرها، أمّا الإستنباط القرآني، والتفسير والشرح والفهم والإجتهد فمجاله التأويل. يقول: "التفسير يرتبط بالرواية والنقل، ويظلّ مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والإستنباط"⁽¹⁾.

2- إن التأويل عند السلف اكتسب معنيين مهمّين، وقد ذكرهما ابن تيمية في رسالته "الإكليل في المتشابه والتأويل". حيث قال: "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: (2)

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً. وهذا -والله أعلم- الذي عناه **مجاهد** من أن العلماء يعلمون تأويل القرآن، و**محمد ابن جرير الطبري** يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية على نحو ذلك، ومراده التفسير.

وثانيهما هو: نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. انتهى

ومن ذلك: "قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يوسف: ٦، في خطاب الله تعالى ليوسف عليه السلام، فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام، وهي نفسها مدلولها التي تؤول إليه، كما قال يوسف: ﴿وَقَالَ يَا بَنَاتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ يوسف: ١٠٠، والعالم بتأويلها: الذي يخبر به"⁽³⁾. فالتأويل هو ما أوّل إليه الكلام، أو يؤول إليه، أو تأوّل هو إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته.

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 141.

(2) الإكليل في المتشابه والتأويل، تقي الدين أحمد ابن محمد ابن تيمية، تح: محمد الشيمي شحاتة، د.ط، د.ت، دار الإيمان الإسكندرية، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ص 29، 30.

- الفرق بين المعنى الأول والثاني:

فعلى المعنى الأول يكون: "التأويل من باب العلم، فتأويل الكلام هو العلم بمعناه، وهو كالتفسير والشرح والإيضاح، ووجود التأويل يكون في القلب، ودور اللسان هو في التلفظ والنطق"⁽¹⁾. وهنا التأويل يكتسب دلالة ومهمة علم التفسير.

وعلى المعنى الثاني يكون: "التأويل هو نفس الأمور الموجودة في الوجود والوقائع، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فعندما نقول: طلعت الشمس، يكون تأويل الكلام هو وجود معناه وجوداً مادياً عينياً واقعياً"⁽²⁾. أي التأويل الذي يُصار به إلى الحقيقة الموضوعية التي تعود إليه.

تحقيق القول:

فعلى المعنيين المرادين عند السلف كما ذكرهما ابن تيمية، يتضح أن المفهوم الدلالي للتأويل عند السلف قائم على المعنى اللغوي للتأويل وهو المأل والرجوع والإنتهاء والعود، فعلى المعنى الأول إرجاعه إلى حقيقته أي تفسيره على حقيقته، وعلى المعنى الثاني إرجاعه إلى واقعه.

- فتأويل الكلام: رده إلى حقيقته المادية، وغايته الواقعية، وهذا الرد نوعان:⁽³⁾

الأول: رد الكلام إلى حقيقته العلمية، وذلك بإعادته إلى أصله ودلالته وحسن فهمه، وهذا رد علمي.

الثاني: رد الكلام إلى حقيقته العملية وذلك بأدائه وفعله، وهذا إنتهاء به إلى غايته الفعلية، وهذا رد عملي.

(1) التفسير والتأويل في القرآن الكريم، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص35.

(2) الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص28، 29. بتصرف.

(3) التفسير والتأويل في القرآن الكريم، الخالدي، ص35.

وبهذا تتضح بجانب قراءة نصر لحقيقة التأويل ومستوياته التوظيفية الشرعية، إلى قراءة تُفهم العقلنة التعسفية لهذا المفهوم. وعلى فرض أولوية التأويل ومركزيته وشموليته لوظيفة الشرح والتبيين والتفسير والإجتihad؛ فإن التأويل رسم مساره المناهج القرآنية والضوابط الشرعية⁽¹⁾، وليس نظرية تخلصية أو تحريرية تسير وفق إكراهات الحداثة، أو مبادئ العقلنة والتأنيس والتأريخ.

3- يُستغل مفهوم التأويل كونه اصطلاح إسلامي ومفهوم قرآني كمدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظراً لتعلق الأخيرة بأنطولوجيا الفهم، وبالتالي صياغة قانون تأويلي يأخذ شكل الصيرورة التاريخية والمادية. هذا النسق التأويلي يضمن حركية نامية ومتغيرة تخضع للتجديد أو التشبيب، لتحل المعاني الحادثة والمعاصرة. ولا يخفى على ضليع في الدراسات الدينية والقرآنية عدم قابلية استقلال مفاهيم النص القرآني عن مقاصده وسياقاته، وكذا اتصال متشابهه بمحكمه، وسياقات نزوله وبيئته ومعهود خطابه، وناسخه ومنسوخه، وغير ذلك من القواعد القرآنية اللازمة لصحيح الفهم⁽²⁾.

4- يريد نصر التأصيل للتأويل كشرط لازم من لوازم اللغة، وصفة ملازمة لكل خطاب، ولو جلا معناه وظهر مغزاه. فواء كل قراءة قراءة أخرى تُلغيها، تبعاً لما تُنتجه القراءة لا النص من دلالة. فإنتاج المعنى لا يتعلق بالدلالة النصية والسياقية، بل بأفق التأويل، أو القراءة للمتلقي. يقول نصر: "إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة ومتنوعة"⁽³⁾، أي أن التأويل متصل بتاريخية النص، ومرتبطة بسيرورة الزمان. ويقول: "فلا يمكن أن يصل قارئ النص الإبداعي إلى القبض على حقيقته النهائية، فلهذه الحقيقة مستويات أيضاً، القارئ بهذا المعنى -يخلق النص-"⁽⁴⁾. فالنص يضل في الفكر الحداثي مرناً خاضعاً لأي قيمة مضافة عليه، فلا يكسب النص خصوصية ذاتية له. وهذا هو صميم الدعوة

(1) انظر: "تأويل النص الشرعي"، فحطان عبد الرحمن الدوري، ط1 (1439هـ-2018م)، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ص426/111.

(2) انظر: "فهم القرآن - بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة-"، رمضان خميس الغريب، ط1 (1439هـ-2018م)، دار البشير للثقافة والعلوم، قطر، ص71/28.

(3) مفهوم النص، نصر حامد، ص11.

(4) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص241.

الحدائية؛ تثوير القراءات المختلفة المتخالفة في النص القرآني، والإيقاع به في هاوية الاختلاف وتعدّد القراءات، وكل هذا يحتاج ضبطاً في أصول وشروط توسيع دائرة التأويل وفلك الدلالة.

المبحث الثاني: أسسه في التأويل الهرمنيويهيقي -

مقارنة بين قواعد نظرية الهرمنيويهيقل وأصول

التأويل عند نصر حامد أبو زيد-

يلبس نصر التأويل أحد الأردية الفكرية المعاصرة والأثواب الفلسفية الغربية، كحلّ إجرائي يساير فيه التأويل الإسلامي أحد متطلبات الحضارة الفكرية المعاصرة، بعد أن استولى عليه هاجس الإبداع وفلسفة التغيير والإنتاج داخل الدائرة الإسلامية التراثية؛ مُتّبِعاً منهجية تأويلية فلسفية اكتنفها المنهج الهرمنيويهيقي، كبديل عوالمي ومنهج كفييل بتحقيق الوعي العلمي، والفهم التجديدي للتراث الديني.

المطلب الأول: مفهوم التأويل الهرمفيوي هيقى عند حامد أبو زيد

شهدت الساحة الفكرية العربية منهجية جديدة في التعامل مع النصوص الدينية خصوصاً والأدبية عموماً، منهجية تحلل النصوص وتفككها، وعملية تفرض للنص كينونته واستقلالية دلالاته، وانفتاح قراءته وتأويله. فقد عرّف حامد أبو زيد التأويل بتعريف يعتبر أحد تجليات الخطاب الغربي الحديث، يقول: "التأويل هو الذي يمثّل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر"⁽¹⁾.

وهو مفهوم لا يبتعد عن مفهوم فلاسفة الهرمنيوطيقا. يقول مقدّمنا لنا أحد مقاربات النّمدجة للتطبيقات الجدلية التي تؤاخي بين هرمنيوطيقا النص والتأويلية الإسلامية: "...وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعدّ لها من خلال منظور جدلي مادي؛ نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - على النص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الإتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى تعدّد التفسيرات في النص الديني والأدبي معاً".⁽²⁾ تبتى نصر أدبية النص القرآني كواحدة من الإستجابات المعرفية للمدخل الأدبي في دراسة النص الديني، وقد سبقه إليه معلّمه محمد عبده، وجسّده أمين الخولي، ليطعم نجه النسقي بالدعوة إلى تأسيس علم فهم النص القرآني على أسس ومبادئ لغوية، وذلك من خلال الطرح الذي يسوقه جادامير الذي ينطلق من فهم الأحداث الإنسانية بواسطة اللغة، والتي تحمل

(1) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 159.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

في طياتها محطات تأويلية تاريخية رمزية مرتبطة بدوائر معرفية متغيّرة، هذا الجانب اللغوي التاريخي في القرآن الكريم يضمنه التأويل والمجاز والأمثال والتخييل والقصص في القرآن⁽¹⁾.

فالهرمنيوطيقا التي اعتمدها حامد أبو زيد ذات أنساقٍ رمزية لغوية، فقد انصبّ جلّ اهتمامه على نظرية الرمز⁽²⁾ المستوحاة من نظرية الرمز الصوفي، ورمزية المعنى في المنهج الهرمنيوطيقي، والتي تدعوا إلى الحرية الفردية والقوة الإيحائية، والوعي الإبداعي المرتكز على النشاط المعنوي النصّي وأبعاده الممكنة، وهذا "لأن الرمز لا يشفّ عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي، وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح"⁽³⁾.

وهي في رأيه ضرورة ملحة لمراجعة فكرنا العربي القديم والحديث، يقول: "الهرمنيوطيقا إذن قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسّر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء"⁽⁴⁾. وقد عقد نصر في بداية كتابه: "إشكاليات القراءة والتأويل" فصلاً أرّخ فيه لنظرية الهرمنيوطيقا وأهمّ محطاتها التاريخية، كإيجاء وإشارة لمنهج الإبداع الجديد في الدراسة، والمستقى من نظريات التحليل الغربية.

وسنرى في المطلب التالي مدى تأثره بالأصول القرائية والنقدية الغربية في التأويل، وآثار هذه الصبغة المستحدثة على دراسته القرآنية.

(1) انظر: "أدبية النص القرآني - بحث في نظرية التفسير -"، عمر حسن القيام، ط1 (1432هـ-2011م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص79/23، 178/149.

(2) الرمزية (Symbolique): "منسوبٌ إلى الرمز، وهو التفكير الرمزي المبني على الصور الإيحائية، خلافاً للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة. والطريقة الرمزية تستخدم في تأويل العقائد، أو المذاهب القديمة تأويلاً رمزياً، على النحو الذي فعله أفلاطون وبعض فلاسفة العرب في لباس الحقائق الفلسفية ثوباً رمزياً. وهو مذهب يقول بالتعبير عن المعاني بالرمز والإيجاء، ليدع للقارئ نصيباً في تكميل الصور، أو تقوية العاطفة، بما يضيف عليها من توليد خياله.

- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج1، 621. بتصرف

(3) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص44.

(4) المصدر نفسه، ص14.

المهلب الثاني: أسس التأويل البوزيقي على الفموج الهرمفيوهيقي

تلقّف نصر أصول الهرمنيوطيقا وتشكّلاتها الحديثة والمعاصرة بصدر رحب وواسع، حيث أنه حَيَّلَ إلى القارئ من خلال كتبه أن هذه الخطوة فتّح من الفتوح الفكرية لتجديد الدراسة القرآنية المعاصرة. لقد احتضن قواعدها الأنطولوجية وماهيتها المعرفية ومناهجها الرمزية بشكل عجيب وغريب، بالرغم من ما نالها من نقد وتصحيح ومراجعة لمسارها في الفلسفة الغربية. لذا فإن مجرد الإحتضان لها يمثّل أحد مجازفاته الفكرية الخطيرة، خصوصاً إذا تعلّق الأمر بالوحي الإلهي، وهذا ما يفسّر لنا كما رأينا في سيرته؛ سبب تأزم مشاكله الشخصية مع جامعة الأزهر، والتي جرّته إلى المحاكم المصرية. يقول نصر: "... من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث، آمليين أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية العامة. وأن نشير إلى معضلة تفسير النص في تراثنا القديم والحديث"⁽¹⁾. فقد ذكّر في كتابه "إشكاليات القراءة والتأويل" بعض المبرّرات التي دفعته لتبني هذا المنهج، وهي مبرّرات تعكس في مضمونها انبهار نصر بالموضة الغربية، وانجرافه نحو حبّ التجديد والتغيير والمخالفة.

وسنقف في هذا الجدول⁽²⁾ على إسقاطات المنهج الهرمنيوطيقي على النموذج الحدائثي، والذي مثّله في أحدث وأظهر صورها "تأويلية نصر المعاصرة"، كأحد أبرز صور التّمذجة التي سعت لهرمنطقة القرآن. علماً أنّنا توقفنا سابقاً عند أثر النظرية على الفكر الديني الغربي، ومنهجيتها في التعامل مع النصوص المقدّسة⁽³⁾.

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 14.

(2) إن فكرة هذا الجدول مستوحاة من كتاب: "العلمانيون والقرآن الكريم" لأحمد إدريس الطعان، فقد عقد جدولاً مهماً وجيداً، مختصراً ونافعاً، قارن فيه بين آراء حسن حنفي والفيلسوف الملحد فيورباخ، وأوجه التشابه بينهما بين عقائدهما. لأقتبس منه فكرة جدول المقارنة بين آراء نصر وفلاسفة الهرمنيوطيقا الحديثة، مبيّناً لأوجه التشابه والتجاذب والتأثر.

(3) انظر: "ص 160/148".

جدول مقارنة بين أصول التحليل الهرمنيوطيقي، وأصول تأويلية نصر حامد أبو زيد	
أسس التأويل عند نصر حامد أبو زيد	أسس التحليل الهرمنيوطيقي

1- النص المفتوح (لا نهائية المعنى):

<p>- إن النص المفتوح هو نصّ تعدّدت القراءة فيه، وانفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يطلق عليه بلا نهائية المعنى، يقول نصر: "...وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة -بالمعنى التاريخي والإجتماعي- جوهرها الذي تكشفه في النص" (1). فلا ثوابت ولا صريح ولا قطعي ولا محكم في النص، بل المعنى النصّي تَمَاهَى في المعطى التاريخي، الذي جسّده الزمن والقراء.</p> <p>- ويقول أيضاً: "...إلى جانب النص تجعل منه عالماً من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها...، وهكذا تتعدّد دلالات النصوص، وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانياً أو زمانياً، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على النص" (2).</p>	<p>- إن من أهم أسس التأويل الغربي انفتاح الدلالة في النص، وخصوصية أرضه لمختلف المستويات الدلالية -التأويل المنفلت-، يقول ريكور: "في صورة صراع التأويلات، التأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استثنافه...، أما في النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية فلا مجال لكلمة أخيرة ماثلة، أو إذا حدث كذلك فإننا نسميه عنفاً" (3)، أي: "انفتاح القراءة على مصراعيها حسبما يظنه المؤول أقرب إلى الصواب والحقيقة، فإذا تحولنا إلى القارئ... وأقصى ما كان يطمح إليه أن يقرأ في النص الواحد أكثر من دلالة أو أكثر من مستوى للمعنى، معتمداً على القيمة الإيحائية للغة الأدب التي لا تكتفي بالتقرير العلمي المحدود" (4). أي أن الإشتغال الدلالي داخل النص هو خطوات نحو المعنى.</p>
--	--

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص118.

(2) المصدر نفسه، ص142.

(3) من النص إلى الفعل-أبحاث التأويل-، بول ريكور، ص158.

(4) المرايا المحدّبة -من البنيوية إلى التفكيك-، عبد العزيز حمودة، طبعة سلسلة عالم المعرفة (أبريل 1998م)، الكويت، ص76.

<p>- "فإن في التأويل الهرمنيوطيقي يسود تيار الشكّ الفلسفي، وينتفي المركز الثابت للوجود، وتحوّل اللغة إلى علامات لا نهائية الدلالة...-اللعب الحرّ-..."⁽³⁾. وهكذا يصبح النص مجموعة علامات مفتوحة المعنى، وهو ما سمي باللعب الحرّ على اللغة، وتتاح في النص الدلالات المحتملة التي لا تحصى، فإن ما قُيّد المعنى؛ أصبح هناك عنفٌ في تحديد الفهم وتقييده.</p>	<p>- "فـالـلـغـة في النصوص ليست بيّنة بذاتها، إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثمّ في إنتاج الدلالة. ولعلّ من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي-رضي الله عنه- على القرآن أنّه: حمّال أوجه..، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي.." ⁽¹⁾.</p> <p>- "...ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الإتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى تعدّد التفسيرات في النص الديني والأدبي معاً"⁽²⁾. يبقى مطلب خطاب أبو زيد أن يحظى النص القرآني بالأولوية المعرفية على طرائق المناهج الأدبية، وتجاوز المستويات الدينية بطرائقها القديمة الكلاسيكية.</p>
--	---

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص121.

- ويطلق على هذه القراءة بالتشريحية، والقراءة التشريحية هي: "قراءة مبنية على فكرة التحوّل، وهو إيماء بموتٍ، وفي اللحظة نفسها تبشير بحياة جديدة، وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص، ويتضمن ما لا يحصى من النصوص..، وهذا يبعد عن النص كل ما هو أجنبي كالسيرة الذاتية لمؤلفه، وتاريخ عصره، ونية كاتبه، وهذه كانت صفات القراءة القديمة. وقد حلّت الآن محلّها التشريحية التي تعمّد إلى إقامة علاقات بين النصوص. والمؤلّف هنا ليس سوى إسم طبع فوق النص، والمعتزك الحقيقي هو: النص. وكلّ قراءة تشريحية هي نفسها مفتوحة للتشريح، ولا يمكن لأي قراءة أن تكون نهائية، ولكنها مادة جديدة للمشرحة".

- الخطيئة والتكفير، -من النبوية إلى التشريحية- نظرية وتطبيق، عبد الله محمد الغدامي، ط6(2006م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص54.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص49.

(3) المرايا المحدّبة -من النبوية إلى التفكيك-، عبد العزيز حمودة، ص84.

2- إلغاء مقصدية النص:

<p>- "فقد يقول قائل: إن النص بمجرد ما أن يفصل عن مُرسله (ويفصل أيضا عن قصدية هذا المرسل)، وعن الشروط الملموسة لإنتاجه (وتبعاً لذلك عن مرجعه المباشر)، فإنه سيحلّق (إن جاز التعبير) في فضاء فسيح من التأويلات التي قد لا تنتهي عند نقطة بعينها"⁽³⁾. أي أن يقول النص كلّ شيء، وليس فقط ما أرادته مؤلّفه فقط.</p> <p>- "ومن أجل إنقاذ النص، أي نقله من وضع الحاضر لدلالة ما والعودة به إلى طابعه اللامتناهي، على القارئ أن يتخيل كل سطر يخفي دلالة خفية، فعوض أن تقول الكلمات، فإنها تخفي ما لا تقول، فمجدد القارئ يكمن في اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء، باستثناء ما يوّد الكاتب التدليل عليه"⁽⁴⁾.</p>	<p>- أي أن النص لا مقصد له ولا دلالة محدّدة، بل مقصدية متعدّية إلى القارئ نحو مجال واسع من التأويلات. "إن النص بطبيعته مجرد صورة عامّة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبّر فيها الوحي عن المقاصد العامّة. ومن ثمّ فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نصّ إلا ويمكن تأويله... لأن النص قالب دون مضمون"⁽¹⁾.</p> <p>- "فاللغة في النصوص ليست بيّنة بذاتها، إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثمّ في إنتاج دلالاته"⁽²⁾.</p>
<p>- يقول بارت: "إن نسبة النص إلى مؤلّفه؛ معناها إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولاً</p>	<p>- "يمكن للنصوص أن تتحمّل من المعاني والدلالات المتناقضة، أليست النصوص كما سبق الإستشهاد قوالب فارغة، يمكن ملؤها</p>

(1) نقد الخطاب الديني، حامد أبو زيد، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

(3) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، ط2 (2004م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 45.

(4) المصدر نفسه، ص 43.

<p>بمضامين مختلفة طبقاً لمطالب العصر التي تحدّد المنهج الشعوري"⁽¹⁾.</p> <p>- ويقول نصر: "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح -مفهوماً- يفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، لكن يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني -يتأنسن-"⁽²⁾. أي أن النص لا ثوابت ولا أساس لدلالاته، فمقاصديته متحرّكة، ومعانيه تحوّلت للمفاهيم الإنسانية المتغيّرة.</p>	<p>نهایتاً، إنها إغلاق الكتابة"⁽³⁾. أي أن المؤلّف هو منتج للنصّ، وله الحقّ في نسبة معنى النص ومقصده إليه، وذلك من إنصاف المؤلّف!!</p> <p>- "فهم النص ليس كشف المعنى الذي وضعه المؤلّف في متنه، والذهاب إلى بُعده الفردي وفضائه الشخصي، كما أنه ليس إعادة بناء ذهنية صاحب الأثر، وإنما أن يُوجد الإنسان لنفسه إمكاناً وجودياً جديداً تحت مظلة فهم النص"⁽⁴⁾. أي أن للقارئ مهمّة تتأسّس على الوعي بالدور التأويلي الذي تمارسه الذات القارئة لتجاوز الأفق النهائي لمقصد المؤلّف، وبالتالي يدوب مقصد صاحب النصّ في مقصدية القارئ وفهمه. *9+ وهذه أحد أهمّ توجهات التاريخية الحدائثة للمُنجز التراثي.</p>
---	---

(1) نقد الخطاب الديني، حامد أبو زيد، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص126.

(3) درس السيميولوجيا، رولان بارت، ص86.

(4) مدخل للتأويل، علي فتحي، مقال علمي، مجلة قراءات معاصرة، مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف، العدد الأول، تاريخ النشر: ربيع الأول1428هـ/شتاء2015م، ص144.

3- موت المؤلف وميلاد القارئ:

<p>- يقول بارت: "نعلم أن الكتابة لا يمكن أن تفتح على المستقبل إلا بقلب الأسطورة التي تدعمها: فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"⁽⁴⁾. أي إقما فرض وجود قارئ، أو فرض وجود المؤلف، وسيرورة الوعي الإنساني يحتاج للقارئ أكثر منه للمؤلف. وهذه نزعات تفرّعت عن الفكر الإنساني الذي يجد الحضور الإنساني، وكذا الفكر الوجودي الذي لا يعتدّ إلا بالموجود، وليس لشيء سلطة عدا سلطوية الوعي الوجودي على الكون.</p>	<p>- أي انتهاء مهمة الكاتب وابتداء مرحلة القراء، أو موت مقصد الكاتب في الخطاب. يقول نصر: "...هل يمكن قياس النص الديني على النصوص الإنسانية البشرية قياساً حرفياً؟ مع أن ذلك مشروعٌ ووارد، ولكن لا بد من القول: إن أي نص -ديني أو دنيوي- معرّض لأن يموت.. إذا لم يجد قراء"⁽¹⁾.</p> <p>- "...فإذا مات المؤلف وتعدّدت القراءة؛ انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهائية المعنى"⁽²⁾.</p> <p>- فإذا تعدّدت أفق القراءة فلا يوجد إذن ثمة قراءة بريئة، إذ لا بد من التسليم بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة⁽³⁾. أي اتهام كل قراءة والشكّ بصحتها، وهذا ما قام عليه المذهب الشكّي والنسباني، والذي لا يعترف بالمطلق والصحيح أبداً.</p>
---	---

(1) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط1 (2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص264.

- "فالنص هنا أشبه بالنجم في السماء، فليس للنجم وجود خارج سمائه، وكذلك ليس للنص وجود خارج سياقه، كما أن قيمة النجم هي فيما نراه نحن فيه وفيما نسبغه عليه، وهذا هو معناه، حتى وإن كان النجم قد احترق منذ آلاف السنين، فإن معناه ووجوده يظلان قائمين من خلال النور الآتي من السماء، وكذا الحال مع النص الذي لا يحمل معناه وقيمته كجوهر ثابت فيه، ولكنهما وجود يمنحه القارئ للنص، وحسب ماهية هذه المنحة تكون ماهية الوجود".

- الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشرحية، نظرية وتطبيق -، عبد الله محمد الغدامي، ص74.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص118.

(3) انظر: "إشكالية القراءة وآليات التأويل"، حامد أبو زيد، ص228.

(4) درس السيميولوجيا، رولان بارت، تر: ع. بنعبدالعالي، ط3 (1993م)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص87.

<p>- ويقول: "إن النص ليُصنع من الآن فصاعداً، ويقرأ بطريقة تجعل المؤلف غائباً عنه على كل المستويات"⁽³⁾. أي أن المؤلف قد أدّى ما عليه وبقي الدور على القارئ. "فالمؤلف مكلف بتغذية الكتاب، فيفكر ويتأمل ويعيش من أجله كموقف الأب من طفله..، غير أنّ الأمر على العكس من هذا بالنسبة إلى الناسخ الحديث، إذ هو يلد في الوقت نفسه الذي يلد فيه النص..، فكل نص مكتوب بشكل أبدي (هنا) و(الآن)"⁽⁴⁾. وهذا تصريح بوفاة المؤلف، وأن للقارئ الحق في الإبداع في قراءته، ولأن يبعد مؤلفه عن مؤلفه، وأن يمارس عليه سلطته، لأن أبوة وسلطة المؤلف قد انقضت وزالت، فيتيتّم النص، وتجيء الآن مرحلة سلطة القارئ على النص، حيث يقول أيضاً: "فالمؤلف شخص حديث، وهو من غير شكّ منتوج من منتوجات مجتمعا"⁽⁵⁾.</p>	<p>- فنصر لا يكفّ عن الدعوة إلى الفهم الموضوعي للتراث الديني، يقول: "ونقصد بالفهم الموضوعي، أي الفهم العلمي الذي لا يختلف عليه، أي فهم النص كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أن يفهم"⁽¹⁾. أي الوعي التاريخي.</p> <p>- وتصبح إذن: "القراءة بمثابة إبداع نص على النص. ورغم ما يبدو على هذا التصوّر من جدّة وحدثية، فالواقع أنه يعود بنا من باب خلفي إلى ما يشبه الإنطباعية، بل إن إلحاحه على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه، لدرجة أنه يبيّننا بعصر موت المؤلف، جعله يبني للنصوص عالماً مستقلاً له قوانينه الخاصّة، إنها نظرية النقد الجديدة التي خلعت مسوحها القديمة واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل بآليات الإبداع والتشكيل. وإن كنا نتفق مع من يذهبون إلى القول لا توجد قراءة بريئة، فإننا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة الغير البريئة وبين القراءة المغرضة"⁽²⁾.</p>
---	---

(1) إشكالية القراءة والتأويل، نصر حامد، ص 17.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر، ص 124.

(3) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 79.

(4) المصدر نفسه.

- انظر أيضاً: "من النص إلى الفعل"، بول ريكور، ص 106 وما بعدها.

(5) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 79.

<p>- "فالقراءة الحديثة تكتسب أبعاداً مبالغاً فيها خصوصاً عند التفكيكيين⁽²⁾، إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف"⁽³⁾.</p> <p>- "و.و.بارت لا يؤمن بالوحدة ولا حتى بالإله، ويؤمن بفلسفة التحلل التي تنحل فيها الوحدة المفترضة في أي فرد إلى تعددية، بحيث يصبح كل منّا كثرة لا وحدة"⁽⁴⁾. ففكرة النص بلا مؤلف يصعب على معظمنا قبولها بشبهة وجود آلهة خفية في الآلة النصية⁽⁵⁾، فالتقطيعة بين المؤلف ومؤلفه يبعد النص عن مقصده. ولقد سار نصر في نفس مسار بارت في تحويل مواقع القوة والتحوّل نحو القارئ، والإنجذاب بعيداً عن المؤلف الذي ألغته وجوديته التاريخية.</p>	<p>- فالقراءة الإبداعية التي يصير عليها نصر هي الوجه الآخر لموت المؤلف عند المدرسة البنوية، أو هما وجهان لعملة واحدة. يقول أبو زيد: "فلا يمكن أن يصل قارئ النص الإبداعي إلى القبض على حقيقته النهائية، فلهذه الحقيقة مستويات أيضاً، القارئ بهذا المعنى -يخلق النص-"⁽¹⁾. فالنص مادة خام عند نصر، وإن حياة النص المعنوية أو الحقيقية تقوم على بعث الهندسة القرائية الخلاقة، التي تركز بصفة مباشرة على نظرية التلقي كنظرية مصنّعة للدلالة منتجة للعلامة.</p>
---	--

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 241.

(2) التفكيكية، **Deconstruction**: "إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحوا إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل، أو على الأقل متماسك للنص أيّاً كان، فعملية القراءة والتفسير هي عملية اصطناعية محضة يقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير، بالتالي يستحيل وجود نص رسالة واحدة متماسكة ومتجانسة".

- المعجم الفلسفي، حسبية مصطفى، ص 144.

(3) المرايا المخدبة، من البنوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص 91.

(4) البنوية وما بعدها - من ليفي شتراوس إلى دريدا-، جون ستردوك، تر: محمد عصفور، طبعة سلسلة عالم المعرفة (1996م)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والكتاب والآداب، الكويت، ص 66.

(5) انظر: "البنوية وما بعدها - من ليفي شتراوس إلى دريدا-"، جون ستردوك، ص 92.

4- نظرية المغزى والمعنى:

<p>- ..في التأمل الهرمنيوطيقي أو الهرمنيوطيقا التأملية، فإن تشكيل النفس يكون متعاصراً مع تشكيل المعنى"⁽³⁾.</p> <p>- ..فإن هناك فائضاً من المعنى للوجود، إنه فائضٌ يروغُ من النطق ويفلت من شبكة اللغة، ومن ثمّ فهناك شيء دائماً بين السطور، شيء على طرف اللسان، شيء لا يقال ويوشك أن يقال"⁽⁴⁾.</p> <p>- ..نحن نعيش في المعنى، نعيش نحو شيء ما، وفي توجّه إلى الخبرة، ومن ثمّ فهناك بينة قصدية في النصيّة والتعبير"⁽⁵⁾. أي أن ثمة مسافة للتأويل يقال لها الدلالة التي تمثّل منعطف العلامات.</p> <p>- ..والتأويل عندئذ هو فكّ رموز هذه اللغة وتحرير المعنى من فعل الكتابة، وفتح عالمها على الذات"⁽⁶⁾.</p>	<p>- لقد كان الأصل الأول الذي قامت عليه الهرمنيوطيقا هو البحث والشرح والتفسير للوصول إلى المعنى، ليصبح منطلق التأويلية الحديثة هو إقامة منطق الفهم والقراءة، فبدلاً من البحث عن المعنى الذي يريده قائل الخطاب، يُبحث عن المعنى الذي ينقله الخطاب ذاته، وبالتالي إقامة فاصل بين الخطاب وقائل الخطاب، كأهمها وجودان منفصلان أو متباعدان. "إن المنهج في التعامل مع النصوص يبرّر الفصل بين -الدلالة-، و-المغزى- في تأويل النصوص"⁽¹⁾.</p> <p>- "فالمعنى عند أبو زيد مرادف للدلالة، أما المغزى فهو يمثل نقطة البدء في القراءة في مغزى افتراضي قابل للتعديل، أو النفي، أو الإثبات، طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة. أمّا المغزى الثابت المحدّد سلفاً بطريقة قطعية جامدة، فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة"⁽²⁾.</p>
--	---

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص144.

(2) المصدر نفسه، ص144.

(3) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص16.

(4) المرجع نفسه، ص15.

(5) المرجع نفسه، ص16.

(6) اللغة والتأويل -مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي-، عمارة ناصر، ط1 (1428هـ-2007م)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ص21.

<p>- "كل قراءة هي محض تأويل، دخول لتاريخية القارئ في تاريخية النص. ليس هناك قراءة دائمة، هناك فقط قراءة تاريخية. ليس هناك معنى دائم أو مثالي، هناك فقط معنى وجودي، أي المعنى كما يبرز خلال فهم القارئ التاريخي للنص التاريخي"⁽²⁾. أي أن النص والقارئ مهما اختلفا وتطورا فلن ينفلتا من دائرة التاريخية النسبية، التي تجعل القراءة تاريخية غير دائمة.</p> <p>- "وعليه يرتبط التأويل بالنص لتخليص المعنى، والحقيقة من الوهم، أو للتقليل منه، ولعلّ المصدر الأول لهذا الوهم هو غياب القراءة بفعل المستوى التخيلي للمعاني"⁽³⁾.</p> <p>- "وهي سلسلة التأويل التي تقوم بتحويل العالم إلى نص، وإلى عالم هذا النص المفتوح على التعددية الدلالية"⁽⁴⁾.</p> <p>- "التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى غير الحرفي يدخلان في نطاق ما يسمّى بالتأويل.. إنه المعنى الذي يهدف إليه الكاتب ويريده، والمعنى الذي لا يعيه الكاتب نفسه"⁽⁵⁾.</p>	<p>- "فالإنتقال من تحليل دال -النص-، إلى تحليل دال -التأويل-، معناه الإنتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة -نص-. والمفهوم الذي نبحت عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال -تأويل- في القرآن الكريم، في مقابل غياب الدال -النص- غياباً كاملاً"⁽¹⁾، أي أنّ ثمة مفهوماً للنص يتجاوز إلى حدّ كبير المفهوم من الدال -النص- في الواقع الحضاري الأول، أي يجب تجاوز دال -النص-، والمتمثل في الإنتقال من النص الذي كان يضبطه الواقع الحضاري والثقافي زمن النزول، إلى دال -التأويل-، لفهم النص بالمنظور الحالي. أي أن المغزى في النص القرآني مرتبط بأفق المتلقي، وهو خاضع لما تنتجه القراءة المخالفة للمعنى الأول، والذي نزل له النص في واقعه الأول.</p>
--	--

(1) النص، السلطة والحقيقية، حامد أبو زيد، ص 159، 160 .

(2) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص 19.

(3) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص 26.

(4) المرجع نفسه، ص 29.

(5) الرمزية والتأويل، تزفيتان تودوروف، تر: إسماعيل الكفري، ط1 (1438هـ-2017م)، دار نينوى، دمشق، ص 46، بتصرف. وانظر الصفحات التي تليها.

5- الرمزية:

<p>- يقول بارت: "وأما النص فلا نهاية له عن المدلول، وبهذا يكون إرجائياً، ويكون حقله هو حقل الدال..، وذلك لأن التوليد الدائم للدال في حقل النص.. يتصادف مع تحرير الطاقة الرمزية..، ونجد أن النص في مقابل هذا رمزي بشكل جذري"⁽⁴⁾.</p> <p>- أي: "أن النص منفتح على جميع الإشارات اللغوية والدلالات والرموز، وهذا امتداد لموت المؤلف، ولا نهائية المعنى، وذوبان مقصدية النص في مقصدية القارئ، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص، وأن يُضْمَنَ ما يشاء من المعاني والدلالات، فالنص عندهم هو النسيج الذي يضم تعددية الدوال"⁽⁵⁾.</p>	<p>- يقول حامد أبو زيد: "...ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم الغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص. إن عملية فهم النصوص عملية هرمنيوطيقية تدور في دائرة، وهي الدائرة الهرمنيوطيقية"⁽¹⁾.</p> <p>- "...ولا يوجد نصّ إلا ويمكن تأويله... لأن النص قالب دون مضمون"⁽²⁾. - أي أن: "عملية إنتاج النص تتطلب من القارئ أن يعي أولاً معنى الكلمات التي يعبر عنها صوتاً، لأنه في الأخير ليس النص أمامه إلا رموز جامدة لا إشارة فيها، ولا نبرة ولا نغمة"⁽³⁾.</p>
--	--

(1) إشكاليات القراءة، نصر أبو زيد، ص36.

(2) نقد الخطاب الديني، حامد أبو زيد، ص181.

(3) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبياكي الجمعي، ص104.

(4) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص89.

(5) المصدر نفسه، ص90.

- انظر: "لذة النص"، رولان بارت، تر: منذر العياشي، ط1(1992م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص108، 109.

- وانظر: "دراسات في النص والتناصية"، محمد خير البقاعي، ط1(1998م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص14، 15.

<p>- ومهمة المفسر أيضا: "إنطاق الصوامت، أي قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها، لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص، بل ما لا يقوله و يصمت عنه"⁽⁵⁾.</p> <p>- يقول ريكور: "إن الرمز يطلق التفكير، تقول هذه الحكمة التي تفتني شيئين: فالرمز يطلق، وأنا لن أضع المعنى، ذلك لأنه هو الذي يطلق المعنى"⁽⁶⁾. "والتأويل عندئذ هو فك رموز هذه اللغة، وتحرير المعنى من فعل الكتابة، وفتح عالمها على الذات"⁽⁷⁾.</p> <p>- "وبالنسبة إلى المشتغل في الهيرمينوطيقا، فإن للنص معنى متعدداً، وإن قضية المعنى المتعدد مرتبط بالحوادث، الشخصيات، المؤسسات، والواقعات الطبيعية أو التاريخية"⁽⁸⁾.</p>	<p>-..ولما كانت اللغة نظاماً للعلامات، فإنها بالضرورة نظامٌ يعيد تقديم العالم بشكل رمزي. إنها وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز"⁽¹⁾. أي أن مدخل فهم القرآن يقوم على أساس تحويله إلى نظام الرموز والعلامات، وذلك من أجل مهمّة: " اكتشاف ما لم يقُلّه النص، من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"⁽²⁾.</p> <p>- فالنص من وظائفه: "أنه يمارس آليات - التحرير والتحويل، -الطمس والحجب-"⁽³⁾. "لذا يُلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يُحجّبه من بدايات ومصادر، ولا ننظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله، بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدّعه وفجواته"⁽⁴⁾.</p>
---	--

(1) مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص28.

(2) إشكالية القراءة، نصر حامد أبو زيد، ص36.

(3) نقد النص، علي حرب، ص107.

- نقلا عن كتاب: "الفكر الإسلامي -قراءة علمية-"، محمد أركون، ص91/96.

(4) المرجع نفسه، ص150.

(5) المرايا المحدّبة، عبد العزيز حمودة، ص209.

(6) صراع التأويلات -دراسات هرمنيوطيقية-، بول ريكور، تر: منذر العياشي، ط1 (كانون الثاني/يناير2005م)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ص340.

(7) اللغة والتأويل، عمارة ناصر، ص21.

(8) صراع التأويلات -دراسات هرمنيوطيقية-، بول ريكور، ص99.

6- التناص:

<p>- يقول بارت: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها في بعض في حوار ومحاكاةٍ ساخرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية... إنه القارئ"⁽²⁾.</p> <p>- "النص نسيج من الإقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة"⁽³⁾. "فالنص عندهم متعدّد، وهذا لا يعني فقط أن له عدّة معان، ولكن أنه يحقق للمعنى المتعدّد نفسه تعددية لا عودة منها، فليس النص مقترن الوجود بالمعنى، ولكن بمروره وعبوره..."⁽⁴⁾، "ولا تتعلّق تعددية النص في الحقيقة بغموض مضمونه، ولكن بما نستطيع تسميته بالتعددية المضخمة"⁽⁵⁾، أي أن التناص يركّز على: "تشكّل ملامح النص وانفتاحه"⁽⁶⁾.</p>	<p>- وعلى هذا أسّس أبو زيد بنية النص القرآني، يقول: "والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص...، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واضح من المعلّقات الجاهلية مثلاً، والفارق بين القرآن والمعلّقة المدى الزمني الذي استغرقه تكوّن النص القرآني"⁽¹⁾. أي أن النص متكوّن من مضاعفات بيئته، والثقافة السائدة تماماً كالمعلّقات، غير أن الفرق بين نص القرآن والمعلّقة هو ما استغرقه تكوّن النص القرآني وتكوّن المعلّقة.</p>
<p>- ومن أدواره "أن التناص هو مجموعة علاقات النص بالقارئ، وبالنصوص الأخرى، وبالثقافة والبيئة، فله آثار أخرى تساهم في تشكيله</p>	<p>- ويقول: "...فهذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثّل عنصر</p>

(1) النص، السلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 104، 105.

(2) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص 83.

(3) درس السيميولوجيا، رولان بارت، ص 85.

(4) دراسات في النص والتناصية، محمد خير البقاعي، ص 15.

(5) المرجع نفسه.

(6) دراسات في تعدي النص، وليد الخشاب، ص 30.

<p>وتشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة⁽¹⁾. فهذا تشبيه للنص القرآني بالشعر والمعلقة، بحجة أنه منتج ثقافي في بيئة معينة، بل وقد أسماه أبو زيد شعراً وقافية وبيتاً، يقول: "فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في جميع القرآن، والآية بدلاً من البيت، والسورة بدلاً من القصيدة، وحين تم جمع القرآن كان حرص المسلمين أشد على اختيار اسم الكتاب"⁽²⁾. أي أسموه الكتاب حرصاً على أن لا يسمى القرآن معلقة، لأن القرآن في نظره معلقة من معلقات الشعر، لأنه نتيجة لثقافة معينة.</p>	<p>وانفتاحه في ضوء علاقاته، لأن الكاتب أو المؤلف حين يبني عوالم نصّه، يحاكي بناءات موحودة، أو مبدعاً في نطاق الممكن النوعي طرائق جديدة في تنظيم بُنياته النصية التي يشكّل منها النص الذي -يبدع- وفق رؤيته لعمله الإبداعي، أو تبعاً لضرورات تشكيل المعنى⁽³⁾. أي أن التناص قائم على التعدد في منابع الدلالية التي تفيض بها جوانب النص، بحكم أنه تشكّل في بيئة معينة، وهو الآن يُقرأ في بيئة غير بيئته، وهذا ما يضمن التعدد الدلالي، لأن النص نسيج من المضاعفات والثقافات.</p>
---	--

(1) النص، السلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 105.

- انظر: "مفهوم النص"، حامد أبو زيد، ص 70/38.

(2) مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص 158.

(3) عتبات -جيرارد جينيت من النص إلى المناص-، عبد الحق بلعايد، ط 1 (1429هـ-2008م)، منشورات الاختلاف، الجزائر

العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ص 14 .

7- الفراغات أو ما بين السطور (إنطاق الصوامت، وملاً الفجوات):

<p>- إن قراءة النص من المنظور الهرمنيوطيقي هي قراءة مالا يقرأ، أو القراءة خلف السطور، بُغية أن يتحرّر القارئ من سلطة المسطور. "فكل خطاب ظاهر ينطلق سرّاً وخفية من شيء ما تمّ قوله، وهذا -الماسبق قوله- ليس مجرد جملة تم التلفظ بها، أو مجرد نصّ سبقت كتابته، بل هو شيء - لم يُقَلْ أبداً-. إنه خطاب بلا نص، وصوت هامس همس النسمة، وكتابة ليست سوى باطن نفسها..، فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله؟ وهذا الما لا يقال هو باطن يلغم، ومن الداخل كل ما يقال"⁽³⁾. أي ضياع المعنى بين فيافي النص والقارئ.</p>	<p>- يقول أبو زيد: "إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه..، فالإنسان لا يستعمل اللغة، فاللغة هي التي تتكلم من خلاله. العالم يفتح للإنسان من خلال اللغة، وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير. ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة"⁽¹⁾. وهذا امتداد لنظرية انفتاح الدلالة ولا نهائية المقصد، فتدوب بذلك رسالة النص ومقصد منتجه في فضاء الإنفتاح الدلالي، وتحميل النص مختلف التأويلات.</p>
<p>- فعملية الفهم تقوم على: "إنطاق الصوامت، أي قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها، لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص، بل ما لا يقوله ويصمت عنه"⁽⁴⁾. لأنه وبصراحة مات مقصد مؤلفه بموته، وحانت مرحلة القارئ لجذب أفق النص نحو التأويل.</p>	<p>- فعملية التفسير إذن "تقوم على حلّ شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي... تهدف إلى الكشف عن مستويات المعنى الباطني. وهذا يقودنا لمفهوم ريكور للدلالة اللغوية"⁽²⁾. فتتحول بذلك مهمة المفسر من قراءة المسطور، إلى بحث ما أخفته السطور.</p>

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) حفريات المعرفة، ميشال فوكو، تر: سالم يقوت، ط2(1987م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، ص25.

(4) المرآيا المحدّبة، عبد العزيز حمودة، ص209.

8- التأويل إنتاجية النص والقارئ:

<p>- يقول نصر: "إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بدّ أن تتعدّد تفسّيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيّرات عديدة ومتنوعة"⁽¹⁾. ومن سياقات التعدّد الوعي التاريخي، الأفق القرائي، المعطى الدلالي.</p> <p>- "فلا يمكن أن يصل قارئ النص الإبداعي إلى القبض على حقيقته النهائية، فهذه الحقيقة مستويات أيضاً، القارئ بهذا المعنى - يخلق النص-. إنّه خلاق آخر يواكب خلاق النص"⁽²⁾. فالنص يضلّ مرناً خاضعاً لأيّ قيمة مضافة، ولو كانت خارج خارطة الخطاب.</p> <p>- "واحتواء النص على الغموض والوضوح يعدّ بمثابة آلية عامة للنص، لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويكون من ثمّ فعلاً متجدّداً بتعدّد القراء من جهة، ومتجدّداً باختلاف ظروف القراءة من جهة أخرى"⁽³⁾. وهذا ما نطلق عليه مراتع التأويل.</p>	<p>- "إنّ لكل نصّ كينونته وحقيقته، سواءً أكان نص المفسّر، أم النص المراد تفسيره"⁽⁴⁾.</p> <p>- "فالنص هنا أشبه بالنجم في السماء، فليس للنجم وجود خارج سمائه، وكذلك ليس للنص وجود خارج سياقه، كما أن قيمة النجم هي فيما نراه نحن فيه وفيما نسبغه عليه، وهذا هو معناه، حتى وإن كان النجم قد احترق منذ آلاف السنين، فإن معناه ووجوده يظلّان قائمين من خلال النور الآتي من السماء، وكذا الحال مع النص الذي لا يحمل معناه وقيّمته كجوهر ثابت فيه، ولكنهما وجود يمنحه القارئ للنص، وحسب ماهية هذه المنحة تكون ماهية الوجود"⁽⁵⁾.</p>
---	--

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص 11.

(2) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 241.

(3) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 201.

(4) الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكّرة -، علي حرب، ط 2 (2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 30.

(5) الخطيئة والتكفير - من النبوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق -، عبد الله محمد الغدامي، ص 74.

نخلص من خلال هذا الجدول إلى: أن تحديد المنظومة الفكرية الإسلامية همّ النخبة الحداثيّة، والتي عملت جاهدةً على محاولة تبيّنة الهرمنيوطيقا، واعتبارها مشروعاً إنسانياً ضخماً يروم إعادة التأسيس لقواعد الفهم الديني الصحيح. إنّ الهرمنيوطيقا أصبحت رهاناً من رهانات الفكر العربي لتحرّر من المعنى الأصولي التراثي، والبلوغ بالنص إلى مستويات التأمل الفلسفي والخيالي.

فكان من ذلك أن بنى نصر - كما هو مثبت في الجدول - أصوله التأويلية على المنجزات العقلية والوجودية الإنسيّة، والتي استوعبها نسق الهرمنيوطيقا المعرفي، لتعمل الذات القارئة على رفع غطاء القداسة عن الخطاب القرآني، وسحب بساط النقد عليه، والإنسيق أكثر نحو القارئ أو المتلقي، وكذا إعادة النظر في الظروف الفكرية والاجتماعية التي صاحبت إنتاجه، والتي تمثّل الإحاطة التاريخية والقاعدة اللغوية التي تشكّل فيها ومنها النص القرآني، وذلك من أجل إنتاج فهم آخر جديد، والتخلص من ما علق بدثار النص من شروحات ماضية أضحت في رؤية خطاب الحداثة عين الرجعية والتخلف، واغتيال حقائق النص المطلقة، والتي وجب تجاوزها من أجل بناء دلالة جديدة وعصرية للنص، والتي تستشرف المنظومة المعرفية الغربية في تكوين الرؤية التاريخية للتجارب الدينية.

ليخرج لنا نصر بمشروعه القرآني على أصول هرمنيوطيقا النص، للوصول إلى ما أطلق عليه بالوعي العلمي للتراث، بالتأسيس على سند منهج التفسير بالرأي في الفكر الديني المتقدّم. وينطلق - كما أوضحنا - في دراسته للنص الديني من أصول التحليل اللغوية المعاصرة والإجرائية في منهج الهرمنيوطيقا، "ويعتبرها المنهج الوحيد في إنتاج الفهم الصحيح. ويستعير بهذا الخصوص مفاهيم عدّة من علماء الهرمنيوطيقا أمثال شلايرماخر وهايدجر وغادامير، ويؤكد بشكل خاصّ على جدوى هذه الطريقة في فهم النصوص الإسلامية ومراميها، ويعتقد بنسبية الحقيقة. كما أنه يعتبر القرآن منذ نزوله ظاهرة إنسانية، ويدعوا إلى الأخذ بمقاصد القرآن دون ألفاظه، ويرى أن الحرية والعقلانية من مقاصد الدين الأساسية، التي ينبغي التركيز عليها في كلّ جهد معرفي"⁽¹⁾.

(1) أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى، ط1 (2009م)، مكتبة مومن قريش، بيروت، ص260.

فحاصل القول إذن؛ إنّ الهرمنيوطيقا قد أوضحت طريقاً فسيحاً طلقاً في التأويل، تأويلٌ يركّز على لغوية النص القرآني ونظامه الدلالي، وهامشية نظامه التشريعي والعقدي. يتأسس الوعي في المنهج على الدور التأويلي الذي يؤدّيه وتمارسه الذات القارئة في فعل إنتاج القراءة، واعتبار كلّ الأبعاد التاريخية والعقلية والتفكيكية، دون حضورٍ لأيّ وضعٍ شرعي أو مقصدٍ إلهي، أو اصطلاحٍ وتأصيلٍ تراثي.

إنّه لا يُؤارى أبداً عن ناظر العين وشاهد العقل والبصيرة؛ اهتمامات الأصوليين وعلماء الكلام وفقهاء اللغة بمسائل الدلالة، "فقد عقد الأصوليون⁽¹⁾ أبواباً للدلالات في كتبهم تناولت موضوعات مثل: دلالة اللفظ، دلالة المنطوق، دلالة المفهوم، تقسيم اللفظ بحسب الظهور والخفاء، الترادف، الإشتراك، العموم والخصوص، التخصيص والتقييد"⁽²⁾.

إن فكرة المنهج الهرمنيوطيقي تُنبئ عن نهجٍ جديد يلتقي فيه القارئ بالنص لا بكتابته، وبالخطاب لا بصاحبه، فيستبطن المعنى ويستكنه الدلالة ويجرّر مقاصدية الخطاب. وإن أصولاً مثل هذه لا يمكن التسليم لحاكميتها على النص القرآني، والذي يتعالى في فهمه ومقاصده ومحاوره عن أصول المنهج، وآلياته القرائية وأدواره الوظيفية، وذلك للمفارقة الواقعة بين علو النص ودونية الفكر.

(1) انظر: "منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي"، عبد الحميد العلمي، د.ط(1422هـ-2001م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ص211/155.

(2) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط5(1998م)، عالم الكتب، القاهرة، ص21.

المبحث الثالث: مآلات النظرية الهرمنيوطيقية

على الحقيقة القرآنية

حمل مشروع نصر التأويلي في طياته حشداً منهجياً رهيباً، وجُملةً من الحملات الإيديولوجية والمنظومات المعرفية التي أظهرت تأثراً بالبضاعة الغربية في أدوات التأويل ومصطلحات القراءة، وكأنه يطلّ على الفكر العربي بإنتاج علمي جديد حول الرمز والعلامة اللغوية، والدلالة والمجاز، وفن الفهم وإنتاج المعاني، ونظام جديد في تأويل النص الديني. وإن كان في الحقيقة تضخماً معرفياً، وتلفيقاً بين المناهج، أو بعبارة أخرى فوضى المناهج -السيمائية، اللسانية، البنيوية، التفكيكية، التاريخية، المادية الجدلية...-.

لذا فإن جهازه التأويلي وعدّته المنهجية أفضت إلى تناقضات واختلالات في الفهم، وقدمت في أصول قراءة النص، وانتقاصاً من قداسته وشموليته وصلاحيته وقواعد فهمه؛ كما قصّرت به مكنته بعد الصبغة التي ارتضاها، والمنجزات العلمانية التي استقاها في هذا البرنامج الحدائثي، والمضمار العقلي الذي آل بطريقة أو بأخرى إلى تاريخية النص القرآني، ونسبية الفهم، وتلفيق القراءة، وقتل النص، واغتيال المقصد والمعنى باللامقصد واللامعنى.

لقد انتهى نصر حامد أبو زيد في أصوله التأويلية -التي هي في حقيقتها إسقاط لمقومات التأويل الهرمنيوطيقي على النص القرآني-، إلى السقوط الحرّ في محاضن الفكر الغربي نفسه، وبالذات الهرمنيوطيقا الغربية التي لم تستتبّ فيها طريقة الفهم والقراءة والنقد بعد الرصد التاريخي لمسارها⁽¹⁾، فقد اعترها تبدلات منهجية، وقراءات فكرية مختلفة. غير أن نصر لعب على قانون التأويل بعد أن عزف على وتر الإسهامات العربية القديمة حول المجاز وعلم الدلالة والعلامة والإجتهد التأويلي، وكذا وتر تجليات قواعد الفهم التي تفرضها فلسفة الهرمنيوطيقا.

(1) انظر: "ص 160/151".

المهلب الأول: التاريخية الجدلية للنصوص

الديفينة

أفرد نصر محوراً في مقدّمة كتابه: "إشكاليات القراءة والتأويل" عنواناً وسمّه بـ: "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، في قرابة مئة صفحة، مرّ خلالها على المحطّات التاريخية وتقلّبات المنهج والفكر مع أبرز أعلام فلسفات اللغة والتاريخ والأديان في الفكر الغربي، وكان كثيراً ما يتعقّب كلامهم بالتقرير والإحتواء والتبني. فكان هذا إيذاناً بالخطة الجريئة لسحب الهرمنيوطيقا من النصوص اللاهوتية الغربية إلى حيز الدراسات القرآنية.

يقول: "...وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعدّلها من خلال منظور جدلي مادي؛ نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - على النص القرآني؟ ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الإتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى تعدّد التفسيرات في النص الديني والأدبي معاً"⁽¹⁾.

ترمي رمزية المعنى في النص القرآني وإطلاقيته، وكذا سحب بساط المعنى من مقصد المؤلّف إلى تأليه القارئ، ورصد حركية الدلالة على رادار علم العلامات - الدال والمدلول -، والتجرّد من صيغ التقديس إلى دعوى التأنيس، والإنتقال بمفهوم القرآن من التنزيل الرباني إلى النص اللغوي والمنتج الثقافي... وغير ذلك من مقوّمات التأويل التي ارتضاها نصر قواعداً للسلوك إلى التاريخية الجدلية للنصوص القرآنية.

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

لقد ابتدأ نصر دراسته بتقعيد تاريخي جدلي للأرضية القرآنية وإحاطتها البيئية، فلقد اعتبر النص نتاج جدلية واقع وثقافةٍ ومحيطٍ خلال ثلاث وعشرين سنة، له ارتباطٌ بسياقٍ اجتماعي ذو حدود معرفية مرتبطة بالأرضية التاريخية والجغرافية، يقول: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين سنة"⁽¹⁾. لتصبح بذلك البنية القرآنية نصّاً تموضع اجتماعياً وتاريخياً عبر حلقة تاريخية تفاعل فيها النص والواقع ضمن علاقة مادية جدلية، ليجرّد الوحي عن العقائد الإلهية إلى خدمة العقائد التاريخية من خلال منظور الجدلية، والتي تُصير القرآن منتجاً يخضع لأثر البيئة ويتطور بتطورها، وتتغير مفاهيمه بتغير زمانها ومكانها. منتجٌ ثقافيٌّ تفاعليٌّ بين إنسان وواقع، مثلته جدلية احتفّ فيها النص القرآني بملايسات أسباب النزول وأساليب الخطاب القرآني⁽²⁾.

ومن ثمّ؛ إذا كان النص "محوّراً لحضارة أو ثقافة لا بدّ أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته"⁽³⁾، وهذا بيت القصيد، فكلّ هذا الحشد المعرفي مغزاه أن "يغدو النص القرآني مجرد نص لغوي أنتج في سياق الثقافة التي تنتسب إليها لغته، ولا يتأتّى فهمه أو تأويله إلا باستفتاء هذا المجال الثقافي الخاص، فينزل من أفق الثابت، إلى درك النسبي المتغير"⁽⁴⁾.

فالنص عند نصر دويّ أرضي نسبي، يتحكّم بدواليب الفهم فيه ديالكتيك الواقع والنص، وهنا يتصادم الخطاب الحداثي مع الصبغة العامة للشريعة الإسلامية، من حلال تعزيزه للمركزية المادية والإنسيّة على حساب التنكّر للمقدّس، ونفي العقائد والغيب، ويسقط بذلك النص في حضيض الدنيوية والبشرية والمادية الوجودية الإلحادية التي أفرزتها المناهج الإنسيّة عامة والمنهج

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص 27.

(2) فنصر غصّ البصر تماماً عن مقاصدية التنجيم والتدرج في التنزيل بصريح نصّ القرآن المجيد، يقول تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمَلَةً وَجِدَّةً كَذَلِكَ لِيُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ﴾ الفرقان: ٣٢. وقال أيضاً: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴾ الإسراء: ١٠٦.

(3) مفهوم النص، نصر حامد، ص 11.

(4) النص القرآني، الريسوني، ص 275.

الأتروبولوجي خاصة⁽¹⁾، والذي يفرض هذا الأخير منطق التعامل مع النص كنصّ ظاهريّ ثقافيّ، وليست له خاصيّة ذاتية، بل قيمته مضافة يملكها ديالكتيك الفهم، أو صراع التأويل عبر نظام الرمز، أو ما عبّر عنه نصر بالعلامة، يقول: "إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد بصفة أساسية المدخل اللغوي. ولما كانت اللغة نظاماً للعلامات، فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي. إنها وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز"⁽²⁾. أي أن مدخل فهم القرآن يقوم على أساس تحويله إلى نظام الرموز والعلامات.

فقد صار التأويل عبر استخدام المنهجية الهرمنيوطيقية، والتي نشأت أساساً لإقامة عملية تأويلية تفرّ من سلطة الدين إلى سلطة العقل وديالكتيك التطوّر، ليصبح التأويل منهج المعنى الضائع، والمغزى المفقود، وذلك عبر ربط النص باللحظة التاريخية التي ساعدت في تشكيله، وبالتالي نفى حقائقه المتعالية والمطلقة، ومن ثمّ الوصول إلى لبّ دعوة الخطاب العلماني للتحرّر من سلطة النصوص الشرعية وفعاليتها. وبالتالي نقول أن أمثال هذه الدراسات انحرفت عن التعاطي والتعامل

⁽¹⁾ لم يكفّ الفكر الإنسانيّ عن العداء للأديان، وتوجيه النقد لها لهزّها وتقويضها من الأركان، ومحاربة كلّ مظاهر التعبّد والغيب والإيمان، والمقصود من ذلك كلّ ما آلت إليه المناهج الغربية من تحييد ظاهرة حاكمية الأديان، وإقامة أنظمة علمانية إحادية مادية اتّخذت من الشهوات والنزوات والنزعات سبيلاً لعبادة آلهة الإنسان. ولم تسلم من هذه الموجات الدراسات الإسلامية والقرآنية التي اصطلت بنار هاته الموجات الإحادية والإقصائية التي اكتسحت الحضارة الغربية المعاصرة في نقض جميع الأديان، حتى غدا خطاب بعض مفكري الإسلام معادياً متهمّماً لأصل الإسلام، تكميلاً لصورة الحدائث العالمية والعلمانية الشاملة.

- انظر: "ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث"، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ط2 (1439هـ-2018م)، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ج1، ص621/91.

- يقول أركون دعماً لمناهج النقد الغربية للأديان، واستحساناً للتجارب الإسلامية المعاصر في نقد الإسلام: "...على ضوء ما قلناه، فإن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلّب عملاً ضخماً وهائلاً، ويجب الإقرار هنا بالتقدّم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال. نحن نشهد اليوم وللمرة الأولى في تاريخ الإسلام أسئلة من هذا النوع تطرح في هذا الاتجاه: اتجاه الشكّ المستمرّ. يذكرنا هذا التعبير الأخير بذلك العصر الكبير للشكّ الذي افتتح في القرن التاسع عشر من قبل ماركس ونيتشه، لم يشهد الإسلام في تاريخه أبداً شيئاً من هذا القبيل".

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص294، 295.

⁽²⁾ مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص28.

السليم مع النص الديني، حيث "تخضع بعض النصوص المقدّسة التي تحتجزها عادة الأحادية الشرعية (التاريخية أو التأويلية) لانحراف المعاني (أي في النهاية للقراءة المادية)"⁽¹⁾.

إن نصر يريد أن يبلّغ بنا إلى الإطار اللغوي والثقافي الذي نزلت فيه النصوص القرآنية، وهذا لإلغاء خصوصية تلك النصوص وقدرتها على مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية، "غير أنه لا تعارض بين أن يكون النص مفهوماً على طريقة العرب، ويكون في الوقت ذاته شاملاً وعماماً وقادراً على اختراق تقلّبات العصور، ولا يكون أسيراً لحقبة تاريخية هي زمان نزوله، وهذا معنى كونه إلهياً، أي مطلقاً عن قيود الزمان والمكان"⁽²⁾. وكون النص القرآني كلاماً عربياً على طريقة العرب أمر مسلم به، وأيضاً يفهم على طريقتهم وعرفهم إي نعم، غير أن هذا التخصيص تخصّص طريقة فهم النص، لا تخصّيص مكان وزمان العمل بالنص. وكذا توسيع دلالة الخطاب القرآني مشروطة بشروط لغوية وأصول وقواعد قرآنية⁽³⁾.

إن نصر يزيد من تعقيد العلاقة بين النص والواقع والثقافة، فلا شك أن النص لا يُمكن فصله وقطعه عن سياقه التاريخي والاجتماعي، بل هو أحد أسس فهمه وتأويله. لكن الإضافة المعرفية التي يقدمها نصر أن العلاقة ليست بمنتهى بمثل هذه البساطة، بل هي معقّدة مركّبة جدلية، أي أن الواقع فرض وطأته على لغة النص، فقد كان النص محصّلاً لمرجعية ثقافية وظّفت السحر والجن والشياطين والكهانة والعبودية...

(1) دراسات في النص والتناسية، البقاعي، ص 16.

(2) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط 2 (1433هـ - 2012م)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، سوريا، ص 445.

(3) انظر: "اتّسع الدلالة في الخطاب القرآني"، محمد نور الدين المنجد، ط 1 (1431هـ - 2010م)، دار الفكر، دمشق، ص 446/79.

وبالتالي كلما تغيرت حركة الواقع الثقافي عبر التاريخ يتغير آلياً إنتاج النص الدلالي، والتحوّل الوظيفي للمعنى⁽¹⁾. وهذا ما أسماه نصر بالوعي العلمي، أو العلماني للتراث، والذي يعتمد على المقاربات الموضوعية التي تعزل كلّ غيب وثابت ومقدّس، وتبحث عن مسارات لشرعنة التجارب المعرفية التي تتخلّص من الفهم التاريخي إلى صياغة الوعي العلمي للتراث.

إن مثل هذا الكلام نسفّ لكيثونة النص القرآني، وقوة خطابه وواقعيته، ليصبح في النظرة البوزيدية مجرد انعكاس للواقع، وأثر عن الثقافة والبيئة -تقديس للواقع على حساب النص-. وكذا ليستولي العقل العلماني المشرّع على مفاتيح الفهم والتأويل على أنقاض الفكر الديني التقليدي - محاولة هدم النص لا فهم النص-. لنصل إلى قرآن تاريخي لا يقول شيئاً، وإنّما فضاء لكل انعكاسات الحداثة العلمية، والعصرنة الفكرية. وهذه بالذات عبثية لا منهجية، وطريقة مبتدعة لاستبعاد القرآن عن حياة الناس بالخطط الفكرية الإيديولوجية، وفخاخ المناهج العقلية.

ومنه، لا يخفى على كلّ لبيب دعاه القرآن إلى التدبر في آيه والنظر في إعجازه؛ المهمة التربوية القيادية، والقيمة التعبديّة الدينية للتنزيل المجيد، قرآن يصل بالمتدبر فيه لمعرفة ربه، وإدراك آيات الله في خلقه ومخلوقاته، كتابٌ يسعد به المؤمن في عاجل أمره وآجله. ولقد غابت هذه المفاهيم الإيمانية تماماً عن مناهج الفكر الحداثي، لتُصيغ لنا في الدرس القرآني المعاصر مقدّمات عقلية واتجاهات مادية جوفاء جرداء، تجرّدت عن ساحتها القيم الشعائرية التربوية والروحية، تحت تأثير مخدّرات الواقع والمادة والحداثة.

(1) فمثلاً: آيات الحجاب، وغيض البصر، وعدم الخضوع بالقول، والتستّر والقرار في البيوت... هي رموز اجتماعية للعفة والطهر في ذلك الزمان، أما العفة اليوم تتجاوز المفاهيم البدائية إلى مفاهيم عصرانية هي: التعارف بين الجنسين، والانفتاح، وحقوق المرأة والحرية والمساواة والعمل...، أي ما يحقّق ابتداءً للمرأة كرامتها ووجودها ومركزها وفعاليتها الاجتماعية، فتصبح العفة هي الكرامة في القراءة الجديدة. وإن من الكرامة المزعومة ما يدعى اليوم بمتناً وزوراً بـ "حقوق للمرأة"، والتي لا يحافظُ فيها على ما فطر الله عليها المرأة، بقدر ما يخرجها عنها. فالأزمة في خطاب الحداثة ليست مع العقول السلفية، بل مع ذات النصوص الدينية.

المطلب الثاني: أسطورة نصوص الوحي

إن الأسطورة فرعٌ من فروع التاريخية وأحد مآلاتها الرئيسية، فالقراءة المعاصرة للنص القرآني تؤمن بالتأليف الفني والأسطوري والتخييلي في القرآن الكريم، ودليلهم التآلف الإبداعي في السياق القرآني مع السياق الاجتماعي والواقعي، والذهنية البدائية التي تتصلّ بأفكار الجن والسحر والحسد والشياطين والنار والملائكة والرقى والتمائم والإبل والقوافل و... فالأسطورة في حقيقتها تغليب للعقل على الغيب، أو حكم العقل للغيب، وانتقال المفهوم من فهم إلى فهم، وبالتالي: "فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيّرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكمة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف"⁽¹⁾.

ومنه يقرّر نصر قاعدة مفاهيمية مفادها أنّ: "من الطبيعي، بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصيلة، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدّماً، مع ثبات مضمون النص"⁽²⁾. أي لا بدّ من تجاوز كل المفاهيم التراثية المتعلقة بالنص القرآني إلى قراءات ذات منظورية معاصرة وحديثة، ومن هنا تتأكّد مادية التاريخية، وهذا لولاها لخصائص الحضارة المادية. فالتاريخية تحمل في طياتها معاني الواقعية، واقعية تاريخية مرتبطة بأطر الدلالة الزمانية والمكانية التي تتجاوزها الإنسانية المعاصرة والمتقدّمة. يقول أيضاً في هذا السياق: "ومن أهم الجوانب التي يتمّ تجاهلها في إشكالية النص الديني - ولعلّها من أخطرهما على الإطلاق - البعد التاريخي لهذه النصوص"⁽³⁾. ليصل بعد هذه التقريرات إلى: "أن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية"⁽⁴⁾.

(1) نقد الخطاب الديني، حامد أبو زيد، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

(3) المصدر نفسه، ص 118.

(4) المصدر نفسه، ص 133.

لقد أصبحت التاريخية آلية توظف لإعطاء أولويات الفهم للأرضية المادية، وبالتالي تُحطِّط عقائد وشرائع القرآن التي كانت على مستوى ودرجة الوعي للعصر الأول، والجيل الأثري القديم. ليستبصر العقل تشريعات جديدة للعصور المتأخرة، لاختلاف النضج والوعي الإنساني والمعرفي، تحت دعوى استثمار الإجتهد العقلائي، واكتناف متطلبات الحضارة التي تجاوزت خطاب الخيل والبغال والحمير، والحجاب، وغض الأبصار، والقرار في البيوت وأحكام النساء.. بل تعدى ذلك إلى ما نحن بصددده، من هدم العقائد وأسطرتها ومن ثم تورختها⁽¹⁾. يقول نصر: "لا اجتهد في مجال العقيدة- هذا ما يعنيه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصوّرات مُرتهنة بمستوى الوعي، وبتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر"⁽²⁾. فلم تسلم حتى العقائد من راهنية التاريخية.

ولأن المنهج التاريخي عموماً والتاريخية خصوصاً لا تعترف بالميتافيزيقا والغيب والعقائد، فقد تجاوز نصر كل الحدود لنسف الغيب الإلهي الذي يعدّ من قبيل أركان الإيمان التي أصّل لها صحيح صريح نصوص الوحيين. وهذا بالذات ما وضع نصر محلّ اتهام في دينه وإسلامه، نظراً لجرأة خطابه العقلي الساعي إلى هدم جوانب مهمّة من عقائد المسلمين التي أخضعها للإجتهد، علماً أن إشكاليته العقدية لم يسبقه إليه سابق، لأن المذاهب العقدية اختلفت في صور التأويل لا في نسف أخبار العقائد وإلغائها باعتبارها أساطيراً وقصصاً فنية، تحت شعار الوعي التاريخي والرؤية العلمية.

لقد وجد نصر نفسه تحت ضغط مطرقة التاريخية المادية، وسندان العقائد الإيمانية، ليخرج بمنهج توليفي بين ضغط هذين الفكرين المتناقضين، ألا وهو: "منهج الأسطورة والتخييل"، منهج يؤمن بماته العقائد الإيمانية القرآنية ثبوتاً ونصّاً، غير أنّها تؤول إلى جانب الفنّ والتخييل عملاً وفهماً، يقول: "مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، ومازال يتمسك بصورة الإله، والملك بعرشه وكرسيه وصولجانه وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تدوّن فيها الأعمال.

(1) انظر: "العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام"، مصطفى باحو، ط1 (1433هـ-2012م)، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ص134/60.

(2) النص والسلطة والحقيقة، حامد أبو زيد، ص134.

والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط...، إلى آخر ذلك كله من تصوّرات أسطورية⁽¹⁾. فما أجزأ هذه الأفكار والرؤى الحدائثية؟ إنّ حديثه هذا ينطوي على انحرافات عقديّة صادمة!! نعم تتصادم وبشكل مباشر مع ما ثابّت الدين. إنّها مراوغات مفضوحة ومغالطات مكشوفة للتنبّل من العقائد والأصول الشرعية، وهدمها بالمعاول الناعمة. إذ أنّ كلام الله يتعالى عن الأسطورة والتمثيل والخرافة والتنكيت، وهذا واضح بيّن لكلّ من ألقى السمع وهو شهيد. فالشريعة الإسلامية جاءت أصلاً لمحاربة الأباطيل والخرافة والدجل، فقد ذكرت أخباراً وغيباً وقصصاً، ثمّ أردفت ذلك بأنّها الحق المبين، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ آل عمران: ٦٢، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّارْيَبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ الحج: ٧. فإدخال العقائد والثواب في مجال المخيال العقلي والتصوّر الذهني يتعالى عنه المقصد الهدائي القرآني والنبوي.

"فالتبني للمنهاج المادي الماركسي، والدفاع عن الماركسية ضدّ الخطاب الديني؛ موقف دائم ومستنير وممتدّ للدكتور نصر...، ذلك هو موقع الدكتور نصر من المادية الماركسية، وبهذه المنهجية المادية حلّ وفسّر وأوّل ثوابت الدين وأمّهات الاعتقاد في الإسلام... من القرآن.. إلى النبوة.. والوحي.. إلى العقيدة.. إلى الشريعة..، وحتى الموقف من تاريخية النصوص والأحكام، التي تنفي الخلود والثبات بتعميم وإطلاق!"⁽²⁾.

إن من أهمّ ركائز تاريخية نصر القرآنية: الفاعلية الخلافة التي تحكمها البنى الإنسيّة العالمية، والتي تُعطي الأسبقية العلمية والأولوية المعرفية للمادي على حساب الغيبي، وللواقع على حساب

(1) المصدر نفسه، ص 135.

- تأثر نصر بفكر أمين الخولي، وهو رائد التجديد في الدراسات القرآنية، وأوّل من حاول تطبيق المنهج الأدبي في مقارنة القرآن. وقد تأثر بالمدرسة الخولية الكثير من النقاد والأدباء والبلاغيين، منهم عائشة عبد الرحمن التي طبّقت المنهج في "التفسير البياني"، ومحمد أحمد خلف الله في رسالته "الفن القصصي في القرآن"، الذي اعتبر أنّ القصص القرآني مجرد تمثيلات بما فيها قصة آدم وخروجه من الجنة، والتمثيل هنا ذو مفهوم بياني بلاغي في.. ويعدّ نصر ممّن سار على هذا الخط، فقد كان أمين الخولي مرجعية بالنسبة له - كما صرّح بذلك في عديد لقاءاته الصحفية- في ما يسمى "أدبية القرآن".

(2) التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، ط2 (1422هـ-2002م)، دار الشروق، القاهرة، ص 40، 41.

النص، وللعقل على حساب المقدّس، وهذا من إفرازات ومعطيات الفلسفات الوضعية والواقعية الأوربية⁽¹⁾، والتي ألغت بمنطقها ومبادئها المادية المحضة كلّ تواجد وحضور ديني في مجالات الحياة العامة، بل وحتى حضور القيم الإنسانية والأخلاقية والروحية التي اغتالتها مفاهيم الحضارة المادية الجرداء والحافة. "لقد نادى نصر أبو زيد بإخضاع القرآن لنظرية غربية/مادية تنكر الخالق، وتؤوّل الوحي الإلهي على أنّه إفراز بنيوي أسطوري ناتج عن المعرفي التاريخي الغارق في الأسطورة"⁽²⁾.

إذن فالنص القرآني يبقى في فكر الحداثة ذو بنية أسطورية مفتوحة، وطبيعة تركيبية تشبه الشّعْر والمعلّقة، لاجتماعهم في علّة التجسّدية التاريخية، والإنتاجية الثقافية الواقعية، وأن للنص القرآني حدود اللغة والظروف والزمان والمكان كالشعر تماماً، بل وقد أسماه أبو زيد شعراً وقافية وبيتاً، يقول: "فالقافية في الشّعْر صارت الفاصلة في جميع القرآن، والآية بدلاً من البيت، والسّورة بدلاً من القصيدة. وحين تمّ جمع القرآن كان حرص المسلمين أشدّ على اختيار اسم الكتاب"⁽³⁾. أي أسماه "الكتاب" حتّى يفرّقوا بينه وبين المعلّقة، والتي تجتمع مع القرآن في علّة الإنتاجية الثقافية، والعاكسية الفكرية، والمرآة الحضارية.

لقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ يس: 69، فالآية تدلّ على فارق القول بين القرآن والشعر، فلم يرتض الله لنبيّه تعلّم الشعر، وأخبر أنه لا ينبغي له، فمن باب أولى أن ينزّه وحيه وكلامه عن مشاهة الشعر وما ينبغي له. "والآية جاءت ردّاً على الكفار بأن قالوا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- شاعر أتى بشعر، قاسوه على من يشعر بقراءة الدواوين وكثرة حفظها، وكيف يشابه ما نزل عليه من القرآن الشّعْر، وليس منه لا لفظاً لعدم وزنه وتقفيته، ولا معنّى لأن الشّعْر تحيّلات، وهذا حكّم وعقائد، شرائع وحقائق"⁽⁴⁾.

(1) انظر: "الباب الأول من الرسالة"، وبالذات ص 128/123.

(2) أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، طارق عبد الباقي منينة -ابن الشاطئ-، ط2 (1429هـ-2008م)، دار الدعوة، الإسكندرية، ص 27، 28.

(3) مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص 158.

(4) تفسير القاسمي المسمى -محاسن التأويل-، محمد جمال الدين القاسمي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1 (1376هـ-1954م)، دار إحياء الكتب العربية، ج 14، ص 5017.

الفصل الثاني: الأنسنة من خلال مفهوم النص القرآني وتشكله ، وهبيعة تنزله

المبحث الأول: المدخل المفاهيمي للأنسنة الدينية

المطلب الأول: الأنسنة في الفكر الغربي

المطلب الثاني: الفكر الأنسانوي عند نصر حامد

المبحث الثاني: آليات أنسنة النص القرآني من

خلال التشكيل والتشكل، وهبيعة التنزل

المطلب الأول: تشكل النص القرآني

المطلب الثاني: هبيعة التنزل القرآني - إشكالية

الذهاب والملتقي، المتعالي والواقعي-

الفصل الثاني: الأنسنة من خلال مفهوم النص القرآني وتشكله، وكهبيعة تنزيله

إن من أصول البحث العلمي الموضوعي الهادف؛ قاعدة: "استدل ثم اعتقد"، ولقد وقع من الإنحراف الفكري ما وقع بسبب قلب الحقائق وتدليس الوقائع: "اعتقد ثم استدل". وهذه بالذات السقطة المنهجية التي ابتليت بها أمثال القراءة المعاصرة لنصر حامد أبو زيد. فلقد حشد كماً معرفياً وإيديولوجياً، ومنهجاً غريباً عن طبيعة القرآن ومناهجه وأصوله وحقائقه، وهذا للوصول إلى ما تبناه سلفاً من عقائد علمانية وعقلانية، ولكي يثبت به سُلم التجديد وركائز الحداثة راح يتشَبَّث بدثار علوم القرآن كمركبٍ سهلٍ ذلولٍ لقراءته المعاصرة.

تعلّق نصر بمباحث علوم القرآن كساعد يشدّ به دعوى تاريخية النص القرآني، ليدلّل المسار ويعبّد الطريق نحو تجديد جذري للتراث الإسلامي من خلال الأدبيات المستوردة، والمناهج والنظريات الوافدة. وإن من أشهر النظريات المتفرّعة على نظرية تاريخية النص هي: نظرية الأنسنة، وهي تلتقي مع تاريخية النص في بُناها الفلسفية ومآلاتها المعرفية.

وإن النظرية الإنسانية تعدّ لبّ ومحور الفلسفة الغربية الحديثة التي بعثت حركة الإصلاح الديني في أوروبا، وأسست لتاريخية الفكر الديني المسيحي، متجاوزة بذلك كل أشكال السلطة الكنسية التي عمّرت قروناً طويلة تحكّم العلم والدين والفلسفة.

لهذا قامت دعوى أرباب مشروع النهضة العربية على نقل تلك الصحوة الغربية على سُنن مناهج الحداثة، ونظريات التورخة، وقوانين الأنسنة، إلى حياض الفلسفة القرآنية.

- فما مفهوم الأنسنة عند نصر؟ وماهي مداخله القرآنية لأنسنة النص الديني؟

المبحث الأول: المدخل المفاهيمي للأنسنة الدينية

إن التاريخية الحديثة بمنطوقها تنطلق في تجلياتها المعاصرة من التاريخ وأحداثه، أي أنها فهم وتأويل النص على مقتضى مساره التاريخي -الإطار الزمني والمكاني-. أمّا بمفهوم الموافقة والمخالفة، فالتاريخية دعوة لحضور الفكر الإنساني ومناهجه لقراءة وتفكيك ونقد الفكر الديني، في علاقة متجانسة المعالم، متراكبة الأصول والمواقف. كما تطرح التاريخية والأنسنة سلطاناً جديداً، أعلنت شأنه ومجّدت حضوره، إنه حضور العقل على حساب النقل، إنّها أسبقية الإنسان على النص، يقول نصر: "نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي، فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقدااسة الإله"⁽¹⁾. أي أنّ تجسّد الخطاب الإلهي لا يكون إلا عبر مسار التاريخ، والذي يحكمه التأويل الإنساني الذي يستند على تجارب إعادة الإحياء والبعث على وفق المنجزات الحضارية والثقافية، بصورة آلية متجدّدة. فالتأويل الإنساني أحد آليات صياغة وبلورة النص في صورته المستحدثة.

كلّ هذه القيم التي دعى إليها نصر تمثل استراتيجية تاريخية وخطة تأويلية ذات صبغة نقدية تصبّ في إعادة الاعتبار للعقل الإنساني، بعد أن سلبها منه اللاهوت أو السلطة الكهنوتية التي تنطق وتقرّر باسم الإله -حسبه- دائماً.

(1) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد، ص33.

المهلب الأول: الأنسنة في الفكر الغربي⁽¹⁾

إنّ قوامَ فكرِ الأنسنة ومحور اهتمامها هو الإنسان، وموضوعها الإنسان، وغايتها تحرير الذات الإنسانية من كلّ سلطةٍ وقيد.. إنها انطلاقة تغطية الوعي الإنساني للعالم والوجود، وجوداً يؤمن بوجودية العقل وسلطته وبقوته، دون رقابة دينية، أو سلطوية اجتماعية، أو توجيهات غيبية.

شعّ الفكر الأنسانوي في الحضارة الغربية في خضم الحركة الإصلاحية الكبرى التي تجاوزت المسافة التي بين النص المقدّس وبين الفكر والعقل، أين كانت الإرادة الإنسانية مكبّلة بما يقوله النص وبقوته. فالنص هو المشرّع والحاكم والقانون والدستور على الفكر والحياة؛ أين كانت نصوص العهد القديم والجديد سماء العقل، سنام أفقه، وحدّ سقفه.

لقد قامت الأنسنة منذ القرنين 15م و16م في الغرب؛ على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وأنه يملك من الأدوات التأويلية ما يكفيه لتحمل فهم الكتاب المقدّس دون وساطة عقائد الإيمان المسيحية، أو مناهجها الدينية. لتنعكس الأفكار الأنسووية على النموذج الإسلامي تحت رعاية من أقلام عربية ونخب فكرية منذ أواسط القرن العشرين. فما حصل في الغرب آنذاك لم يكن بعيداً عن حقل المعرفة الإسلامية، إضافة إلى الحرب الصليبية التي حملت روافد هذا الفكر الغربي هو وعلومه، بفعل الإتصال الذي تدرّج مع أهل الأندلس، ولم ينته تأثيره وتأثره حتى اليوم.

فلقد افتعلت النخبة الحداثيّة أزمة الوعي الإسلامي المعاصر الذي تأخّر كثيراً - حسبها - في تدارك تجديد الفهم ومحاصر الوعي التراثي. ليكون التنوير فضاءها عبر أنسنة النص الديني، لكي يخرج الفكر الديني المعاصر من المأزق التاريخي إلى تاريخية الدين والوحي.

"إن صميم الأنسنة هو الفكرة العلمانية القائلة: إن العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء، لا من صنع رباني، وإنه يمكن اكتناؤه عقلياً"⁽²⁾.

(1) انظر: ص 116/104، ذكرنا فيه مفاهيم الفلسفة الإنسية، عقائدها، ومخرجاتها الدينية.

(2) الأنسنة والنقد الديمقراطي، إدوارد سعيد، تر: فواز طرابلسي، ط1 (2005م)، دار الآداب، بيروت، ص 27.

المطلب الثاني: الفكر الإفسانوي عند نصر حامد

إن فكرة الأنسنة من صميم جوهر التأويل عند حامد أبو زيد، فالأنسنة والتأويل شكلان من أشكال تاريخية الفكر العربي؛ لما يقدمانه من صنع وفرض ماهية الإنسان وسلطته العقلية. وبالتالي فالأنسنة أحد مقومات ومفصلات التأويل الرئيسية عند نصر، وأحد أشكالها ومكملاتها. فلا يتم التأويل إلا بفرض الوجود العقلي المتحرر. "فالعقلانية هي جوهر الأنسنة، فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، تجعل الإنسان هدفها الأول والأخير عندما تحرره من كل أشكال المرجعيات الدينية الأخرى"⁽¹⁾.

فكما أن الأنسنة تيارٌ عقلي، فهي أيضاً تيارٌ علماني. "وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسانياً، أو عقلياً، أو علمانياً"⁽²⁾.

لذا فإن نصر لم يقدم تعريفاً أو مفهوماً للأنسنة، لكنّه قدّم أبرز تجلياتها ومظاهرها لفهم النص القرآني، يقول: "هناك جهدٌ واضح لمحاولة تأويل العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته -على غرارها- بعد أن يضيف عليها كل صفات الكمال والقوة في صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التي يأنف منها... إنها محاولةٌ مشروعة لتحويل اللاهوت إلى إنترولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيات"⁽³⁾.

(1) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، ص 64.

(2) المرجع نفسه، ص 63.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 186. تعليقا على نصوص حسن حنفي في كتابه: "من العقيدة إلى الثورة".

- تأثر نصر كثيراً بالنزعة الإنسية لحسن حنفي، والذي أكثر من النقل عنه والإقتباس من أفكاره وأقواله، مستشهداً بها في كتابه "نقد الخطاب الديني". علماً أن حسن حنفي أكثر المفكرين المعاصرين تأثراً بهذه الفلسفات، حيث يعدّ مشروعاً من أكبر المشاريع المستنسخة عن أفكار الملحدّين الفلاسفة، مع العلم أنّه قد طعم منهجه بصبغات دينية تراثية انتقائية.

- انظر: "العلمانيون والقرآن الكريم"، أحمد إدريس الطعان، ص 611/617. فقد عقد جدولاً قارن فيه بين آراء حسن حنفي والفيلسوف الملحد فيورباخ، وأوجه التشابه بين منهجهما.

أي أن مشروع التجديد والنهضة يكمن في تحويل علوم الدين إلى علوم الإناسة، وبتبني معيار إجرائي جديد يقوم على أنسنة العقائد والشرائع.

فنصر يرى أن الإلهيات شعور معين في الضمير يتطلّع لتحقيق الكمال في نظام العالم بالتدرّج، وأن الإله الحقيقي هو الإنسان، والذي يعود إليه سرّ التحكّم في منظومة الوجود، وفهم نظام الخلق، فالوجود كلّ له، ومنه، وإليه.

وهذا بالذات ما تبنته الفلسفة الإنسيّة في الغرب، "فهي تتلخّص في ذلك الموقف والمجهود الفكري الذي يسعى إلى تأكيد الإنسان كقيمة عليا، وكقطب قيمي، تصدر عنه وتردّ إليه جميع المحاولات لفهم العالم والمجتمع البشري والإنسان ذاته. ولأن النزعة الإنسانية تنبع من فلسفة القيم وتصبّ فيها، فجميع أشكالها تشترك في رفض وإدانة ما تعتبره متنافياً مع الطبيعة الحقيقية للإنسان"⁽¹⁾.

يقول نصر في هذا الخضم: "...وهكذا يكاد الخطاب اليساري أن يحوّل الوحي إلى الطبيعة، ويردّ الميتافيزيقي إلى الفيزيقي، ويبلور فهماً تنويرياً للعقيدة والوحي، فهماً يجعل من كل إنجاز بشري عقلائي في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي واستمراراً له. وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدّة مرات ثم توقفت، تاركاً شأن البشرية سدى، بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كلّ زمان ومكان"⁽²⁾. أي القيام بمراجعات للشوايت العقدية والمتغيّرات الدينية على حدّ سواء. إنّه تصوّر قائم على نهضة تجديدية تؤكّد على إنسانية الإنسان، وضرورة تدشين عهد جديد يأذن بقطبية أو محورية، أو قل مركزية نشاط العقل الإنساني المبدع أو الخلاق في كل زمان من الأزمان، أو مصر من الأمصار.

(1) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ص 22.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 189. تعليقا على نصوص حسن حنفي في كتابه: "من العقيدة إلى الثورة".

وإنّ الفلسفة الغربية الإنسانية تنطلق - نظير ما انطلق منه نصر - من أن سرّ اللاهوت هو علم الإنسان⁽¹⁾. ونصر يقدّس الماهية الإنسانية إلى حدّ كبير، فالإنسان عنده هو الإله الحقيقي الوحيد، لأن الله - تعالى - عنده تجسّد في الوجود بنص الوحي، والوحي لا يفهم إلا بالإنسان، لذا فالموجود العظيم ذو الدور الكبير في الحلقة هو الإنسان، فهو منبع الوعي ومصدر المعرفة.

يقول أيضاً: "إن الوجود الإنساني هو الأساس والأصل فيما يرى الخطاب اليساري، والله لا يتحدّث عن نفسه إلا من خلال الوحي، أي اللغة، وبالتالي يلزم فهمه وتفسيره ابتداءً من الوعي الإنساني. وإذا كان الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي، فإن كل وجود في الوعي هو وجود بالمجاز، لأن الإنسان هو مبدع اللغة التي تجلّى من خلال مواضعها الوحي. ومعنى ذلك أن كل المفاهيم اللغوية مفاهيم تنطبق بالحقيقة على الإنسان، فهو المعنى الأول بالألفاظ التي تطلق على أي وجود آخر - سواء الله أو العالم - بالمجاز، قياساً على إطلاقها على الوجود الإنساني"⁽²⁾. أي أن هناك وجود إنساني ونصّ ديني، والنصّ الديني لا يُفهم إلا من خلال الوعي الإنساني، فيصبح الوعي الإنساني هو الأصل والأساس. والوعي الإنساني مرتبطٌ باللغة كمعيار تحوّل، ونظام ثقافيّ تاريخي، يخضع لحاكمية العقل، هذا الأخير تقوده المقدمات الإنسانية. فالنصّ القرآني ليس بكلام مفارق للحياة البشرية، فهو خطاب متّصل في موضوعاته بالحياة الإنسانية بمختلف جوانبها، كالموت والحياة والعمل والزواج والبيع و...، فما دام الوحي ينطلق من قاعدة الثقافة واللغة فهو نصّ إنسانيّ. وسنعلّق على هذا الكلام في المبحث التالي الخاص بتوظيفه لآليات الأنسنة من خلال طابع التنزّل وصبغة التشكّل.

(1) انظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولنز، ص 341.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 186، 187.

المبحث الثاني: آليات أنسنة النص القرآني من

خلال التشكيل والتشكّل، وهبيعة التنزّل

إن الأنسنة ركيزة أساسية، وفلسفة عقلانية مهمّة، يعقد عليها الخطاب العلماني المعاصر راية القراءة التاريخية للنص القرآني. وإن الصبغة المادية المحسوسة لواء قراءة نص القرآنية، كمنهجية لتحويل النص القرآني إلى النص الإنساني، وبلورة أسباب نزوله بتاريخية تشكّله، وربطها بظروف وزمان ومكان ووقائع تنزّله، أو أنّه خطاب تمّ تنزّله على وفق اللحظة التاريخية المتزامنة لتفاعل نصّه مع واقعه وتفاصيل أحداثه.

المطلب الأول: تشكل النص القرآني

تنظر العقيدة الإنسية البوزيدية إلى النص القرآني كمرآة عاكسة لمضاعفات البيئة الإسلامية الأولى؛ وما احتفت به من مظاهر ثقافية واجتماعية وإنسانية. كلّ هذه الشواهد التاريخية-الزمانية والمكانية- تمثل أساسات لطبيعة وطريقة التشكّل للمدونة القرآنية، والتي لا تنصرف بدورها عن سياق المنظومة الإجتماعية الواقعية آنذاك. ننطلق في هذا التصوّر النسقي من هذه الشواهد التي تمثل المنطلق الأساسي لمنهج نص الإنسي:

1- يقول: "إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنّها -تأنست- منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد"⁽¹⁾. أي فارقت علو القداسة إلى أرض الإناسة.

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 119.

2- ويقول أيضاً: "...وإذا كنا نطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكلّ نتائجه من الإلتواء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج إلى إثبات"⁽¹⁾. أي أن مظاهر الإناسة تتجسد في: نظامي اللغة والثقافة، والتي يضمهما الواقع.

3- ويقول أيضاً: "...فهذه النصوص لم تُلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكّلت في الواقع والثقافة، بقطع النظر عن أي وجود سابق في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ"⁽²⁾. أي أن النص القرآن تميّز بعنصر الفاعلية والتفاعل مع الإنسان والمجتمع، وبالتالي تعزّز هذه الفاعلية الجدلية مركزية الأنسنة التي هي أساس التاريخية. فالمقصود من جدلية النص والواقع استكناه البعد الإنساني من القرآن الذي يعطي الأولوية للإنسان والواقع والمادة والمحسوس على حساب كلّ بعد إلهي عقدي علويّ، أو غيبي، أو مقدّس.

4- وما دام النص القرآني تشكّل في الزمان والمكان، فقد أُفرغ من حاكميته ومصدريته وقوّته الداخلية والذاتية، يقول في هذا الصدد: "إن النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتماؤها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"⁽³⁾. فهو ينكر إلهية النصوص ويصرّ على طبيعتها البشرية⁽⁴⁾، لأنها توجّهت في نظره بمنطوقها ومدلولها إلى واقع ثقافي تاريخي أنتج فيه النص⁽⁵⁾. وبالتالي كانت صبغة ألفاظ القرآن مستوحاة من بيئته البدوية، والتي راعت في قراءتها اللهجات العربية من الفتح والإمالة والمدود والحذف والزيادة و...

فارتكابه لأساليب العربية وتصوراتها وسياقاتها، يستلزم تجاوز طبيعتها كلغة دينية لها آلياتها الخاصة، إلى لغة توليدية للمعنى وتشكيل للوعي، أو قل تحوّلها إلى لغة معطاء لا تتوقف عند حدود الألفاظ. فالمفردات المذكورة في القرآن لا تستخدم لذاتها، وإنما كعلامات ورموز، هذه الرمزية

(1) المصدر نفسه، ص 212.

(2) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص 29.

(3) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 206.

(4) المصدر نفسه.

(5) انظر: "المصدر نفسه"، ص 209.

القرآنية الخاصة تحقق الوعي العلمي المعاصر للقرآن. وبالتالي نتجاوز الدلالة التراثية التي يتحدد دورها في البقاء كشاهد تاريخي متصل بالفكر الإنساني آنذاك.

5- كما يرى نصر أن: "النظر إلى اللغة من منظور القدم والتوقيف الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص كاملاً عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها، وهو الموقف الأشعري. لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل"⁽¹⁾. أي أن منهج المجاز والتخييل والتمثيل الإعتزالي أمثل المناهج التي سعت إلى ربط النص بالفهم الإنساني.

6- كما جعل حامد أبو زيد النص رمزياً بامتياز؛ نصٌ يشبه وعاءاً قابلاً لأن يملأ بأي شيء، يقول: "يستخدم النص ظاهراً في الهواء بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغاً بلا مضمون... إن النص بطبيعته قالب فارغ يمكن ملأه من حاجات العصر ومقتضياته..، لأن النص قالب دون مضمون"⁽²⁾. إن هذه العقيدة الرمزية نظرة تتوجه في مآلاتها إلى تعزيز مركز الإنسان وتحويله من الله لصالح الإنسان، أي تبني نظام يرسخ فيه تجارب الإنسان وفعالياته وانطباعاته في العالم على غير ما تبثه الفاعلية الدينية طيلة قرون.

7- أراد نصر انفتاحاً إنسانياً ونصراً عقلياً كبيراً أبعد من إنسانية خطاب القرآن، إلى عقل لا يؤمن ولا يسلم لسيادة الأفكار وهيمنتها وإن كانت راسخة ثابتة كالعقائد مثلاً، يقول: "إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية عن الطبيعة الإلهية والإنسانية، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي"⁽³⁾. فهو يغمز الجانب الإسلامي الثابت، والمتمثل في جانب العقائد، ويراه غشياً وحجاباً للمعنى.

ولما عدّ نصر منطلقات الفكر الفقهي والوعظي التراثي ذكر منها: "الإعتماد على سلطة -السلف-، أو -التراث-، وهي نصوص ثانوية أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل -في

(1) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص 167.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر، ص 181.

(3) المصدر نفسه، ص 200.

كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية⁽¹⁾. أي نسبية كلِّ أصول العقائد الشرعية وفروع الأحكام، ونصوص القرآن والسنة على السواء.

- نقد وتعقيب:

لقد بدأت تأويلات القرآن في الفكر الحدائثي منذ عقود في التطور من شكل إلى شكل آخر مغاير لما كانت عليه من قبل، فلا يكاد التأويل القرآني يصل إلى فهم المفكر اللاحق إلا وقد أضاف عدة تأويلية جديدة على المفكر السابق. وتعتبر تأويلية نصر حامد أبو زيد نوعاً من التأويلية الإنسانيّة بامتياز، والتي حاول فيها تأسيس قراءة للنص القرآني مركزها الإنسان، بوصفه مُعطى في الكون، أو دازين على حدّ تعبيره. إن مشروعها في الحقيقة ليس إلاّ تسويقاً وتبشيراً بمنهج عقلنة الوحي القرآني، وتطويع الفكر الديني للوصول إلى أهمّ مكسب، ألا وهو تاريخية النص القرآني، والذي يصبح في عالم العقلنة والأنسنة تائهاً في فلك الدلالة ورمزية المعنى.

ولقد عقّبنا على ما ذكره آنفاً بما يلي:

1- لا خلاف أنّ القراءة الإنسانيّة هي القراءة التي تعتبر الإنسان غايةً ومركزاً لها، وهذا ما تشبّعت به الثقافة التنويرية الغربية، لتزحف بعد ذلك وصولاً للساحة الفكرية العربية والإسلامية. وإن نصر أحد فُتوح وتحليلات هاته الفلسفة الغربية؛ وأحد مُسوحها إن لم نقل مُسوخها الإنسانيّة. ويتمثّل هذا في تنزيلة الإنسي الحدائثي للنص القرآني عبر استعادة معانيه في سياقه الأول التاريخي والفكري، وإن هذا الإسقاط ليس مبعثه بلوغ فهم القرآن ودلالاته، بل هو مشروع تاريخي يحاول التوفيق فيه بين الواقع العلماني المعاصر والباراديغم القرآني، أو الظرفية الفكرية والثقافية للقرآن الكريم، وبالتالي إعادة قراءة القرآن عبر استخدام التاريخ والثقافة المتغيّرة لعلمنة الفهم الشرعية، والشروع في رحلة البحث عن المعان الجديدة التي لا يحكمها ظابط أو أصل أو شرط.

(1) المصدر نفسه، ص 67.

ترومُّ القراءة الأنسية إلى ترويض النص وتفكيك قوته الكهنوتية، وإضعاف سلطته النسقية، وإفراغ مخزون طاقة النص القرآني المحكوم بالدلالية السياقية، وغير ذلك من الإجراءات التي تخلق مساحة فكرية سلطانها العقل الإنساني، وقوتها في التأويل الرمزي، وخرزائها مُعطى لكفاءة الإنسان التاريخي. هذا ما يريده الخطاب العلماني: تكريس بشرية الوحي، وهدم الجدار الفاصل بين نصّ الكلام البشري ونصّ الكلام الإلهي، فالوحي إذا تجسّد واقعاً عند نصر صار على مستوى الصياغة إنسانياً.

لقد حاولت مراراً - من خلال مطالعتي لكتب نصر - إيجاد مسوّجٍ للعقائد التأويلية لنصر حامد أبو زيد، كما أنني جاهدت نفسي على ملازمة الموضوعية العلمية اللازمة، حتى أجد لصاحبنا معاذير أو أعاذير، أو شبه حجج مقبولة، أو فتوح علمية جديدة، غير أنه تبين لي أن مشروع نصر ليس في الحقيقة إلاّ تدشيناً لمشروع التيهان نحو المجهول دون بلوغ المأمول؛ أو مشروع الركض خلف المفقود، وإضاعة الموجود.

فالقول بأنسنة القرآن الكريم نظير الأنسنة في الفكر الغربي، امتهانٌ للنص وعبثٌ بمحتواه، ونفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة - الفهم القرآني المنضبط بضوابط الدلالة والسياق، وقوانين اللغة وعلوم القرآن -، وجعله نصّاً منفتحاً لكل تأويل، وفضاءً لمختلف الآراء.

فعلى أي تأويل يستقر عليه الناس لفهم كتاب ربهم؟ وعلى أيّ حقيقة يصل الناس اليوم لإدراك وفهم خطاب شرعهم؟ هل على فهم زيد أو عمرو أو غيره؟ سؤالات تطرحها القراءة الحدائثية التي تسعى سعياً حثيثاً لتكريس قيم الإنسانية التحررية.

2- إن توظيف المنهج الإنساني ليس إلاّ مشروعاً غاياته هرمنوطقة القرآن، والإحتفاء بالأنسنة التي تستغني عن الإلهي، وتظهر عدم الحاجة للغيبي والمقدّس والمتعالي، لصالح الفكر العقلي القاصر المتغيّر، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ ﴿١٤﴾ الملك: ١٤، أي: "كيف لا يعلم السرّ والجره من أوجد بحكمته وواسع علمه وعظيم قدرته جميع الأشياء، وهو النافذ علمه إلى ما ظهر وما بطن. وكأنه سبحانه يقول: ألا يعلم سرّكم وجهركم! من يعلم الدقائق والخفايا

جمالها وتفصيلها؟"⁽¹⁾. فالله عزّ وجلّ خلق العباد وخلق عقولهم، وعلم ما هو أنفع وأصلح لهم في العاجلة والآجلة، فلا يمكن لعقلي بشري إدراك حكم المولى سبحانه في شرائعه وتشريعاته التي كانت رحمة للعباد، ولا يمكن لمجتهد أو مؤوّل تغيير ما فصله الله وارتضاه من أحكام الدين والشريعة، بحجة التجديد والمعاصرة، إلا ما يمكن حصره في باب المقاصد وقواعد المصالح، وتقدير الضرورات، والإجتihad في المسائل النازلات، والتي هي بدورها عللٌ وغاياتُ النصوص الشرعية نفسها، تدور معها الأحكام وجوداً وعدمًا.

3- يثير نصر حامد أبو زيد من خلال سياق أنسنة القرآن أو إعادة تأويله: "فكرة الجدل الديالكتيكي القرآني"، أي جدل الأرضي والسمائي، الواقعي والإلهي، فيما أن أرضية القرآن: واقعية/مادية/وجودية، فيحكمها الطابع الثقافي الذي تعكسه آيات وألفاظ وأساليب القرآن الكريم، وهو أمر تركزه وتجسده آليات أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكّي والمدني، وبالتالي فهو: "منتج ثقافي"، بحجة أنه رهين التفاعلات الاجتماعية والظروف التاريخية التي شهدت ميلاد النص القرآني.

لذا فإننا نقول أنّ فهم القرآن على وفق بيئته الأثرية وسياقه الظرفي الأول أمر مسلمّ به، لكن أن يكون هذا التقرير مطيّة لنجعله تحت قهر وحكم هذا الحصار الوجودي الضيق فلا، بل هاته الظروف المحيطة مجرد سبيل يدرك بما كُنه النص ومغزاه ومعناه. لا أن تكون انتصاراً أيديولوجياً لفرض وطأة التاريخية عليه، واستحكام شرعيته بالظرفية التي أحاطت به، فلا يتجاوز مداه إطاره المكاني والزمني. لذا نجد شمولية الشريعة الإسلامية للأعصار والأمصار مما أجمعت عليه الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً، وهذا النوع من الإجماع محفوظ بالله تعالى من كل ضلالة وانحراف وغواية، وهذا ما اختصت به أمة الإسلام عن سائر الأمم -العصمة في إجماعها-.

إن الإيمان بقدسية القرآن، وأنه دستور كل أمة وقانونها وحكمها، فرع عن الإيمان به ككتاب سماوي مقدّس، لذا لا يمكن جدال القوم حول الفرع دون إيمانهم بالأصل، فمن آمن

(1) تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ط1 (1365هـ-1946م)، شركة مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ج29، ص14.

بالأصل - القرآن كشريعة وحكم ونظام-، لا يمكن له الاعتراض على حاكميته وقدسيته وشموليته، فمن آمن بالأصل فالفرع من باب أولى.

4- إن من الخطأ نقض عقائد القرآن الثابتة بمعول المجاز والتخييل، فالله أجلّ من أن يقسم بذاته على الخيال والسراب، وأن يجعل الكرسي والملائكة والنار والصراط... أفلاماً كرتونية تصويرية⁽¹⁾. وليس هذا الإلحاد العقدي إلا أثراً عن طاغوت المادة والوجود الذي أثر في القلوب والعقول، ليستلب منها الروح والأخلاق والقيم. والدليل اندثار المادية الشيعوية التي حصرت نطاق المعرفة في المادة، والتي نقض أصولها الحقائق العلمية والتجريبية، فضلاً عن الردود القرآنية والعقائدية.

وإن من الأثر المادي على عقلية نصر؛ إطلاق تسمية الحدث على القرآن، علماً أنّ كلّ حدث مخلوق، وبالتالي العودة إلى الرأي الآفل البائد: "خلق القرآن"، والقرآن كلام الله كما أجمع على ذلك علماء الإسلام قاطبة، وأن الكلام صفة لله تعالى. إن نصر يشاطر المعتزلة عقيدتهم في القرآن، وقد انتصر لهم في كتابه الخاص بالإعتزال. فقد قرّر المعتزلة أن القرآن حادث مخلوق⁽²⁾، "واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل"⁽³⁾. في حين أن أهل السنة أقرّوا بأن القرآن قديم غير مخلوق وغير حادث⁽⁴⁾.

(1) من المهمّ هنا الإشارة إلى مجهودات المعتزلة الذين تأثّر بمنهجهم التخيلي العقلي، وتقدم المجاز على الحقيقة، في كتابه -الإلحاد العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)-. والتي أصّل لها باعتبارها أولى ممارسات قراءة النص الديني في إطار سياقه التاريخي، وأولى محاولات أنسنة النص القرآني. ومن هذا المنطلق جاءت تأويلاتهم المجازية للنص القرآني خصوصاً فيما يتعلّق بأبواب الاعتقاد والذات الإلهية، وما وقعوا فيه من تعطيل وتحريف للصفات، وتأسيسهم لمفاهيم عقلية من أجل اتباع مبادئهم العقلية الخمسة كالعقل والعدل في الإسلام.

(2) انظر: "شرح الأصول الخمسة"، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان، ط3 (1416هـ - 1996م)، مكتبة وهبة، ص529/540.

(3) الملل والنحل، أبي الفتح محمد الشهرستاني، تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3 (1414هـ - 1993م)، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص57.

(4) انظر: "السنة"، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، ت: محمد سعيد سالم القحطاني، ط1 (1406)، دار ابن القيم، المملكة السعودية، ج1، ص281.

"فالحدث يحلُّ الزمان كلّهُ في اللحظة، إذ يعتبر أن للحظة وجوداً فعلياً عكس ما يقوله الفلاسفة، فالتركيز على الحاضر هو الذي يلغي كل شيء سوى الحدث، والحدث لحظة حدوثه مفصول عن كل شيء سواه، معناه: ينحصر في حدوثه"⁽¹⁾. غير أن القرآن ليس حدثاً محكوماً بالزمان، والإحتجاج له بالإطار اللغوي الذي نزلت فيه النصوص القرآنية، وأنه مرجع أساسي يضعنا في ذلك الفهم المحدود دون حراك أو تطّلع به للمستقبل، أي إلغاء خصوصية تلك النصوص وقدرتها على مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية. غير أنه لا تعارض بين أن يكون النص مفهوماً على طريقة العرب وبلغتهم، ويكون في الوقت ذاته شاملاً وعماماً لكل عصر ومصر، أي نصّاً قادراً على اختراق تقلّبات العصور.

فنصر يريد بناء شبه سجن تاريخي يقيّد فيه فاعلية القرآن عبر الأزمان، وبالتالي يكون النص أسيراً لحقبة تاريخية هي زمان نزوله. إضافة إلى أن الوعاء العربي الذي اختاره الله لوحيه لا يعني تشابكه مع كلامهم وأدبيّاتهم، وإلاّ ما فائدة بقاء التحدّي به إلى قيام الساعة؟ إنّ حصر لغوية وعربية القرآن في البعد التاريخي فقط منظورٌ سقيمٌ عارٍ عن الحقيقة العلمية القرآنية، بل إنّ للقرآن أبعاداً إعجازية بلاغية تعبدية. إن توجّه نصر إلى مفاهيم الأرضية التاريخية لأنها الكفيلة بإزالة هالة القداسة والمفاهيم التعبدية، والتوجّه إلى دلالاته الدنيوية دون اعتبار دلالاته الإيمانية - والتي تعتبر هذه الأخيرة أهم محاور خطابات النصوص القرآنية، والتي أعرض عنها نصر كليّةً، بل ساقها سياقات تحريفية تبديلية عبر مفاتيح التخييل والمجاز وسوء التأويل -.

5- إنّ من مشكلات التأويلات القرآنية أنّها بقدر ما اعتبرت وقدّست الإنسان، بقدر ما فصلت النص عن الإنسان، من حيث هو نموذج عن سياق التفاعلات الإنسانية في كل وقت ومكان، وبدأت تتعامل اليوم كما لو أنّ ذلك الوجود الإنساني والعقل البشري مختلف عن ماهية الإنسان اليوم، فالإنسان اليوم هو الإنسان قديماً، ولا ضير أن يتحاكم إلى شريعة ربّه عقيدة وأخلاقاً وسلوكاً. فالإنسنة قدّست الإنسان المعاصر، وألغت بدورها الإنسان الأول الذي كان معادلة فاعلة

(1) مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب-، المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4 (2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص70.

لفهم خطاب القرآن. ونتج عن ذلك تأويلات مَقوَّدة بالواقع الذي اجتمع فيه الغثّ والسمين، الجميل والرديء، بعد أن كان الواقع مَقُوداً بشرع الله - عز وجل - تصحيحاً وتقويماً وتنويراً.

6- يجب أن يفرَّق نصر بين: "الوحي الإلهي وبين الإجتهد البشري"، بين "الدين والفكر الديني". فالدين هو مجموع النصوص المقدسة المثبتة حفظاً وضبطاً في الأثر، أما الفكر الديني فهو اجتهادات لفهم النص القرآني، وآليات استنباط الأدلة واستخراج الأحكام والمعاني، فنقد الأصل ليس كنقد الفرع، وهذا من أقوى الأسباب التي دفعت بعلماء الأزهر لإصدار بيان بتكفيره بعد انتقاده المباشر لأصلي الكتاب والسنة وعقائدهما على طريقة فكر الإستشراق، دونما تمييز بين الفكر والدين. لذا فإن الوحي الشرعي والإجتهد العقلي بينهما بؤن، كما بين البؤن بين المتكلم سبحانه وبين المخاطب.

لذا وجب حدُّ الحدود وخطُّ الخطوط بين الدين والثقافة، وبيان التشريع من غير التشريع. سحب نصر النص من سلطة السماء إلى سلطة العقل، وبالتالي فلم يجرّه أبداً، وإنما نقله من إلى سجن لا أرض له ولا سماء، إنه سجن العقلانية والرمزية والتحررية وغيرها من التعقيدات والتمويهات، والتهيان الذي لا يخرج الخائض في غمارها سالماً معافى.

7- إن زيد لا ينفك عن قياس النص القرآني بسائر النصوص البشرية المحكومة بقواعد التحليل اللغوي المعاصر، والمقيّدة أيضاً بوقائع الأحداث والزمان. ومن هذه العقائد الغير ثابتة إنسانياً عند نصر: "إذا كان معنى قدم القرآن وأزليّة الوحي يجمّد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الإلتحام بعموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"⁽¹⁾. أي: تبني - كما رأينا - فكرة الحدوث والحدث⁽²⁾، فلفظة -الحدث-، أو -الحادث-

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص202.

(2) اصطلاح محمد أركون في المقاربة اللغوية الألسنية التي قدّمها للفكر الإسلامي على تسمية القرآن ومقارنته بـ "الحادث القرآني"، حيث عرّف الحادث القرآني: "هو ظاهرة لغوية وثقافية ودينية".

- انظر: "الفكر العربي"، محمد أركون، تر: عادل العوّا، ط3(1985م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص28.

لها دلالة أخرى -بالإضافة إلى دلالة تبني القول بخلق القرآن- توحى إيجاءً صريحاً بتاريخية القرآن وارتباط مدلوله بعصره، فالحدث يجلُّ في الزمان وفي اللحظة، وينحصر في حدوده الزمانية والمكانية، ومحصور في لحظته التاريخية، فهو مقيد بالعصر محكومٌ بالمصر. كما أنّها فكرة منشقة عن عقيدة خلق القرآن، لأنّ كل حدث مخلوق. وإن فكرة حدوث القرآن تجرّده عن مفاهيم التبجيل المتعلقة بفكرة أنه كلام الله، فيتحوّل الحادث القرآني إلى مجال الوعي التاريخي النسباني والوضعي الإنساني. يقول نصر: "إن القول بحدوث القرآن يظلّ ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة، ومن هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية"⁽¹⁾.

فاعتبار "الوحي واقعة تاريخية ترتبط بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو المطلق والمحدود. الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته.. نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني"⁽²⁾. أي أن فاعلية القرآن لا سبيل إليها إلا بتأويل وحاكمة ومحورية الإنسان.

فنصر لا يهدم القناعات العقدية بمعول استشراقي ظاهر بيّن، وإنما هدم ناعم على طريقة التأويلية المعاصرة، كشكل من أشكال الأنسنة وبالتالي الأرخنة. إن همّ نصر أن لا تكون للنصوص سلطة أو حاكمية أو مرجعية في العقائد أو الأحكام، يقول: "ولعلنا الآن نستطيع أن نقول -إن النصوص- في ذاتها لا تملك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص -بما هو نص- ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه"⁽³⁾. "فسلطة النصوص سلطة مضافة وليست سلطة ذاتية"⁽⁴⁾.

أي أنّ للنصوص سلطة فعلية حقيقية، لكنها تتحوّل في خطاب العلمنة من داخل النص إلى سلطة الفهم ووطأة العقل. إنها مرحلة التحوّل من حصار السلطة النصيّة إلى مرحلة إسقاط

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 202.

(2) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص 33.

(3) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 18.

التدخل الإلهي المباشر في عملية الفهم. فقد فسّر نصر قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩) ، "لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا - الحفظ- . وفهم -الحفظ- بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية، فهم يدلّ على وعي يضاد الإسلام ذاته.."⁽¹⁾ إن الغريب في الأمر أنّه فسّر الحفظ في الآية بحفظ الإنسان للوحي، لا بحفظ الله تعالى، فلا توجد مساحة قرآنية إلا ويوظّفها نصر لإثبات وجود الإنسان المؤمن، يقول أيضاً في هذا الصدد: "فربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الإلهي والوجود الأزلي أدّى إلى استغلاق معنى النص"⁽²⁾. فبالرغم من قطعية ووضوح المعنى والدلالة والسياق في الآية الفارطة، مع بيان تام لأركان الجملة القرآنية من الفاعل والمفعول...، إلا أن هذه الأخيرة وضعها نصر في قفص الإتهام بتهمة حجب المعنى والدلالة.

إنّ هذه الدعاوى أشكالٌ نمطية لتاريخية النصوص الدينية العالمية، لذا فإنّ الأنسنة وعي متعثر، وليست وعياً متحرّراً.

(1) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد، ص 69، 70.

(2) مفهوم النص، نصر حامد، ص 49.

المطلب الثاني: هبيعة التنزل القرآني - إشكالية الخطاب والمثلي، المتعالي والواقعي-

أثبت نصر الأرضية التاريخية للنص القرآني من خلال مراحل تنزل الوحي وكيفية تجسّد خطاب التنزل، أي أن نصوص القرآن قد صيغت في آخر أشكال النزول على وفق طبيعة موافقة للأرضية الوضعية البشرية. كما عرج على دراسة تاريخ أسباب النزول كعوامل تشكّل تاريخية. وخاض في تنازع المذاهب واختلاف المفسرين في تأويل القرآن تعويلاً على أسباب النزول - والتي أفردناها بالبحث في المبحث اللاحق كأحد تجليات جدلية النص والواقع عند نصر-.

يقسّم نصر نزول القرآن بتقسيم عقلي لم يسبق إليه أحد، مسترشداً بالمكاسب المعرفية المستفادة من المناهج الأدبية وعلوم اللسان، ومستهدياً بالأدوات المنهجية في مناهج علوم الإنسان:

1- مرحلة التنزيل 2- ثمّ مرحلة التأويل.

ولكلّ مرحلة خصائصها المغايرة عن الأخرى، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "النص منذ لحظة نزوله الأولى تحوّل من كونه نصّاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً، لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل"⁽¹⁾.

وأنّ: "النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها -تأنسنت- منذ تجسّدت في اللغة والتاريخ"⁽²⁾. أي أن النص القرآني منذ أن تشكّل وأصبح معادلة فاعلة في واقع حياة المسلمين فقد تأنسن، وانتقل من صبغة التقديس، ليتحوّل بعد النزول إلى صبغة التأنيس. فلا يصبح إذن هناك معنى للإلهي والمقدّس والمطلق بعد انتماء النص للعصر والثقافة. يقول: "وإذا كنا ننتقل هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكلّ نتائجه من الإتماء إلى عصر

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص126.

(2) المصدر نفسه، ص119.

وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج إلى إثبات"⁽¹⁾. فنصر هنا ينحو منحى الأنسنة الغربية من أوسع أبوابها كما فصلنا لذلك من قريب.

لقد اعتبر نصر القرآن: "منتج ثقافي، وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى... فتواصل اللغة الوعظية الإنشائية قائلة: القرآن يقول: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣﴾﴾ الشعراء: ١٩٢. ويقول: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَهُ﴾ الإسراء: ١٠٥. ويقول في أول سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ النجم: ٣ - ٤. كلُّها تدلُّ أنه منتج ثقافي تشكَّلت نصوصه في الواقع بقطع النظر عن أي وجود سابق له - والسنة كذلك - في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ"⁽²⁾. وإن هذا التشكُّل الثقافي يتمحور حول فقه طبيعة تنزُّل القرآن، وهذا الأخير لا يمكن فهمه إلا من خلال مقارنته القائمة على أن: "مفهوم - التنزيل - هنا لا بدَّ أن يفهم بوصفه تنزيلاً إلى الناس عبر وسيطين: الأول الملك، والوسيط الثاني محمد البشير، إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكلِّ ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية، وأهمَّها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، - يتنزَّل - إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي"⁽³⁾.

توصَّل صاحبنا إلى نتيجة وحُكم على القرآن الكريم بأنه نصٌّ إنساني، أو بأنَّه فقد طبيعته الإلهية وتأنس على حدِّ قوله، مادام النص قد فارق طبيعته المقدسة والمعصومة - الإلهية -، فقد خرج النص بجلته الأخيرة المنزلة على وفق الطبيعة التي تشكَّلت جديلاً وديالكتيكياً منها ومعها. فالوحي من المنظور الزيدي مرَّ كما ذكر بمرحلتين واتصالين مهمَّين:⁽⁴⁾

- الإتصال الأول هو اتصال رأسي - إلهي ملكي - عن طريق الرُّوح القدس، هذا الإتصال -
- الله بالملك - ذو شفراتٍ رمزية معقَّدة مفتوحة لا تحويه أيّ لغة، والإتصال الثاني هو اتصال أفقي -

(1) المصدر نفسه، ص 212.

(2) مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص 65.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) انظر: "المصدر نفسه"، ص 59/45.

جبريل محمد-، وهو اتصال ذو شيفرة مستخدمة بين الملك والرسول هي اللغة العربية، هذه الصياغة اللغوية كانت من مهمة جبريل ومحمد -صلى الله عليه وسلم-. حيث نفى وجود النص مدوناً في اللوح المحفوظ بالحروف العربية قطعاً. انتهى

هذا النظام التأويلي قائم على التحوّل المعرفي والماهوي في أطوار التنزّل من مرتبة وجودية رأسية، إلى مرتبة وجودية أخرى أفقية، في إطار محيط الثقافة العربية. ليصبح النص بهذا التأصيل الجدلي دُنيوياً واقعياً، بحجّة أنه صار لغةً ورسالةً من صنع البشر -بعد أن كان رسالة إلهية رمزية إيجابية-، لأن اللغة ليست إلهية بل هي بشرية، وهذا عام في كل الكتب المقدّسة. فتصبح الرسائل كلّها بذلك إنسانية، لأن نظام اللغة التواصلية مع البشر نظام لغوي بشري إنساني، فيكتسي الوحي لباس الأنسنة الوجودية.

فالنص إذن تمّ صياغته وتحويله إلى لغة بشرية، وهذه اللغة تتطوّر قبل القرآن وبعده، وهي بمثابة كائن حي متغيّر يتبدّل بالاحتكاك مع الواقع تأثيراً وتأثراً، وبالتالي يخلّص إلى أن: "ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من تمّ انتماءه إلى ثقافة البشر. إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"⁽¹⁾.

إن تركيزه على أن النص القرآني منذ لحظة نزوله وتلبّسه باللغة العربية قد تحوّل من الإلهي إلى الإنساني، وبعد أن كان إلهياً صار إنسانياً؛ أسّس لمعيار من معايير تاريخية النص القرآني، ألا وهو الطابع التشكلي للقرآن، وقد اختار لهذا التشكّل إسم الوحي الذي يدلّ على طبيعة ونوع ثقافة التشكّل، يقول: "وإذا كانت ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة، مثل: القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعاً، بوصفه مفهوماً دالاً في الثقافة سواء قبل تشكّل النصّ أو بعد تشكّله"⁽²⁾. أي أن الفاعلية القوية والثابتة والمهيمنة على سيرورة الفهم القرآني

(1) مفهوم النص، حامد أبو زيد، ص 27، 28.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

هي فاعلية الإنسان الذي يمثل النموذج الثقافي السائد في كل زمن من الأزمان. "إنّ النص هنا لا يفعل وحده، بل تتحقّق فعاليته بالإنسان الذي كان النص بالنسبة إليه رسالة وبلاغاً"⁽¹⁾.

ليضرب لنا مثلاً عن خاصية التشكّل الثقافي للقرآن بالوقائع التاريخية والأحداث النبوية التي كانت سبباً لنزول آي القرآن الكريم، يقول: "إن قراءة النص قراءة خاصّة من حيث ترتيب نزول الآيات، يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص في الثقافة تشكُّلاً وتشكيلاً"⁽²⁾. أي أنّ افتتان آيات القرآن الكريم بأسباب نزول تاريخية واقعية، تكشف لنا قوة قانون السببية في جدلية النص والواقع، والذي ساعد على تشكّل النص لَمّا نصل الآيات بظروف نشأتها وبيئتها. لذا "يصبح التركيز على مصدر النص وقائله إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث، والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا اليوم. إنّها علاقة النص بالثقافة والواقع"⁽³⁾.

كما انتقد نصر الخطاب الديني الكلاسيكي، ووصفه بأنه خطاب غير واقعي لأنه أهدر البعد الإنساني في النص، وركّز على البعد الغيبي والجانب اللاهوتي، وأنه يمثل هذه العقائد الإيمانية تحوّل النص إلى نص جامد ثابت، يقول: "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدّد دلالاته، فالواقع أولاً وثانياً، والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة. يتحوّل النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي"⁽⁴⁾. أي يظلّ النصّ في ظلّ واقعه ذو جوهر ثقافي، هذا الواقع يعتبر أصلاً معرفياً يحوّل إلى الواقع اللغوي النصّي التي تنبثق منه الدلالة، لا إلى التجسّد الواقعي الحرفي، للتطلّع بالنظام اللغوي للنص إلى الآفاق الكليّة الدلالية، والتي تضمن الحركية والدوام في المعطى اللغوي. وبناءً على هذا فالنص الديني عند نصر خاضع لديالكتيك النص والملتقي، وفصل النص عن المتعالي.

(1) المصدر نفسه ، ص 63.

(2) المصدر نفسه ، ص 61.

(3) المصدر نفسه ، ص 63.

(4) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص 130.

- نقد وتعقيب:

1- بعد هذه المقدمات السالفة، نخلص إلى أن العلمانيين التاريخانيين أمثال صاحبنا، يقدمون مشاريعاً معسولةً في ظاهرها، خبيثة خطيرة في باطنها. فلقد لجأ نصر لهذه المقدمات في الفلسفة القرآنية لإثبات ارتهان النص للواقع، كمحدد أحادي منهجياً ودلالياً، لا إلى أحد سياقات فهم القرآن. وأنّ النصوص تخلوا من أيّ كينونة خاصة أو مركز دلالي، كما تنعدم فيه العناصر الجوهرية الثابتة، وبالتالي انتفاء كلّ المعاني الثابتة والتفاسير المطلقة عنه. فالذي يحدّد معانيها هو واقع المخاطبين وظروف البيئة، ولذا فلا يرى مانعاً مطلقاً من تطوير أو تغيير أو تبديل أو إلغاء هذه المعاني تبعاً لتطوّر واقع الناس. فالواقع يزوّدنا بمادة جديدة متجدّدة ترى النص استجابة للواقع، فالواقع هو الأساس، وله مطلق القوة والثبات.

لذا فإن هذا التحوّل في مراكز الهيمنة والسلطة من النص إلى الواقع يُثبت مُيوعة الهدي القرآني، وتفرّق معناه بين الواقع والوقائع. فكم عُمرُ الواقع الذي يجب معه تغيير فهم القرآن؟ بل وما ضوابط هذا الواقع الذي تتغيّر فيه جذرياً دلالات القرآن؟ ومن الذي يجازف ويركب دركة هذا التحديد التأويلي بهذه المعايير والمقاييس؟ أم يبقى متفرّقاً فهمه بين شتات أقوال وآراء أهل الحداثة وعصارات الفلسفات؟

إن الله عزّ وجلّ سمّى كتابه المهيمن، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ المائدة: ٤٨. أي: "جعل الله القرآن مهيمناً على الكتب، يشهد بما فيه من الحقائق، وعلى ما نسبه المخزفون إليها، فيصحّ الحقائق، ويبطل التحريف، وهذا هو معنى ﴿وَمُهَيْمِنًا﴾، أي شاهد، ومصدّق، ومؤتمن، وأمين"⁽¹⁾. فهو قاضٍ وحاكم على الرسائل والكتب السابقة، مع البون الشاسع والهوة التاريخية الكبيرة التي تفصل القرآن عن ما تقدّم من الكتب الرسائل. فإذا كان مهيمناً على ما تقدّم فمن باب أولى على ما

(1) الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن النعالي، تح: علي محمد معوض وآخرون، ط1 (1418هـ-1997م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ص390.

تأخّر. فإذا كان معنى "المهيمن: القاضي على من قبله من الكتب"⁽¹⁾، فهو قاضٍ على كل واقعٍ متجدّد بعده خصوصاً ضمن بيئة الإسلام.

2- إنّ الخطاب القرآني حين يعرض علينا صوراً من أشكال التفاعل الواقعي، توجيهاً وإرشاداً، تبييناً وتفسيراً، لوماً وعتاباً، وعداً ووعداً وغير ذلك، بالنسبة لنماذج مسلمة أو كافرة، فإنه يقدّم المنهاج الإيماني القويم، ويصحّحه ويوجّهه ليتأسّى به جميع الناس. وليس الخطاب مربوطاً بفرقة أو عصابة أو طائفة أو قبيلة، لذا لا بدّ من التمييز بين المطلق الرباني كمنهاج تواصلية مثالي عرفاني، وبين الممارسات الفردية الأحادية الخاصة. فوجب فهم الشريعة على أنّها نظامٌ عامٌّ شاملٌ يصلح ويخاطب جميع أفراد المكلّفين من جنّ وإنس على مرّ الدهور والعصور. فالشريعة لا تُفهم من جزئياتها وآحادها مسائلها، أو تُربط تبعاً لوقائعها وأسبابها الخاصّة، وهي مسألة أفاض فيها المداد فقهاء المقاصد جمعاً وتنقيحاً واستقراءً لأصول الشريعة وكلياتها، وصلتها بفروعها وجزئياتها.

3- إن علاقة النص القرآني بقائله تعالى علاقةٌ تتعالى عن الزمان والمكان، لهذا إنّ كلامه قديم. لكن العلاقة حينما ترتبط بالواقع كطرف ثالث، فهي تمثّل نوعاً من الأنموذج الذي يمثّل سمة هذه الحركية والفاعلية، فيصبح الواقع أساساً من أسس فهم القرآن الكريم، لا أن تكون العلاقة محكومة من جميع أطرافهما بذلك الواقع المصعّر الذي يمثّل نقطة في مسار التاريخ.

4- إن الحديث عن العلاقة الجدلية بين التاريخ -أسباب النزول- والنص هنا، يتجاوز الحديث عن تاريخية واحدة، بل في حقيقة الأمر يصير الحديث عن تاريخيات تصل حدّ تصور كل منهم لطريقة قراءة النص وإنتاج المعنى. فالخطاب العلماني يوظّف أسباب النزول وتنجيم القرآن طريقاً من طرق الأنسنة للوصول إلى التورخة، بإلغاء مقاصد الشارع وادّعاء نسبيتها، وأنّها لاءمت وكافأت زمان ومحيط نزولها. فلما تطوّر الواقع، لزم طيها صفحاتها مع طي صفحات التاريخ. وهذه خطّة عقلية مخادعة -على شكل ألعاب الحفّة السحرية- لتثبيت مقاصد الإنسان وهواه، والواقع المتجدّد

(1) تفسير القرآن العزيز، لابن أبي زمنين، تح: حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنتز، ط1 (1433هـ-2002م)، الفاروق للطباعة والنشر، القاهرة، ج2، ص32.

والمعاصر ومبتغاه. فالتاريخية ليست إلا نفيًا للخلود عن معاني النصوص الدينية، والتشريعات القرآنية - وهذا هو مبلغ أمل القوم-.

5- إن القول بأن النص الديني نصّ تاريخي ديالكتيكي، وُلد إشكالية من إشكاليات الحداثة، ألا وهي العلاقة بين المتعالي والأرضي، أو جدلية (السماوي-الأرضي، الأرضي-السماوي). أي أن الجدل القرآني هو جدل أرضي/سماوي، بمعنى تابعة السماوي للأرضي وسلطوية الأخيرة عليه، وبمعنى أن إشكالاته تحدت وتحدت في الواقع قبل أن يتم إنزاله. وهذا الربط انتقاص من المصدر الإلهي للقرآن، وتعقيد لطبيعة تنزل الوحي، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي للنص القرآني. فهذا نوعٌ من التدرّج إلى معقولية الأحكام، وبالتالي وضعٌ سبيلٍ لتطورها بأوضاع جديدة قد تصل إلى نفس الحكم الأصلي نفسه، أو تميّعه بما يضمني على المغيّر -أيًا كان- صفة التشريع، والمشرّع هو الله وحده وليس واقع الناس المعاش، ولا معقولية الأحكام.

فلا يمكن الزجّ بالنصّ في التناقضات الإنسانية (حاكمية البشر)، وهدم المرجعية القرآنية لصالح القيادة العقلية الحداثية، في حين أمر الله -عزّ وجلّ- أن يسود إيمان مطلق بقدسيّة المهمة الإلهية (الحاكمية). فالواقع ليس إلاّ مُعيناً على إدراك النظام الثقافي الذي أتى في سياقه النصّ القرآني، وإلا فإن النصوص أياً كانت طبيعتها، لا يمكنها أن تقدّم معاني خارج الذهنية القائمة.

فيجب إذن فهم كلام الله تعالى المنزل على أنبيائه أنه رسالة عالمية تحمل للبشر أوامر الله ونواهيه -وقد دلّت على ذلك شواهد السنة الصحيحة-. ولذا كان القرآن أمراً كائناً ومستقراً في الكتاب المكنون واللوح المحفوظ. ولا يجب الخروج عن مقاصد نزول الوحي للناس؛ من وجوب التدبّر وحسن الفهم، والعظة منه والعمل به.

الفصل الثالث: أرخنة النص القرآني من خلال جدلية النص والواقع - أسباب النزول، المكى والمدني، النسخ-

المبحث الأول: أسباب النزول بين حقيقة الجدلية وحتمية

التاريخية

المطلب الأول: علة التنجيم

المطلب الثاني: كيفية التنجيم

المطلب الثالث: الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب

المبحث الثاني: تكريس الواقعية التاريخية من خلال أساليب

آيات القرآن المكية والمدنية

المطلب الأول: جدلية الواقعي والمتعالي في أي المكي والمدني

المطلب الثاني: مظاهر الواقعية التاريخية في المكي والمدني

باعتبارات: (الأسلوب، المخاطبين، الزمان والمكان)

المبحث الثالث: آيات العقلنة والتورخة في مفاهيم النسخ

والممنسوخ -آلية التجميد التاريخي والتفعيل العقلاني-

المطلب الأول: الجدلية التاريخية في وثيقة النسخ التشريعية

المطلب الثاني: إشكالية النسخ وأزلية النص

الفصل الثالث: أرخنة النص القرآني من خلال جدلية النص والواقع - أسباب النزول، المكسر والمدفون، الناسخ والمنسوخ -

بعد جولة مع التأصيل العلماني للأنسنة من خلال المفاهيم النظرية لعلوم القرآن، ننتقل إلى الشقّ المهمّ الثاني الذي يؤصّل فيه نصر حامد أبو زيد للتاريخية من خلال الأرضية الواقعية للقرآن. إن الأرخنة استراتيجية تفكيكية للبناء النصّي، وهي تستند إلى عوامل ترجع في مجموعها إلى سلطان الواقع المتشكّل من البنى التحتية للنصّ، الذي يمثّل سياقات التشكّل الأولى التي تفرز المعنى الدلالي، لتصبح تفاعلات تاريخية مع معطيات خارجية مشكّلة ديالكتيك نصّي دائم قائم على مواقع الصراع والقوة والتحوّل.

كما نصل - كما أسلفنا في أول الفصل - دعائم العملية التأويلية البوزيدية على مقاسات أباطرة الفلسفة الهرمنيوطيقية، بحمولاتها الوجودية الإنسانية - في الفصل الثاني -، مع الجدلية التاريخية للمفاهيم القرآنية المعاصرة - في هذا الفصل الأخير -، لتكون قراءتنا التحليلية النقدية للقراءة البوزيدية مترابطة ومتراكبة كما ذكرنا أصولها في الباب الأول.

يقول في هذا الشأن نصر حامد: "إن التاريخية عند غادامير وهايدغر، تاريخية الوجود الإنساني، تاريخيةً زمانية تعني تراكمًا لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محدّدة. إن التاريخية - من هنا - تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند غادامير، هي جدلية مثالية هيكلية... إن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معيّنة، وبإطار اجتماعي يحدّد شروط هذا الوجود وآفاقه".⁽¹⁾

⁽¹⁾ إشكالية القراءة والتأويل، نصر حامد، ص 43.

فالأرخنة إذن، تتركز على أسس فلسفية وجودية، ومذاهب فكرانية عقلانية وجدلية، ومقولاتٍ بنائيةٍ مثلها الفكر النسباني والشكّي والحتمي التاريخي. لتصبح من بديهيات فكرة الأرخنة السعي إلى تقويض كل مسلمة، أو نقض كل ثابت أو مقدّس. فهي تفترض أن النص الديني أو الأدبي ينتمي في تشكّلاته إلى الواقع المادي، والسياج التراثي، والسياق الزماني والمكاني، ومفاعيل الوعي الإنساني، واشتراطات وجوده التاريخي.

لتحدّد لنا آلية الأرخنة إشكالية الدلالة والمعنى أمام هذه القضايا التي تحكم الحدود النصّية، وطرق اعتبار وتوظيف الظرف التاريخي للنصّ. إذ أنّ الطبقة التاريخية للنصّ تمثل عنصراً مركزياً في تلازمه الدلالي المنتج للدلالة والمنتج للعلامة، فيدخل الواقع في عقيدة الأرخنة كعنصر من عناصر المعنى في النص، ليصبح الواقع جزءاً ماهوياً في النص، وليس جزءاً كاشفاً، أي ليس شيئاً خارجياً يكشف بعض دلالات النص، وإنما أصبح جزءاً من ماهية النص.

وقد رأينا التوصيف التاريخي والإطلاق الإسمي للنص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، حينما وصفه بالحدث القرآني حينما قال: "فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي" (1)، أي أنّ تبني فكرة الحدوث والحدث، توحى إجماعاً صريحاً بتاريخية القرآن وارتباط مدلوله بعصره، فالحدث يجلّ في الزمان وفي اللحظة، وينحصر في حدوده الزمانية والمكانية، ومحصور في لحظته التاريخية، فهو مقيّد بالزمان محكوم بالمكان.

ليجعل الجدل النصّي بين النصّ والواقع آيةً من آيات التاريخية، وأحد حججها للتفعيد للوعي العلمي التاريخي، وتصنيع الدلالة بالمشاركة بين النص والواقع.

أقرأ منذ سنوات كتب ودراسات نصر ومقالاته، وإن أهمّ كتاب يوضّحه طريقه نحو مشروع الحداثة كتاب: "مفهوم النص"، فقد عقد باباً بعنوان: "النص في الثقافة (التشكيل والتشكّل)"، ذكر فيه خمسة فصول عدّد فيها أمثلة عن مظاهر جدلية النص القرآني والواقع،

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص202.

وأثرها في تشكّل المجموع القرآني في ثلاثة فصول هي: "المكي والمدني، أسباب النزول، النسخ والمنسوخ".

لأخصّص لكل بابٍ من أبواب علوم القرآن السالفة مبحثاً أبيّن فيه طرق القراءة ومبررات التوظيف.

وبناءً عليه نطرح مايلي:

- ما هي خطوات منهج نصر لأرخنة المفاهيم والدلالات القرآنية والأحكام الشرعية؟
- وكيف وجّه نصر جدلية النص والواقع كأحد تجلّيات فكرة التاريخية؟
- وما حقيقة وأبعاد التفاعل القرآني مع الواقع الاجتماعي والثقافي من خلال مفاهيم أسباب النزول، والمكي والمدني، والنسخ والمنسوخ؟

المبحث الأول: أسباب النزول بين حقيقة الجدلية

وحتمية التاريخية

إذا عرفنا أنّ مفهوم سبب النزول هو: "ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو سؤال وجّه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال"⁽¹⁾؛ علمنا أنّنا أمام نصّ تعدّدت ظروفه وأنساقه التاريخية: المكانية/الزمانية. وبالتالي نكتشف البعد التاريخي للنصّ القرآني، هذا البعد كان محطّ اهتمامٍ واستشكالٍ في الدراسات القرآنية المعاصرة.

وإن من أهم المقاربات المفاهيمية في الفكر الإسلامي التي تصدّت لمباحث أسباب النزول، وأثارت قضاياها إشكالياتٍ منهجيةٍ ومعرفيةٍ: "المقاربة القرآنية لأسباب النزول عند نصر حامد أبو زيد"، حيث: "يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النصّ بواقعه وجدله معه"⁽²⁾. وهنا يتّضح الفرق بين التعريفين، إذ يتبدّى من خلال تعريف نصر لسبب النزول أنّه مُعطى واقعي، في حين يعتبره التعريف الأول كمعطى إلهي. وكأن نصر يريد أن يخلّص مفهوم سبب النزول من إطاره التراثي من خلال الكشف عن بعده المادي التاريخي ضمن الإطار الديالكتيكي. إذ يفرض في هذا الإطار الواقع قوّته على النصّ، ويتمركز محور الأرضي البشري على حساب هامشية المتعالي الإلهي، يقول: "...وتؤكد أيضاً أن كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها.."⁽³⁾، أي أنّ هيمنة الحضور الواقعي في نسق العلاقة الجدلية قد فرض منطقة ونظامه اللغوي والأسلوبي على النصّ القرآني، وبالتالي يكون الواقع البشري مشكّلاً

(1) مناهل العرفان، الزرقاني، ج 1، ص 89.

(2) مفهوم النصّ، نصر حامد، ص 109.

(3) المصدر نفسه.

لماهوية النص، وبالتالي يصبح النص كائناً تاريخياً ووضعاً وجودياً يحدّد كينونة النص ونظام التعامل معه.

لقد نحى نصر بأسباب النزول نحو الإتجاه التاريخي، ليصل بنا إلى حقيقة أن النص ساعد في ظهوره ظروفٌ تاريخية معينة، فلا يمكن تفسير النص بدون هذه الظروف، أو فكّ معناها عنها، فالظروف هي التي كوّنّت وأنشأت النص. وبتعدّد أبعاده التاريخية الظرفية يضعنا أمام حتمية تعدّد طرق التلقي له، وبالتالي تعدّد وكثرة القراءات للنص. وما دام للنص واقعيته، فلم يبق ذاك النص الذي يملك الحقيقة المتعالية، فبمجرّد نزوله وتنزله أصبحنا أمام واقعية أطرّتها جدلية النص والواقع، وسطرّتها أسباب النزول.

وسنقف الآن على أهمّ المفاهيم المتّصلة بعلم أسباب النزول، والتي أثارها نصر كتجليات تاريخية وحجج عقلية ومقدمات معرفية للتدليل على جدلية النص والواقع، وقد لخصّها في كتابه "مفهوم النص القرآني" في ثلاث نقاط هي: **علّة التنجيم، كيفية التنجيم، والدلالة بين عموم الألفاظ وخصوص الأسباب.** ثمّ نعقب على ما أسسه من فروض معرفية وحركة نظيرية مستحدثة للبنية التصورية للماهوية النصّية القرآنية.

المهلب الأول: علة التنجيم

تتجاوز علة تنجيم القرآن عند نصر حامد أبو زيد الإطار المفاهيمي الكلاسيكي لعلماء القرآن، إلى إطار آخر أثبت فيه العلة المادية المحسوسة، مستدلاً بأن سبب التنجيم يتجاوز مراعاة حال المتلقي الأول، إلى مقارنة الإحساس بجدلية العلاقة بين النص والواقع. خصوصاً وأن قدرة الله المطلقة قادرة على إنزال القرآن جملةً واحدةً، وتمكين النبي من حفظه دفعة واحدة. لذا تفاعل القرآن مع الثقافة الشفاهية التي يستحيل فيها استيعاب نصّ على هذا الطول.

وعلى ذلك فإن مراعاة حال المتلقي الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هي مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقي الأول جنباً إلى جنب مع المخاطبين مع النص، يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ٣٢ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ٣٣ ﴾ الفرقان: ٣٢ - ٣٣. أي من دون النظر إلى إطار شخصية النبي -صلى الله عليه وسلم- من حيث تقوية قلبه وتثبيت فؤاده فقط، بل يجب إدراك محيط الطبيعة الثقافية الشفاهية التي تمنع من نزوله جملة واحدة⁽¹⁾. فيكون التنجيم أحد تجليات جدلية النص والواقع، وأثر هذا الأخير على تشكّل النص القرآني وكيفية تنزله.

كما انتقد نصر الفهم الجزئي لعلماء القرآن، فقد رأى أن الإلتجهاات الرجعية والتراثية تحكّم فهمهم وتكبّث عقولهم. ومن أسباب ذلك الفصل بين النص والواقع، وإعطاء الأولوية للقاء على الواقع، في حين اعتبر نصر أولوية الواقع وقوّته على حساب النص إذا ما رأينا أنه كان مانعاً من نزوله جملة واحدة.

(1) انظر: "مفهوم النص"، نصر حامد، ص 110/112.

- نقد وتعقيب :

إن استحكام العقائد القبلية والأفكار السابقة قد يجلب عن صاحبه الحجّة والمجّة، وهذا بالذات ما نال من المنظورية القرائية عند نصر حامد أبو زيد. لذا أحصينا ردودنا المعرفية وبعض من مقاصد تنجيم القرآن في هذه النقاط:

1- أولاً، يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمَلَةً وَجِدَّةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ٣٢ ﴾ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ٣٣ ﴾ الفرقان: ٣٢ - ٣٣. لقد أوضحت الآية علّة التنجيم وبيّنتها، وهي تثبيت قلب رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وتقوية حسنه الدعويّ بصريح الآية القرآنية ﴿ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ﴾، والآية معلّلة تعليلاً جليلاً واضحاً، وتفسيرها من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، والذي يعدّ أقوى أنواع التفسير. إضافة أن الله تعالى بيّن سبب التنجيم، ولا يعلم أحدٌ علّة وغاية الخطاب ومقاصده أفضل من قائله⁽¹⁾.

2- كما أن من مقاصد تنجيمه تيسير حفظه الصحابة وفهمهم للقرآن، قال تعالى: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ١٦ ﴾ الإسراء: ١٠٦. خصوصاً إذا نزل القرآن على وفق حادثة، فيكون الحكم أوضح وأبين إذا اتّصل بواقعة معيّنة. ومن الحكمة إعطاء فرصة للكفار لتدبره، والإجابة عن أسئلتهم المعيّنة والمتنوعة، كسؤالهم عن الروح وذي القرنين وأصحاب الكهف، ومسايرة الأحداث والوقائع كالغزوات والحروب، وتوثيق وقائع السيرة النبوية. وكلّ ذلك مبثوثٌ مستفيضٌ في كتب علوم القرآن.

3- تثبيت الجانب الإعجازي في القرآن، فلقد تدرّج القرآن في تحدي العرب على الإتيان بمثل هذا القرآن على ثلاث مراحل: الآية، ثم السورة، ثم القرآن كله، وهذا لا يتأتى بنزوله جملةً.

(1) انظر: "الإتقان في علوم القرآن"، السيوطي، ج 1، ص 280/276.

4- "إن تنزيله مفرّقاً أدخل في الإعجاز وأنور للحجة من أن ينزل كلّ جملة، إذ إن القرآن لو لم ينزل منجّماً على حسب الحوادث لما ظهر في كثير من آياته مطابقتها لمقتضى الحال، ومناسبتها للمقام، وذلك من تمام إعجازها. كما أن نزوله منجّماً أعون لحفاظه على فهمه وتدبره"⁽¹⁾.

5- "أراد الله تعالى أن ينزل القرآن في النوازل والحدود التي قدرها وقدر نزولها فيها، ثم أخبر نبيّه أن هؤلاء الكفرة لا يجيئون بمثل يضربونه على جهة المعارضة منهم، كتمثيلهم في هذه بالتوراة والإنجيل إلا جاء القرآن ﴿بِالْحَقِّ﴾ في ذلك بالجلية، ثم هو ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ وأفصح بياناً وتفصيلاً"⁽²⁾.

6- ومن المقاصد إمكان الناسخ والمنسوخ⁽³⁾، خصوصاً أنّ البيئة العربية هي أول بيئة يخاطبها الله -عز وجل- بالوحي القرآني، فكان لا بدّ من مراعاة حال المخاطبين. "ولو نزل جملة بما فيه من الفرائض لثقل عليهم، فعلم الله -عز وجل- أنّ الصلاح في إنزاله متفرّقاً، لأنهم يتبهون به مرة بعد مرة، ولو نزل جملة واحدة لزال معنى التنبيه، وفيه ناسخ ومنسوخ، فكانوا يُتعبدون بالشيء إلى وقت بعينه قد علم الله عز وجلّ فيه الصلاح، ثمّ ينزل النسخ بعد ذلك، فمحال أن ينزل جملة واحدة"⁽⁴⁾. فتدرّج الشارع في بداية الأمر في تشريع الأحكام، لتربية الصحابة على أحكام الإسلام، كالتدرّج في فرض الصلاة، وتحريم الخمر والربا.. وأيضاً "حكمة أخرى لنزوله مفرّقاً، فإنه أدعى إلى قبوله إذا نزل على التدرّج، بخلاف ما لو نزل جملة واحدة، فإنه كان ينفّر من قبوله كثير من الناس لكثرة ما فيه من الفرائض والمناهي"⁽⁵⁾.

لذا فإن علم مقاصد تنزيل القرآن وتنجيّمه يرفع اللبس الذي أثاره نصر، والإشكال الذي بناه على قواعد جدلية النص والواقع. فيعلم إذن، أنّ مقاصد التنجيّم الإلهي -من خلال ما أسلفنا ذكره- أبعد بكثيرٍ جدّاً عن حرب الجدل، ووضعنة الواقع في المركز والقلب والنواة في معادلة التأثير

(1) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج 19، ص 20. باختصار.

(2) المحرّر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ج 4، ص 209.

(3) انظر: "الإتقان في علوم القرآن"، السيوطي، ج 1، ص 284، 285.

(4) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 15، ص 408.

(5) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 1، ص 284.

والتأثر. علماً أنه لا تُرجى فائدة معرفية تخدم الحقائق التشريعية والهدائية للقرآن في هذا المضمار التكييفي المادي، غير البلورة الديالكتيكية للواقعية القرآنية؛ غير مركزته ووضعته وعقلنته وديونيته.

7- وختاماً، وفصلاً لقضية مركزية الواقع في جدلية النص والواقع نقول: إن الله تعالى لا يُعجزه شيء في السماوات والأرض كما هو مقرر في عقائد المسلمين، فضلاً عن أن يتحكّم واقع في وحيه ورسالته وتبليغ كلامه، واقع هو خلقه ودبره، وسطر أحداثه وعلم تفاصيله الخفية والجليلة، وقد قدر الله للكون أوقاته وأقواته. فالتعامل العقلاني السببي الحتمي والوجودي مع أفعال وأقدار الله عز وجل؛ قدح في كمال وعلم وقدرة وإحاطة الله تعالى بالسرّات والظواهر. وإن التعاطي مع مثل هذه المسائل تستوجب قبلاً العلم بمقام الله عز وجل، وما له من جليل الكمال والتّمَام في أفعاله وحكمته في أقداره. ففرق كبير في أصول وقواعد التعامل بين الإنسان ومع خالق الأكوان.

وإنّه لحريّ بنا في هذا العصر الذي طعّت فيه المادّيات، وزادت فيه الملهيات والمغريات، وأبدعت فيه الصناعات؛ أن نتذكّر بديع صنّع ربّ البرّيات، وأن نتأمّل آثار عظمتّه في الأرض والسماوات، مع ما قام في ذاته - سبحانه - من العلوّ، وفي أسمائه وصفاته من الجلال والجمال والسّموّ.

فلقد تعدّى واعتدى كثيراً نصر في نظرتة المادية ورؤيته التاريخية الجدلية وسوء التعامل مع ربّ البريّة. فالعلم بالله تعالى ينفي كلّ هذه الشبه، كما العلم بمقاصد الرسالة القرآنية تطرح وترفض علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع، بوصف النص مُنتجاً وقالباً مشكّلاً عن الواقع.

فلقد خاطب القرآن الإنسان كعقلٍ ونفسٍ وروحٍ وضميرٍ، ولم يخاطبه كواقع أو زمان ومكان. وإن كلام الله - عز وجل - أرفع وأعلى من أن يحاصره ظرف أو عصر أو مصرّ فيضغط عليه فيتجادل معه، وإلاّ وجب تحوير القرآن وتمييعه لصالح كل واقع، وبالتالي ضياع معانيه ومقاصده وحكمه. مع العلم أنه يجب أن يراعى الواقع في تثبيت الأحكام الشرعية، لذا كانت للنصوص عللاً وغايات يدور الحكم معها، وهذا ما استوعبه تأصيلاً وتفريعاً علم المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: كيفية التنجيم

أثار نصر جملة من الإشكاليات والتساؤلات المتعلقة بكيفية نزول القرآن وأقوال العلماء فيه، والغرض من مراحل التنزيل. إضافة إلى مسألة أزلية النص القرآني، وهل كان له وجود في اللوح المحفوظ؟ وإذا كان له وجود، فكيف تعامل وتعامل مع قضية النسخ والأحكام والآيات المنسوخة؟ وصيغ أفعال الماضي الواردة في القرآن كقوله تعالى: "أنزلناه"؟⁽¹⁾

علماً أنه قد ألمّ في كتابه "مفهوم النص" بأهم أقوال المفسرين وعلماء القرآن حول مراحل التنزيل وكيفية تنزيله، مرجحاً أن الإنزال المقصود في مطلع سورة القدر هو: "ابتداء الإنزال، وهذا هو الفهم الذي يستقيم مع الواقع"⁽²⁾. لكي لا يبقى حسب الغرض من نزوله إلى السماء الدنيا، ثم تفريقه على النبي -صلى الله عليه وسلم- في ثلاث وعشرين سنة مُبهماً ومشكلاً. ثم لا يتعارض هذا مع الآيات المنسوخة، وصيغ الماضي في القرآن.

- نقد وتعقيب:

اختلف قديماً علماء القرآن حول كيفية إنزال القرآن من اللوح المحفوظ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ القدر: ١، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ البقرة: ١٨٥ على ثلاث أقوال: ⁽³⁾

(1) انظر: "مفهوم النص"، نصر حامد، ص 112/115.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، ج 1، ص 268/275. باختصار

- انظر: "البرهان في علم القرآن"، الزركشي، ج 1، ص 228، 229.

1- أحدها - وهو الأصح الأشهر - أنه نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجماً في عشرين سنة، أو ثلاث وعشرين، أو خمسين وعشرين، على حسب الخلاف في مدة إقامته - صلى الله عليه وسلم - بمكة بعد البعثة.

2- والقول الثاني: أنه أنزل إلى السماء الدنيا في عشرين ليلة قدر، أو ثلاث وعشرين، أو خمس وعشرين، في كل ليلة ما يقدر الله إنزاله في كل السنة، ثم نزل بعد ذلك منجماً في جميع السنة.

3- أما القول الثالث: أنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة. - وهذا القول الذي رآه نصر أقرب إلى الحقيقة، لأنه ينفي حسبه أيّ تواجد سابق له -⁽¹⁾.

إن نصر يحاول فرض نوع من الهيمنة العقلية الجدلية، والسلطوية التاريخية، والتي أفضت إلى نفي عقيدة قدم القرآن، بحجة ضرورة مواكبة النص للواقع الذي ينزل فيه - أي أننا إذا أقرنا بعقيدة القدم، نفينا فاعلية القرآن مع أحداث زمن النزول، وكأن القدم وكيفية النزول متناقضان -، أي السير تدريجياً إلى نظرية حدوث القرآن، والتي رأى فيها بوابة استنهاض وبعث المشروع الإعتزالي القائم على تنحية مقولة قدم القرآن، يقول: "وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمّد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الإلتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية. إن القول بحدوث القرآن يظلّ ذا أهمية تاريخية من المعنى والدلالة"⁽²⁾. لكن واقعية القرآن لا تنفي أزليته، فلماذا فرض منطق التناقض بين الواقعية القرآنية وأزليته القديمة؟ علماً أن النص يحَيّ مع الأحداث والوقائع المتحرّكة والمتجدّدة التي تربط الناس بالنص، لا النص بالواقع.

يقول نصر: "من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله

(1) انظر: "مفهوم النص"، نصر حامد، ص 114، 115.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 202.

عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نصُّ قديمٍ أزليّ، وهو صفة من صفات الذات الإلهية..⁽¹⁾ ليصل بعد عرض أقوال المعتزلة والأشاعرة إلى القول بأنّ: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهماً مجازياً - لا فهماً حرفياً"⁽²⁾ وإنّ الدافع لاحتضان هذه العقائد الإعتزالية البائدة ضغط التاريخيّة، والفهم السقيم للواقعية القرآنية التي تشخّصت عنده في مركزية الواقع في تحوير النص، بل حاكميته على نزوله وتنزله وتشكّله.

وإنّنا نقول: إنّ صفة الكلام قديمة لله - عز وجل -، فالله تكلم ولم يزل متكلماً، كما أن العلم صفة لله تعالى، فيتلازم عند الله إحاطة العلم التامة وقدرة الكلام المطلقة، فالله تعالى علم تفاصيل جزئيات الكون كلّها، والواقع المتغيّر واحد من هاته الجزئيات، وهو محلّ إحاطة علمه سبحانه، فلا ينفصل منه عن علمه قيد أنملة. وبالتالي فإنّ كلامه متصل بعلمه وإرادته، فكما علمه ناظرٌ إلى واقعٍ آتٍ، فكذا كلامه أيضاً، وكما علمه قديم فكذا كلامه قديم، وكما لا يوجب الواقع على علمه شيء، فكذا لا يوجب الواقع على كلامه وقرآنه شيء. فعلاقة علم الله وقدرته وكلامه تتعالى عن فرض المكان أو قوة الزمان. إنّ أوصاف الذات تتلازم مع أوصاف الأفعال لله تعالى، غير أن نصر أدخل أوصاف الأفعال مدار جدله الكلامي دون أوصاف الذات، فهو يريد الفرار من أوصاف الذات (العلم)، إلى أوصاف الأفعال (الكلام)، ليتهيأ له إلباس الكلام الإلهي (النص القرآني) وصف التاريخيّة وسمّة الزمانية المكانية (الحدوث).

فالقُرآن إذن أزليّ قديم متصل بعلم الله - عز وجل -، فقد علم نزوله في الزمان والمكان، كما قدر لذلك أسباب نزول هيّأها لبعض آياته القرآنية، فهو تخطيط ربّاني، وتسطير محكم إلهي.

وإنّ من بعض الحكيم في إنزاله جملة إلى السماء الدنيا وتنجيّمه ما يلي: ⁽³⁾

أ- السّرُّ في إنزاله جملة إلى السماء الدنيا؛ تفخيم أمره وأمر من نزل عليه، وذلك بإعلام سكّان السماوات السبع؛ أن هذا آخر الكتب المنزّلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم، قد قرّيناه إليهم

(1) النص السلطة الحقيقة، نصر حامد، ص 67، 68.

(2) المصدر نفسه، ص 69.

(3) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 1، ص 280/276. باختصار

لُنزله عليهم، وتعظيم شأنهم عند الملائكة، وتعريف عناية الله بهم ورحمته لهم، ولهذا المعنى أمر بسبعين ألفاً من الملائكة أن تشيع سورة الأنعام.

ب- تقوية قلب النبي -صلى الله عليه وسلم-، فإن الوحي إذا كان يتجدد في كلِّ حادثة كان أقوى للقلب، وأشدَّ عناية بالمرسل إليه، ويلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجناح العزيز، فيحدث له من السرور ما تقصّر عنه العبارة، ولهذا كان أجود ما يكون في رمضان، لكثرة لقاءه جبريل. انتهى

ت- "إن تعدد النزول وأماكنه، مرّة في اللوح، وأخرى في بيت العزة، وثالث على قلب النبي -صلى الله عليه وسلم-: في ذلك التعدد مبالغة في نفي الشكّ عن القرآن، وزيادة للإيمان به، وباعث على الثقة فيه، لأن الكلام إذا سُجّل في سجلّات متعدّدة، وصحّت له وجودات كثيرة، كان ذلك أنفى للريب عنه، وأدعى إلى تسليم ثبوته، وأدنى إلى وفرة الإيقان به، ممّا لو سُجّل في سجل واحد، أو كان له وجود واحد"⁽¹⁾.

(1) مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، ج1، ص42.

المطلب الثالث: الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب

نتحدّث في هذا المقام عن شقّين رئيسين، وهما: مسألة إنتاج الدلالة وأهم منابعها والكشف عن مصادرها، ثمّ نعرّج على قضية أخرى فصلّ نصر مسائلها وانتقد آراء علماء القرآن فيها، وهي إشكالية: هل العبرة بعموم اللفظ والدلالة؟ أم بخصوص الأحداث والأسباب؟

1- سبب النزول ودوره في إدراك الدلالة:

إن من قواعد علوم القرآن والتفسير التي تعين على فهم المعاني وإدراك الدلالة: "مبحث أسباب النزول"، فهو "يستعان به على فهم الآية ودفع الإشكال عنها، كما قال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"⁽¹⁾. أي أن سبب النزول قرينة من قرائن توضيح الدلالة. غير أن الدلالة تختلف مركزيتها عند نصر، فهي ليست ذاتية لازمة، وإنما قيمتها المعنوية خارجية مضافة. حيث يعتبر نصر "النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة، تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي"⁽²⁾. لذا ينطلق نصر من هذا الإطار الثقافي في طرح مقارنته لأسباب النزول، فهو يعتبرها إطاراً واقعياً يجس النص فيه، ومن ثمّ نعتبره نصّاً منتجاً ومنتجاً -متفاعلاً- مع الواقع، يقول: "يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالّة والكاشفة على علاقة النص بالواقع وجدله معه"⁽³⁾.

وهذا لأن نصر ذو نزعة إنسيّة تحمله على ربط النصوص بتاريخها، واعتقاد أن القرآن أنتج وتشكّل خلال فترة زمنية محدّدة، ومن هنا فالقرآن -في زعمه- لا ينتمي إلا لثقافة البشر من حيث

(1) المصدر نفسه، ج1، ص91.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص203.

(3) مفهوم النص، نصر حامد، ص109.

حقيقته وجوهره، ودليله تفاعل خطاب القرآن مع تساؤلاتهم وحوادثهم وقصصهم، أو ما يعبر عنه بأسباب النزول، حيث يقول: "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محدّدة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"⁽¹⁾. فيصير السياق الخارجي هو الحاكم على السياق الداخلي، فتصبح الدلالة اللفظية تابعة غير متبوعة، والواقع هو الأصل، وما عداه قرائن تساعد في توضيح الدلالة وتعيين المراد.

فتبقى إذن مسألة الدلالة القرآنية محكومة بالثقافة -أسباب النزول أحد منابعها- التي كانت منبع استمدادٍ لجوهر وماهية القرآن، يقول: "النص منتج ثقافي يمثّل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوّن والإكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة.. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها"⁽²⁾. أي أنّها عملية عكسيّة، أخذٌ وعطاءٌ، مدٌّ وجزرٌ، استمدادٌ وإمداد، فالنص القرآني شكّله النظام الثقافي والقوانين العامة لتلك البيئة فكان مُنتجاً، وهو بدوره تفاعل معها فتلبّس بخصائصها وواقعيتها، ليصبح نصّاً ذو ماهية ثقافية رمزية دلالية، فكان بهذا الاعتبار مُنتجاً.

لقد طرح نصر أفكاراً ورؤى تتعلّق بكينونة نصّ القرآن وعلاقته بتاريخ تشكّله؛ وأسباب النزول أبرزها. فحضوع القرآن -في بعض أجزائه على الأقل- للتحيّز التاريخي، والتجسّد الزمني والمكاني، يحدّد مجال الإدراك الثقافي الذي يعدّ مرجعاً ومصدراً للدلالة، يقول: "وإذا كانت هذه النصوص قد تشكّلت في الواقع والثقافة، فإن كليهما دوراً في تشكيل هذه النصوص"⁽³⁾.

يريد نصر نقلةً نوعيةً في فهم الخطاب القرآني، هذه النقطة تتمركز تحديداً في تجلّية الفعالية العلائقية بين الواقع والنص، لتتمظهر لنا جوانب الصّلات بين النص الإلهي والسيّاق الثقافي، كفرضية أولية تُحيلنا بعدئذ بعد تأكيدها؛ إلى النظر في السياقات المتعدّدة التي يتمركز فيها النص كخطاب هامشي والواقع إلى مؤوّل مركزي. وبالتالي لا يركّز نصر على نزوعه واستماتته لإثبات

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص206.

(2) مفهوم النص، نصر حامد، ص28.

(3) المصدر نفسه، ص29.

العلاقة بين الوحي الإلهي والواقع الاجتماعي؛ بقدر ما يريد التأسيس لعلائق متعددة ومتطورة بين الواقع والنص، من خلال تتبّع حركة التفكير الإنساني والرقمي الحضاري، أي النزوع إلى هيمنة الحضور الواقعي على النص القرآني على مستوى نسق العلاقة، والإستثمار في البعد اللغوي والتحوّل الوظيفي للدلالة.

وبالعودة إلى أسباب النزول، فإن نزول آي القرآن وفقاً لحوادث معيّنة ذات تحديد زماني ومكاني دقيق، يعكس أنه جزءٌ من التاريخ. وبالتالي فإن نصر يتقيد بأسباب النزول بحجّة أنها مرتبطة (بحدث تاريخي)، إلى جانب أنها (تقيد) مدلول النص وتجعله مرتبطاً بتلك الحادثة التي من أجلها نزلت الآية. وليس تنجيم القرآن إلاّ دلالة تعكس أنه جزءٌ من التاريخ، وأن هناك جدلاً داخلياً تفاعلت فيها أطراف النصوص القرآنية مع ظروفٍ محيطية بها، وبالتالي الوصول إلى المحصّلة النهائية ألا وهي تاريخية النصوص القرآنية.

- نقد وتعقيب:

إن استحضار سياق الآيات التاريخي، أو وصل الآيات بظروف نشأتها وبيئتها؛ مُعينٌ لا تخفى أهميته وجدواه لفهم خطاب القرآن، وقد قيل: **بالمثال يتضح المقال**. فقد كانت أسباب النزول بمنزلة المثال والنموذج الواقعي الذي يعمّم على جميع الأفراد التي تصلح له. فسبب النزول مرشداً مبيّن للدلالة، لا محددًا لها في عملية التفسير⁽¹⁾، إنّما يحدّد المناخ السياقي الذي جاء فيه النص. غير أنّ صاحبنا أوقعنا في نوعٍ من التيهان المعرفي الذي لا يريد به تحطّي السبب والواقع، في حين أننا بحاجة لمعرفة علاقتنا نحن مع النص كمخاطبين، لا علاقة النص مع واقعه فقط، حتى يتراءى لنا مستقبل أفق التعامل الصحيح مع القرآن الكريم.

علماً أن الدلالة اللغوية قادرة على تجاوز الوقائع الجزئية، وإن قصرها على السبب يُنتج شكلاً من أشكال التاريخية الواقعية، أو قل خطة من خطط الأرخنة وعملياتها المنهجية. وبالتالي بلوغ مرحلة الطيف الدلالي -أي تميّع الدلالة وانفلاتها-. يقول نصر في تأويل الأحكام الشرعية:

(1) انظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ص 95/91. فيه فوائد مهمّة حول العلم بأسباب النزول.

"أن العودة للسياق الإجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوءها، يفتح باب الإجتهد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"⁽¹⁾. أي أن إنتاجية الإجتهد مرتبطة بفعالية التأويل الذي يستند إلى استنطاق الأبنية الزمانية والمكانية لذلك الوضع الأول، فتكون ساحة عمل المجتهد العصري أو الحداثي الواقع لا الإستنباط من النص.

نستخلص من هذا أن (التاريخية أو التاريخانية) هي المرتكز الرئيس أثناء التعرض لمسألة (أسباب النزول)، كسند للإسقاط، أو مطية للتجميد، أو حجة لعقلنة الإجتهد والتأويل، يقول عن مقصده بصريح الكلام ووضوح العبارة: "وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن المسكوت عنه - فربما قادتنا إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر ممّا تضع تشريعاً"⁽²⁾. لذا فإن العلمانيين التاريخانيين يلجأون لهذه العلوم ليس إلا لإثبات ارتهان النص للواقع، وتبني مقاربات لأرخنة أحكامه وتشريعاته⁽³⁾. وهذه مجانبة ظاهرة بيّنة للمنهجية المعرفية الصحيحة لفهم وتأويل القرآن. فتهميش النص سبب هامشية الفكر الحداثي عن الفاعلية القرآنية اللازمة والضرورية لهذا الزمان.

2- هل العبرة بعموم الدلالة أم بخصوص السبب؟

وقع نصر في فتح خيال الجدلية المادية الديالكتيكية، إلى درجة أنه قد صادم حقائق قطعية بالمنظور الرياضي والمنطقي لا الديني فقط، فقد توهم نصر أن لكل آية سبب نزول، يقول: "إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أنّ لكل آية أو مجموعة من الآيات سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً - أي

(1) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد، ص 139. باختصار

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: "الدين والتدين - التشريع والنص والإجتمع -"، عبد الجواد ياسين، د.ط، د.ت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ص 122/35.

دون علة خارجية- قليلة جداً..⁽¹⁾. وهو بهذا الكلام يربط آلياً القرآن كلاً بأسباب نزوله، ليحملنا إلى فكرة أنه لا يصلح إلا للوقائع والأحداث التي نزل فيها، وبالتالي تخضع كل فهمه وأحكامه إلى المادية التاريخية. وإن الذين يقررون هذه القاعدة من الباحثين العلمانيين يزعمون أن كل آيات القرآن الكريم أو معظمها كان لها سبب نزول خاص استوجب إنزالها. -وسنفتد هذه الفكرة في النقد والتعقيب-.

وحين ربط نصر بين المعنى وسبب النزول؛ استبعد نقل الدلالة من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلي، بحجة أن الوقائع لا نهاية لها، والواقع في حالة حركة مستمرة سيّالة، ولكن النصوص من جهة أخرى محدودة، ودليله اجتهاد عمر في إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم من السياق العام للآية القرآنية، حين أدرك أن حكمة التأليف لم تبق قائمة، وكذا إسقاط حد السرقة عام الرمادة. يضيف إلى ذلك من الحجج مسألة النسخ، وقد ضرب مثلاً عن مراحل تحريم الخمر، وأن مثل هذا التدرج في التشريع يؤكد جدلية الوحي والواقع⁽²⁾.

ثم يرى بعد ذلك نصر أن "مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية -عموم اللفظ وخصوص السبب- أمرٌ يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج النص"⁽³⁾. أي أنّ إنتاج النص ليس حكراً على الثقافة والفكر الذي يمثله جزئي سبب النزول، وبالتالي فإن الدلالة قائمة مركزياً داخل نظام الثقافة. "وفي النصوص تتفاعل نظمٌ دلالية ثانوية داخل النظام العام للنص. فنجد دوال تتجاوز إطار الوقائع الجزئية، ونجد دوال أخرى تشير إلى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها. في النصوص الأدبية مثلاً دوال خاصة أو محلية تشير إلى حياة المؤلف وإلى ثقافته.. إن نصوص شكسبير تتضمن إشارات إلى أساطير تدلّ على معتقدات العصر، وهي دوال تسقط في القراءات المعاصرة لحساب الدلالات العامة"⁽⁴⁾. أي أن الدوال الثقافية المحدودة والمؤطرة بواقع النص دليل على عدم صحة إطلاق الدلالة وعمومها، بل هي قاصرة على نظامها

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص109.

(2) انظر: "مفهوم النص"، نصر حامد، ص116/119.

(3) المصدر نفسه، ص120.

(4) المصدر نفسه. باختصار

اللغوي الذي تسقط لحساب القراءات المعاصرة المغايرة لتلك الثقافة -نسبية التشريع القرآني-، وبالتالي مادام الواقع متغيراً والدلالة ثابتة فلا حاجة للبقاء في إطارها، وإنما تحريكها وتفعيل بُنيته العميقة المنتجة للقوانين والأحكام المتطورة.

يقول أيضاً: "إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تُهدر -خصوص السبب-، ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظلّ نظاماً ثقافياً خاصاً"⁽¹⁾. لتصبح قضية العموم والخصوص قضية لغوية خالصة، "لكون اللغة والنصوص لها آلياتها الخاصة في التعبير عن الواقع والثقافة، وإذا كنا هنا حاولنا أن نؤكد على بُعد -الخصوصية- الذي تكشف عنه في دلالة النصوص -أسباب النزول-، فذلك لأن الإتجاه الغالب في الفكر الديني؛ إهدار هذا البعد لحساب بُعد -عموم اللفظ-"⁽²⁾. أدخل نصر طرفاً ثالثاً في العملية، ألا وهو طرف اللغة إضافة إلى معادلة اللفظ وسبب النزول. علماً أن اللغة لا يقصد بها ألفاظ العموم والخصوص، وإنما يعتبر آلية اللغة هنا كنظام ثقافي، وكبُعد من الأبعاد الاجتماعية المكوّنة لبنية النص القرآني، فهو يوظّفها للتدليل على مشروعية المدلول القائم بخصوص الأسباب لا بعموم الألفاظ. والنظام اللغوي في اصطلاحه بعيد عن اصطلاح أهل الأصول الذين نظّروا إلى الألفاظ من عدة اعتبارات: من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والخاص والعام، والحقيقة والمجاز... فاللغة عند نصر لا تعدوا إلاّ خاصية اجتماعية مرتبطة بمنظومة ثقافية للمجتمع الذي احتضن التنزيل القرآني.

وبالتالي فإن علم أسباب النزول ذو بُعد تاريخي، ومُعطى اجتماعي محدود ساهم في تشكّل النص، فهو علم يؤكّد ارتباط النصوص بالوقائع والحاجات التي كانت نزيلة ذلك المجتمع الأول فقط -وهذا جوهر مقارنته الجدلية لأسباب النزول-.

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

- نقد وتعقيب:

1- إن القول بصلة كل آيات القرآن بسبب نزول، هو ادعاء باطل فرضته هيمنة العقلية التاريخية والمادية لرموز الفكر العقلاني. "وإن كل روايات أسباب النزول، حتى الواهي منها رواية وسنداً..، والتي أحصيناها عدداً، فوجدنا منها مثل الواحدي قد روى أسباب نزول 472 آية، من مجموع آيات القرآن البالغة 6236 آية، أي ما نسبته 7.5% من آيات القرآن الكريم - بينما بلغ المتساهل في الجمع - السيوطي - بعدد الآيات التي جمع لها أسباب نزول إلى 777 آية، أي ما نسبته نحو 14% من آيات القرآن الكريم"⁽¹⁾. فكما هو موضح، إن ثمانية أعشار آيات المصحف أي ثمانون بالمئة ليست لها أسباب نزول. ولا شك في أن هذا يطعن في رأي نصر حول اقتران آيات القرآن الكريم كلها بأسباب نزول تاريخية، والتي يعمد إليها كمدخل لقراءة تاريخية للنص، نذكر بما قد قاله: "وأن الآيات التي نزلت ابتداءً - أي دون علة خارجية - قليلة جداً.."⁽²⁾.

كما أن جملة من الأسباب تتعلق جُلّها بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام. وبهذا التصور والتعليق والربط الخاطيء تتحقق له التاريخية الوهمية بحجة الوقائع الإمريقية التي تحدت عنها..، أي أن أغلب آي القرآن نزل ابتداءً دون سبب نزول، وهذا مما يدل على أن أكثر ادعاءاته قائمة على البهتان وعدم التحري، وتحييد الموضوعية العلمية.

إنه من غير المنهجية القرآنية الصحيحة أن: "يلتمس الإنسان لكل آية سبباً، فإن القرآن لم يكن نزوله وفقاً على الحوادث والوقائع، أو على السؤال والإستفسار، بل كان يتنزل ابتداءً بعقائد الإيمان، وواجبات الإسلام، وشرائع الله تعالى في حياة الفرد وحياة الجماعة"⁽³⁾.

2- إن من الإفراط في علم أسباب النزول التوسع فيها، كالإستدلال برويات ضعيفة أو شاذة أو مسيئة، فضلاً على أن يُخلق للآيات أسباب نزول من العدم. وقد تحمس بعض الحداثيين العرب

(1) سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، ط2 (1422هـ-2002م)، دار الشروق، القاهرة، ص255.

(2) مفهوم النص، نصر حامد، ص109.

(3) مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ط11 (2000م)، مكتبة وهبه، القاهرة، ص74.

إلى إسقاط المنهج التاريخي بالقوة على النص القرآني، وتنزيله على طريقة أسباب النزول، لتسهيل المأمورية على القارئ الحدائي للقول بتاريخية النص القرآني. وإن نصر حامد أبو زيد على وجه الخصوص من أبرز الأسماء التي كانت أكثر حماسة لهذا المبحث القرآني، ليتخذة دليلاً على أن العالم العربي أصبح أمام حقيقة مفاهيمية استحلبها من مقدمات المنهج التاريخي، ألا وهي الحتمية التاريخية للواقعية القرآنية.

إن صنيع نصر بأسباب النزول محاولة مكشوفة لتخصيص الأحكام القرآنية بوقائع نزولها، حتى يستقيم طي صفحة التشريع، وإحالة إلى متاحف الحفريات والآثار، أو توظيفها في خانة الأرشيفات والمدونات القديمة. ومقاربة هذا النص مقارنة تاريخية قصد الحد من عطاءاته الزمانية وامتداداته المكانية، وأنه مجرد رد فعل، واستجابة آنية ظرفية، في لحظة تاريخية وزمنية معينة، ومكانية محددة.

3- هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

ترتبط هذه الإشكالية بمباحث أصول الفقه وعلوم القرآن، والتي عنت بتأصيل طرق استنباط الأحكام الشرعية، وطرق دلالات الألفاظ وغيرها. كما تتصل هذه الجزئية بأكثر المباحث العلمانية التي تعول على تاريخية التشريع الإسلامي والفهم القرآني، غير أن الخطاب العلماني عمي عن تأصيل وتفصيل الفقهاء والأصوليين، وقد صدق من قال قديماً: "صاحب الحاجة أعمى".

فقد كانت العمليات الإجرائية الزيدية تليفقية، أحادية، واجتزائية مبتورة. إن السياق الداخلي هو الحاكم على السياق الخارجي؛ لأن الدلالة اللفظية هي الأصل، وما عداها قرائن تساعد في توضيح الدلالة وتعيين المراد. فلم يستطع نصر تحرير محل النزاع والخلاف الواقع بين أقوال العلماء في عموم الدلالة أو خصوص السبب. فقد وقع الإتفاق إجماعاً على عموم اللفظ إلا في صورة واحدة جرى فيها الخلاف، فالمسألة تحتاج إلى تفصيل قصه نصر من جميع جوانبه.

لذا يتّصف النص أو سبب نزوله بالعموم أو الخصوص وفق الإحتمالات الآتية: (1)

أ- أن يكون كل من النص وسبب نزوله عاماً:

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١٦٩) آل عمران: ١٦٩. فالآية تتحدّث عمّن قتل في سبيل الله، واللفظ الوارد في ذلك عام، فالإسم الموصول ﴿الَّذِينَ قُتِلُوا﴾ من ألفاظ العموم. فسبب النزول لا يتعلّق بشخص معيّن، أو واقعة مرتبطة به، بل هو عام لجميع المسلمين.

ب- أن يكون كل من النص وسبب نزوله خاصاً:

كقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ (١٧) الليل: ١٧. فقد نزلت في أبي بكر -رضي الله عنه، فلفظ ﴿الْأَتْقَى﴾ ابتدئ بـ "ال" التي تفيد الإستغراق والعهد، والمعهود إليه التقى هو أبو بكر -رضي الله عنه-. وفي هذا النوع من أسباب النزول أجمع العلماء على وجوب قصر اللفظ الخاص على سببه الخاص، للتساوي بين السبب والنص.

ج- أن يكون السبب عاماً واللفظ خاصاً:

وقد رأى بعض الباحثين أن هذه الصورة عقلية محضّة، لم يقع في القرآن لها مثال، وأنها تخلّ ببلاغة القرآن الكريم.

(1) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص -دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه-، عماد الدين محمد الرشيد، د.ط(1420هـ-1999م)، دار الشهاب، دمشق، ص415/392. باختصار
- انظر: "الإتيان في علوم القرآن"، السيوطي، ج1، ص203/196.
- وانظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ص109/104.
- وانظر: "فصول في أصول التفسير"، مساعد بن سليمان الطيار، ط3(1430هـ-1999م)، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة السعودية، ص100/98.
- وانظر: "بحوث في أصول التفسير ومناهجه"، فهد الرومي، ط4(1419هـ)، مكتبة التوبة، ص138/136.
- وانظر: "مباحث في علوم القرآن"، مناع القطان، ص81/76.

د- أن يكون النص عاماً وسبب نزوله خاصاً:

وذلك كأن يكون النص أعمّ من الجواب إذا كانت الحادثة سؤالاً، أو تقع واقعة خاصّة، فيعلّق البيان الإلهي بلفظ عام. مثال ذلك: آيات الظهار، نزلت في مظاهرة أوس بن الصامت من حولة بنت ثعلبة، وآيات اللعان نزلت في هلال بن أمية وشأنه مع أهله، وحدّ القذف في رماة عائشة -رضي الله عنه-.

هذا النوع من أسباب النزول هو المراد بقولهم: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ -وهذا هو الذي ركّز عليه نصر في مقارنته-. فهذا محلّ خلاف بين أهل العلم إذا ما جاء النص القرآني عاماً، وكان سبب نزوله خاصاً، ولم تقم قرينة على تخصيص النص بدليل أو بسبب النزول. ففي هذه الحالة اختلف الأصوليون على قولين:

- رأي الجمهور: ذهب الجمهور إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ بما في ذلك أفراد السبب نفسه.

فإذا قيل في آية أنها نزلت في كذا، فهذا لا يعني أنها تُقصر على هذا السبب، بل المراد هنا الألفاظ، ولذا تعمّم هذه الألفاظ وإن كان السبب خاصاً⁽¹⁾، مثال: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾﴾ البقرة: ٢٠٤. فقال سعيد: قد عرفت فيمن أنزلت الآية، فقال محمد بن كعب: إن الآية لتنزل في شخص معيّن، ثم تكون عامّة بعد. فهذا هو محمد بن كعب يرى أن الآيات قد تنزل في شخص معيّن، ثم تكون عامّة لمن هو في مثل حاله أو صفته، فالعبرة إذن بعموم لفظها وليس بخصوص سببها. وقد نقل عن ابن عباس القول بتعميم آية السرقة، مع أنها نزلت في امرأة سرت.

(1) "وهذا هو الرأي الراجح والأصح، وهو الذي يتفق مع عموم أحكام الشريعة، والذي سار عليه الصحابة والمجتهدون من هذه الأمة، فعُدوا بحكم الآيات إلى غير صورة سببها، والإحتجاج بعموم آيات نزلت على أسباب خاصّة شائع لدى أهل العلم". - مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص80.

- رأي غير الجمهور: احتج المانعون من الأخذ بعموم اللفظ بأدلة عقلية أهمها: -نصر من الذين تبنا الرأي بالخصوص على الإطلاق.-

ومما أوقعهم في ذلك أنهم رأوا في تأخير لفظ الشارع إلى ما بعد حدوث الواقعة التي كانت سبب النزول، رأوا ذلك كافياً في فهم أن السبب هو الملاحظ وحده للشارع في الحكم عليه باللفظ العام النازل فيه، وإلا لما ربطه بالسبب، ولأنزله قبله أو أخره عنه. وغير ذلك من الحجج الضعيفة التي تردّ من وجوه كثيرة. انتهى

وبهذا التأسيس القرآني يتوقف الزيف الزيدي حول ادّعاء أن الأحكام الشرعية متوقفة على أسبابها، "وقد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، ولا سيما إن كان المذكور شخصاً كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهر نزلت في امرأة ثابت بن قيس، وإن آية اللعان نزلت في عويمر..، وإن آية الكلاله نزلت في جابر بن عبد الله أنها وقائع خاصة، فالذين قالوا ذلك -أي العبرة بخصوص السبب-، لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختصّ بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختصّ بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعمّ ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين: إن كانت أمراً أو نهيّاً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزله، وإن كان خيراً بمدح أو ذمّاً، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزله"⁽¹⁾.

(1) شرح مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية، شر: مساعد الطيّار، ط2(محرم1428هـ)، دار ابن الجوزي، الرياض، ص67/65. بتصرف

- وإن من أهم الدراسات النافعة النقدية للمنهج العلماني في أسباب النزول، وبالخصوص مسألة عموم اللفظ وخصوص السبب، كتاب: "الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن -دراسة ونقد-"، أحمد محمد الفاضل، ط1(2008م)، مركز الناقد، دمشق، ص279/268.

- وانظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ص109/104.

فمن المعلوم لدى كل ذي فقهٍ وبصيرة، أن الأصل في أسباب النزول أنها لا تحصرُ الدلالة أو تقصرُها على الواقعة التي نزلت بسببها الآيات، أو بعبارة أخرى؛ إن أسباب النزول لا تكفي وحدها لتخصيص الدلالة العامة للفظ القرآني، فأية التيمم لها سبب نزول، فهل نقصر الحكم فيمن نزلت فيه الآية؟ فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - كما سبق بيانه -.

إن هذه الجرأة العقلية تُنم عن رغبة دافئة للوصول إلى أرخنة الأحكام كسبيل لتطويرها بأوضاع وقائعية جديدة، تصل في نهايتها إلى نقض الحكم الأصلي أو تحريفه أو تمييعه، مما يضفي على المغيّر - أياً كان - صفة التشريع، علماً أن المشرّع هو الله - عز وجل - وليس الواقع المعاش، ولا معقولة الأحكام، ولا أرخنة التشريعات، والله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾^{٤١}.

4- يقودنا نصر إلى نظرية قديمة بحلّة جديدة، ألا وهي **نظرية الحلول القرآني**، على غرار نظرية **الحلول الإلهي**^(١) في عقيدة النصارى الذين قالوا بجلول اللاهوت في الناسوت، ويخصّون ذلك بعبسى - عليه السلام -، وكدعوى الشيعة الرافضة الذين يقولون: إن الله تعالى حلّ بعلي بن أبي طالب وأئمة أهل بيته، وكبعض غلاة الصوفية ممن يقول بجلوله - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - في من حقّق الولاية، وبلغ اليقين، وارتقى في درجة الصفوة المتقين، وبلغ بالطاعة والصبر عن اللذات والشهوات مبلغ الكمال، فتحلّ فيه روح الإله، فتبقى للخالق ربوبيته، وتبقى في المخلوق خاصيته، أي ما خصّه به من السرّ والكشف والكرامة.

ونظرية الحلول القرآني هي حلول المفاهيم القرآنية ودلالاته الشرعية في واقع التنزيل، فلا تغادر المفاهيم ذلك الواقع، لأنها منه وفيه وإليه. ولأن حلول الشيء يكون في الزمان والمكان، وكذلك النصّ القرآني حلّ وامتزج بالأحداث والحاجات المثارة في الواقع والمجتمع - البعد التاريخي للنصوص - . فكان لدينا طرفين - نص وواقع -، فالإشارة إلى أحدها إشارة إلى الآخر، أي فكرة

(١) انظر: "مجموع الفتاوى"، ابن تيمية، ج2، ص140، 141.

الإِتِّحَاد، وهو نوع من أنواع الحلول، إذ إنّ الحلول والإِتِّحَاد هي في الأصل مذاهب تقرّ بتعدّد الوجود، ولكن حصل بين هذا التعدد نوع امتزاج وتأثير وتأثر، عبّر عنها نصر بجملية النص والواقع.

إنّنا نجد من خلال هذه المعطيات خلافاً في الممهدات المعرفية، وقلباً للمفاهيم والحقائق في مثل هذه النظريات، ممّا أفضى إلى عقائد باطلة زائفة، أمثال عقائد الإلحاد والحلول والإِتِّحَاد الآفلة البائدة. لقد خلط نصر بين -أسباب النزول وعلة التشريع-، فجعل سبب نزول الآية هو علة التشريع وغاية الحكم، وفي ذلك من التحريف وسوء الفهم ما فيه، فقد أبطل مفعول الحكم لغياب أو تغير العلة -علة عندده هي سبب النزول-، متجاهلاً أنّ أكثر أصول الشرع وأحكامه خرجت على غير أسباب مقصودة.

فمن ظاهر صنعه واختلاقه يتبيّن أن تعلّقه بأستار أسباب النزول، لأجل مقصده لتخصيص الأحكام، وأرشفة التشريع القرآني، والإنقلاب على الحاكمية الإلهية لصالح الحاكمية الواقعية والبشرية، وأولوية الواقعة على الآية⁽¹⁾، وكذا يعني تحويل الشريعة إلى أحداث تاريخية ووأدها مع انقضاء وقائعها ودوران عجلة التاريخ عليها، وهي ممارسة علمانية خالصة!

5- ينتقد نصر في ذات السياق شمولية الحكم بالشرعية، ويّتهم الخطاب الديني بأنه أهدر السياق الثقافي وأسباب النزول، يقول: "وهكذا نجد مفهوم -شمولية النصوص- لكل الوقائع يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة"⁽²⁾. ويستدلّ على ذلك بأسباب النزول وتأويله لآيات الحاكمية، منها قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٥٥﴾ النساء:

(1) إن قصد نصر من الدراسة: "إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية، وإن ما يعرف بأسباب النزول دليل على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العملي لنصوصها".

- نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 200.

(2) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص 20.

٦٥ ، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ^{٣٦} وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ الأحزاب: ٣٦ .

فقد قال في تأويلها: "أن الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والني حاضر بينهم إما بأمر الله، أو اجتهاد منه -صلى الله عليه وسلم- ، كمثل للسلطة العليا الدينية والزمانية في ذلك المجتمع"⁽¹⁾.

فهو يعتبر أن الاستجابة لقضاء الله ورسوله في الآية لا تتعلق بالمسلم في الوقت المعاصر، كما يدعوا لبداية عهد صناعة الأنبياء المجتهدين، باعتبار أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- مجتهداً في زمانه. فالسنة النبوية -بحسب نصر- هي تعليمات خاصة بعصر النبوة، ولا يمكن تعميمها لتصبح أحكاماً شرعية واجبة الاتباع. وهكذا نجد يتأول النصوص التي تدل على الشمولية، ومنه على عالمية الرسالة الإسلامية. وإن ذلك راجع إلى رغبته الملحة في تسويق مشروعه الفكري حتى ولو كان على حساب قواطع الدين والعقيدة، أو ثوابت القرآن الكريم، ومعانيه الدلالية ومعطياته السياقية، أو على حساب المعاني الصحيحة للآيات المفسرة.

إن نصر يريد تأسيس وعي إسلامي قائم على تاريخية النص الديني للتحرر من الكثير من أحكام الشرع الثابتة، ويرسخ مذهبه العلماني الذي يعزل الشريعة عن حياتنا المعاصرة بنفي شمولية الكتاب القرآني.

(1) المصدر نفسه، ص 18.

المبحث الثاني: تكريس الواقعية التاريخية من خلال أساليب آيات القرآن المكية والمدنية

إنّ دعوى بشرية النص القرآني التي تتجلى من خلال النظام الثقافي اللغوي الجدلي؛ هو الأساس الأول لتفكيك النص الديني عند نصر أبو زيد -من الأنسنة إلى التورخة-. وبالتالي فإنّ كلّ الحقائق المتصلة بتشكيل القرآني اللغوي الثقافي تؤكّد تاريخيته، وتدخّل في ذلك "كل علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمّن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية، ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص: علوم المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ. وليست معنى القول بتاريخية الدلالة، تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أن اللغة -الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع"⁽¹⁾. أي أنّ الوظيفة التاريخية تملك آلية التجميد والتحرّيك:

أ- تجميد الدلالة التاريخية بتفكيك أطرها الحضارية والفكرية، وبحث العلاقة الناشئة بين مستوى الخطاب القرآني والنظام البشري السائد.

ب- تحرّيك الدلالة بالفعل التواصلي تبعاً لنظام الثقافة والواقع المتغيّر والمغيّر، ما يستوجب ترميز الدلالة اللغوية، والتعامل مع الرسالة القرآنية كرسالة لغوية، لا كرسالة تشريعية تعبدية.

لقد استعان نصر بالأدوات المنهجية لعلوم القرآن -المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول- لترسيخ الطابع التاريخي، وما جهّزه له من آليات إبستمولوجية، وسياقات أنطولوجية تاريخية/جدلية. فقد وجد أبو زيد في المكي والمدني بُغيته وغايته، فقد وقف على علاقة الإلهي المتعالي مع التاريخي الأرضي، وحاول استثمار واقعية القرآن استثماراً علمانياً خالصاً، هذه

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 206، 207.

الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية ، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبو زيد

الواقعية التي برزت في أبين مظاهرها من خلال القرآن المكي والمدني - التشكيل والتشكّل - . فتنوع الأساليب والخطاب والتشريعات كانت أبرز سمات آي المكي والمدني .

لذا فقد وظّف نصر هذه الخصائص المختلفة لتكريس واقعية القرآن، ليست الواقعية هنا باعتبار المخاطب والمتلقي - أهل التكليف -، إنّما الواقعية التاريخية التي تؤكّد تأثير الأرضي - الزمان والمكان والمخاطب - في تشكيل النص القرآني على مستوى - اللغة والصياغة والأسلوب والأحكام -، ما يشير إلى ارتباطه المباشر بجدله مع الواقع .

- فما هي مظاهر الواقعية الجدلية للنص القرآني مع واقعه من خلال آي المكي والمدني؟

- وكيف وظّف نصر أساليب وخصائص المكي والمدني لتكريس الجدلية التاريخية؟

المطلب الأول: جدلية الواقعي والمتعالي في آيات المكي والمدني

يفتح أبو زيد دراسته للمكي والمدني، مؤكداً على عقيدته التي لا تتزعزع - بالرغم من إيمانه بنسبية الحقائق والمعارف، غير أنه خالف مبدأه حين سار مع ما آمن به من أفكار - حول تاريخية النص القرآني من خلال جدله مع أرضيته. علماً أنه قد أدلى دلوه فيما استفاض فيه الفقهاء وعلماء القرآن من تفصيل في مفهوم المكي والمدني، واعتبر أن التفرقة بين القرآن المكي والمدني أبعد من توضيح المعنى وبيان مكان وسبب النزول، بل هي رؤية جذرية لماهوية النص الذي تأثر من حيث التشكيل والتشكّل بـ: نوع المخاطبين (أهل مكة وأهل المدينة)، وتأثر بالمكان (مكة وما جاورها، والمدينة وما جاورها)، وتأثر بالزمان (ما نزل قبل الهجرة، وما نزل بعد الهجرة النبوية). يقول: "إن التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون، أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي، وإذا كان علم المكي والمدني يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل"⁽¹⁾. أي أن المكي والمدني ثمرة للتفاعل الحي بين السمائي والأرضي، المتعالي والواقعي، وأن هذا المبحث القرآني عامل مهم ساهم في بناء الأسلوب النصّي، وتركيب خصائص ودلالة أي الخطاب القرآني.

كما نغم نصر من المنطلقات الفقهية التي فرقت بين المكي والمدني، ورأى أن: "الإعتماد على المدخل الفقهي وحده في مناقشة قضايا المكي والمدني، قد جعل علماء القرآن يقعون في مجموعة من الإضطرابات المفهومية، خاصة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكي وما هو مدني، سواء من حيث المضمون، وأو من حيث البناء والتركيب"⁽²⁾. أي أن التأصيلات الشرعية للفقهاء استندت لمعايير الزمان والمكان، دون اعتبار أثر ذلك على النص من حيث المضمون

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص 86.

والشكل. واستطرد بأن: "معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة، وإلى النص من جهة أخرى، وإلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانب النص"⁽¹⁾. أي الإختلاف الداخلي في النص من حيث القصر والطول، وكثرة الفواصل في القرآن المكي، وإختلاف الحوار والنداء، والدعوة والأسلوب، ونوع التشريع بين المكي والمدني..، فسُرُّ هذه المخالفات مَكْمَنها في العلاقة الجدلية بين النص والواقع، والتأثير والتأثر، والأخذ والعطاء، والمد والجزر، الذي انطبع وترك بصمته على جانبي النص والواقع، مشكّلاً حلقة جدلية طرحها نصر حينما ذهب إلى تأثير وتأثر النص القرآني في الواقع، وتشكّل النصّ على مقاييس الثقافة من جهة، وتجسيده لنظامها من ناحية أخرى.

فالنص القرآني كما يراه أبو زيد كياناً في الزمان والمكان غير متعالٍ عنه، فهو يقدم الأرضية الواقعية المادية لتاريخية النص أنطولوجياً ومعرفياً، حتى يتسنى لبناء قراءته على آليات تاريخية، كان سندها أي القرآن المكي والمدني، إضافة إلى الناسخ والمنسوخ - سنعرِّج لهذا المبحث لاحقاً-. لتكون المطالبة اليوم بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وحدودها وثباً على الواقع وتجاهلاً له، لأنه: "أمرٌ يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود، لأن الشريعة كما يعلم الطالب المبتدئ من علوم القرآن، صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره. لذا نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته المدنية عنه في المرحلة المكيّة. وليس هذا الإختلاف في المضمون والأسلوب إلا انعكاساً لتغاير هاتين المرحلتين في تطوّر الوحي"⁽²⁾.

فنصر ينوّه بالحكمة من وجود مرحلتين في الإسلام: المكيّة والمدنية، وأنه من غير المقبول علمياً وعقلياً إعادة صياغة نفس الأحكام الشرعية بعد مرور مئات القرون. وأنه إذا كان القرآن صاغ نفسه في وقت قصير متشكّلاً من مرحلتين، فمن باب أولى اليوم، خصوصاً بعد مرور أزيد من مئة وأربعين قرناً، وأن هذه الصياغة ليست إلا تماشياً مع حركة الواقع وحركة مؤشر تطوره.

(1) المصدر نفسه، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

- نقد وتعقيب:

1- إن للعلماء في معنى المكي والمدني ثلاث اصطلاحات: (1)

أ- أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة: ويدخل في مكة ضواحيها كمنى وعرفات، ويدخل في المدينة ضواحيها كبدر وأحد. وهذا التقسيم لوحظ فيه مكان النزول، غير أنه غير ضابط ولا حاصر، لأنه لا يشمل ما نزل بغير مكة والمدينة وضواحيهما.

ب- أن المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة: وعليه يحمل قول من قال: إن ما صدر في القرآن بلفظ: "يأيها الناس" فهو مكي، وما صدر فيه بلفظ: "يأيها الذين آمنوا" فهو مدني، لأن الكفر كان غالباً على أهل مكة فخطبوا بـ "يأيها الناس"، وإن كان غيرهم داخلياً فيهم. ولأن الإيمان كان غالباً على أهل المدينة، فخطبوا بـ "يأيها الذين آمنوا"، وإن كان غيرهم داخلياً فيهم أيضاً. وهذا التقسيم يردّ عليه أمران: أن القول غير ضابط ولا حاصر، فإن في القرآن ما نزل بلفظ: "يأيها النبي". والأمر الثاني أن هذا التقسيم غير مطّرد في جميع سور القرآن، فهناك آيات مدنية صدرت بصيغة: "يأيها الناس"، والعكس أيضاً.

ج- الإصطلاح الثالث، وهو المشهور: أن المكي ما نزل قبل هجرته -صلى الله عليه وسلم- إلى المدينة، وإن كان نزوله بغير مكة، والمدني ما نزل بعد هذه الهجرة وإن كان نزوله بمكة: وهذا التقسيم لوحظ فيه زمن النزول، وهو تقسيم صحيح سليم، لأنه ضابط حاصر ومطّرد لا يختلف، بخلاف سابقه. انتهى

فيلاحظ من هذه الإصطلاحات التعريفية أنها راعت ثلاثة معايير للتفريق بين المكي والمدني: باعتبار المكان (مكة وما جاورها، والمدينة وما جاورها)، وباعتبار المخاطبين (أهل مكة وأهل المدينة)، وباعتبار الزمان (ما نزل قبل الهجرة، وما نزل بعد الهجرة النبوية). وهذا الأخير هو أدقّ ضابط وحاصر للتفريق بين أي المكي والمدني. ويلاحظ أيضاً أن مكة والمدينة هي القاسم

(1) مناهل العرفان، الزرقاني، ج1، ص159، 160. باختصار

المشترك بين الإصطلاحات الثلاثة، وهذا ما يدلّ فعلاً على واقعية القرآن، ومراعاته لحال المخاطبين زماناً ومكاناً وحالاً. غير أن بين الواقعية القرآنية والواقعية التاريخية بونٌ كبير في الآليات والمآلات.

2- إنّ أبو زيد لم يأت بجديد يُذكر في وضع ميزانٍ وأساسٍ للفرقة بين المكّي والمدني، غير إعادة ما كان من تأصيلٍ عند المتقدّمين، ليضيف إليه منظوريته الخاصّة في القراءة. فالخصائص الأسلوبية والبنائية للنص من طول السورة وقصرها، وكذا نوع الفاصلة القرآنية، وصيغ النداء يأيها الناس ونداء يأيها المؤمنون، وجدل المشركين واليهود، وتفصيل الشرائع وإجمالها... قد كانت معايير ملحوظة نظّر لها العلماء قبل ذلك، كما كان في وعي علماء القرآن مراعاة الخطاب القرآني للواقع وتدرّجه معه.

غير أن إدراك الواقع ومراعاة أحواله وأحوال مخاطبيه لا يُغلق على النص القرآني عطاءاته وحقائقه الربانية، وتصحيحاته العقائدية والسلوكية، وكذا مخالفته لأمر كثيرة أصبحت من عوامل وظروف هذا الواقع والمحيط. على عكس ما قال نصر من تحكّم الواقع في تشكيل وأسلوب القرآن وتفصيل الشرائع، فمراعاة الواقع لا يعني إقراره، فتلك هي الواقعية الحقيقية للقرآن، فالواقعية العلمانية أصبحت بالنسبة لهم ليست سوى الاستسلام للأمر الواقع، والتسليم لقوّته وسلطته والخنوع لأمره. أمّا الواقعية الشرعية الربانيّة اقتحمت الواقع، وغيّرت كثيراً من معاملته وأصوله ومشاربه، واقعيةً تصارع مع الباطل، وعدم الاستسلام لمُعطيّاته وإفرازاته، حتى ولو كان أمراً واقعاً بالفعل، فالشريعة بيّنت سُبُل تغييره، ما دامت هناك الإمكانيات والقوة لتغييره - باليد، فإن لم يستطع فباللسان، فإن لم يستطع فبالقلب، وذلك أضعف الإيمان-، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول ومقتضيات هذه الشريعة الإسلاميّة. كما باركت الشريعة الإسلامية في نفس الوقت ما كانت عليه العرب من قيم ومظاهر إصلاح وأخلاق.

فالقرآن أوسع وأغنى وأطلق من أن يحدّ نظامه وإعجازه نظام صارم، أو واقع قاهر، أو تُقولبه صيغة من الصيغ، أو تختزله ظرفية معينة، أو تبعية محدّدة.

3- إن نظرية نصر حول اعتبار القرآن منتجاً ثقافياً أُلقت بضلالها على رؤيته القرآنية المعاصرة، فمنطلق جدلية النص والواقع عنده ليست إطاراً يُطلَعنا على واقعية القرآن، بقدر ما يَضَعنا في بوتقة الواقعية التاريخية المادية⁽¹⁾، والتي تؤمن بالواقع كُغَيَّرٍ ومُتَغَيَّرٍ نجح في فرض نفسه على أساليب القرآن وتراكيبه وتشريعاته، ليمهّد نصر الطريق إلى تاريخيات وتأويلات لا معدودة ولا محدودة يتحكّم بها الواقع المتحرّك والمتغيّر على نحو تطوّريّ جدليّ، محاولاً بذلك توظيف علوم المكّي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة إنتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي، ووقائعي ماديّ حضاريّ أيضاً.

فكيف يعتبر أبو زيد النص القرآني منتجاً ثقافياً على غرار المعلقات والأشعار؟ والتي كانت هذه الأخيرة نتاج الثقافة العربية بَعْرِها وبُجْرِها. فلمّا يصفُ القرآن بالإنتاج الثقافي يستلزم أنّه تأليفٌ على قواعد وأدبيات وأخلاقيات النظام الثقافي والإجتماعي والسلوكي العام عند العرب، والحقيقة غير ذلك - إذا وافقنا فيها صاحبنا طبعاً-، فالقرآن كان موافقاً للطبيعة الثقافية نعم، ولكن مغيّراً لها أيضاً، فمن غير المعقول أن يخاطب القرآن في أسلوبه وتراكيبه على أسس ونظامٍ غير معروف عند العرب من جهة، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ إبراهيم: ٤، فمهمّة القرآن تبين الشرائع وتوضحها بما يتلاءم مع عقول القوم ولسانهم ومعارفهم، ومن جهة أخرى يلزم تصحيح ما فسد من أنظمتهم وأخلاقهم ونظامهم الإجتماعي والفكري والديني.

4- لو سلّمنا جدلاً لنظرية نصر حول جدلية النص والواقع في القرآن، وتبعية القرآن للواقع، وسلطوية الأخير عليه؛ لسار ولذاب النظام القرآني في النظام الثقافي السائد، بحكم قوة الواقع ومركزيته في تغيير معالم وشكل النص، فالذي يسلم لنصر بجدلية الواقع، كان لزاماً عليه أن يسلم

(1) انظر: "تاريخية النص الديني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري - المفهوم والمرجع -"، أسماء حديد، مقال علمي، مجلة الكوفة، السنة الثالثة، العدد الأول، شتاء 2014، ص 182/163.

له أيضاً بحاكمية التشريع الواقعي -الشرك، الربا، الزنا،..- في القرآن، وإن هذا الإفتاء كله يكذبه النظام المعرفي القرآني القائم على تصحيح ومراجعة وتقويم الواقع، فالأول قائد والثاني مقود.

إن القرآن الكريم أحدث تحويلاً وتغييراً جذرياً في المجتمع بما قرّره من عقائد وتشريعات وآداب وأخلاق، فحوّله من مجتمع جاهلي يعبد الأصنام، إلى مجتمع إسلامي يعبد الواحد الأحد الديان، ومن مجتمع الظلم والرزيلة، إلى مجتمع العدل والفضيلة. وقد دام صراع الواقع والرسالة سنوات، وهذا الصراع مع الباطل الهدف منه استنهاض الواقع وليس الذوبان فيه والسير معه، والعمل على إصلاحه وتقويمه، والسّموم به إلى المثل العليا والغايات المنشودة، وهذا ما تعنيه المثاليّة في الإطار الفكري للتصوّر الإسلامي، إنها المثالية التي تسمو بالمسلم إلى المثل العليا التي تحقق رضا الله ورضوانه، وفي نفس الوقت مثالية تتماشى مع الواقعية التي تراعي حال المسلم وحال ظروفه ومحيطه⁽¹⁾.

ولأجل هذا فإن الإسلام رسالة عالمية مثالية واقعية، قامت على أسس واعتبارات إنسانية ولم تقم على أسس بيئية جنسية، أو قبلية عرقية. فرسالة الإسلام والقرآن لم تحصرها بيئة ضيقة عربية، أو أنظمة خاصة ثقافية، ولم تأت بشرعية وفقاً لحاجاتهم دون حاجات غيرهم من الأجناس، أو أمة دون غيرها من الأمم، بل كانت دعوة تتناسب وفقاً مع حاجات الإنسان الذي خاطبه ربّه بالتكليف، وبما يتناسب معه طبيعته بالتشريع.

(1) انظر: "الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية"، محمد مصطفى شلي، د.ط(1982م)، الدار الجامعية، بيروت.

المهلب الثاني: مظاهر الواقعية التاريخية⁽¹⁾ في القرآن المكي والمدني باعتبارات: (الأسلوب، المخاطبين، الزمان والمكان)

إن الواقعية كاصطلاحٍ مذهبي فلسفي قد ظهرت في خضم التحولات الاجتماعية والفكرية في الفكر الغربي، وهي حركة ذات عقائد مادية تستبعد كل التصورات والأفكار التي تحلّل الحوادث والظواهر وتُفسّرُها وفق منظور ديني لاهوتي. تعمل هذه النظرية على تحرير الفكر الإنساني من كل القيود الميتافيزيقية واللاهوتية، وتُحلُّ محلّها القيم الواقعية الوضعية المادية المحسوسة، كمرجع يصنع التاريخ ويكوّن العقل الإنساني. فالواقع هو السلطة والقانون والحقيقة المطلقة⁽²⁾.

لذا فإن نظرية الواقعية القرآنية الحداثية لنصر لا تبتعد في أساسها عن الواقعية التاريخية الغربية التي ترى من الواقع المحسوس مرجعاً لتأطير الفكر الإنساني عامة، والفكر الديني خاصّة. فقد ألقت نظريته الواقعية ذات الصبغة المادية الماركسية ظلّالها التأويلية والجدلية على مفاهيم القرآن وعلومه. فعلم المكي والمدني ليس عنده إلا ضرباً من ضروب واقعية القرآن! لكن، كإنتاج ثقافي تشكّل في ظرف يزيد على عشرين سنة.

لذا فقد تلبس بعض المفاهيم، فلتتوضيح فقط، هناك فرق بين الواقعية التي هي من خصائص الشريعة والرسالة القرآنية، وبين الواقعية البوزيدية، فإتجاه الواقعتين متعاكس في التأثير والتأثر، فالأولى تنطلق من النص إلى الواقع، والثانية تنطلق من الواقع إلى النص. ومع ذلك فإن نصر لا ينكر ألوهية مصدر النص القرآني، لكن لا تنفي هذه الألوهية في نفس الوقت واقعية

(1) الواقعية: "بوجه عام صفة الواقعي، تقول واقعية التفكير أي: مطابقته للواقع. وتطلق الواقعية من جهة ما هي مذهب فلسفي على كلّ نظرية تحقّق المثال، أي تعدّه شيئاً واقعياً، أو تقدّم الواقع على المثال. فالواقعية هي الإحساس بالواقع والتقيّد به، وهي بهذا المعنى مقابلة للفظية، والتجريدية، والخيالية".

- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج2، ص552، 554. باختصار

(2) انظر: "المعجم الفلسفي"، مصطفى حسبية، ص678/680.

محتواه، ومن ثمّ لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر ونظامهم. فالنص في هذه الحالة حاملٌ للثقافة التي ظهر فيها، وبالتالي فظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك.

أعاد نصر تقرير ما ذكره علماء القرآن من اعتبارات ومعايير التفرقة بين المكي والمدني: باعتبار المكان، أي ما نزل بمكة وما جاورها فهو مكّي، وما نزل بالمدينة وما جاورها فهو مدنيّ. وباعتبار المخاطبين، أي ما كان خطاباً لأهل مكة ونداءاً لهم فهو قرآن مكّي، وما كان خطاباً ونداءاً لأهل المدينة فهو مدني. وباعتبار الزمان، أي ما نزل قبل الهجرة فهو مكّي، وما نزل بعد الهجرة فهو مدني، علماً أن نصر ذكر الأقوال دون أن يرحح بينها⁽¹⁾. ليعقب على ذلك بانتقاد هذه الآراء، لإعتمادها على معيار المكان دون اعتبارٍ لأثر ذلك في النص من حيث مضمونه أو شكله، يقول: "كل هذه التقسيمات التفصيلية تستند إلى معيار المكان أساساً للتقسيم، وذلك دون اعتبار لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل. ومن ثمّ معيار آخر للتفرقة بين المكّي والمدني هو معيار المخاطبين بالنص على التغليب في كل مرحلة من المرحلتين"⁽²⁾.

وإن المعيار الذي اقترحه المؤلف للتفريق والتمييز: "يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص"⁽³⁾. أي أنّ هناك معيار تجسّد في تفاعلية النص والواقع فيما بينهما، فهناك مضمونٌ ثقافي أثر على بناء وتركيبه النص القرآني لغوياً وتشريعياً، هذا المضمون الثقافي المؤثّر نتج عن انتقال مكاني مثله هجرة النبي -صلى الله عليه وسلم- من مكة إلى المدينة، والتي لم تكن مجرد انتقال عبر المكان، وإنما انعكاس أثر حركة المكان وانطباعه على القرآن.

يقول: "...لذا نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته المدنية عنه في المرحلة المكيّة. وليس هذا الاختلاف في المضمون والأسلوب إلا انعكاساً لتغاير هاتين

(1) انظر: "مفهوم النص"، ص 90/86.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

(3) المصدر نفسه.

المرحلتين في تطوّر الوحي. المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس مجتمع جديد نقيض للمجتمع السائد المسيطر في مكة، وفي هذه المرحلة كان تركيز النص على تكوين الفكر الجديد للمجتمع الجديد متمثلاً في عقيدة التوحيد ونفي الشرك. كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه النص، في هذه المرحلة لم يكن ثمة حاجة لأيّ تشريع عملي، فالتشريعات لا تصاغ إلا في واقع حيّ متحرك⁽¹⁾. أشار المؤلف أنّ التركيز على الأسلوب بين خطاب الله تعالى في مكة وبين خطابه بالمدينة؛ سيساعدنا على التمييز بين علمي المكّي والمدني، باعتبار أنّ علوم القرآن قد صاغت نفسها مع حركة الدعوة الإسلامية وسيورتها الواقعية المتطورة. فلم يحتج الخطاب القرآني بمكّة إلى أحكام الحدود مثلاً - باعتباره طرحاً جاهلياً عند نصر-. وهذا ما عمل المؤلف على تدعيمه للترقية بين المكّي والمدني في علوم القرآن، فقد دعم خلاف المتقدمين المبني على معيار الزمان والمكان لأهمّ الباحثين بحقيقة تشكل النص من الثقافة السائدة آنذاك، ليضع نصر النص أمام رهان تاريخي وارتهان بالواقع المتحرّك المتغيّر.

لنخلص إلى أن جدلية نصر التي يقيمها النص والواقع تدخل في علاقة تشكّل وتشكيل (النص)، ومشكّل (الثقافة)، كعلاقة بديلة مع الواقع، تحكمها جدلية تاريخية أقام سوقها وصرحها باستدراج بعض علوم القرآن لكي تؤيده في مدّعاها. وإن هذا التعيد العلماني سيفتح باب الإجتهد المفتوح أمام فقهاء التأويل، مادام أنّ الفقه ليس إلا مجموعة من الأحكام الناتجة عن احتكاك النص بالواقع.

(1) المصدر نفسه ، ص 17.

- نقد وتعقيب:

1- إن الفلسفة الواقعية من نظرة الشرع؛ فكرةً إحاديةً تسعى لربط الإنسان مع ميوله وغرائزه وشهواته وعبادة ذاته، فلسفةً توجّه نظر العقل إلى المادي الموجود، وتُبعده عن كل ما هو غيبي أو روحي غير محسوس. فلسفةً فرّت من تأليه رب البشر إلى تأليه الطبيعة وعقول البشر. وإن الواقعية الغربية قامت على أنقاض المذاهب الفلسفية المادية التي انتشرت إبان الصحوة العلمية والصناعية في أوروبا، مثل الفلسفة الوضعية⁽¹⁾.

فكانت الواقعية في الأصل ردّة فعل على المثالية الدينية. ففلاسفة المادة يختزلون الإدراك الإنساني للحقائق في الموجود والمادة فقط، بالرغم من أن مشاعر الإنسان وطموحاته وغرائزه ورغباته روحيةٌ خالصة! فكما أن الحقائق المادية واقع، فإن الحقائق الروحية أيضاً واقع.

ابتلي فكر الحداثة الغربية اليوم بتبعية اجتهادات الحداثة الغربية، ومقوماتها المغالطانية الفلسفية، المؤسسة على الرؤى المادية الخاصة، ليّتحدها أرباب القراءة العقلانية بدائل عن القيم الإسلامية العادلة والكاملة⁽²⁾.

2- لا يمكن بتاتاً إنكار الخاصية الواقعية للقرآن، والتي تشير إلى ارتباط النص بالمنظومة الثقافية ارتباطاً تصحيحياً، إلا أننا نُنكر البعد التاريخي لهذه الواقعية، والتي تطرح مفهوماً مؤسساً لعلاقة تأثيرية في تشكيل المرجعية المعرفية القرآنية، فيكون محكوماً بها متجاوزاً معها لا يمكن له تجاوزها، وبالتالي يجب مراجعة علاقة النص بالسياق الواقعي والبعد الثقافي، لأن النص له كيانات ثلاثة: لغوية، ثقافية، تشريعية. لذا فإنه من غير السليم شرعاً وعقلاً أن يعكس القرآن، الثقافة، والواقع، عكساً آلياً - كحال معلقات الشعر-، بل إذا آمناً أن القرآن رسالة إلهية دعوية، يستلزم أنها رسالة تقوّم الواقع وتعيد بناء معطياته نحو نسق جديد. ولو كانت المشكلة عدم الصدام مع المجتمع

(1) انظر: "الباب الثاني"، وبالتحديد ص123/128.

(2) انظر: "فتنة الحداثة - صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب" -، قاسم شعيب، ط1 (2013م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ص199/43.

والتصادم الواقع، لما قرّر القرآن بطلان عبادة الأصنام والأوثان التي كان لها عظيم الشأن والقدر في قلوب العرب.

إن من الشذوذ التأويلي تطويع شمولية النص العام، وتمييع التشريع والشرائع لصالح لواقع المنفعي الخاص، وإقصاء مقاصد الأحكام الثابتة لوقائع اجتماعية متغيرة.

3- إن الإسلام يدعونا إلى المثالية ويحثنا عليها، لكنه يعترف بالواقعية ويراعيها. وإن من خصائص التشريع في الإسلام: - الواقعية⁽¹⁾، فهو لم يُغفل الواقع في كل ما أحلّ وما حرّم، فشرعية الإسلام لم تحرم شيئاً يحتاج إليه الإنسان، كما لم تُبح له شيئاً يضرّه في واقع الحياة. ومن الواقعية: مراعاة سنة التدرّج في فرض العبادات وفي تحريم المحرمات (كالخمر مثلاً)، فكان التدرج في التشريعات مراعاةً لأحوال الناس والنفوس والبيئة والعادات الجاهلية التي كانت متأصلة وراسخة. ومن واقعية الشريعة: أنها قدرت الضرورات التي قد تعرض على الإنسان، فرخّص له إتيان المحرمات وتجاوز المحضورات بقدر الضرورة النازلة به، لذا قرر فقهاء الشريعة: أن الضرورات تبيح المحظورات، استناداً إلى فقه التشريع القرآني والنبوي.

فلم تأت الشريعة بتعاليم مثالية نظرية عالية، بل أتت بأحكام تراعي واقع البشر وحاجاتهم وميولهم، وتأخذ بعين الاعتبار تباين قدراتهم وملكاتهم، وقوتهم وضعفهم، وجنسهم وأجناسهم. وهكذا فالعلاقة بين الواقع والفكر علاقة تفاعلية، فلا تكوّن للفكر الإنساني بمغزل عن الواقع، ولا الواقع ينتج فكراً تلقائياً، مع التأكيد على خيارات الإنسان، وتوجهاته الفكرية في تقرير واقعه، قال -جلّ ثناؤه-: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ۗ﴾ (الرعد: ١١). فقد أتاح الشارع سبحانه خيار التغيير للمسلم.

(1) انظر: "خصائص الشريعة الإسلامية"، عمر سليمان الأشقر، ط1 (1982م)، مكتبة الفلاح، الكويت، ص100/50.
- وانظر: "خصائص الشريعة الإسلامية ومبداها"، سيّد سابق، ط1 (1409هـ-1988م)، مطابع الوفاء، المنصورة، ص47/3.
- وانظر: "خصائص الإسلام الذي ندعوا إليه"، إسماعيل علي محمد، ط1 (1434هـ-2013م)، دار الكلمة، القاهرة، ص90/58.

4- إن الجدلية التي أثارها نصر بين الواقع والخطاب القرآني، لتبعث على تفعيل الجهود العلمية القرآنية للتركيز على دراسة الأبنية الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية من جانب، ودراسة المتلقي الأول للنص والمخاطبين به من جانب آخر. وكذا تفعيل عنصر الواقع في عملية فهم النص وتشريع الأحكام، والذي تمثله علل وغايات التشريع. فإِنَّه من المسلّم به، أن تأثيرات الواقع في فهم النص وتأويله حقيقة موجودة لا ينكرها أحد، وأثر اختلاف الزمان والمكان والواقع على اجتهادات الفقهاء دليلٌ على تنوع النظر في تأويل النص بما يخدم الواقع ويعالج متغيراته. فالفقيه لا يحكم على الشيء حتى يكون له تصوّر عليه، وإن من التصوّر؛ تصوّر البيئة والعلم بحال الناس وأقضيّتهم. ليبقى الواقع طرفاً مهماً لإصدار الحكم والفتوى، ويبقى تحت سلطة الفقيه قبول الموافق المشروع، ورد المخالف الممنوع. ولكن هذا التداخل والتجاذب بين سلطتي النص وأبعاده المعرفية والمنهجية، وسلطة الواقع وتحدياته المعاصرة، لا سيما في عصرنا الراهن؛ قد أثار إشكالية تداخل السلطتين حول الفاصل بين المقبول والممنوع من تحكيم الواقع، أو هيمنة النص، ثمّ ما مقدار التأثير المسموح به؟ لذا نرى أنه لا بدّ من ضرورة التعايش بينهما، فلا الواقع يتحاكم لغير النص، ولا النص يتعالى عنه، فالقرآن لم يكن يوماً متعالياً على الواقع والتاريخ، وطبيعة العصر الذي نزل فيه.

وإن أفضل ما يجب أن يفعل اليوم علم المقاصد الشرعية، لأنه خير خادمٍ لعملية الإستنباط الفقهي، كما يمكن لهذا العلم رسم حدود التباين والتكامل بين الواقع والنص. فإنّ الواقع اليوم بحاجة لفقهاء المقاصد الذي يرصدون حركة الفتوى بضوابطها، مع اعتبار المتغيرات وتوظيف حدودها ومؤثراتها ضمن السياق الفقهي المطلوب. لأن الحكم الفقهي لا يتصرف بأيّ حالٍ عن حال المكلف ومدى تقبّله للحكم الشرعي، لذلك راعت الشريعة ظروف الناس وأحوالهم، كالترخيص الشرعية للمسافر والمريض والمضطر وغير ذلك.

المبحث الثالث: آليات العقيدة والتورخة في مفاهيم الناسخ والمنسوخ - آلية التجديد التاريخي والتفعيل العقلاني -

إن الناسخ والمنسوخ من أهم مباحث علوم القرآن، وقد تنازعه الخلاف قديماً عند العلماء ومختلف الفرق والمذاهب⁽¹⁾. كما قد تعامل الحداثيون كثيراً مع موضوع النسخ كمبحث قرآني تاريخي له وظيفته الواقعية، واعتباره علماً استدعته اللحظة التاريخية. لتكون مقارنة نص القرآن مثلاً عن ركوب ظاهرة النسخ للقول بأن القرآن الكريم خضع للجدل مع الواقع، أي أنّ ما جدّ واستجدّ من ظروف الناس، أو ما بدا⁽²⁾ من أحوال الواقع؛ كلّه أدى إلى تغيير في الخطة القرآنية، وتغيّر في الأحكام الشرعية بتغير الزمن أو المعطيات أو الظروف التي استدعتها الضرورة التاريخية.

فإذا كان نسخ الآيات تدرّج في الأحكام لمراعاة الواقع والحال، والزمان والمكان، فإن هذا تبشير بتاريخية النص!! مادام التشريع عند نصر مرتبط بما هو اجتماعي وواقعي متغيّر، تضخّم عبر الزمن، وصار أكبر مما هو مطلق ثابت في النص الديني، يقول في هذا المنوال: "إن منهج الوحي -

(1) انظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ج2، ص183/155.

(2) إن البداء الواقعي - أي تغيير المناخ الواقعي للخارطة القرآنية حسب المفهومية الحدائية - يشابه تماماً عقيدة البداء القديمة، فبعد عقيدة حدوث العلم على الله، ظهر مع الفكر المعاصر عقيدة حدوث الفعل مع الواقع، والذي أدى بالصورة العقلانية إلى خضوعية القرآن لما استجدّ في البيئة من أحداث. علماً أن عقيدة البداء هي: "عقيدة فاسدة اعتقدها اليهود، وأغلب الشيعة وتعبّدوا الله بها. وتستلزم هذه العقيدة سبق الجهل وحدث العلم، بسبب زعمهم نشأة الرأي الجديد عن الله بعد أن لم يكن في سابق علمه - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً -، وكلاهما محالٌّ على الله سبحانه، ونسبة ذلك إلى الله سبحانه من أعظم الكفر".
- معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة من المؤلفين، ط1 (1439هـ-2017م)، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ج1، ص321.

- انظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ج2، ص144/142.

رغم وضوحه من حيث دلالاته على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني - يغيب تماماً في الفكر الديني الرسمي المعاصر⁽¹⁾. ومن هنا نطرح ما يلي:

- كيف وظّف نصر علم النسخ والمنسوخ كآلية تاريخية؟

- وهل تتعارض مسائل النسخ وأنواعه مع أزلية النص القرآني؟ وهل نعتبر نسخ الأحكام بسبب الواقع والحال إيذاناً بانطلاق جواز تعدّد النسخ والتأويل؟

المطلب الأول: آلية الجدلية التاريخية في

وهيئة الفسخ التشريعية

لقد عدّ المؤلف ظاهرة النسخ في القرآن أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغائه، سواءً ارتبط بالإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعته من التلاوة، أو ظلّ النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ⁽²⁾. مستدلاً ومستشكلاً سياق آيات النسخ في القرآن في سورتي البقرة والنحل. لذا فإن نصر لم يقدّم مقارنة حقيقية لمفهوم النسخ ووظائفه غير التأكيد على الجدلية، وتقديم تأويلات واستشكالات معرفية.

انطلق المؤلف من تحديد مفهوم النسخ انطلاقاً ممّا ورد عند علماء القرآن، ليخلّص إلى أن النسخ هو: إبدال نص بنص مع إبقاء النصين، وهذا مبرّر البحث في الوظيفة التي يمثّلها النسخ، دون أن يذكر أنواع النسخ الأخرى، كالنسخ الذي يشمل التلاوة. بل استصعب فهم الأنواع التي يوردها العلماء⁽³⁾. لأنه فهم أن: "معنى النسخ بأنه الإزالة التامة للنص؛ تتناقض مع حكمة التيسير

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 131.

(3) انظر: "المصدر نفسه"، ص 134.

والتدرج في التشريع"⁽¹⁾. ولأن وظيفة النسخ عنده لا تتعدى "التدرج في التشريع والتيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعدّ أمراً ضرورياً، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى"⁽²⁾. أي أن النسخ محصورٌ في الأنواع التي فيها ثبات التلاوة، لأنه قد نعود للحكم الأول المنسوخ إذا توفرت شروط واقعه، فمثلاً تحريم الخمر لم يأت حكماً واحداً، إنما أتى على ثلاث مراحل، وذلك بالنظر إلى حالة المكلفين بالأمر الذين لم تنهياً نفوسهم للعمل بالحكم، فقد نعود للحكم الأول مع من تطبّع على شرب الخمر. وهذا هو سرّ بقاء الآية المنسوخة قرآناً متلوّاً بين المسلمين، أي أنها تبقى داخل مجال إعادة تفعيل الآية المنسوخة عندما تعود ظروفها مرّة أخرى.

ولأن الواقع في حركة تغيّرية سيالة متدفّقة، فلا بأس أن ننسخ أو نعود للمنسوخ من بعض النصوص التي تُرى صالحة لزمن من الأزمان، أو حالة من أحوال الناس.

كما يقول أيضاً: "وقد أدّى تزيّد العلماء في قضايا الناسخ والمنسوخ إلى ما هو أخطر من ذلك، وذلك عندما تصوّروا أن من النصوص ما نسخ حكمه وتلاوته، ومنها ما نسخت تلاوته دون حكمه"⁽³⁾. لأن النسخ بمفهوم الإزالة والحذف والإلغاء - أي النسخ الذي يتعلّق بالتلاوة - "يفتح الباب واسعاً أمام الشكّ في مصداقية النص لا من الوجهة الدينية فحسب، بل من الوجهة الثقافية أيضاً"⁽⁴⁾.

كما أن نسخ السنة للقرآن في رأيه "لا مبرّر لنسخها، لأن السنة بمثابة نصّ ثانوي يفسّر النص الأصلي ويشرحه ويجلّي غوامضه"⁽⁵⁾، أي أن دور السنة لا يرقى لمستوى صياغة الاحكام فضلاً عن نسخها، فدورها لا يتجاوز الشرح والتفصيل والتبيين. "إن السنة الصحيحة الموحى بها

(1) المصدر نفسه، ص 138.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ص 143.

(4) المصدر نفسه، ص 145.

(5) المصدر نفسه، ص 147.

تفسّر القرآن وتوضّحه، ولكنها لا تلغي أحكامه"⁽¹⁾. علماً أن نصر يرى السنة اجتهاداً يناسب واقع التنزيل الأول، والنبي -صلى الله عليه وسلم- مجتهد في عصره.

- نقد وتعقيب:

1- ضبط علماء القرآن مفهوم النسخ وشروط وقوعه حتى لا يقع سوء الفهم في القرآن، أو الطعن في اكتمال التنزيل، أو أزلية الوحي الإلهي. عرّف النسخ بـ: "رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي، والحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، والدليل الشرعي هو وحي الله مطلقاً متلوّاً أو غير متلو، فيشمل الكتاب والسنة"⁽²⁾. وهذا التعريف يشمل كل أنواع النسخ واعتباراته. كما قد فصّل العلماء في حجّية النسخ ووقوعه وثبوته من جهة الشرع والعقل، كما بينوا حكمة الله في النسخ⁽³⁾.

وإن لوقوع النسخ أربعة شروط:⁽⁴⁾

- أولها: أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً.

- ثانياً: أن يكون دليل رفع الحكم دليلاً شرعياً.

- ثالثاً: أن يكون هذا الدليل الرافع متراحياً عن دليل الحكم الأول غير متّصل به.

- رابعاً: أن يكون بين ذينك الدليلين تعارض حقيقي.

تلك أربعة لا بدّ منها لتحقق النسخ باتفاق جمهرة الباحثين. انتهى

(1) المصدر نفسه، ص 139.

(2) مناهل العرفان، الزرقاني، ج 2، ص 137.

(3) انظر: "البرهان في علوم القرآن"، الزركشي، ج 2، ص 44/28.

- وانظر: "مناهل العرفان"، الزرقاني، ج 2، ص 162/147.

- وانظر: "الإتقان في علوم القرآن"، السيوطي، ج 4، ص 1440/1435.

(4) مناهل العرفان، الزرقاني، ج 2، ص 141.

2- فرض نصر سلطاناً آخر على النص القرآني -بعد سلطان المكي والمدني-، إنّه سلطان الناسخ والمنسوخ كشاهدٍ قويٍّ على حجّية العلاقة الجدلية بين الواقع والنص، وهذا لما في النسخ من إمكانية تجميد وتفعيل الحكم الشرعي، وهذه العملية تضع التشريعات كلّها تقريباً في إطار النسبية، فلا توجد حالات من النسخ ذات صيغة نهائية. لتصبح طبيعة الخطاب القرآني ذات أرضية متحرّكة تبعاً لمعطيات المتغيّرات التاريخية. كما انتقد نصر الفقهاء الذين ظلّ وعيهم قاصراً عن إدراك ظاهرة اختلاف الأحكام الناسخة والمنسوخة، والتي تفتح أفقاً للاختيار الأنسب للحكم وفقاً للظروف والسياق المتغيّرين⁽¹⁾. كل هذا التأصيل محاولة لاخترق النصوص التشريعية، والتضحية بالأحكام الشرعية لصالح الجدلية التاريخية المقنّعة بقناع العقلانية، تحت دعاوى الظرفية، وفقه الواقع، ورعاية المصالح، وقداسة الذات، والرضوخ للشهوات...

فالقرآن كلامٌ إلهي له دور قيادي تربيوي، فليس نصّاً استسلم لضغط الواقع فجمّد التشريع، فالتلاعب على وتر الناسخ والمنسوخ لضمان نسخ جديد لم يقل به متقدّم من العلماء والفقهاء، ألا وهو النسخ العقلي، كإجراءٍ لوقف استمرار التشريع بسبب ما يفرزه الواقع من حاجات وضرورات. علماً أن الشريعة غطّت جميع جوانب الحياة، واستنبط فقهاء الأصول القواعد الأصولية والفقهية العامة التي ترجع إليها جميع المعاملات والتصرّفات التي تستجدّ وفق ظروف الواقع المتغيّرة، فتضبطها وتؤصّل لها شرعاً وعقلاً وحكمةً، تأكيداً لمبدأ خلود وشمولية القرآن.

إضافة لهذا يتبادر سؤال في ذهني وذهن كلّ قارئ مفاده! من الذي يتجرّأ لأداء هذا الدور التأويلي الخطير؟ ومن يقوم بتقدير الوقائع فينسخ بعقله الأحكام الشرعية؟ أو يعود للعمل بالنصوص المنسوخة؟ ثمّ ما ضابط العمل بالنص المنسوخ وما آليات تفعيله؟ سوّالات تطرحها الممارسة العقلانية المدرّعة بالآليات التاريخية، علماً أن العلماء اختلفوا في تقدير وإحصاء عدد الآيات والأحكام المنسوخة والناسخة. فما عدد الأحكام المنسوخة التي تفعل؟ والأحكام الناسخة التي تجمّد؟

(1) انظر: "التجديد والتأويل"، نصر حامد أبو زيد، ط1 (2010م)، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ص212/209.

إنّ النسخ بالمعنى الحدائني الجديد كفيلاً بإعادة إنتاج كل التشريعات تبعاً لنظام النص/الواقع. ليشير إشكالات ومشكلات تتحدّد في الظرف والموضوع الذي ربطت فعالية النص به. فالأخذ بالمنهج التاريخي في الإجتهد الفقهي والذي يميل لربط النصوص بالظرف التاريخي هو في الحقيقة مشروعٌ لتدشين عهد تشريعات منسوخة كثيرة جداً، مشروعٌ تُمحي فيه أصول ومعالم الدين وتتميّع فيه شرائعه.

3- إن ما استفاد منه نصر من جواز العودة إلى الحكم المنسوخ في نسخ الحكم دون التلاوة فباطل مخالف لأصول التفسير وفهم القرآن⁽¹⁾، وهذا لأن المجتمع الأول كان جاهلياً بامتياز، فتدرّج معه الشارع في الأحكام الشرعية حتى لا يقع بهم الحرج بأحكام الله تعالى، أمّا وقد تمّت رسالة الإسلام بعد أزيد من 14 قرناً، بما يسع جميع الناس في كل بقاع الأرض على مدار القرون إلى يوم الدين، وبما لا يُجافي أية حالة من حالات الإنسان، فلا يمكن العودة إلى الحكم المنسوخ إطلاقاً لأنه مخالف لحكمة الله تعالى من التشريع. "فالآية بعد نسخ حكمها دون تلاوتها تبقى مفيدة للإعجاز، وتبقى عبادةً للناس، وتبقى تذكيراً بعناية الله ورحمته بعباده، حيث سنّ لهم في كلّ وقت ما يساير الحكمة والمصلحة من الأحكام. يضاف إلى ذلك أن الآية بعد نسخ حكمها لا تخلوا غالباً من دعوة إلى عقيدة، أو إرشاد إلى فضيلة، أو ترغيب في خير، ومثل ذلك لا ينسخ بنسخ الحكم، بل تبقى الآية مفيدة له، لأن النسخ لا يتعلّق به كما مرّ"⁽²⁾.

(1) انظر: "فهم القرآن - بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة-"، رمضان خميس الغريب، ص 107/70.

(2) مناهل العرفان، الزرقاني، ج 2، ص 169، 170.

غير أنه إذا تبدّل واقع الحكم الشرعي الأخير، ولا يمكن العمل به لتغيّر ظرفه، فلا يمكن تفعيل النسخ العقلي، أو استحضار المنسوخ الشرعي، وفي باب تقدير الضرورات وتقصيد الأحكام ومراعاة المآل في الإجتهد الفقهي⁽¹⁾ ما يُعني عن هذه الجرأة التأويلية المنحرفة. فلو فرضنا أن أحداً من المسلمين كان مريضاً مرضاً يستطيع به الصيام مع مشقة يسيرة، فقد نصّ الفقهاء على أن الفطر والصيام في حقه سواء، وهذا الحكم نظير ما صرحت به الآية المنسوخة من التخيير في الصيام، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُمْ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: 184، فهذا يعني أن حكم وجوب الصوم قد تجمّد، والفائدة من الإبقاء على آية وجوبه في القرآن؛ ليس سوى مؤشّر على عودة هذا الوجوب إلى الحياة والتحريك عندما تعود إلى الصائم المريض حالة الاستطاعة، أو تُرفع عنه الضرورة والحاجة. لذا فإن آليات الإجتهد الأصولي، وتقدير المصالح العامة والخاصة؛ تمثّل الجانب المرن من الشريعة، ما يغنينا عن النسخ العقلي، ومفهومه الحدائي والعصري.

4- إن الحكمة من النسخ ليس التدرّج بالتشريع فقط - كما ذكر وحصر نصر-، لأن هذه الحكمة لا تستوعب كل أنواع النسخ واعتباراته في القرآن. فنسخ التلاوة بنوعيه مثلاً - وهذا النوع محلّ استشكال ونفي عند نصر-، "فإن حكمة الله قضت أن تنزل بعض الآيات في أحكام شرعية عملية، حتى إذا اشتهرت تلك الأحكام، نسخ سبحانه هذه الآيات في تلاوتها فقط، رجوعاً بالقرآن إلى سيرته من الإجمال، وطردها لعادته في عرض فروع الأحكام من الإقلال، تيسيراً لحفظه وضماناً لصونه ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: 216"⁽²⁾.

(1) انظر: "أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي - دراسة في فتاوى المعاملات المالكية-"، يوسف حميتو، ط2 (2018م)، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي.

- وهذا التأليف من أنفس التأليف المعاصرة في هذا الباب. فقد أجاد صاحبه في استثمار الآليات الشرعية، والتأصيل لعنصر اعتبار المآل في العملية الإستنباطية الشرعية والإجتهدية، ممثلاً لذلك بمنهج المدرسة الفقهية المالكية في فقه المآلات، وأبواب اعتبار المقاصد، وتقدير المصالح المرسلّة، والإستحسان، وفقه النوازل، وفاعلية المآل في اجتهادات العلماء والسلف -رحمهم الله-.

- ضف إليه كتاب: "ضوابط الإجتهد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية"، وورقية عبد الرزاق، د.ط، د.ت، دار لبنان.

(2) مناهل العرفان، الزرقاني، ج2، ص170، 171.

وعلى فرض عدم إدراك الحكم في بعض أنواع النسخ واعتباراته، فهل جميع الأحكام الشرعية في ديننا معلّلة؟ فإذا علمنا قصور العقل عن إدراك المطلق من كلام الله وشرعه وعِلله؛ فلا يمكن لنا إلا أن نسلّم بما جاء به، ولا نشترط على الله فهّم الحكمة حتى نؤمن بما قد جاء به، فمن علم أن مصدر الوحي من الله وهو محفوظ من عنده، لزم عدم التشكيك فيه على شاكلة مناهج المستشرقين الذين كان إيمانهم على حرفٍ. "ثم إن الشأن في كل ما يصدر عن العليم الحكيم الرحمن الرحيم؛ أن يصدر لحكمة أو لفائدة نؤمن بها، وإن كنا لا نعلمها على التعيين. وكم في الإسلام من أمور تعبدية، استأثر الله بعلم حكمتها، أو اطلع عليها بعض خاصته من المقرّبين منه والمحبوبين لديه: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۝٧٦ ﴾ يوسف: ٧٦، ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥ ﴾ الإسراء: ٨٥. ولا بدع في هذا، فرب البيت قد يأمر أطفاله بما يدركون فائدته لنقص عقولهم، على حين أنه في الواقع مفيد، وهم يأتمرون بأمره، وإن كانوا لا يدركون فائدته..، كذلك شأن الله مع خلقه فيما خفي عليهم من أسرار تشريعه، وفيما لم يدركوا من فائدة نسخ التلاوة دون الحكم ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝٦٠ ﴾ النحل: ٦٠^(١).

إن كلّ ما يصدر عن الله كلاماً ووحياً وقضائاً وقدراً فهو لحكمة أو لفائدة يجب أن نؤمن بها، وإن كنا لا نعلمها على التعيين. وكم في شرع الله من أمور تعبدية استأثر الله بعلم حكمتها، وكم من أسرار قرآنية وإيمانية كشفها لخاصة خاصته من الأولياء والأتقياء، ومع ذلك فإن فوق كل ذي علم عليم، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً. "فالقرآن ألفاظه محفوظة من التغيير والتبديل، ولا يمكن أن يتطرّق إلى ساحته الخطأ بأيّ حال، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩ ﴾ الحجر: ٩، وقال أيضاً: ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَهُ ۝١٠٥ ﴾ الإسراء: ١٠٥، ولعلك تدرك معي أن تفسير الآية بهذا المعنى، يجعلها أقرب إلى إثبات النسخ ووقوعه، منها إلى نفيه وامتناعه، لأن النسخ تصرف إلهي حكيم تقتضيه الحكمة، وترتبط به المصلحة^(٢).

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه ، ج2، ص161، 162.

المهلب الثاني: إشكالية النسخ وأزلية النص

أشار المؤلف سابقاً في إطار حديثه عن خطورة النسخ - خصوصاً نسخ التلاوة، سواءً بقي الحكم أو حُذف معه - على عقيدة أزلية النص، بعد أن استشكل نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ، ثم نسخها وإزالتها من القرآن، أو إنساؤها للناس، يقول: "فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ، ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة..، ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معاً"⁽¹⁾، أي أنّ هناك إشكالاً معرفياً حينما نصدّق بعقيدة الأزلية إلى جانب نسخ التلاوة. غير أن الإشكال الحقيقي معه هو ما آمن به من عقيدة الحدوث وخلق القرآن، يقول: "..وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمّد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني... إن القول بحدوث القرآن يظلّ ذا أهمية تاريخية من المعنى والدلالة"⁽²⁾. أي أنّ عقيدة الحدوث - والتي تعقّبنا عليها سالفاً -، تنسف قضية أزلية وقدم القرآن.

لقد ربّ نصر جزئية في كتابه "مفهوم النص" بعنوان "أزلية النص"، مصدرّاً لباب النسخ بإشكالية تشير - ضمناً - إلى التشكيك بـ (أزلية النص)، بل ورفضها، أو وضعها موضع الشك والإرتياب، هذه الإشكالية مفادها: "كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء، وبين الإيمان الذي شاع واستقرّ بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ"⁽³⁾. فنصر يؤسّس لتناقضٍ مرتكزه منطقي عقلي، إذ لم يستقم في فكره الاعتقاد بأزلية النص والقول بالنسخ؛ لأنّه - كما يرى - لا يسعنا التوفيق بين ظاهرة الإلغاء والتعديل، وبين الإيمان بأنّ النص أزلي في اللوح المحفوظ! وبالأخصّ هنا التعارض بين الاعتقاد بقدم القرآن، والقول بنسخ التلاوة، لأن هناك تعارض بين إلغاء نصوص وإنسائها، وبين وجودها وأزليتها في لوح محفوظ.

(1) مفهوم النص، نصر حامد، ص 148.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص 202.

(3) مفهوم النص، نصر حامد، ص 131.

يقول: "... حيث يرتبط النسخ بمشكلة الجمع عندما يورد علماء القرآن أمثلة توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية"⁽¹⁾.

ثمّ ينتقل المؤلف إلى إشكالية ثانية تثيرها ظاهرة النص ومسألة النسخ، وهي: "إشكالية (جمع القرآن)، في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع؛ ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد تُوهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية"⁽²⁾. وهذا تناقض عقلي آخر يضعنا فيه **نصر**، تناقض متعلق بجمع القرآن من جهة، وذهاب بعض آيه المنسوخ في تلاوته من جهة أخرى. أي أن الحفظ إذا كان علمياً صحيحاً فلماذا لم تُحفظ الآيات المنسوخة في تلاوتها، وهي تعدّ من جوهر القرآن؟ ليضعنا أمام مقدمتين عقليتين متناقضتين - كأنه يحاصر فكرنا في زاوية يجب أن نسلّم له فيها لأحد القولين، وهذا عنف فكري ملحوظ -: فإمّا أن نشكّ في صحة الجمع إذا افترضنا ظاهرة الإنساء والإلغاء، أو نشكّ في أزليّته ونفي عنه عقيدة القدم، لأن الخطاب في نظره موظّف أساساً لتغطية أحداث الواقع.

ويمكن أن نلخص آراء **نصر** وتصوره حول النسخ وعلاقته بأزلية النص بما يأتي:

- لا يتأتى التوفيق بين القول بالنسخ والاعتقاد بأزلية النص وقدمه في اللوح المحفوظ.

- إشكالية العلاقة بين النسخ وجمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق .

- وجود اللوح المحفوظ افتراض تخييلي لا حقيقة له!

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

- نقد وتعقيب:

1- في الإشكاليتين السابقتين المتعلقتين بأزلية الوحي، يمهد نصر لخطّة من خطط التاريخية كمدخل لفهم النص القرآني، فهو يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصّاً تاريخياً يخضع لعملية تجادل مطّردة مع الواقع المشخّص، هذه المفاعلة مثلها النسخ في أحد معادلاتها في مواكبة النص لعنصر الواقع. فقد آمن نصر بالتاريخية كحقيقة يقينية قطعية لازمة لإحداث المقاربة بين النص والواقع، وهو في الحقيقة لا يزيد من الهوّة إلا اتّساعاً وانفلاتاً. فالقرآن نص إلهي، والنسخ حكم إلهي، وهو خاضع لإرادة الله تعالى، لا إلى إرادة الواقع والعصر.

إن من الخطأ فرض سلطان الواقع بغضّه وبإبسه على من تعالى في قدسيّته وكمالهِ. "فالشريعة جاءت لتحكم الواقع، وتغيّره نحو قيمها وأصولها وأحكامها، فدور المسلم أن يصوغ واقعه بما يتوافق مع الشريعة، وبما لا يخالف أحكامها. هذا هو الإتجاه الوحيد الذي يدفعه التسليم في قلب المسلم. أمّا أن يكون الواقع هو الذي يوجّه النصوص الشرعية، ويجدّد الأحكام المناسبة لها، فهذا انقلاب في الرؤية تغدو فيه الشريعة انعكاساً لما يراد منها، لا نوراً يهتدى به ودليلاً يسترشد به، وحين يكون في الواقع حاجة أو ضرورة أو متغيّرات معيّنة، فهذه أمور مراعاة في التشريع وليست شيئاً خارجاً عنه"⁽¹⁾. والنسخ محلّ حكمته التي قصرت العقول عن الإحاطة بها. فمن سوء الأدب أن يقوم العقل معترضاً وطالباً للتفسير والشرح من الشارع تعالى عن كلّ أسرار أحكامه، وغاياته تشريعاته، لكي يُصدّق العقلُ ويُؤمن فيسلّم.

2- إن اختلاق هذا التعارض بين أزلية القرآن والنسخ الخاص بالتلاوة؛ منشؤه سوء فهم صفة الكلام لله تعالى. فلقد تأثر نصر بفكر المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن، وأن معناه مخلوق، وبالتالي فقد توهم نصر حلول الصفة في عين مخلوقة، وبالتالي يصعب تصوّر أزلية المخلوق، إذ المخلوق لا يصحّ أن نطلق عليه أزلياً كما لا نقول عنه أبدياً. غير أن أهل السنة قاطبة يفهمون أزلية القرآن من أزلية صفة الكلام المعنوي الذي حُطّ في اللوح المحفوظ. ولكن هذه الحروف التي كُتبت بها القرآن أيّاً

(1) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، ص212.

كانت لغتها فهي مخلوقة، "وأما جمهور الأمة وأهل الحديث والفقهاء والتصوّف فعلى ما جاءت به الرسل...، وهو أن القرآن كلام الله، لا يجعلون بعضه كلام الله، وبعضه ليس كلام الله، والقرآن هو القرآن الذي يعلم المسلمون أنه القرآن حروفه ومعانيه، والأمر والنهي هو اللفظ والمعنى جميعاً"⁽¹⁾.

كما أخبر تعالى أنّ كلامه سبحانه وكلماته غير متناهية، فلو أن البحار خلقت مداداً، والأشجار أقلاماً، لنفذ مداد البحور، ولفنت الأقاليم ولم تفن كلمات الله، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢٧) لقمان: ٢٧، "وقد أشار تعالى إلى أنّ كلامه لا يحيط به علم ولا يحصره عدّ، وتنتهي الأقاليم مهما كثرت، وينفذ المداد مهما عظم ولا تنفذ كلمات الله. فقد تبين أن الكلمات ما هنا يراد بها العلم وحقائق الأشياء، لأنه عز وجل علم قبل أن يخلق الخلق، ما هو خالق في السماوات والأرض من كلّ شيء، وعلم ما فيه من مثاقيل الذرّ، وعلم الأجناس كلّها وما فيها من شعرة وعضو، وما في الشجرة من ورقة، وما فيها من ضروب الخلق، وما يتصرّف فيه من ضروب الطعم واللون، فلو سمّي كلّ دابة وحدها، وسمّي أجزاءها على ما علم من قليلها وكثيرها، وما تحوّلت عليه من الأحوال، وما زاد فيها في كلّ زمان، ثمّ كتب البيان على كلّ واحد منها ما أحاط الله جلّ ثناؤه به منها"⁽²⁾. فما أحوج نصر لمثل هذه المقدمات العقديّة السليمة حول معرفة الله - تعالى-، الموافقة لنقاء الفطرة الصحيحة!

3- صوّر نصر كلام الله تعالى ولوحه المحفوظ كأرشيف عمل، أو وثيقة مكتب، أو علبة سوداء توجد في إحدى السماوات، والحقائق أنّ لوحه المحفوظ ليس إلاّ تعبيراً ورمزاً عن اتّساع علمه، ومطلق إحاطته، وإن شرائعه تبقى تكليفاً للناس، ويشاء الله أن يبدّل ويرفع منها ما شاء، لحكمة بالغة ارتضاها، يستوجب الحمد على اقتضاها⁽³⁾. والواجب تطبيق ما أحكمه من شرائع، والإيمان بما نسخ دون تحريف لأصل النصّ، ودون إلحاد في علم الله - عز وجل-، وهذا معنى قوله تعالى:

(1) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12، ص36.

(2) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج16، ص490، 491.

(3) انظر: "مختصر معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد"، حافظ بن أحمد آل حكيم، ط5(1418هـ)، مكتبة الكوثر، الرياض، ص78.

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرعد: ٣٩. "وقد روي ابن عباس -رضي الله عنه- في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ قال: من القرآن. يقول: يبدل الله ما يشاء فينسخه، ويثبت ما يشاء فلا يبدله وعند أم الكتاب، يقول: وجملة ذلك عنده في أم الكتاب، الناسخ والمنسوخ، وما يبدل وما يثبت، كل ذلك في كتاب"^(١).

علماء أن المفسرين اختلفوا في متعلق المحو والإثبات، "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: وعنده أصل الكتاب وجملته، وذلك أنه تعالى ذكره أخيراً أنه يححو ما يشاء ويثبت ما يشاء، ثم عقب ذلك بقوله ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، فكان بيناً أن معناه: وعنده أصل المثبت منه والممحو، وجملته في كتاب لديه"^(٢). أي أن الله علم واطلع وكتب عنده الفرع المتغير، كما عنده المرجع الثابت الأصل الذي لا محو فيه. فللرب تعالى مطلق التصرف في أن يثبت ما يشاء من تشريعات، وأحوال وصحة ومرض وفقر وغنى..، وأن يححو ما يشاء. وهكذا هي حكمة الله في خلقه وتشريعاته إثباتاً وتغييراً وتحويلاً. والنسخ واحد من ذلك، وهو تبديل وتغيير في المعلوم، لا قرح وتبديل في العلم، وإلا وقعنا في البداء الذي لا يليق به سبحانه. "وإذا حُمل على أن ما يقبل المحو والإثبات معلوم لا يتغير علم الله به، كان ما في أم الكتاب تنبيهاً على أن التغييرات التي تطرأ على الأحكام أو على الأخبار؛ ماهي إلا تغييرات مقررة من قبل، وإنما كان الإخبار عن إيجادها أو عن إعدامها مظهراً لما اقتضته الحكمة الإلهية في وقت ما"^(٣).

كما يجب العلم بأنه ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢﴾﴾ البروج: ٢١ - ٢٢، أي: "مكتوب في لوح، وهو محفوظ عند الله تعالى من وصول الشياطين إليه. وقيل: هو أم الكتاب، ومنه انتسخ القرآن والكتب"^(٤). فالناسخ والمنسوخ وفعل النسخ كله محفوظ في لوح محفوظ.

(١) تفسير الطبري، الطبري، ج١٦، ص٤٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١٦، ص٤٩١، ٤٩٢.

(٣) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، ج١٣، ص١٦٧.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج٢٢، ص١٩٩.

4- إنَّ القرآن الكريم بناسخه ومنسوخه كان موجوداً في اللوح المحفوظ، وفي علم الله قبل نزوله إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-. وإن الإعتقاد كما في عقيدة البداء، أن الله بدا له الأصلح في النسخ، بعدما كان خفياً عليه في الحكم المنسوخ، فهذا طعنٌ في علم الله -عز وجل-، ومما لا يليق به كُربٌ وإله. ونحن نعلم أن هذا اللوث العقدي لم يتلطَّخ به نصر، لكنه وضعنا أمام معتقد كُفري لا يخدم رسالة الإسلام وأهله في شيء؛ ألا وهو الشكُّ في جمع القرآن بشبهة نسخ التلاوة، عندما وضعنا نصر أمام متناقضين عنده: إمَّا إثبات نسخ التلاوة مع الشكُّ في حفظ القرآن، أو نفي نسخ التلاوة مع سلامة الحفظ -مع أن نصر لا ينفكُّ عن غمز مسألة الحفظ القرآني من خلال إثارة الشبهات حول الجمع، والقراءات القرآنية والأحرف... بمحولة قَدحية، وشحنة تشكيكية، توحى في منظورها بتبعيته لسياقات استشراقية⁽¹⁾-. فالنسخ والإبدال وقع بصريح القرآن، وبشهادة النبي الأمين، وآثار صحبه الصادقين، فلم يُر ذلك عندهم إشكالاً إلا بعد أن اتَّسعت الهوة بين عصر التنزيل والعصر الحديث، ليُخاض بالشبهات التي تصبُّ في الطعن في المجموع القرآني، علماً أنَّه تشرَّف بالعبادة الإلهية الخاصة به قائله سبحانه، وقد قال الله عنه: ﴿وَأَنَّكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦١﴾﴾ النمل: ٦. "ويشهد لذلك أن هذا الجمع الموجود من وسائل حفظه"⁽²⁾.

فإذا تبينَّت الفوائد والحكم من النسخ زال اللبس والشكُّ والعجب، وأنها ليست قادحة في القرآن ولا في نسبه إلى الله، ولهذا كان النسخ من مقتضى الحكمة والعلم لا مخالفاً لهما. "فالإجماع قائم على أن القرآن ثبت تواتره كتابياً في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم-، وجمع في عهد أبي بكر، ونسخ في عهد عثمان-رضي الله عنهما-، غير أن المثار في ذلك مسألة قراءاته والإختلاف

(1) انظر: "آثار الإستشراق الألماني في الدراسات القرآنية"، أجد يونس الجنابي، ط1 (1436هـ-2015م)، مركز تفسير الدراسات القرآنية، الرياض، ص253/203.

(2) تنمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ط2 (1400هـ-1980م)، دار عالم الفوائد، مكة، ج8، و1 من التنمة، ص639، 640.

الواقع بين القراء، فالقرآن كنص ماهويّ محفوظ من زمن التلقي الأول⁽¹⁾. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ
نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، "فالحفظ في الآية شمل حفظه الحفظ من التلاشي،
والحفظ من الزيادة والنقصان فيه، بأن يسّر تواتره وأسباب ذلك، وسلّمه من التبديل والتغيير، حتى
حفظته الأمة عن ظهور قلوبها من حياة النبي -صلى الله عليه وسلم-، فاستقر بين الأمة بمسمع
من النبي -صلى الله عليه وسلم-، وصار حُفَاطَه بِالْغَيْنِ حَدَّ التواتر في كل مصر"⁽²⁾.

فتعدّد حُفَاطَه من زمن التنزيل إلى اليوم حجّة دامغة، "لأن العدد الذي أخذوا القرآن في
الأمصار وفي البوادي، وفي الأسفار وفي الحضر، وضبطوه حفظاً من بين صغير وكبير، وعرفوه حتى
صار لا يشتهه على أحد منهم حرف، لا يجوز عليهم السهو والنسيان، ولا التخليط فيه
والكتمان"⁽³⁾. وهذه حقيقة التواتر الذي لا يتسرّب إليه أدنى شكّ، والذي تستسلم له العقول،
ويُدْعَن له أولي النُّهى والألباب.

(1) أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث - تفسير المنار نموذجاً -، شبائكي الجمعي، ص 114، وكذا
ص 114/106.

(2) تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 14، ص 21.

(3) إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط 1 (1411هـ - 1991م)، مؤسسة
الكتب الثقافية، بيروت، ص 41، 42.

خاتمة

الختامة .

بعد توفيق الله تعالى بتمام هذا المشروع العلمي، والذي بُني بحرصٍ واجتهاد؛ حتى يتكشف في هيئة دراسة أكاديمية متنوعة المفاصل والمآخذ والفروع؛ بزغت نتائجه كالتالي:

1- اكتسى المنهج التاريخي حمولة معرفية ونقدية متنوعة، وتقلد مهمات مختلفة، نظراً للمرجعيات الفلسفية التي تواصل معها في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. كما وظفت في المنهج أدوات ابستمولوجية لغوية/تأويلية/نقدية في دراسة النصوص الدينية وغير الدينية؛ ما جعل للمنهج مبررات في خطاب الحداثة المعاصر، كي تتحوّل الرؤية الدينية للآليات القرائية التي تركزها مبادئ الجدلية العقلية، والمادية والوضعية، والوجودية والنسبية، والقول بالتاريخية.

2- تجاوز المنهج التاريخي مهمّة التأريخ إلى مهمة الفهم والتفسير. ليختصّ بالممارسة النقدية الدينية إفراز فكري جديد كان مرادفاً للنصوص الدينية؛ بما قدّمه لها من دعائم النقد وقواعد التأويل، اطلق عليه مصطلح "التاريخية"، فهي عقيدة تؤلّه الأحداث والوقائع، وتؤمن بالحضارة المادية. فالتاريخية تدافع عن خصوصية المنهج التاريخي في البحث، فهي تؤسس لنسق مفاهيمي مبني ومؤمن بالعقلنة والأنسنة والأرخنة كخاصية ملازمة لكل عصر.

3- استثمرت التاريخية بشكل تداولي بامتياز في الفكر العربي؛ بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الفكر الغربي. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي هو الخطاب العلماني المعاصر، لتصبح من إشكاليات الفكر العربي الجديدة.

4- يلحّ الخطاب الحداثي على المنهج التاريخي باعتباره الكفيل والوكيل بتأسيس تاريخية النص الديني-استنساخ التجربة الدينية الغربية-، والعودة لقضايا القراءات والأحرف وجمع وتدوين القرآن..، وإثارة الشبهات العقلية التي تتنافى مع منهج البحث التاريخي كمنهج علمي. ضف إلى ذلك البون الواسع والفرق الشاسع بين القرآن الكريم والكتاب المقدس في إعجاز الحفظ، ودقة الجمع، وأمانة التدوين.

الختامة .

5- تغدّت القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من مشارب متنوعة، وروافد شتى؛ لغوية وعقلية، مقاصدية ونقدية، لتعزيد وتقوية دعوى تاريخية النص القرآني. فتسلّطت الآلة النقدية ذات الصبغة الإستشراقية على نصوص الوحي، ليفضي عند أرباب القراءات الحدائثية إلى تجميد ظاهر النصوص الدينية، بتحريك المعاني الباطنية التأويلية، وإسقاط الحصانة التقديسية التي ظلّت طيلة قرون تحفظ الوحيين عن انتحال المبطلين وتحريفات الغالين.

6- التاريخية آية تبحث عن مركزية العقل، الفكر، الواقع، المادة، الوعي، على حساب النص، التراث، المقدّس، الغيب، المتعالي.. فالتاريخية حتمية معرفية ثقافية، ليس الهدف منها إلا: السير من كهنوت الدين إلى كهنوت المادة، والانتقال من الوفاء للطابع التدبري الإيماني القرآني، إلى طابع ذو نزعة مادية ثقافية، نقدية عقلية، ظرفية تاريخية، هدفها أرخنة القرآن طبقاً لجدلية النص والواقع. فالتاريخية تركّز على الأنسنة بدل الألوهية، وعلى العقل بدل الوحي، وعلى الواقع بدل النص، بل على العاجلة بدل الآجلة.

7- لحق ركب موجة التاريخية المعاصرة أحد صنّاع الحدائث "نصر حامد أبو زيد"، الذي اعتبر أن الوحي استجابة للواقع. ولفهم النص القرآني لابدّ من الإحاطة بأرضيته التاريخية، ومختلف زواياه الزمانية والمكانية التي تعتبر أساساً لتفسير النص، مركّزاً على ظروف التنزل ومحيط التشكّل.

8- إن العقلية ذات الصبغة المادية المحسوسة لواء قراءة نصر القرآنية، كمنهجية لتحوير النص القرآني إلى النص الإنساني، وبلورة أسباب نزوله بتاريخية تشكّله وربطها بظروف وزمان ومكان وقائع تنزله، أو أنه خطاب نزل على وفق اللحظة التاريخية المتزامنة لتفاعل نصّه مع واقعه.

9- اعتبر نصر القرآن منتجاً ثقافياً من عدة سياقات: السياق التواصلية (اللغة)، والسياق الخارجي (الثقافة)، والسياق الداخلي (الإجتماعي)، الذي يعتمد فيه على أسباب النزول، والمكي والمدني، والسياق اللغوي، كنظام من أنظمة التعبير عن الثقافة والفكر.

10- حاول أبو زيد استدراج بعض علوم القرآن -المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول-، لترسيخ الطابع التاريخي، وتجهيز الأرضية الواقعية المادية لتاريخية النص أنطولوجياً ومعرفياً، حتى تُثبّت المعاني الشرعية داخل أطرها الظرفية. لتكون المطالبة اليوم بتطبيق أحكام وتعاليم الشريعة الإسلامية تعالياً على الزمان والمكان والواقع.

11- إن التأويل مصطلح إسلامي عريق متجدّد؛ اكتسب حمولة معرفية متنوعة، لا تُصاله بلغة النص القرآني، فهو نص حَمَّال أوجه، والتأويل فيه خصب وغني ومتجدّد؛ ما دفع علماء القرآن والأصول إلى ضبط قواعده من جهة، ومرونة النص وحركة الدلالة من جهة أخرى، بقواعد لا يعارضها العقل بعد الشرع، وضوابط في مجملها تراعي النص وقائله، وسياق الخطاب ومقصده.

12- تعدّ البحوث التطبيقية الرائدة ل: "نصر حامد أبو زيد"؛ من أبرز أضرب التأويلية، والمستوح التاريخية الجديدة التي تكرّس للحضور المركزي للمناهج الغربية في عملية نقل إسقاطية موازية في الفكر العربي، والتي تميّزت بمسحة فنيّة فلسفيّة نقدية. فقد استلهم قواعد التحليل في المنهج الهرمنيوطيقي ووظّفها على النص مجتهداً في وضع آليات الفهم القرآني، أو فن الفهم العقلاني.

13- استثمر نصر في مصطلح التأويل القرآني، محاولاً إسقاطه على الرؤية الحدائثية من أجل تعزيز مركزية نظرية التأويل القديمة، وإلباسها صبغة الهرمنيوطيقا الحديثة.

14- يُستغل مفهوم التأويل كاصطلاح إسلامي ومفهوم قرآني كمدخل إلى الهرمنيوطيقا، لأنه متعلق بأنطولوجيا الفهم. وبالتالي يصوغ لنا نصر قانون تأويلي يأخذ شكل الصيرورة التاريخية والمادية، تأويلٌ يضمن له حركية نامية ومتغيّرة تخضع للتحديد أو التشبيب، لتحلّ المعاني الحادثة والمعاصرة.

15- إن مقارنة نصر أبو زيد أضخم مشاريع تورخة وهرمنطقة القرآن الكريم، بما طرحه من أفكار حاول بها نزع صفة الوحي الإلهي والتقدّيس عن القرآن، وتحطيم الأبنية الثابتة الدينية،

وانتهاج طريق في تحليل القرآن وتفسيره بأفق الهرمنيوطيقا الجدلية، وكذا اهتمامه بنظرية الرمز القرآني كنافذة يطلّ منها على عالم المعاني الخفية، والرموز المضمرة، والتي تستبطن في حقيقتها محاولة للتحرّر من سلطة وقيود السلطة الإلهية والتّصية.

16- التأويل أساس فهم القرآن وأسرار التنزيل، وهو منهج تحصيل الدلالات وتجليّة الأحكام والتشريعات. فالتأويل يُجَلِّي ويضبط الفهم، والهرمنيوطيقا تنطلق من ضرورة تعدد الفهم.

17- حمل مشروع نصر التأويلي في طيّاته حشداً منهجياً رهيباً، ومُجملة من الحمولات الإيديولوجية. فقد أظهر تأثراً وتقليداً للبضاعة الغربية في أدوات التأويل ومصطلحات القراءة، وكأنّه يطلّ على الفكر العربي بإنتاج علمي جديد حول الرمز والعلامة والدلالة والمجاز..، ونظام جديد في تأويل النص الديني. وإن كان في الحقيقة تضخّماً معرفياً وتلفيقاً منهجياً، أو بعبارة أخرى فوضى المناهج -السيمائية، اللسانية، البنيوية، التفكيكية، التاريخية، المادية الجدلية-.

18- أفضى جهازه التأويلي وعدّته المنهجية إلى تناقضات واختلالات وقدح في أصول فهم النص، وانتقاص من قداسته وشموليته وقواعد فهمه، لَمّا قصّرت به مُكنته بعد الصبغة التي ارتضاها، والمنجزات العلمانية التي استقاها في هذا البرنامج الحداثي، والمضمار العقلي الذي آل بطريقة أو بأخرى إلى تاريخية النص القرآني، ونسبية الفهم، وتلفيق القراءة، واغتيال النص.

19- خطاب أبو زيد لا يستمد مرجعيته من ثوابت الأمة وعقائد الإسلام؛ إنه يشقّ طريقاً نحو الوعي التاريخي العلمي للنصوص الدينية، معتمداً على إنجازات العلوم اللغوية، وتجليّات الفكر الإستشراقي في العصر الحديث.

20- إن من أهمّ ركائز تاريخية نصر القرآنية: إعطاء الأسبقية للمادي على حساب الغيبي، وللواقع على حساب النص، وللعقل على حساب المقدّس، وهذا من إفرازات ومعطيات الفلسفات الوضعية والواقعية الأوربية، والتي ألغت بمنطقها ومبادئها المادية المحضّة كلّ تواجد

الذاتمة .

وحضور ديني في مجالات الحياة العامة، بل وحتى حضور القيم الإنسانية والأخلاقية والروحية التي اغتالها مفاهيم الحضارة المادية الجرداء الجوفاء.

21- احتضن نصر المناهج والفلسفات الغربية بشكل عجيب وغريب؛ بالرغم من نكيره الشديد للتقليد والمقلّدين، فقد خيّلَ إلينا أن هذه الخطوة فتحّت من الفتوح الفكرية لتجديد الدراسة القرآنية المعاصرة، وكم من سراب يحسبه الظمآن ماءً.

22- إن قراءة نصر تتوجّه نحو مشروع لتميع النص القرآني، وانتهاك لقداسته، وقطع أو فصل للوحي عن مصدريته، وهدم المرجعية القرآنية لصالح القيادة العقلية الحداثية. إنها قراءة توظّب ضمن سلسلة الطبعات العلمانيات التي فرّت من تبجيل النص لتقع في تبجيل العقل، ومن تقديس الموروث إلى تقديس المادة والحضارة والواقع.

23- إن التاريخية ليست مدخلاً للإجتهد، ولا ذريعة للمقاصد ولا المصالح، ولا آلية من آليات التأويل المعترى الصحيح.

24- القرآن كلام إلهي له دور قيادي تربوي، فليس نصّاً استسلم لضغط الواقع فجمّد التشريع. فالتلاعب على وتر الناسخ والمنسوخ لضمان نسخ جديد، لم يقل به متقدّم من العلماء والفقهاء، فالقرآن نص إلهي والنسخ حكم إلهي، وهو خاضع لإرادة الله تعالى، لا إلى إرادة الواقع والعصر. لذا إن من الخطأ فرض سلطان الواقع بغضّه ويابسه على من تعالى في قدسيّته وكماله.

25- إن الجدلية التي أثارها نصر بين الواقع والنص، لتبعثُ على توجيه الجهود العلمية القرآنية لتفعيل عنصر الواقع في عملية فهم النص، وتأصيل الأحكام، واستنباط العلل، وقراءة المآلات والمقاصد، واعتبار المصالح.

26- إن أفضل ما يجب أن يفعل اليوم علم المقاصد الشرعية، فالحكم الفقهي لا ينصرف عن مصالح الناس. وإن وظيفة هذا العلم اعتبار المتغيرات، وتوظيف المستحدثات

الخاتمة .

والمؤثرات ضمن السياق الفقهي والتقدير المقاصدي. إن علم المقاصد خير خادم لعملية الإستنباط الفقهي، والتنزيل الشرعي على الواقع الإنساني، وسدّ الثغرات بين المستجدات والشرعيات. إنّ الواقع اليوم بحاجة لفقهاء المقاصد الذي يرصدون حركة الفتوى بضوابطها، ويعنّون بالمقاصد وشرائطها.

27- إن للدارس المقبل على القرآن الكريم مهمّات أخرى غير المهمّات الإجرائية الهرمنيوطيقية -تحرير المعنى وترميز الدلالة-، إذ أنّ للقارئ إدراك جماليات النص، وفهم معطياته، واستخلاص حكمه وأحكامه، وبلوغ لطائفه وأسراره، وهو غير بعيد عن الأفق التعبدي الذي أمر الله به: "التدبّر".

28- القرآن دستور الأمة، حكمها وقانونها، وهو في أمسّ الحاجة إلى قراءة فعّالة منتجة للنصّ القرآني، برؤية متفحّصة مستبصرة لواقعية القرآن وحضارة الزمان.

29- إن أعظم ما يخدم القرآن الكريم تفعيل العمل به وتحكيمه، وربط الناس بالمقصد الأسمى والأعلى له؛ وهو أنه كتاب تدبّر وهداية، وتفكّر ومعرفة قبل كلّ شيء.

وختاماً أوصي نفسي وإخواني ممّن حمل همّ الدّين وتبليغ العلم بتوصيات:

1- إنشاء مخابر علمية مختلطة خاصة بالدراسات القرآنية المعاصرة، مخابر تجمع بين جميع الباحثين المتخصّصين في: التفسير وعلوم القرآن، العقيدة ومقارنة الأديان، علمي الأصول والمقاصد، العلوم الإنسانية، اللسانيات والبلاغة..، وهذا للإستفادة من مناهج البحث الحديثة في العلوم الإنسانية خدمةً للقرآن الكريم، وتنوعاً وتشويراً لثناياه. ولا بدّ في ذلك من منهجية سير وفق منهج نظري عملي جماعي -مؤسّساتي-.

2- منح طلبية الدكتوراه الأجراء الحق في الاستفادة من التربصات العلمية؛ فلا الراتب يحقّق المطلوب، ولا ظروف الحياة تعين على المرغوب.

الخاتمة .

3- فتح الآفاق العملية والوظائفية للطلبة الذين اجتازوا مراحل التدرّج في الدراسات العليا، حتى يبقى التخصّص العلمي متّصلاً وخادماً للمجال العملي؛ فيغذّيه ويثمره.

3- كما أوصي طلبة الدراسات العليا بتوجيه بحوثهم العلمية نحو التأصيل والتفعيل للنظريات الآتية: نظرية المقاصد، نظرية الدلالة، نظرية المغزى وحدود المعنى، نظرية السياق القرآني.

ولا يسعني قبل أن أضع قلمي إلا أن أعترف بجهد المقلّ، وطاقة المعترف بالعجز، وعذري أنّي لم أُلْ جهداً لخدمة الكتاب العزيز، والمساهمة في تصحيح فهم القرآن المجيد. والله أسأل أن يتجاوز عني الزلات، ويغفر العثرات، ويكلّل جهدي وعملي بالأجر والبركات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

الصفحة	رقم الآية	طرف الآية
403	185	﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴾
416	204	﴿ وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ ﴾
441	184	﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ﴾
441	216	﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾
180	229	﴿ الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ ﴾
63	255	﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ ﴾

سورة آل عمران

251	7	﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ ﴾
415	169	﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا ﴾
366	62	﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ﴾

سورة النساء

419	65	﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا ﴾
194	165	﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ ﴾

سورة المائدة

225	49	﴿ وَإِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾
390	48	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا ﴾

سورة الشعراء

387	192	﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ ﴾
-----	-----	---

سورة النمل

448	6	﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾ ﴾
-----	---	--

سورة لقمان

446	27	﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَةٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ ﴾
-----	----	--

سورة الأحزاب

420	36	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا ﴾
-----	----	---

سورة يس

367	69	﴿ وَمَا عَلَّمْتَهُ السِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ ﴾
-----	----	--

سورة الزمر

63	27	﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ ﴾
----	----	---

سورة غافر

252	3	﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّلَوِّ ﴿٣﴾ ﴾
-----	---	---

سورة النجم

387	4-3	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾
-----	-----	---

سورة الحشر

252	23-22	﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾
-----	-------	--

سورة الملك

379	14	﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾
-----	----	--

سورة القيامة

54	17	﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ (١٧)
----	----	---

سورة البروج

447-229	22-21	﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ ﴾
---------	-------	--

سورة الليل

415	17	﴿ وَسَيَجْزِيهَا الْآتَى ﴿١٧﴾ ﴾
-----	----	---------------------------------

سورة القدر

403	1	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ ﴾
-----	---	---

فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	الحديث	مصدر التخريج	الصفحة
1	"أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه...."	البخاري ومسلم	223
2	"أمم الناس في أوائل رمضان، ثم ترك ذلك خشية أن تفرض عليهم..."	البخاري ومسلم	183
2	"بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- سرية قبل نجد.."	البخاري ومسلم	183
3	"بينما أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت منه..."	صحيح البخاري	177
4	"خرجت مع عمر ليلة من رمضان إلى المسجد...."	صحيح البخاري	182

223	البخاري ومسلم	"يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم بكفر...."	5
-----	---------------	--	---

فهرس الأعلام المترجم لهم

الصفحة

العلم

179	ابن القيم
60	ابن تيمية
229	ابن جرير
60	ابن حنبل
267	ابن عاشور
316	ابن عربي
264	ابن فارس
264	ابن منظور
33	أركون
268	الأصفهاني، الراغب
65	الأفغاني
82	أفلاطون
273	الآمدي
86	إنجلز
131	آنشتاين

51	بارت
51	بن حنبل
101	بول ريكور
309	جابر أحمد عصفور
147	الجرجاني
307	جمال عبد الناصر
307	الخولي
88	داروين
100	دلثاي
241	دوسوسير
102	ديكارت
161	الرازي
265	الزرقاني
266	الزركشي
63	الزمخشري
307	السادات
119	سارتر
112	سبينوزا
145	سقراط
184	الشاطبي
54	الشافعي
100	شلايرماخر
267	الطبري
308	طه حسين

فهرس المصطلحات

37	الإبستيمولوجيا
44	الإستردادي
57	الأشاعرة
85	الإشتراكية
36	انترولوجيا
270	الإنسانية، الإنسيّة
38	الإيديولوجيا
435	البداء
342	التشريحية
347	التفكيكية
52	التناص
99	التنوير
37	التيوقراطية
38	التيولوجي
58	الجهمية
32	الحدائة
113	الحلولية
38	الداروينية
34	الدوغمائية
88	الرأسمالية
339	الرمزية

110	السكولائية
132	الشكوكية
32	العلمانية
102	الفيلولوجية
154	الفيونومينولوجيا
58	القدرية
66	الماركسية
57	المعتزلة
58	المعطلة
63	الهيكلية
429	الواقعية

فهرس المصادر والمراجع

1. الإتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية -دراسة نقدية-، غازي محمود الشّمري، ط1(1433هـ-2012م)، دار النوادر، لبنان، الكويت، سوريا.
2. الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم -دراسة ونقد-، أحمد محمد الفاضل، ط1(2008م)، مركز الناقد الثقافي، دمشق.
3. الإتجاهات العقلانية الحديثة"، ناصر بن عبد الكريم العقل، ط1(1422هـ-2001م)، دار الفضيلة، الرياض
4. إتجاهات الفلسفة المعاصرة، إميل برييه، تر: محمود قاسم، د.ط(1997م)، دار الكشّاف للطباعة والنشر، بيروت.
5. اتّسع الدلالة في الخطاب القرآني، محمد نور الدين المنجد، ط1(1431هـ-2010م)، دار الفكر، دمشق.
6. اتّسع الدلالة في الخطاب القرآني، محمد نور الدين المنجد، ط1(1431هـ-2010م)، دار الفكر، دمشق.
7. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية، د.ط(1426هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرسة الملك فهد الوطنية، المدينة المنورة.
8. آثار الإستشراق الالماني في الدراسات القرآنية، أمجد يونس الجنابي، ط1(1436هـ-2015م)، مركز تفسير الدراسات القرآنية، الرياض.

29. الإعجاز العلمي في القرآن، السيد الجميلي، ط2(1992م)، دار ومكتبة الهلال، دار الوسام، بيروت.
30. إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط1(1411هـ-1991م)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
31. أعلام الفكر العربي -مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة-، السيد ولد أباه، ط1(بيروت2010م)، الشبكة العربي للأبحاث، بيروت.
32. آفاق فلسفية عربية معاصرة، طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، ط1(جمادى الأولى 1433هـ، آب 2001م)، دار الفكر، دمشق.
33. أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، طارق عبد الباقي منينة -ابن الشاطي-، ط2(1429هـ-2008م)، دار الدعوة، الإسكندرية.
34. الإكليل في المتشابه والتأويل، تقي الدين أحمد ابن محمد ابن تيمية، تح: محمد الشيمي شحاتة، د.ط، د.ت، دار الإيمان، الإسكندرية.
35. ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، تر: جورج طرابيشي، ط1(يناير1979م)، دار الطليعة، بيروت.
36. الإمام ابن تيمية وقضية التأويل - دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية-، ط3(1403هـ-1983م)، شركة مكنتات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية.
37. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ط2(1992م)، مكتبة مدبولي، القاهرة.

38. إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، ط1(2001م)، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
39. الإنحراف العقدي في أدب الحداثة، سعيد بن نصر الغامدي، ط1(1424هـ-2003م)، دار الأندلس الخضراء، جدة.
40. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، ط1(1432هـ-2011م)، منشورات الإختلاف، الرباط.
41. الأنسنية والنقد الديمقراطي، إدوارد سعيد، تر: فواز طرابلسي، ط1(2005م)، دار الآداب، بيروت.
42. الإيمان، تقي الدين ابن تيمية، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ط5(1416هـ-1996م)، المكتب الإسلامي، بيروت.
43. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ط2(1413هـ-1992م)، دار الصفوة، الغردقة، الكويت.
44. بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، ط4(1419هـ)، مكتبة التوبة.
45. بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، د.ط، د.ت، دار الفكر العربي، القاهرة.
46. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح: عبد العظيم الديب، ط3(1399هـ-1992م)، دار الوفاء.
47. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3(1404هـ-1984م)، مكتبة دار التراث، القاهرة.

48. بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط9(آب/أغسطس 2009)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
49. تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الفتّاح أحمد فراج، د.ط(1385هـ-1965م)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
50. تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ليو شتراوي، جوزيف كرويسى، تر: محمود سيد أحمد، ط1(2005م)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
51. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
52. تأويل القرآن - النظرية والمعطيات -، السيد كمال الحيدري، ط2(1427هـ-2006م)، دار فراق للطباعة والنشر، إيران.
53. تأويل النص الشرعي، قحطان عبد الرحمن الدّوري، ط1(1439هـ-2018م)، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان.
54. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، ط2(2004م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
55. تنمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ط2(1400هـ-1980م)، دار عالم الفوائد، مكة.
56. التجديد والتحرّم والتأويل، نصر حامد ابو زيد، ط1(2010م)، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان.
57. التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د.ط(1984م)، الدار التونسية للنشر، تونس.

58. التحريف المعاصر في الدين-تسلل في الأنفاق بعد السقوط والأعماق-، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط1(1418هـ-1997م)، دار القلم، دمشق .
59. التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، حسن حنفي، ط4(1412هـ-1992م)، المؤسسة الجامعية، بيروت.
60. التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، ط2(1436هـ-2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة السعودية.
61. تعريف الدراساتين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط3(1429هـ-2008م)، دار القلم، دار البشير، جدة.
62. تفسير البغوي -المسمى معالم التنزيل-، أبي محمد الحسين الفراء البغوي، تح: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، ط1(1406هـ-1986م)، دار المعرفة، بيروت.
63. تفسير الطبري -جامع البيان عن تأويل آي القرآن-، محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، ط2، د.ت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
64. تفسير القاسمي المسمى -محاسن التأويل-، محمد جمال الدين القاسمي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1(1376هـ-1954م)، دار إحياء الكتب العربية.
65. تفسير القرآن العزيز، لابن أبي زمنين، تح: حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، ط1(1433هـ-2002م)، الفاروق للطباعة والنشر، القاهرة.
66. التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، ط2(1422هـ-2002م)، دار الشروق، القاهرة.
67. تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ط1(1365هـ-1946م)، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

78. جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، ط1(1465هـ-2004م)، دار الهادي، بيروت.
79. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن الثعالبي، تح: علي محمد معوض وآخرون، ط1(1418هـ-1997م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
80. حديث النهايات - فتوحات العملة ومأزق الهوية-، علي حرب، ط2(2004م)، المركز الثقافي العربي، بيروت.
81. حفريات المعرفة، ميشال فوكو، تر: سالم يقوت، ط2(1987م)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء.
82. الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويية فلسفية-، هانز جورج غادامير، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1(مارس 2007م)، دار أوبا، طرابلس.
83. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ط3(1992م)، دار سعاد الصباح، الكويت.
84. خصائص الإسلام الذي ندعوا إليه، إسماعيل علي محمد، ط1(1434هـ-2013م)، دار الكلمة، القاهرة.
85. خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها، سيّد سابق، ط1(1409هـ-1988م)، مطابع الوفاء، المنصورة.
86. خصائص الشريعة الإسلامية، عمر سليمان الأشقر، ط1(1982م)، مكتبة الفلاح، الكويت.
87. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط1(2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية.

88. دراسات في النص والتناسية"، محمد خير البقاعي، ط1(1998م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب.
89. درس السيميولوجيا، رولان بارت، تر: ع. بنعبد العالي، ط3(1993م)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
90. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: أبو فهر، محمود محمد شاكر، ط3(1413هـ-1992م)، مطبعة المدني، القاهرة.
91. الدين والتدين - التشريع والنص والإجماع-، عبد الجواد ياسين، د.ط، د.ت، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.
92. الرمزية والتأويل، تزقيتان تودوروف، تر: إسماعيل الكفري، ط1(1438هـ-2017م)، دار نينوى، دمشق.
93. سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، ط2(1422هـ-2002م)، دار الشروق، القاهرة.
94. السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، ت: محمد سعيد سالم القحطاني، ط1(1406)، دار ابن القيم، المملكة السعودية.
95. الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمّادي العبيدي، ط1(1416-1996م)، دار قتيبة، بيروت.
96. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: عبد الكريم عثمان، ط3(1416هـ-1996م)، مكتبة وهبة
97. شرح مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية، شر: مساعد الطيّار، ط2(محرم1428هـ)، دار ابن الجوزي، الرياض.

98. الشيوعية وموقف الإسلام منها، حمود بن أحمد الرّحيلي، ط1(1464هـ-2003م)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
99. الصّاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبي الحسين أحمد بن فارس الرازي، تح: عمر فاروق الطباع، ط1(1414هـ-1993م)، مكتبة المعارف، بيروت.
100. الصّحاح - تاج اللغة و صحاح العربية-، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4(1990م)، دار العلم للملايين، بيروت.
101. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: محب الدين الخطيب، كتاب العلم، باب فضل العلم، رقم الحديث: 82، المطبعة السلفية، القاهرة.
102. صراع التأويلات-دراسات هيرمينوطيقية-، بول ريكور، تر: منذر عياشي، ط1(يناير2005م)، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان.
103. الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ الصّالح -الشهير بابن القيم الجوزية-، تح: علي بن محمد الدخيل الله، ط3(1418هـ-1998م)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.
104. صوت من المنفى -تأملات في الإسلام-، نصر حامد أبو زيد، إستر نيلسون، تر: نهي هندي، ط1(2015م)، مكتبة خان، القاهرة.
105. ضوابط الإجتهد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، رقية عبد الرزّاق، د.ط، د.ت، دار لبنان.
106. ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ط2(1439هـ-2018م)، تكوين للدراسات والأبحاث، لندن.

107. عتبات - جيرارد جينيت من النص إلى المناص-، عبد الحق بلعايد، ط1(1429هـ) -
2008م)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت.
108. العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، ط5(2006م)، المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء، المغرب.
109. العصرانيون، - بين مزاعم التجديد وميادين التغريب-، محمد حامد الناصر،
ط2(1422هـ - 2001م)، مكتبة الكوثر، الرياض.
110. علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط5(1998م)، عالم الكتب، القاهرة.
111. علم النص، جوليا كريستيفا، تر: فريد الزاهي، ط2(1997م)، دار توبقال، الدار
البيضاء، المغرب.
112. علم مقاصد السور، محمد بن عبد الله الربيعة، ط1(1423هـ-2011م)، مكتبة
الملك فهد الوطنية، الرياض.
113. العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، عزيز عظمة، ط1(جمادى
الثانية1461هـ-سبتمبر2000م)، دار الفكر، دمشق.
114. العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باحو، ط1(1433هـ-2012م)،
المكتبة الإسلامية، القاهرة.
115. العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، ط1(1428هـ) -
2008م)، دار ابن حزم، الرياض.
116. فتنة الحداثة - صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب-، قاسم شعيب، ط1(2013م)،
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.

117. الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية منها - عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها-، عبد القاهر بن محمد البغدادي، تح: محمد عثمان الخشت، د.ط، د.ت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.
118. فصول في أصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ط3(1430هـ-1999م)، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة السعودية.
119. الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، محمد مصطفى شلبي، د.ط(1982م)، الدار الجامعية، بيروت.
120. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ط4(1996م)، دار الفكر، دمشق.
121. فقه التدين فهماً وتنزيلاً، عبد المجيد النجار، د.ط(محرم 1410هـ)، مطابع مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، قطر.
122. فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازي، عبد السلام الرفعي، د.ط(2004م)، أفريقيا الشرق، المغرب.
123. الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت.
124. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1999م)، دار الساقى، بيروت.
125. الفكر العربي، محمد أركون، تر: عادل العوّا، ط3(1985م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس.
126. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، د.ط(ديسمبر 1999م)، مطبعة النجاح، الدار البيضاء.

127. فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط1(1983م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
128. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، تر: عزت قرني، د.ط(سبتمبر 1992م)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
129. الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ط1(أكتوبر 2005م)، دار الطليعة، بيروت.
130. فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية - حقيقته وأهميته وحجّيته -، عبد الله بن عمر الدميحي، د.ط، د.ت، مركز البحوث والدراسات، مكة المكرمة.
131. فهم القرآن - بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة -، رمضان خميس الغريب، ط1(1439هـ-2018م)، دار البشير للثقافة والعلوم، قطر.
132. في المناهج التأويلية، محمد بين عياد، ط1(2012م)، مكتبة النقد الأدبي، صفاقس، تونس.
133. في علم اللغة، غازي مختار طليمات، ط2(200م)، دار طلاس، دمشق.
134. في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، ط2(1990م)، الدار التونسية، تونس.
135. قاموس أكسفورد المحيط، قاموس عربي-إنجليزي، هوكنز، جويس وآخرون، مر: محمد دبس، د.ط، د.ت، أكاديما، بيروت.
136. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8(1426هـ-2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت.
137. القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، خالد القرني، ط1، د.ت، دار وجوه، المملكة السعودية.

138. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، ط1(1427هـ-
أكتوبر2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
139. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح،
ط2(مارس 2005م)، دار الطليعة، بيروت.
140. قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محفوظ، د.ط(1355هـ-1936م)، مطبعة النشر،
القاهرة.
141. قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة،
بيروت.
142. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عزّ الدين بن عبد السلام، د.ط(1414هـ-
1994م)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
143. قواعد التفسير - جمعاً ودراسة-، خالد بن عثمان السبت، ط1(1421هـ)، دار ابن
عفان.
144. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن الكيلاني، ط1(جمادى الأولى
1461هـ)، دار الفكر، دمشق.
145. الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة-، محمد شحرور، د.ط، د.ت، الأهالي للطباعة والنشر.
146. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، جار الله
الزحخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، فتحي عبد الرحمن أحمد
حجازي، ط1(1418هـ-1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض.
147. لذة النص، رولان بارت، تر: منذر العياشي، ط1(1992م)، مركز الإنماء الحضاري،
حلب.

148. لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة.
149. اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ط2(2005)، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر.
150. اللسانيات- المجال، والوظيفة والمنهج-، سمير شريف استيتية، ط2(1429هـ-2008م)، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العلمي، عمان، الأردن.
151. اللغة والتأويل- مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي- عمارة ناصر، ط1(1428هـ-2007م)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، دار الفرابي، بيروت.
152. المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، تر: قدرى محمود حفني، د.ط(2007م)، دار دمشق، مصر.
153. مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ط11(2000م)، مكتبة وهبه، القاهرة.
154. مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ط1(1416هـ-1996م)، دار الفكر المعاصر، بيروت.
155. مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، ط1(1402هـ-1982م)، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، المدرسة العصرية في نزعتها المادية - تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب-، محمد بن حامد الناصر، ط1(1425هـ-2004م)، مكتبة الكوثر، الرياض.
156. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف الدين النووي، ط1، د.ت، دار الفكر، دمشق.

157. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، د.ط، د.ت، مكتبة المعارف، الرباط، المملكة المغربية.
158. مختصر معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد آل حكيم، ط5(1418هـ)، مكتبة الكوثر، الرياض.
159. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، سيد محمد نقيب العتاس، تر: محمد الطاهر الميساوي، ط1(1420هـ-2000م)، دار النفائس، عمان، الأردن.
160. مدخل إلى التنوير الأوربي، هشام صالح، ط1(أيلول2005م)، دار الطليعة، بيروت.
161. مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورت، ط4(1975م)، تر: محمد مستجير مصطفى، دار الفرابي، بيروت.
162. مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية الحديثة في الشعر العربي المعاصر - الإبتاعية، الرومانسية، الواقعية، الرمزية-، نسيب نشاوي، د.ط، د.ت، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر.
163. المدرسة العصرانية في نزعتها المادية - تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب -، محمد بن حامد الناصر، ط1(1465هـ-2004م)، مكتبة الكوثر، الرياض.
164. المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي، محمد الحسن، ط4(1998م)، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا.
165. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، ط3، د.ت، دار التراث، القاهرة.

166. المستصفي من علوم الأصول، أبو حامد الغزالي ، د.ط(1322هـ)، دار صادر، بيروت.
167. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، تح: نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة، ط1(1427هـ-2006م)، دار طيبة.
168. مشاهد من المقاصد، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ط2(1433هـ-2012م)، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض.
169. مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج.بنروي، تر: عبد الرحمن بدوي، د.ط(1964م)، مكتبة الأنجلو المصرية.
170. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة"، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، ط2(1419هـ-1998م)، دار ابن الجوزي.
171. معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2(1433هـ-2012م)، دار الوثائقي للدراسات القرآنية، دمشق، سوريا.
172. معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، كامل سلمان الجبوري، ط1(2003م-1424هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
173. معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، تر: خليل راشد الجيوشي، ط1(2007م)، دار الفرائي، بيروت.
174. معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1(1431هـ-2010م)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة.

175. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ط2(1995م)، مكتبة مدبولي، القاهرة.
176. المعجم الفلسفي، مصطفى حسبية، ط1(2009)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان.
177. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، د.ط(1994م/1414هـ)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
178. المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، محمد عتريس، ط1(1427هـ-2006م)، مكتبة الآداب، القاهرة.
179. معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة من المؤلفين، (1439هـ-2017م)، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض.
180. معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس زكريا، تح: عبد السلام هارون، د.ط(1399هـ-1979م)، دار الفكر.
181. المعنى خارج السياق - أثر السياق في تحديد دلالات الخطاب-، فاطمة الشيدي، د.ط(2011م)، دار نينوى، دمشق.
182. المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني، تح: محمد سيّد كيلاي، ط1(1418هـ-1997م)، دار المعرفة، بيروت.
183. مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب-، المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
184. مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، د.ط(1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

185. المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام، حسن الجندي، ط1(1425هـ-2005م)، دار النهضة، القاهرة.
186. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، ط1(1418هـ-1998م)، دار الهجرة، المملكة السعودية.
187. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، د.ط(1465هـ-2004م)، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، قطر.
188. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ط2(1415هـ-1994م)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض.
189. مقدمة في الهرمينوطيقا، دافيد جاسير، تر: وجيه فانصو، ط1(1428هـ-2007م)، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة.
190. مقدمة في منهج البحث العلمي، رحيم يونس كرو العزاوي، ط1(1429هـ- — - 2008م)، دار دجلة ناشرون.
191. الملل والنحل، أبي الفتح محمد الشهرستاني، تح: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3(1414هـ-1993م)، دار المعرفة، بيروت.
192. الممنوع والممتنع -نقد الذات المفكرة -، علي حرب، ط2 (2000م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
193. من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، ط1(1991م)، دار الساقى، بيروت.
194. مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور التراي، الأمين الحاج محمد، ط1(1415هـ- 1995م)، مركز الصف الإلكتروني.

195. مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ط3(1977م)، وكالة المطبوعات، الكويت.
196. مناهج البحث في العلوم الإنسانية - بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب-، مصطفى حلمي، ط1(2005م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
197. مناهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أحمد ابن تيمية، تح: محمد رشاد سالم، ط1(1406هـ-1986م)، مطبعة الجامعة.
198. منهج البحث التاريخي، حسن عثمان، ط8(2000م)، دار المعارف، القاهرة.
199. المنهج الجدلي عند هيجل، إمام عبد الفتاح، -دراسة لمنطق هيجل-، ط2(2007م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
200. منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبد الحميد العلمي، د.ط(1422هـ-2001م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
201. منهج عمر بن الخطاب في التشريع -دراسة مستوعبة لفقهِ عمر وتنظيماته-، محمد بلتاجي، د.ط(ربيع الأول 139هـ)، دار الفكر العربي.
202. الموافقات، أبي إسحاق الشاطبي، ط1(1417هـ-1997م)، دار ابن عفان، المملكة السعودية.
203. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، تر: عبد الرزاق الدوّاي، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت.
204. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحفني، ط1(1413هـ-1993م)، دار الرشاد، القاهرة.

205. الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، د.ط، د.ت، دار القلم، بيروت، لبنان.
206. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، مانع بن حمّاد الجهني، ط4(1420هـ)، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض.
207. موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التّهانوي، ت: علي دحروج، ط1(1996م)، مكتبة لبنان، لبنان.
208. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، ط2(2001)، منشورات عويدات، بيروت.
209. نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(2009م)، دار الطليعة، بيروت.
210. نسبية النصوص والمعرفة - الممكن والممتنع -، السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، ط1(1433هـ-2012م)، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان.
211. النص الأدبي بين المبدع والمتلقي، محمد عبد الهادي، مقال علمي، مجلة المخبر، وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة.
212. النص الإسلامي بين التاريخية والإجتهد والجمود، محمد عمارة، ط1(يناير2007م)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.
213. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيّب تيزيني، د.ط(1997م)، دار الينابيع، دمشق.

214. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، قطب الريسوني، ط1(1431هـ-2010م)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
215. النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1(1995م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
216. نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث -دراسة تحليلية نقدية-، إبراهيم بن محمد أبو هادي، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
217. نظرية السياق القرآني -دراسة تأصيلية دلالية نقدية-، المثني عبد الفتاح محمود، ط1(1429هـ-2008م)، دار وائل للنشر، عمان.
218. نظرية النص الأدبي، عبد الملك مرتاض، ط2(2010م)، دار هومة، الجزائر العاصمة.
219. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، د.ط، د.ت، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
220. النقد الأدبي، أصوله ومنهجه، سيد قطب، ط8(2003م)، دار الشروق، القاهرة.
221. نقد الحقيقة، علي حرب، ط1(1993م)، المركز الثقافي العربي، بيروت.
222. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط2(1994م)، سينا للنشر، القاهرة.
223. نقد النص، علي حرب، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
224. هسهسة اللغة، رولان بارت، تر: منذر عياشي، ط1(1999م)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا.

225. هيجل-الموسوعة الفلسفية-، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3(2007م)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
226. هيرمينوطيقا (تفسير) -الأصل في العمل الفني- دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، صفاء عبد السلام علي جعفر، د.ط(2000م)، منشأة المعارف، الإسكندرية.
227. الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، تر: عبد المنعم الحفني، ط1(1964م)، الهاشمي للنشر والتوزيع، القاهرة.
228. الوجودية، جون ماكوري، تر: إمام عبد الفتاح، د.ط(أكتوبر1982م)، سلسلة عالم المعرفة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
229. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ط6(1396هـ-1976م)، مؤسسة قرطبة.

فهرس الرسائل الجامعية

230. أثر الواقع الإجماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث- تفسير المنار نموذجاً -، شبايكي الجمعي، رسالة دكتوراه، تخصص: التفسير وعلوم القرآن، قسم: الكتاب والسنة، كلية أصول الشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1430-1431هـ/2009-2010م).

231. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، مرزوق العمري، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية (1426-1427هـ/2005-2006م).

232. التأويل عند الأصوليين، كنعان مصطفى سعيد شتات، رسالة ماجستير، تخصص: الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، سنة المناقشة (05-12-2007م).

233. تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، خالد سوماني، رسالة ماجستير، الفرع: بلاغة وخطاب، تخصص: اللغة والأدب العربي، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولود معمري - تيزي وزو -، سنة المناقشة (2011م).

234. تجريم الربا وعقوبته وأثره على الأمن -دراسة تأصيلية مقارنة-، عادل الحجيلان، رسالة ماجستير، تخصص: التشريع الجنائي، قسم العدالة الجنائية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، سنة المناقشة (1430هـ-2009م).

235. دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام -دراسة نظرية تطبيقية-، فهد بن شتوي الشتوي، رسالة ماجستير، تخصص تفسير وعلوم القرآن، قسم الكتاب

والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، سنة المناقشة (1426-2005م).

236. السياق القرآني وأثره في التفسير -دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير-، رسالة ماجستير، عبد الرحمن بن عبد الله المطيري، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، سنة المناقشة (1429هـ-2008م).

237. محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، عبلة عميرش، رسالة دكتوراه، تخصص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1433هـ-1434هـ/2012-2013م).

238. مسالك التأويل في الدراسة القرآنية المعاصرة، كتاب "الكتاب والقرآن" لمحمد شحرور - أنموذجاً-، بلعباس مصطفى، رسالة ماجستير، تخصص: الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن، قسم: الكتاب والسنة، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، سنة المناقشة (1435-1436هـ/2014-2015م).

239. نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث -دراسة تحليلية نقدية-، إبراهيم بن محمد أبو هادي، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، سنة المناقشة (1432/1433هـ).

فهرس المقالات العلمية

240. مدخل للتأويل، علي فتحي، مقال علمي، مجلة قراءات معاصرة، مؤسسة مثل الثقافية، النجف الأشرف، العدد الأول، ربيع الأول 1428هـ/شتاء 2015م.
241. تاريخية النص الديني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري - المفهوم والمرجع -، أسماء حديد، مقال علمي، مجلة الكوفة، السنة الثالثة، العدد الأول، شتاء 2014.
242. النص الأدبي بين المبدع والمتلقي، محمد عبد الهادي، مقال علمي، مجلة المخبر، وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، العدد 1 (2009م).
243. ابن خلدون والمادية التاريخية، أيمن فتحي الحجاوي، مقال علمي، المؤتمر العلمي الدولي، كلية الآداب، قسم الاجتماع، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، تشرين الأول 2012م.
244. إشكالية تعارض المصلحة مع النص ومعايير الموازنة بينهما، أيمن علي الرؤوف صالح، مقال علمي، مجلة الشريعة والقانون، العدد 46، أبريل 2011.
245. المصلحة المرسله وتطبيقاتها المعاصرة، عبد الله محمد صالح، مقال علمي، مجلة جامعة دمشق، مجلد 16، العدد 1، 2000م.
246. علم الدلالة عند العرب، عليان بن محمد الحازمي، مقال علمي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ج 15، العدد 27، جمادى الثانية 1434هـ.
247. فقه النص القرآني بين خصوصية التأويل وقصدية الإنفتاح الدلالي عند الحدائين، سعاد روابح، عمار جيدل، مقال علمي، أعمال الملتقى الدولي الثالث: القراءات الحدائية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، 04 و05 ربيع الآخر 1440هـ/12 و13 ديسمبر 2018م، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي.

فهرس المواقع الإلكترونية:

1. <http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers>
2. <http://gate.ahram.org.eg/News/698400.aspx>
3. <https://www.vetogate.com/2427766>
4. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3481&nm=1>
5. <https://almesryoon.com/story/779445>
6. <http://www.nasrabouzaidinstitution.org>
7. <https://www.france24.com/ar/20100507-egypt-culture-abu-zayd-thinker-death-zayed-hospital-cairo>

فهرس المواضيع

الصفحة	الموضوعات
	المقدمة
28	المدخل التمهيدى: الإصدار المفاهيمى للدرامة
29	المبحث الأول: المنهج التاريخى مفهوماً ومضموناً
30	المطلب الأول: المفهوم وسياق الإستعمال
44	المطلب الثانى: خطوات المنهج التاريخى
49	المبحث الثانى: مدخل إلى ماهية النص القرآنى
49	المطلب الأول: مفهوم النص القرآنى
57	المطلب الثانى: طبيعة خلاف المتقدمين والمعاصرين حول ماهية النص القرآنى

72	الباب الأول: التاريخ، أصولها الفلسفية، ومنابعها الفكرية
74	الفصل الأول: قوانين المادية الجدلية
75	المبحث الأول: مفهوم ومبادئ الجدلية (الديالكتيك)
75	المطلب الأول: مفهوم الجدل، الجدلية، الديالكتيك
77	المطلب الثاني: قوانين الديالكتيك
82	المبحث الثاني: من الجدلية المثالية إلى الجدلية المادية
82	المطلب الأول: الديالكتيك عند أفلاطون
83	المطلب الثاني: الديالكتيك عند هيجل
85	المطلب الثالث: الجدلية الماركسية - الجدل عند كارل ماركس - (المادية الجدلية)
89	المبحث الثالث: من المادية الجدلية إلى المادية التاريخية
90	المطلب الأول: مفهوم المادية التاريخية

94	المطلب الثاني: خلاصة الآراء النقدية على المادية الجدلية والتاريخية
99	الفصل الثاني: الفلسفات التنويرية
104	المبحث الأول: النزعة الإنسانية
106	المطلب الأول: مفهوم الفلسفة الإنسانية
109	المطلب الثاني: النزعة الإنسانية وتأسيسها لتاريخية الأديان (من تأليه العقل إلى تأنيس النص)
117	المبحث الثاني: الفلسفة الوجودية
118	المطلب الأول: مفهوم الوجودية
120	المطلب الثاني: تأسيس الوجودية لأنسنة وعقلنة الفكر الديني
123	المبحث الثالث: الفلسفة الوضعية
124	المطلب الأول: مفهوم المذهب الوضعي
127	المطلب الثاني: الوضعية التجريبية وتكريسها للمادية التاريخية

129	المبحث الرابع: الفلسفة النسبية
131	المطلب الأول: مفهوم الفلسفة النسبية
132	المطلب الثاني: من النسبية الفلسفية المعرفية إلى النسبية التاريخية-نسبية المعرفة الدينية-
137	المطلب الثالث: آراء نقدية للفلسفات الإنسانية
143	الفصل الثالث: نظرية الهرمنيوطيقا الغربية
145	المبحث الأول: مدخل إلى الهرمنيوطيقا
146	المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا
148	المطلب الثاني: علاقة الهرمنيوطيقا بالنصوص الدينية
150	المبحث الثاني: السياق التاريخي لتطورها
151	المطلب الأول: تاريخ الهرمنيوطيقا عند الغرب
161	المطلب الثاني: موقع النظرية في التفكير الإسلامي ، واتصالها بنظرية التأويل القرآني

170	الباب الثاني: مدخل تاريخية النص القرآني من خلال النموذج الحدائري
171	الفصل الأول: المدخل المقاصدي
173	المبحث الأول: توظيف فقه المقاصد في أفعال عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-
174	المطلب الأول: آراء المدرسة الحدائية في مقاصد أفعال عمر بن خطاب الشرعية
176	المطلب الثاني: الفكر المقاصدي لعمر بن الخطاب في الميزان
184	المبحث الثاني: توظيف القواعد المقاصدية لدى الشاطبي
186	المطلب الأول: آراء المدرسة الفكرية المعاصرة في الشاطبي وقواعده المقاصدية
191	المطلب الثاني: التوجيه العلمي للفكر المقاصدي في قواعد الشاطبي
198	المبحث الثالث: علمنة الإجتهد على ضوء الإجتهد المقاصدي
196	المطلب الأول: مسالك الرؤية الإجتهدية المقاصدية في المدرسة العلمانية

204	المطلب الثاني: تقييم الإجتهد المقاصدي العلماني
207	المبحث الرابع: مفهوم وضوابط المقاصد الشرعية، وقواعد الإجتهد المقاصدي
208	المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية
212	المطلب الثاني: أقسام المقاصد الشرعية
214	المطلب الثالث: شروط وضوابط العمل بالمقاصد الشرعية - الإطار الأصولي -
217	المطلب الرابع: قواعد الإجتهد المقاصدي
228	الفصل الثاني: المدخل اللغوي
230	المبحث الأول: القراءة النقدية للمدونة اللغوية القرآنية
231	المطلب الأول: المشروع النقدي التاريخي الأركوني
235	المطلب الثاني: مواقف نقدية من مشاريع فكرية علمانية متنوعة
239	المبحث الثاني: القراءة الألسنية السيميائية
240	المطلب الأول: مفهوم المنهج الألسني، والمنهج السيميائي
244	المطلب الثاني: دراسات قرآنية معاصرة على ضوء المناهج اللسانية

256	المبحث الثالث: القراءة الدلالية التأويلية
257	المطلب الأول: أسس التأويل اللغوية في خطاب الحداثة
259	المطلب الثاني: الحقيقة اللغوية والشرعية للدلالة القرآنية
262	الفصل الثالث: المدخل التأويلي
263	المبحث الأول: مدخل إلى تاريخ التأويل القرآني
264	المطلب الأول: المفهوم الإصطلاحي للتأويل عند المفسرين وعلماء القرآن
272	المطلب الثاني: اصطلاح التأويل عند المتأخرين من الأصوليين
274	المبحث الثاني: أسس التأويلية القرآنية المعاصرة
275	المطلب الأول: التأويل الهرمنيوطيقي (الإنفكاك من الحقيقة إلى الجاز، من الأصل إلى الهامش، ومن الظاهر إلى المحتوى)
279	المطلب الثاني: أنسنة، أو دنيوية النص القرآني

282	المطلب الثالث: متاهة المعنى، ورمزية الدلالة القرآنية
286	المبحث الثالث: شروط التأويل، والمؤول
288	المطلب الأول: شروط التأويل
292	المطلب الثاني: شروط المؤول
298	الباب الثالث: آليات القراءة التاريخية، ومدخلها القرآنية عند نصر حامد أبوزيد
300	الفصل التمهيدي: ترجمة نصر حامد أبوزيد (النشأة، البيئة، المسيرة الفكرية)
301	المبحث الأول: المولد والنشأة والبيئة
301	المطلب الأول: ولادته ونشأته العلمية والعملية
303	المطلب الثاني: آثار قضية تكفيره، والحكم برّدته
307	المبحث الثاني: أصول نزعاته الفكرية (تأثره ببعض المدارس الفكرية، والحركات الدينية الإصلاحية)

309	المطلب الأول: تأثيره بحركة الإخوان المسلمين
311	المطلب الثاني: تأثيره برجال المدرسة الأدبية الحديثة بمصر
314	المطلب الثالث: تأثيره بالمنهج العقلي لمدرسة المعتزلة
316	المطلب الرابع: تأثيره بالمنهج العرفاني الباطني
318	المبحث الثالث: وفاته، وإرثه العلمي والمعرفي
318	المطلب الأول: المنح والجوائز والزيارات العلمية
320	المطلب الثاني: ظروف وفاته
321	المطلب الثالث: دراسة وصفية لكتب نصر وأهم بحوثه
326	الفصل الأول: النظرية الهرمنيوطيقية، ومدخلها من خلال نظرية التأويل القرآني
328	المبحث الأول: مدخله المفاهيمي للتفسير والتأويل
329	المطلب الأول: قراءته لمصطلحي التفسير والتأويل

332	المطلب الثاني: مآلات نظريته المصطلحية - القراءة في الميزان -
337	المبحث الثاني: أسسه في التأويل الهرمنيوطيقي - مقارنة بين أصول النظرية وأصول نصر حامد -
338	المطلب الأول: مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عند أبو زيد
340	المطلب الثاني: أسس التأويل البوزيدي على النموذج الهرمنيوطيقي
358	المبحث الثالث: مآلات النظرية على الحقيقة القرآنية
359	المطلب الأول: التاريخية الجدلية للنصوص الدينية
364	المطلب الثاني: أسطورة نصوص الوحي
369	الفصل الثاني: الأنسنة من خلال مفهوم النص القرآني وتشكله ، وهبيعة تنزله
370	المبحث الأول: المدخل المفاهيمي للأنسنة الدينية
371	المطلب الأول: الأنسنة في الفكر الغربي

372	المطلب الثاني: الفكر الأنسانوي عند نصر حامد
375	المبحث الثاني: آليات أنسنة النص القرآني من خلال التشكيل والتشكّل، وطبيعة التنزّل
375	المطلب الأول: تشكّل النص القرآني
386	المطلب الثاني: طبيعة التنزل القرآني - إشكالية الخطاب والمتلقي، المتعالي والواقعي -
394	الفصل الثالث: أرخنة النص القرآني من خلال جدلية النص والواقع - أسباب النزول، المكّي والمدني، النسخ -
397	المبحث الأول: أسباب النزول بين حقيقة الجدلية وحتمية التاريخية
399	المطلب الأول: علة التنجيم
403	المطلب الثاني: كيفية التنجيم
407	المطلب الثالث: الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب

421	المبحث الثاني: تكريس الواقعة التاريخية من خلال أساليب آيات القرآن المكية والمدنية.
423	المطلب الأول: جدلية الواقعي والمتعالي في آي المكى والمدنى.
429	المطلب الثاني: مظاهر الواقعة التاريخية في المكى والمدنى باعتبارات: (الأسلوب، المخاطبين، الزمان، المكان).
435	المبحث الثالث: آيات العقلنة والتورخة في مفاهيم الناسخ والمنسوخ -آلية التجميد التاريخى والتفعل العقلانى-
436	المطلب الأول: آلية الجدلية التاريخية في وظيفة النسخ التشريعية.
443	المطلب الثاني: إشكالية النسخ وأزلية النص.
450	خاتمة.
458	الفهارس
459	فهرس الآيات القرآنية
463	فهرس الأحادىث النبوية
464	فهرس الأعلام

467	فهرس المصطلحات
469	فهرس المصادر والمراجع
493	فهرس الرسائل الجامعية
495	فهرس المقالات العلمية
496	فهرس المواقع العنكبوتية
497	فهرس المواضيع

ملخص.

تفتّحت الدراسات القرآنية المعاصرة على مختلف المناهج اللغوية والنقدية في العلوم الإنسانية، مناهجٌ بعيدة كل البعد عن المناهج الإسلامية الأصيلة. يعدّ المنهج التاريخي أوفر هذه الإتجاهات وأغزرها عدّة معرفية وفلسفية؛ تبعاً لما يهيئّه المنهج من أدوات ابستمولوجية نقدية، وآليات لغوية وتأويلية كرسّتها فلسفات فكرية لمعت في سماء النهضة الأوروبية، ليحتلب منها المنهج في عملياته التاريخية. وهذا ما جعل للمنهج التاريخي صدرٌ رخبٌ في الدراسات الدينية المعاصرة، والذي جعله يكتسح بقوة الحقل الأكاديمي النقدي العربي، ليعيد فتح آفاق نصيّة دلالية ومقاصدية-مصلحية، تدعوا إلى ربط المفاهيم القرآنية وأحكامه بواقعه وظروفه المحيطة به وتاريخه.

إن أبرز القراءات التاريخية للنص القرآني، والتي اشتغلت فيها معاول النقد والهدم والتشكيك؛ القراءة القرآنية المعاصرة عند نصر حامد أبو زيد، وإن نصر أحد فُتوح وتجليات هاته الفلسفة؛ ويتمثّل هذا في تنزيله الإنسي الحداثي للنص القرآني عبر استعادة معانيه في سياقه الأول التاريخي والفكري. وإن هذا الإسقاط ليس مبعثه بلوغ فهم القرآن ودلالاته؛ بل هو مشروع تاريخي يحاول التوفيق فيه بين الواقع العلماني والنظام القرآني، أو فرض منطق الظرفية الثقافية/الاجتماعية للقرآن الكريم، من خلال أهمّ العلوم المتّصلة بالقرآن كالنسخ والمكي والمدني وأسباب النزول. وبالتالي إعادة قراءة القرآن عبر استخدام التاريخ والثقافة المتغيرة لعلمنة الفهوم الشرعية، وتمير المفاهيم التاريخية، والشروع في رحلة البحث عن المعان الجديدة التي لا يحكمها ظابط أو أصل أو شرط.

وبالتالي فالقرآن كلام إلهي له دور قيادي تربوي، فليس نصّاً استسلم لضغط الواقع أو الحضارة والزمان. فالتلاعب على وتر واقعية القرآن وتصويره منتجاً بشرياً لغوياً أدبياً صاغته حوادث الزمان، وفرضه نسيج المكان؛ هدم للمرجعية القرآنية لصالح القيادة العقلية الحداثية. فالقرآن نص إلهي خاضع لإرادة الله تعالى، لا إلى إرادة الواقع والعصر.

إن من الخطأ فرض سلطان الواقع بغضّه وبإبسه على من تعالى في قدسيّته وكماله. فالقرآن لا يمنع من الإستفادة مما وصلت إليه حضارة الزمان، فالمعاصرة الحقيقية للقرآن هي المزوجة بين الإرث القديم، ومحاكات حضارة العصر على نحو يراعي فيه الواقع، ومناط الإجتهد.

Abstract.

Contemporary Quranic studies have opened up to various linguistic and monetary approaches in the humanities, far from the original Islamic curricula. The historical approach is more informative and philosophical than the epistemological tools, the linguistic and interpretive mechanisms established by intellectual philosophies that have lurked in the European Renaissance, to turn the curriculum into its historical process. This has made the historical curriculum a welcome publication in contemporary religious studies, which has made it sweeping the strength of the Arab academic field to reopen the textual and metaphysical horizons of interest, calling for linking the Quranic concepts and its provisions with its history, circumstances and history.

The most prominent historical readings of the Quranic text, in which the works of criticism, destruction and questionnaire of contemporary Quranic reading of Nasr Hamid Abu Zeid, that the implications of this philosophy; this is the modernist text of the Quran through the restoration of its meanings in the context of the first historical and intellectual. It is a historical project that attempts to reconcile the secular reality with the Quranic system, or to impose the cultural and social logic of the Holy Quran through the most important sciences related to the Quran, such as copy, makki, meddani, and reasons for descent. Thus re-reading the Quran through

the use of changing history and culture to secularize the concept of legality, passing historical concepts, and embarking on the search for new meanings that are not governed by the original, condition or condition.

Thus, the Quran is a divine word that has a leading educational role. It doesn't stipulate that it succumbed to the pressure of reality or civilization and time. Manipulation of the tendon of the reality of the Quran and its rendering produced a literary linguistic human being shaped by the events of time and imposed by the fabric of the place; the destruction of the Quranic reference to the modernist leadership. The Quran is a divine text subject to the will of God, not to the will of reality and age.

It is wrong to impose the fact with his hatred and despair on the Almighty in his holiness and perfection. The Quran doesn't preclude the benefit of the civilization of time. The real contemporary of the Qur'an is the combination of the ancient heritage and the simulations of the civilization of the times in a way that takes into account the reality and the hard work of scientists.

- ملخص.

عاملت الدراسات القرآنية المعاصرة مع مناهج نقدية في العلوم الإنسانية، أبرز هذه المناهج المنهج التاريخي، نظراً لما يوفره المنهج من فلسفة تأويلية ورؤية نقدية متحررة. وإن نصر حامد أبو زيد أبرز من دعى إلى القراءة التاريخية للنص القرآني، معتمداً على واقعية النص من خلال أسباب النزول وأساليب اللغة والخطاب القرآني، ليخرج بدلالات ومفاهيم خارجة عن سياق ومقصد الخطاب القرآني الصحيح، معتمداً في ذلك على مناهج تأويلية نقدية متحررة، ومعتمداً على أفكار ذات صبغة مادية جدلية محسوسة.

الكلمات المفتاحية : التأويل - النص القرآني - آليات القراءة عند نصر حامد أبو زيد - القراءة التاريخي - المعاصرة - التجديد.

- Resume:

Contemporary Qur'anic studies have dealt with critical approaches in the humanities, the most prominent of which is the historical approach, given the approach of the philosophy of interpretation and a liberal critique. Nasr Hamed Abu Zaid is the most prominent advocate of the historical reading of the Qur'anic text, based on the realism of the text through the reasons of descent and the methods of language and the Qur'anic discourse, to come out with meanings and concepts beyond the context and purpose of the correct Qur'anic discourse, relying on liberal, With a tangible dialectic tone.

Mot clé : Lecture contemporaine- Texte coranique- Interprétation- Lecture critique historique- Renouveau - la lecture Quranique du NASR HAMED Abou Zaid.

- Abstract:

Les études coraniques contemporaines ont traité d'approches critiques en sciences humaines, la plus importante étant l'approche historique, étant donné l'approche de la philosophie de l'interprétation et de la critique libérale. Nasr Hamed Abu Zaid est le principal défenseur de la lecture historique du texte coranique, fondée sur le réalisme du texte à travers les raisons de la filiation, les méthodes de langage et le discours coranique, pour faire émerger des significations et des concepts allant au-delà du contexte et de la finalité du discours coranique correct, Avec un ton dialectique tangible.

Key words: Quranic text- Interpretation- Contemporary reading- Renewal- Historical critical reading- The reading Quranique of NASR HAMED Abou Zaid.