

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبوبكر بلقايد - تلمسان -



كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية (ل م د)
تخصص: الدراسات القرآنية و التفسير



أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية
موسومة بـ

نظرية المعنى و المغزى و تطبيقاتها على النصّ القرآني عند نصر حامد
أبو زيد - دراسة تحليلية نقدية -

إشراف:

- أ.د. الشيخ خليفي.

إعداد:

- الطالبة نصيرة قرزيز.

لجنة المناقشة.

الاسم و اللقب.	الرتبة.	الجامعة الأصليّة.	الصفة.
د. محمد بلعلاء.	أ. محاضر (أ).	جامعة تلمسان.	رئيساً.
أ.د. الشيخ خليفي	أ. التعليم العالي.	جامعة تلمسان.	مشرفاً و مقرراً.
د. كريمة بولخراس.	أ. محاضر (أ).	جامعة وهران 1.	عضواً.
د. علي عدلاوي	أ. محاضر (أ).	جامعة عمار ثليجي الأغواط.	عضواً.
د. خير الدين فلاح.	أ. محاضر (أ).	جامعة وهران 1.	عضواً.
د. عبد الحميد الدايم.	أ. محاضر (أ).	جامعة تلمسان.	عضواً.

السنة الجامعية: 1441-1442هـ / 2020-2021م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي حرّر العقول من سلطان الجهل ، و نور البصائر بنور العلم ، و هدى البشرية إلى خير الهدي ؛ هدي محمد صلى الله عليه و سلم ، و الصلاة و السلام على الرحمة المهداة، و صاحب الشفاعة المرجاة.

أما بعد :

لما كان القرآن الكريم هو الرسالة الخاتمة و المعجزة الخالدة ؛ فقد حظي بعناية فائقة على مدار التاريخ الإسلامي ؛ حيث عكف عليه علماء سلف الأمة بين مُفسّرٍ لمعانيه ، و باحثٍ في بلاغة تركيبه ، و مُحققٍ في صحة إسناده ، و مُبيّنٍ لمقاصد نُصوصه و وجوه إعجازه و غير ذلك ؛ وهكذا أوضحت جهود السلف و مُصنفاّتهم في التفسير ، و الفقه ، و المقاصد ، و غيرها من علوم الشريعة مرجعاً رئيساً يُعول عليه الدارسون لكتاب الله.

لكنّ الوضع الذي آلت إليه الأمة الإسلامية بعد ذلك من تخلفٍ فكريّ و حضاريّ جعلها تسعى جاهدة إلى البحث عن آليات مختلفة لتطوير الذات ، و اللحاق بركب الدول الغربية المتقدمة ؛ و في ظلّ هذه الظروف برزت طائفة من أبناء هذه الأمة تحمل شعار التّحديث الشّامل ؛ حيث دعت إلى نبذ كلّ قديم ، و الانفتاح على كلّ جديد و الأخذ به في كلّ تجديد ؛ و من هنا رأى الحداثيون بأنّ الحل الوحيد بل و الأمثل لأزمة تخلف المسلمين يكمن في قراءة جديدة و مُعاصرة للقرآن الكريم ؛ و لذا فقد قالوا بحتمية إعادة النظر في أحكامه و تشريعاته بما يتوافق و مُستجدّات هذا العصر ، داعين بذلك إلى ضرورة تجاوز تفسيرات السلف و الارتكاز على جملة من المناهج و العلوم اللّسانيّة العربيّة في فهم معاني كتاب الله و مقاصده.

و يُعتبر «نصر حامد أبو زيد» من الحدّاثين العرب المبرزين الذين حاولوا ربط القرآن الكريم و الدراسات الشرعيّة بالحدّاث في كتاباتهم و مؤلّفاتهم ؛ و لعلّ في دعوته إلى التّمييز بين المعنى و المغزى في تأويل دلالات آيات الدّكر الحكيم خير دليل على ذلك ؛ حيث نادى بضرورة الفصل بين الدّلالة التاريخيّة للنصّ و مغزاه مُعتبراً بأنّ مُفسّري و علماء السلف قد غابت عنهم كثير من المقاصد الشرعيّة الحقّة حينما أغفلوا أهمية التّمييز بين المعاني التاريخيّة للآيات القرآنيّة و المغزى الذي قصده المشرّع منها؛ و من هنا رأى «نصر أبو زيد» بأنّه لا بُدّ من إعادة النظر في فهم و تأويل دلالات بعض

النصوص القرآنية بشكل جديد يتجاوز سياقاتها و دلالاتها المزامنة للظروف الثقافية و الاجتماعية التي أنزلت فيها.

إشكالية البحث :

إنّ الإشكالية المحورية التي تُطرح في هذا البحث هي : هل الفصل بين معنى النصّ و مغزاه في تفسير دلالات آيات القرآن الكريم وفق المنهج الذي يدعو إليه «نصر حامد أبو زيد» يؤثر على مقاصد الشارع الحكيم؟

و يتفرّع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية التي تُطرح على النحو الآتي :

1. ما حقيقة نظرية المعنى و المغزى التي دعا «نصر أبو زيد» إلى إعمالها في فهم و تفسير دلالات القرآن الكريم؟
2. ثمّ كيف قام بتطبيقها في قراءته للنصوص القرآنية؟
3. و ما هي النتائج المترتبة على ذلك؟
4. و ما مدى صحة تلك النتائج؟

أسباب اختيار الموضوع :

إنّ أبرز الدواعي والأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع هي :

1. أهمية الموضوع و خطورة الطرح الذي جاء به نصر حامد أبو زيد.
2. ندرة الدراسات الأكاديمية النقدية المركزة المتعلقة بدراسة و نقد فكر «نصر حامد أبو زيد» ومنهجه النقدي.
3. عدم وجود دراسة علمية مستقلة توضّح حقيقة نظرية المعنى و المغزى و تنقد تطبيقاتها على القرآن الكريم عند «نصر حامد أبو زيد» (في حدود ما اطلعت عليه).

أهداف البحث :

يهدف هذا البحث أساساً إلى :

1. الكشف عن تلك المرجعية الفكرية التي قام عليها المشروع الحداثي ل «نصر أبو زيد».
2. التعرف على أبرز المحاور النقدية التي توضّح موقف «نصر أبو زيد» من المنظومة الإسلامية.
3. توضيح حقيقة نظرية المعنى و المغزى و الكشف عن أبرز تلك المنطلقات و الأصول الفكرية التي انطلق منها نصر أبو زيد في القول بهذه النظرية.

4. الوقوف على حيثيات تطبيق «نصر حامد أبو زيد» لنظرية المعنى و المغزى في تفسيره لدلالات القرآن الكريم.
5. الكشف عن أبرز نتائج و مآلات تطبيقات هذه النظرية على النصوص القرآنية عند «نصر أبو زيد».

الدراسات السابقة :

تعتبر الدراسات الأكاديمية النقدية المتعلقة بنصر أبو زيد قليلة إذا ما قارناها بخطورة فكره الحدائثي، لكن مع ذلك ليس من حقّ الباحثة أن تدعي قصب السبق في موضوع بحثها ؛ فهناك بحوث و دراسات ذات صلة بهذا الموضوع قد كانت بمثابة مراجع رئيسة اعتمدت عليها في إنجاز هذه الدراسة ، أذكر منها :

☞ كتاب : أيبستمولوجيا النص بين التأويل و التاصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر أبو زيد و محمد أركون ل : علاء هاشم مناف ، دط ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 2011م.

☞ كتاب : القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ل : محمد علي خالد القرني ، ط 1 ، دار وجوه للنشر و التوزيع ، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ، الرياض - المملكة العربية السعودية ، 1435هـ.

☞ كتاب : مرجعيات القراءة و التأويل عند نصر حامد أبو زيد ل : اليامين بن تومي ، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط - المغرب ، 1432هـ - 2011م.

☞ في تاريخية النصّ القرآني عند : "نصر حامد أبو زيد" ل : أسماء حديد ، رسالة ماجستير ، تخصص نظرية الأدب و قضايا النقد ، جامعة فرحات عباس ، سطيف - الجزائر ، 2010 - 2011م.

☞ المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية نقدية ل : عبد السلام يوبي ، رسالة ماجستير ، جامعة مولود معمري ، تيزي وزو - الجزائر ، 2010 - 2011م.

﴿ منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد ل : عبد الله علي عباس الحديدي ، رسالة دكتوراه في فلسفة علوم القرآن ، تخصص : تفسير ، الجامعة الإسلامية ، بغداد ، 1431 هـ - 2010 م .

﴿ نصر أبو زيد و منهجه في التعامل مع التراث دراسة تحليلية نقدية ل : إبراهيم بن محمد أبو هادي ، رسالة دكتوراه في العقيدة ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، 1432 - 1433 هـ .

و الحاصل أنّ هذه الدراسات و إن كانت قد حاولت الكشف عن بعض أبعاد مناهج «نصر حامد أبو زيد» و مرجعياته الفكرية في التعامل مع القرآن الكريم و السنة النبوية و العلوم الشرعية، إلا أنّها قد أغفلت التركيز على مسألة هامة في فكر «نصر أبو زيد» ألا و هي : "دعوته إلى تفسير وتأويل دلالات القرآن الكريم على أساس التمييز بين الدلالة التاريخية و المعاصرة" ، و من هنا جاءت هذه الدراسة كمحاولة لتغطية ذلك النقص ؛ نظراً لما لهذا الموضوع من أهمية ؛ فهو يرتبط بكتاب الله عزّ و جلّ و ما يحتويه من تشريعات و مقاصد جليلة .

المنهج العلمي:

لقد اعتمد في رسالتي على المنهج التكاملي ؛ حيث إنّ طبيعة هذه الدراسة قد اقتضت الجمع بين المنهج التحليلي ، و المنهج النقدي ، مع الاستعانة بالمنهج المقارن ، و المنهج المقارن في بعض المواضع .

فالتحليل : كان ضرورياً لسط و شرح أفكار و أقوال « نصر حامد أبو زيد » .

أما المنهج النقدي : فما كان لهذه الدراسة أن تقوم دونه ؛ حيث ساعد على نقد آراء « نصر أبو زيد » و مشروعته الحداثي و مواقفه النقدية من المنظومة الإسلامية .

و أما المنهج المقارن : فتم الاستئناس به في إجراء مقارنات بين المنهج الحداثي عند « نصر أبو زيد » و بعض المناهج الحداثية الأخرى في سياق الكشف عن مرجعيته الفكرية لأجل إبراز مدى ذلك التقارب المنهجي بين أغلب الدراسات الحداثية العربية سواء فيما بينها أو بينها و بين بعض المناهج الغربية الحديثة ، و قد استعين بالمقارنة أيضاً في باب الحديث عن إشكالية دراسة المعنى بين التنظير الغربي و التأصيل الإسلامي بهدف إبراز مدى أصالة عناية العرب و المسلمين القدامى بهذه الإشكالية .

أما الاستقراء : فقد كان أداة لا بُدَّ منها لقراءة كُتُبِ « نصر أبو زيد » و الوقوف على أبرز ما جاء فيها فيما يتعلّق بالكشف عن مرجعيته الفكرية ، و إبراز أهم محاور مشروعه النقدي ، و رصد تلك النماذج التي تُوضّح تطبيقاته لنظرية المعنى و المغزى على النص القرآني.

منهجية البحث :

لقد التزمْتُ في بحثي بما يأتي :

1. كتابة الآيات القرآنية برواية «حفص عن عاصم» ؛ لأنَّ معظم التفاسير قد اعتمدت هذه الرواية.
2. رفع اسم (أبو زيد) ؛ فهو لقب و ليس كنية.
3. ترجمة الأعلام الذين لهم علاقة بموضوع البحث ؛ و قد اقتصرْتُ أثناء الترجمة على ذكر الاسم الكامل (مع الإشارة إلى الاسم باللغة الأجنبية بالنسبة للأعلام الغربيين) و تاريخي الولادة و الوفاة ، و أبرز المؤلفات ، و كذا أهم مميزات المشروع الحداثي بالنسبة لترجمة أعلام الحداثة العربية.
4. و أمّا فيما يتعلّق بتوثيق المصادر و المراجع فقد ذكرت كل ما يتعلّق بالكتاب (اسم المؤلف ، و عنوان الكتاب ، و اسم المحقّق ، و رقم الطبعة ، و دار النّشر ، و البلد ، و سنة النّشر ، و رقم المجلد أو الجزء و الصفحة) ، أو الرسالة الجامعية (اسم الباحث ، و عنوان الرّسالة ، و التخصص ، و اسم القسم ، و الكلية ، و الجامعة ، و البلد ، و الصفحة) ، أو المقالات العلمية (اسم المجلة ، و رقم العدد أو المجلد أو الجزء ، و تاريخ النّشر ، و اسم الموقع ، و تاريخ التصفح) و ذلك عند ذكر الكتاب أو الرسالة أو المقال في المرة الأولى ، أمّا عند تكرار استعماله فأكتفي بالإشارة إلى اسم الكاتب و عنوان الكتاب أو الرسالة أو المقال باختصار مع ذكر الصفحة (و الجزء فيما يخص الكتب) ، هذا في متن الأطروحة أمّا في فهرس المصادر و المراجع فأذكر كل ما يتعلّق بالكتاب أو الرسالة أو المقالات العلمية.
5. و أمّا بالنسبة لتخريج الأحاديث فقد اكتفيت بصححي البخاري و مسلم (مع مراعاة الأولوية؛ فإذا وجدت الحديث في البخاري اكتفيتُ بذلك في أغلب الأحيان)، و إن لم أجد رجعتُ إلى كُتُب السنن.

6. بالنسبة للفهارس فقد رتبت فهرس الآيات حسب رقم السورة القرآنية ، و أما فهرس الأحاديث ، و فهرس الأعلام ، و فهرس المصطلحات ، و فهرس المصادر و المراجع فقد رتبها جميعاً حسب حروف المعجم ، و أما كتب نصر حامد أبو زيد فقد رتبها حسب سنة الطبعة.

صعوبات البحث :

لقد واجهت الباحثة أثناء إعدادها لهذه الدراسة عدّة صعوبات ، و من أبرزها :

1. صعوبة التعامل مع مؤلفات «نصر حامد أبو زيد» و فهم نُصوصها ؛ فهي تضم جملة من الأطروحات المشوّشة ؛ حيث إنّ «نصر أبو زيد» يطرح الأفكار ذاتها و لكن بشكل متناقض أو بالأحرى ؛ فإنّ ما يُقتر به في سياق معيّن يُعيد تفسيره بشكل مخالف في سياق آخر ، مع تركيزه على الفكرة ذاتها في أغلب إن لم أقل في جميع مؤلفاته.
2. قلة الدراسات الأكاديمية النقدية المتعلقة بفكر و منهج «نصر حامد أبو زيد».
3. عدم تمكني من الحصول على كتاب الناقد الأمريكي «هيرش» الذي أصّل فيه لنظرية المعنى والمغزى التي تبناها «نصر أبو زيد».

محتوى الدراسة :

تشتمل هذه الأطروحة على مقدمة ، و فصل تمهيديّ ، و ثلاثة فصول دراسية ، و خاتمة.

لقد مهدت لهذه الدراسة بالتعريف بالسياق التاريخي و الفلسفي للحادثة بين البيئتين الغربية والعربية ؛ حيث قسّمت الفصل التمهيدي إلى مبحثين الأوّل منهما بيّنت فيه مفهوم الحادثة ، و أهم أسباب نشأتها و مقوماتها الفلسفية ، و أبرز سماتها و أعلامها عند الغرب ، و أمّا المبحث الثاني من هذا الفصل فتحدّثت فيه عن الحادثة ، و مفهومها ، و نشأتها ، و أبرز مصادرها و أعلامها في البيئة العربية ، مع الإشارة إلى الموقف العربي الإسلامي من قضية الحادثة.

لكن لأنّه لا يُمكن تقديم دراسة حول أحد أعلام الفكر الحداثي في العالم العربي دون التعريف به فقد خصّصتُ الفصل الأوّل من هذه الأطروحة للتعريف بـ «نصر حامد أبو زيد» و منهجه النقدي؛ فترجمتُ له ، و قدّمتُ دراسة توصيفية لأبرز مؤلفاته ، و كشفت عن تلك المرجعية الفكرية التي انطلق منها مشروع الحداثي في المبحث الأوّل ، و أمّا في المبحث الثاني من الفصل ذاته فيبيّنتُ أهم المحاور النقدية التي تُبرز موقفه من المنظومة الإسلامية ، موضّحة بذلك موقفه من القرآن الكريم والسنة النبوية ، و التشريع الإسلامي.

ولما كان من غير الممكن دراسة جميع المناهج و الآليات التي وظّفها «نصر أبو زيد» في قراءته الحدائتيّة للقرآن الكريم فقد ركزت في هذه الرسالة على دراسة نظرية المعنى و المغزى ؛ و لذا انتقلت بعد التعريف بـ «نصر أبو زيد» و منهجه مباشرة إلى الفصل الثاني الذي تحدّث فيه عن إشكالية دراسة المعنى بين التنظير الغربي و التأصيل الإسلامي ؛ فبيّنتُ في المبحث الأوّل من هذا الفصل حقيقة نظرية المعنى و المغزى باعتبارها إحدى أهم النظريات الغربيّة التي عُنت بدراسة إشكاليّة المعنى، و باعتبارها أيضاً إحدى أبرز الآليات و المناهج الغربيّة التي حاول «نصر أبو زيد» أن يُقدّم على أساسها قراءة جديدة للقرآن الكريم ، ثمّ وقفت بعدها عند ملامح نشأة البحث الدلالي عند الغرب ، و أبرزت خصائص الدرس الدلالي عند «دي سوسير» لأوضّح بذلك أهم الأسس النظرية التي قامت عليها نظرية المعنى و المغزى ؛ و بما أنّ هذا الفصل يبحث في إشكالية دراسة المعنى في البيئتين الغربيّة و العربيّة فقد حاولت من خلاله التأسيس لنظرية المعنى في التراث الإسلامي ؛ حيث أبرزت ما مدى أصالة البحث الدلالي عند العرب و المسلمين القدامى ، و وقفت عند قضية اللفظ و المعنى باعتبارها من أهم القضايا التي اعتنى بها الدرس الدلالي العربي القديم ، ثمّ عرّفت نظرية معنى المعنى لـ «عبد القاهر الجرجاني» لأبرز بذلك تلك الثمرة التي أفرزتها عناية العرب القدامى بدراسة إشكالية المعنى.

و بما أنّ إبراز أهم النتائج المترتبة عن تطبيقات «أبو زيد» لنظرية المعنى و المغزى على النصّ القرآني لا يتأتى إلا بالوقوف على بعض النماذج التطبيقية فقد جعلت من الفصل الثالث فصلاً تطبيقياً وسمّته بـ "تأويل دلالات القرآن الكريم في ضوء نظرية المعنى و المغزى عند «نصر أبو زيد»" ؛ حيث قسّمته إلى مبحثين أيضاً ؛ المبحث الأوّل بيّنت فيه تطبيقات هذه النظرية على الآيات القرآنيّة المتعلّقة بحجاب المرأة ، و أمّا المبحث الثاني فقد قدّمت فيه قراءة في رؤية «نصر أبو زيد» لآية القوامة بناءً على تمييزه بين معنى النصّ و مغزاه ، و قد اخترتُ آيات الحجاب ، و القوامة لتركيز أغلب الحدائين بما فيهم «نصر أبو زيد» على طرح المسائل الشرعيّة المتعلّقة بهذه الآيات القرآنيّة في إثارتهم لمسألة حرّية المرأة المعاصرة و نديتها للرجل.

و ختمتُ هذه الدراسة بخلاصة لأبرز النتائج و التوصيات التي أسفر عنها البحث في موضوع "نظرية المعنى و المغزى و تطبيقاتها على النصّ القرآني عند «نصر حامد أبو زيد»".

ختاماً أجدد شكري و امتناني لفضيلة الدكتور الشيخ خليفي و أشكر له حرصه و سعيه الدائب
على متابعة هذه الرسالة.

تلمسان.

يوم : 1440/01/10 هـ الموافق ل : 2018/09/20 م.

نصيرة قرزيز.

الفصل التمهيدي :

السياق التاريخي و الفلسفي للحدائفة بين الغرب
والشرق.

المبحث الأول : مفهوم الحدائفة الغربية و أبرز
مقوماتها الفلسفية و أعلامها.

المبحث الثاني : الحدائفة في العالم العربي مفهومها
وأبرز مصادرها و أعلامها.

تمهيد:

لقد أصبحت الحدائفة - بمفهومها و منطلقاتها و تجلياتها - تشغل حيزاً كبيراً من كتابات ، وأبحاث ، و مؤلفات الباحثين و المفكرين في الآونة الأخيرة ؛ فقد أسالت حبراً كثيراً ، و أثارت جدلاً كبيراً ، و لكن مع كثرة هذا الاهتمام الذي حظيت به الحدائفة إلا أنّ مفهومها على مستوى الحقل الدلالي لا زال يكتنفه الكثير من الغموض!!

و بما أنّ أبعاديات التعامل مع أيّ ظاهرة أو فن تفرض التعرف عليه فقد جاء هذا الفصل ليوضح مفهوم الحدائفة و حيثيات السياق التاريخي و الفلسفي الذي أحاط بها في البيئتين الغربية و العربية ، انطلاقاً من التساؤلات الآتية :

1. ما المراد بالحدائفة؟
2. و ما هو السياق التاريخي و الفلسفي المحيط بنشأتها في البيئتين الغربية و العربية؟
3. و من هم أبرز أعلامها في العالمين الغربي و العربي الإسلامي؟

المبحث الأول : مفهوم الحدائثة الغربية و أبرز مقوماتها الفلسفية و أعلامها.

هذا المبحث سيكون عبارة عن دراسة توصيفية للحدائثة ضمن حدود و معالم البيئة الأصلية التي نشأت بها ؛ و ذلك بالتركيز على جملة من المحاور الجوهرية التي تُفصّل كآآتي :

المطلب الأول : مفهوم الحدائثة عند الغربيين.

من أجل بلوغ مقارنة مفهوماتية لماهية الحدائثة ، كان من الضروري في هذه الدراسة الرجوع إلى أبرز التعريفات التي وضعها بعض المفكرين و الباحثين الغربيين ؛ و ذلك لفهم هذا المصطلح داخل إطار السياق التاريخي و الفلسفي الذي برز فيه.

أولاً - الحدائثة عند «كارل ماركس¹» ، و «إيميل دوركايم²» ، و «ماكس فيبر³» :

" يرى كل من كارل ماركس k.Marx ، و إيميل دوركايم E.Durkeim ، و ماكس فيبر M. weber أن الحدائثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل، و ملامح نسق صناعي منظم و آمن، وكلاهما يقوم على أساس العقلانية في مختلف المستويات و الاتجاهات"⁴.

1 - هو فيلسوف و سياسي و صحفي و منظر اجتماعي ألماني، ولد عام 1818م بمدينة ترير في ولاية رينانيا الألمانية ، و يُعتبر مؤسس الفلسفة الماركسية ، توفي عام 1883م ، و من مؤلفاته : " المسألة اليهودية " ، " رأس المال " . ينظر : مصطفى حسبية - المعجم الفلسفي، ط1 ، دار أسامة للنشر و التوزيع الأردن - عمان : ص 496. و عبد الرحمان حبنكة الميداني - كواشف الزيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة ، ط 2 ، دار القلم ، سوريا - دمشق ، 1412هـ - 1991م : ص 463 - 464.

2 - هو فيلسوف فرنسي يهودي ، متخصص في علم الاجتماع ، عاش في الفترة الممتدة ما بين (1858م) و (1917م) ، و من أبرز مؤلفاته : " قواعد المنهاج الاجتماعي" ، " الأشكال الأولية للحياة الدينية " . ينظر : حبنكة الميداني - كواشف الزيوف: ص 335 - 336.

3 - " فيبر ، كارل إميل ماكسميليان (ماكس) (1864 - 1920) عالم اجتماع ألماني " . تدهوندترش - دليل أكسفورد للفلسفة ، ترجمة : نجيب الحصادي ، دط ، المكتب الوطني للبحث و التطوير ، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى : ج 2/ص 695.

4 - علي وطفة- مقاربات في مفهومي الحدائثة و ما بعد الحدائثة ، كلية التربية ، جامعة دمشق ، الموقع :

www.hamassa.com . تاريخ التصفح : 2018/09/10م ، على الساعة : 12:29 : ص 96. نقلاً عن : jean-

pierre pourtois et Huguettes desmet, l'éducation postmoderne , p.u.f, paris , 1997

لقد حصر هذا التعريف الحدائفة في مجالين اثنين و هما: المجال الاجتماعي ، و المجال الصناعي ، في حين أنّ الحدائفة قد طالت كافة المجالات ، و من الملاحظ كذلك على هذا التعريف أنّ الحدائفة عند كلٍّ من «كارل ماركس» ، و «إيميل دوركهايم» ، و «ماكس فيبر» مَبْنِيَةٌ على أساس العَقْلَنَةِ.

ثانياً - الحدائفة عند «آلان تورين»:

إنّ الحدائفة عند «آلان تورين»¹ في بعدها العميق هي " التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله"².

الذي يُلاحظ هو أنّ «آلان تورين» في هذا التعريف يجعل من الإنسان أساس الكون ، و نقطة الانطلاق الرئيسة و الهامة في بناء الهيكل الحضاري، و هذا فيه دعوة ضمنية إلى منح الإنسان حرية مُطلقة في التصرف من جهة ، و فيه من جهة أخرى أيضا دعوة إلى تأصيل مبدأ الذاتية التي انبنت عليها الحدائفة الغربية ؛ فقد انطلقت هذه الأخيرة " من أرضية تصوير الإنسان على نمط (mode) كلية إطلاقيه حتى انتهت إلى عبادة الذاتية من خلال تنامي الفكر الأنثروبولوجي³، بحيث يتجسّد الإنسان الغربي باعتباره اكتمال العالم و منتهى التاريخ و الثقافة"⁴، و هذا ما نَبّه إليه أيضاً «عزّ الدين الخطابي»⁵ الذي يرى أنّ " تعريف آلان تورين للحدائفة هو من أكثر التعاريف إحاطةً بالوضع الحدائفي كتَجَلٍ للفاعلية الإنسانية على مختلف مستوياتها"⁶.

- 1 - هو كاتب غربي ، أَلّف كتاب " نقد الحدائفة " (1868م - 1951م).
- 2 - آلان تورين - نقد الحدائفة، ترجمة: أنور مغيث، د ط ، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م : ص 19.
- 3 - نسبة إلى الأنثروبولوجيا و هي اتجاه فلسفي برجوازي ظهر في القرن العشرين يعتمد سمات الإنسان لتحديد أسلوب طرح القضايا الفلسفية و حلها . ينظر : مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 104.
- 4 - ابن داود عبد النور - المدخل الفلسفي للحدائفة تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، ط1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الخلاف، 1430هـ - 2009م : ص 12.
- 5 - هو مؤلّف كتاب أسئلة الحدائفة .
- 6 - عز الدين الخطابي - أسئلة الحدائفة و رهاناتها في المجتمع و السياسة و التربية ، دط ، الدار العربية للعلوم ناشرون : ص

و الحقُّ أنّ ما ذهب إليه «عزّ الدين الخطابي» فيه جانب كبير من الصحة ؛ فمفهوم الذاتية يُعتبر أوّل المفاهيم الفلسفية التي شكّلت قاعدة الحدائثة ، و عليه فتوصيف «آلان تورين» لهذه المسألة توصيف دقيق و صريح.

ثالثاً - الحدائثة عند «جوس أورتيكا كاست»:

عرّف «جوس»¹ الحدائثة " بأنها هدم تقديم لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي و الطبيعي "2.

يتضح من هذا التعريف الذي ذكره «جوس» أنّ الحدائثة تحمل في طياتها دعوة صريحة إلى هدم كل ما هو قديم ، و هذه ركيزة من أهم الركائز الإيديولوجية التي قامت عليها الحدائثة الغربية.

رابعاً - الحدائثة عند «أرفنك هاو»:

قال «إرفنك هاو»³ في تعريفه للحدائثة " أنّها لم تأت بأسلوبها الخاص المؤثر و إذا أتت بذلك تكون قد انتهت كحدائثة "4.

يتبيّن من كلام «أرفنك هاو» أنّ الحدائثة الغربية تقوم على الفوضى و اللامنهج ، و أنّها في حقيقتها ما هي إلا امتداد لما سبقها من تيارات فكرية ، و هذا الكلام يتناقض مع تعريف كارل ماركس السابق الذي اعتبر بأنّ الحدائثة تجسد صورة نسق اجتماعي متكامل.

1 - خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset (1883 - 1955م) هو فيلسوف إسباني ليبرالي من فلاسفة القرن العشرين . ينظر : ويكيبيديا الموسوعة الحرة ، الموقع : <http://wikipedia.org> ، تاريخ التصفح : 2018/08/08م ، على الساعة : 6:45.

2 - مالكوم برادبري و جيمس ماكفارلن- الحدائثة ، ترجمة : مؤيد حسن فوزي ، دط ، دار المأمون للترجمة و النشر، بغداد - العراق ، 1987م : ص 26.

3 - لم أجد له ترجمة.

4 - المرجع نفسه : ص 29.

و أختتم الكلام عن تصورات و مفاهيم المفكرين الغرب للحدائفة بتوصيف «هابرماس»¹ للحدائفة على أنّها مشروع لم يكتمل؛ إذ أنّ ما ذكره «هابرماس» يُبيّن أنّ الحدائفة ليست على شكل أو نمط واحد لا بل ليست هناك حدائفة واحدة.

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فتوصيف «هابرماس» للحدائفة بعدم الاكتمال يُبرّر غموضها كمصطلح ؛ و هذا ما عبّر عنه «عدنان النحوي» بقوله: " لقد درس الحدائفة عدد غير قليل من النقاد و الأدباء و المفكرين في أوروبا و روسيا و أمريكا، و حاولوا الوصول إلى جذورها و أسباب ظهورها و تعريفها فأصاب كل واحد طرفاً منه و غابت عنهم أطراف "2، فمع كلّ هذه التعريفات و المفاهيم المتعددة للحدائفة من قِبَل المفكرين و الباحثين الغربيين يجد الباحث نفسه لا يزال بعيداً عن فهم كنهها و حقيقتها الاصطلاحية على مستوى الحقل الدلالي الغربي ؛ إذ أنّ المتمعن في هذه التعريفات المختارة يلاحظ أنّها قد بيّنت في مجملها أهم المبادئ، و المرتكزات ، و الخصائص التي تميزت بها الحدائفة الغربية ، و حسب ما جاء في هذه التعريفات فالمبادئ التي قامت عليها الحدائفة الغربية، ما هي إلا امتداد للأفكار التي نادى بها التيارات الفكرية الغربية في ثورتها الانقلابية ضد الحكم الكنسي الذي كان سائداً في المجتمعات الغربية، و ما يُعصّد هذا المعنى هو قول كل من «مالكوم برادبري» و «جيمس ماكفرلن»³: " إننا نعتقد بأن هذا الفن الجديد جاء نتيجة لهذا

1 - Jürgen Habermas هو فيلسوف و عالم اجتماع ألماني وُلِدَ عام 1929م ، دعا إلى فلسفة أنوار جديدة ، و من أبرز كتبه : كتاب "luducation de postmodernity" ، و " الخطاب الفلسفي للحدائفة " ، و " نظرية الفعل الاتصالي ". ينظر : جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون) ، ط3 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت - لبنان ، 2006م : ص 687.

2 - عدنان علي رضا النحوي - الحدائفة في منظور إيماني ، ط3 ، دار النحوي للنشر و التوزيع ، الرياض - المملكة العربية السعودية ، 1410هـ - 1989م : ص 28.

3 - هما كاتبان غربيان ألفا كتاب الحدائفة.

النوع من الهزات الكاسحة¹2.

فكلام «مالكوم» و «جيمس» يُوضّح إقرار المفكرين الغربيين بأنّ الحدائثة في جوهرها متولدة عن ما سبقها من تيارات و حركات فكرية غربية ، و قد وَضّح «عدنان النحوي» هذا المعنى و أكّده بقوله: " حقيقة «الحدائثة» ليست «حديثّة» أو جديدة في تاريخ الإنسان، كما يتوهم بعض الناس، إنّ معظم هذه التصورات و الأفكار و المبادئ قديمة في التاريخ البشريّ قِدم الإنسان"³، و يُضيف «عدنان النحوي» قائلاً: " إنّنا نجدّها في تاريخ اليونان و الرومان ، و في آدابهما و فلسفتهما وفكرهما عامة ، مع كل مرحلة وثنيّة ، إنّها ليست محصورة في أرض و زمان، و لكنها مصاحبة للفتنة والفساد ، والكفر و الإلحاد"⁴.

لقد أصاب «عدنان النحوي» في وصفه للحدائثة بكونها تعكس امتداداً تاريخياً لموروث سابق متراكم ، و لكن لماذا يربطها بالفتنة و الفساد و الكفر و الإلحاد؟!

1 - يُراد بها " الهزات الحضارية التي غيرت و بدلت في المفاهيم و الأفكار و المبادئ حتى أنتجت الحدائثة ". محمد بن عبد العزيز بن أحمد علي - الحدائثة في العالم العربي دراسة عقديّة ، رسالة دكتوراه ، كلية أصول الدين ، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية ، 1414هـ : مج 1/ص 123.

2 - مالكوم و جيمس - الحدائثة : ص 19.

3 - عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 66.

4 - المرجع نفسه : ص 66.

المطلب الثاني : نشأة الحدائثة الغربية و فواعلها.

الفرع الأول - نشأة الحدائثة الغربية :

إنّ الحديث عن نشأتها و تحديد إطارها الزماني و المكاني في المجتمعات الغربية حديث تحفه اختلافات المفكرين و النقاد الغربيين أنفسهم ؛ فقد اختلفت آرائهم حول تاريخ و مكان نشأة الحدائثة ؛ إذ يرى بعضهم أنّها بدأت عام (1436م) ، و يرى البعض الآخر أنّ بدايتها كانت مع سقوط بيزنطة عام (1453م) ، في حين يعتبر بعض المؤرخين أنّ انطلاق حركة الحدائثة كان مزامناً لتاريخ اكتشاف العالم الجديد أي عام (1492م) ، و قد ربط البعض الآخر الحدائثة بالثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة التي بدأت عام (1520م)، و في المقابل حاول بعض المفكرين الربط بينها و بين الثورة الفرنسية (1776م) أو الأمريكية (1789م) ، و لكنّ «سيرلكرنلي» يرى بأنّ فرنسا هي مهد الحدائثة الأنكلو أمريكية و منها انتقلت إلى انكلترا ، ثمّ ازدهرت في أمريكا ، و أشارت «فاطمة الزهراء الناصري»¹ في حديثها عن نشأة الحدائثة إلى " أن الفيلسوفين شارل بودليير و دونرفال يعتبران أن سنة (1850م) هي البداية الرسمية لظهور مصطلح الحدائثة"² ، و أمّا «فرانك كيرمود»³ فيعتبر أنّ السنوات العشر الأولى من القرن العشرين تمثل البداية الحقيقية للحدائثة.⁴

1 - هي باحثة و كاتبة مغربية.

2- ينظر: فاطمة الزهراء الناصري - القراءة الحدائثة للنص القرآني دراسة نظرية حول المفهوم و النشأة و السمات و الأهداف ، الندوة الدولية حول الحدائثة و الهوية و الثقافة ، الكلية المتعددة التخصصات ، جامعة محمد الأول ، الناظور ، المملكة المغربية ، يومي : 29 - 30 أبريل 2011م ، الموقع : <http://vbtafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2014/11/22م ، على الساعة : 16:12 ص : 8.

3 - John Frank kermode (1919 - 2010م) هو ناقد أدبي بريطاني. ينظر: ويكيبيديا ، الموقع : <https://en.wikipedia.org> ، تاريخ التصفح : 2018/08/08م ، على الساعة : 6:32.

4 - ينظر: عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 32. و مصطفى حسبية - المعجم الفلسفي : ص 180، وابن داود عبد النور - المدخل الفلسفي للحدائثة : ص 24.

و منه يتضح أنه ثمة خلاف حول نشأة الحدائثة تماماً كما هو الحال بالنسبة للاختلاف حول مفهومها الاصطلاحي ، حتى أنّ «عدنان النحوي» قد اعتبر بأن الاختلاف حول تاريخ و مكان بدايتها ، نابع من اختلاف مفهومها¹ ، " و لكننا نستطيع أن نوضح أرجح الاحتمالات :
أولاً : أنها ظهرت خلال الفترة الواقعة بين نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر و الربع الأول من القرن العشرين.

ثانياً : و أنها انطلقت من أوروبا.²

بناءً على هذه المعطيات يتضح بأن " الحدائثة مشروع غربي ، نشأ في ملابسات غربية خاصة"³. و من هنا يُفتح باب التساؤل عن تلك الملابسات التي نشأت الحدائثة الغربية في كنفها.

الفرع الثاني - فواعل نشأة الحدائثة الغربية:

لقد ميّز «محمد سبيلا»⁴ في حديثه عن أسباب نشأة الحدائثة بين الفواعل السوسولوجية⁵ ، والفواعل الفكرية على النحو الآتي :

أولاً - الفواعل السوسولوجية: بحيث يُرجع أصحاب هذا التفسير نشأة الحدائثة إلى الدور الفاعل للرأسمالية⁶ و الإدارة البيروقراطية⁷ كمؤسستين عقلائيتين ، و تجد هذا التفسير لدى «ماكس فيبر»

1- ينظر: عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني: ص 51. و تقويم نظرية الحدائثة و موقف الأدب الإسلامي منها ، ط 2 ، دار النحوي للنشر و التوزيع ، 1414 هـ - 1994 م : ص 56.

2 - عدنان النحوي - تقويم نظرية الحدائثة : ص 56.

3 - جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - ندوة الحدائثة و ما بعد الحدائثة ، تاريخ انعقاد الندوة : 1428 هـ - 1998 م ، الموقع : www.univ-tebessa.dz ، تاريخ التصفح : 2008/01/08 م ، على الساعة : 21:29 : ص 29 - 30 (كلمة محمد عمارة).

4- هو كاتب مغربي ، أَلَّف كتاب "الحدائثة و ما بعد الحدائثة".

5 - يُقصد بها العوامل الاجتماعية.

6 - (Capitalisme) يُشير هذا المصطلح بشكل عام إلى النظام الاقتصادي الذي تكون فيه وسائل الإنتاج مملوكة ملكية خاصة ، و يكون التوزيع و الإنتاج و الأسعار محكوماً بالسوق و خاضعاً لقانون العرض و الطلب. ينظر : مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 228.

7 - عكس الديمقراطية ، و معناها الإدارة التي تقوم على الظلم و الاستبداد.

و«كارل ماركس» ؛ بحيث أنّ هذا الأخير يربط نشأة الحدائثة بالرأسمالية كنظام اقتصادي، وبالبرجوازية¹ كقوة بشرية تحديثية.

ثانياً - الفواعل الفكرية : و بحسب هذا الصنف التفسيري فالتحولات الكبرى في التاريخ البشري عامة ترجع إلى تحولات فكرية و فلسفية ، و يوجد التفسير الفكري للحدائثة لدى بعض الفلاسفة مثل «هيجل²» و «هيدجر³». ⁴

و الحق أنّ ما قاله «محمد سبيلا» يدل على وجود " تاريخ ممتد شارك بمختلف عصوره و أحداثه في ولادة هذه الظاهرة. و نذكر أهم هذه العوامل بإيجاز :

1. الأثر الممتد للفكر اليوناني و الروماني.
2. فشل المسيحية في تقديم التصور الإيماني و التوحيد للمجتمع الأوروبي.
3. التقدم العلمي السريع في مختلف ميادين العلوم التطبيقية.
4. الثورة الصناعية في أوروبا و ما ولّدتها من طبقة مستغلّة و طبقة مُستغلّة ، و امتداد العدوان والظلم في الأرض ، تقوده الطبقات المستغلّة ، المختفية وراء زخارف الديمقراطية أو مزاعم الدكتاتورية، و وراء زينة كاذبة من مبادئ مستحدثة و مذاهب جديدة ، كلها تحذر الناس ، و تبعد عنهم الحقائق.⁵

1 - "Bourgeoisie) طبقة نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف و الزراع ، ثم صارت في القرن التاسع عشر مالكة لوسائل الإنتاج ، و هي متوسطة بين طبقة النبلاء و طبقة الشعب ". جميل صليبا - المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية و اللاتينية ، دط ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان ، 1982م : ج 1/ص 205.

2- اسمه الكامل : جورج فيلهلم فريدريك هيجل (Hegel) ، ولد في فورتبرغ عام 1770م ، درس الفلسفة و علم اللاهوت بمدرسة توبنغن الإكليريكية ، و من أهم مؤلفاته : "فينومينولوجيا الروح" ، توفي عام 1831م. ينظر :مصطفى حسبية - المعجم الفلسفي : ص 667 - 669.

3-مارتن هيدجر (Martin Heidegger) هو فيلسوف ألماني وُلِد عام 1889م ، و من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الميتافيزيقية ، و يعتبر أكبر فلاسفة الوجوديين ، توفي عام 1976م. ينظر : المرجع نفسه : ص 557-558.

4- ينظر: محمد سبيلا - الحدائثة و ما بعد الحدائثة، ط 2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء - المغرب ، 2007م : ص 14 - 16.

5 - عدنان النحوي - تقويم نظرية الحدائثة : ص 56 - 57.(بتصرف).

و لعل التساؤل الذي قد يُثار في سياق الحديث عن أهم العوامل التي أدت إلى نشأة ظاهرة الحدائفة في المجتمعات الغربية هو هل ثمة علاقة بين دوافع التحديث و تلك المقومات الفلسفية التي انطلقت منها الحدائفة الغربية؟

إنّ الإجابة عن هذا التساؤل ستتضح في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: الحدث الغربي مقوماتها الفلسفية و أهم سماتها.

الفرع الأول - المقومات الفلسفية للحدث الغربية:

إنّ أية ظاهرة أو حركة سواء كانت فكرية أو تاريخية أو غير ذلك إلّا وانبثقت - غالباً - عن جملة من المنطلقات أو المرجعيات التي شكّلت في حدّ ذاتها أبرز الأسس و المقومات الخاصة بتلك الظاهرة أو الحركة ، و كذلك هو الأمر بالنسبة للحدث ؛ إذ أنّ المتمعن في تلك المفاهيم التي وضعها المفكرون الغربيون لهذا المصطلح يجدها تُبرز أهم المقومات الفلسفية للحدث الغربية فيما يأتي :

أولاً - الذاتية (Subjectivity) :

" و هذا المفهوم متعدد الدلالات فهو يشكل مضمون ما سمي بالزرعة الإنسانية. و من ثمة فهو يعني مركزية و مرجعية الذات الإنسانية و فاعليتها و حرّيتها و شفافيّتها و عقلانيّتها"¹.
ومبدأ الذاتية " هو أول المفاهيم التي شكّلت قاعدة الحدث في مجال الفلسفة"² ؛ فالفكر الحداثي الغربي في سعيه نحو التغيير قاد ثورة انقلاية ضد سلطة الجبروت الكنسي الذي هيمن على فاعلية الإنسان الغربي ، ومن هنا جاءت دعوة صريحة و ملحة إلى تفعيل مرجعية الذات الإنسانية في جميع المجالات و على جميع الأصعدة ، بشكل يجعل الإنسان هو محور الكون المفعّل لحركاته و سكناته، و هكذا " أضحي إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة... لا تكفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة ، بل «تروض» هذا العالم و تغزوه لكي تجعله ، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه ، مُقاساً بالمقياس الإنساني"³ ، و يُعتبر الفكر الديكارتي⁴ هو المهد الأول لبروز

1- محمد سبيلا - الحدث و ما بعد الحدث : ص 18.

2 - محمد الشيخ و ياسر الطائي - مقاربات في الحدث و ما بعد الحدث حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ط1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، لبنان-بيروت ، فبراير 1996 م : ص 12.

3 - المرجع نفسه : ص 12.

4 - (cartésien) نسبةً إلى ديكارت. ينظر : جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 1/ص 569.

النزعة الذاتية¹ ؛ " فمع الكوجيتو² الديكارتي أصبحت فيه الذات المفكرة مركزا و مرجعا لكل حقيقة"³.

و قد ترتب عن ترسيخ النزعة الذاتية النتيجتين الآتيتين⁴:

النتيجة الأولى : أنّ العالم أصبح خاضعا للمقاييس التي أنتجها الإنسان.

النتيجة الثانية : و أما النتيجة الثانية فتمثلت في انكفاء عالم الآلهة على ذاته، و أفول حضورها في العالم **Désenchantement**، و بهذا تمّ تغييب القيم الإلهية لتحل محلها جملة من القيم النفعية الإنسانية التي تؤول إلى العدمية.

ثانياً - العقلانية (Rationalism) :

و مُقتضاها الرجوع إلى حاكمية العقل في كل شيء؛ بحيث انتقل الإنسان في العصور الحديثة من مجرد منبهر بنظام الكون إلى منقب عن أسبابه المعقولة ، و يُعتبر «لايبتنز»⁵ هو المؤسس الأوّل لمبدأ العقلانية القائل بأنّه لكل شيء سبب معقول "Nihil est sine ratione"⁶.

و من هنا يُمكن القول بأنّ الفكر الحدائثي في جوهره ذو ارتباط وثيق بالنزعة العقلانية ؛ فبعد الاضطهاد الكنسي المتسلط الذي كان سائداً في المجتمعات الغربيّة جاءت الحدائثة على إثره داعية إلى تحكيم العقل و إسقاط السلطة الدنيويّة التي كان يتزعمها القساوسة و الرهبان حتّى أصبح " العقل

1 - ينظر : محمد الشيخ و ياسر الطائي - مقاربات في الحدائثة و ما بعد الحدائثة : ص 12.

2 - (Cogito ergo sum) قول ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود) و الذي أسس من خلاله نسقه المعرفي في كتابه *discourse on the method*. ينظر : تدهوندترش - دليل أكسفورد : ج 2/ص 784.

3- ينظر : بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائثة، رسالة ماجستير في الفلسفة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة - الجزائر ، 2009 - 2010م : ص 20.

4 - ينظر : محمد الشيخ و ياسر الطائي - مقاربات في الحدائثة و ما بعد الحدائثة: ص 13.

5 - " ليبتنز ، جوتفريد ويلهم (1646-1716م) فيلسوف عقلاني مبرز ولد في ليبزج و توفي في هانوفر. كان ليبتنز على ألفة بكل التطورات العلمية الأساسية التي طرأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر . كما كانت له إسهامات مهمة في الجيولوجيا ، علم اللغة، التاريخ ، الرياضيات ، و الفيزياء ، فضلا عن الفلسفة...ليبتنز لم ينشر في حياته إلا كتابا واحدا في الفلسفة - (The Theodicy) - (1710) ". تدهوندترش - دليل أكسفورد : ج 2/ص 847.

6 - ينظر: محمد الشيخ و ياسر الطائي - مقاربات في الحدائثة و ما بعد الحدائثة : ص 13.

المترحر من كل سلطان هو مقياس أهل الحدائفة "1 ، و عليه فإنّ «آلان تورين» قد كان محقاً حينما وصف الحدائفة بأنّها " متماهية مع انتصار العقل "2.

لكنّ العقلانية أو العقلنة لم تقتصر على مجال محدد بل شملت جميع مناحي الحياة³ ، و لذا فقد كانت للأخذ بمبدأ العقلانية انعكاسات على القول الفلسفي الحديث ، هذه أهمها:
أ. جعل العلم ، من حيث هو تمثل للعالم بطريق الملاحظة و التجريب ، نموذجاً للقول الفلسفي وقدوة له ؛ فبعد أن كانت الفلسفة في العصور الوسطى توجه العلم صار العلم هو الموجّه الذي يقود الفلسفة الحديثة.

ب. ظهور مفهوم الكلية Totalité الذي يعني النظرة الشاملة العامة إلى الأشياء. فلقد أصبح هذا المفهوم معياراً للقول الفلسفي و صار مقياس الفلسفة الحقّة هو مدى كليتها و شموليتها⁴.

ثالثاً - الحرية (liberté) :

فضلاً عن العقلانية فإنّ الحرية تُمثل نواة المشروع الحدائفي الغربي⁵ ؛ " ذلك أن الحدائفة مثلما هي نظرت نظرة إلى العالم ملؤها العقل ، كذلك هي عمدت إلى جعل الإرادة البشرية ، لا التقليد ، أساس بناء المجتمع و الدولة الحديثين "6.

إلا أنّ " أبرز مظهر تجلّت فيه الحرية كأساس للحدائفة كان في المجال السياسي ، و تحديداً في الفعل الديمقراطي ، فالديمقراطية كنظرية أو كمارسة تعد نتاجاً للمشروع السياسي الحدائفي... فالنظام السياسي الديمقراطي يرتبط بفكرة الحرية "7.

1 - بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 13.

2 - آلان تورين - نقد الحدائفة : ص 46.

3 - ينظر: بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 18.

4 - محمد الشيخ و ياسر الطائي - مقاربات في الحدائفة و ما بعد الحدائفة : ص 13 - 14.

5 - ينظر : بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 22.

6 - محمّد الشيخ - فلسفة الحدائفة في فكر هيقل ، ط 1 ، الشبكة العربيّة للأبحاث و التّشر ، بيروت - لبنان ، دت : ص 26.

7 - بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 23.

انطلاقاً مما سبق يتضح بأنّ ثمة علاقة قوية بين تلك الملابس الغريبة الخاصة التي نشأ ضمنها الفكر الحدائي الغربي و بين المنطلقات التي قامت عليها الحدائفة في المجتمعات الغربية ؛ حيث أنّ المشروع الحدائي الغربي " قد مثل قطيعة معرفية مع الموروث الديني الغربي ، بسبب الكهانة الكنسية ، و الدولة الكهنوتية التي أقامت - باسم اللاهوت - قطيعة مع العلم و العقل و التطور..فجاء هذا المشروع الحدائي - كرد فعل لذلك الواقع الكهنوتي - ليقوم قطيعة معرفية مضادة و حادة "1 ؛ و لعل هذا الكلام سيتضح بشكل مفصل في العنصر الآتي.

الفرع الثاني - سمات و خصائص الحدائفة الغربية:

إنّ من يقف على مفهوم الحدائفة ، و يتأمل الأسس و المقومات الفكرية و الفلسفية التي قام عليها الفكر الحدائي الغربي ، يستنتج أنّ الحدائفة الغربية قد طُبعت بمجموعة من الخصائص والصفات و من أبرزها :

أولاً - غياب التوحيد و التصور الإيماني ؛ و ذلك أمر بديهي ما دامت المجتمعات الغربية قد عاشت قرونًا طويلة بعيداً عن المنهج الرباني.²

ثانياً - الحدائفة الغربية مشروع مؤسس بالدرجة الأولى على العقلانية أو بالأحرى على تقديس العقل.³

ثالثاً - الحدائفة الغربية ثورة شاملة ضد كل ما هو قديم ، و سعي لا متناهي نحو كل ما هو جديد⁴ ؛ و من هنا أصبحت " الحدائفة بمثابة صيغة مميّزة للحضارة الغربية تعارض صيغة التقاليد "5.

رابعاً - إنّ " مشروع الحدائفة في المجتمع الغربي لم يكن أبداً ينطوي على نظرية بعينها ، فلم يكن

1 - جمعية الدعوة - ندوة الحدائفة : ص 29 - 30 (كلمة محمد عمارة).

2 - ينظر: عدنان النحوي - الحدائفة في منظور إيماني : ص 64.

3 - ينظر: المرجع نفسه : ص 65. و بوزيرة عبد السلام- موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 13.

4 - ينظر: فارح مسرحي - الحدائفة في فكر محمد أركون ، ط 1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 1427هـ - 2006م :

ص 22. و بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 14.

5 - ابن داود عبد النور - المدخل الفلسفي للحدائفة : ص 21.

فلاسفة القرن التاسع عشر يؤسسون لبناء نظري متماسك¹.

انطلاقاً من هذه السمات السلبية التي طُبعت بها الحدائفة الغربية يتضح بأنّ هذه الأخيرة - بالفعل - قد كانت مجرد ردة فعل قويّة ضد الاضطهاد الكنسي الذي كان سائداً في مجتمعاتها ؛ وهذا ما سيزداد وضوحاً بعد التعريف بأبرز أعلام الحدائفة الغربية في المطلب الآتي.

1 - ابن داود عبد النور - المدخل الفلسفي للحدائفة :ص 21.

المطلب الرابع : التعريف بأبرز أعلام الحدائثة الغربيّة.

بعد أن يَبْنُثُ في المطالب السابقة من هذه الدراسة مفهوم الحدائثة عند المفكرين الغربيين ، وظروف وأسباب نشأتها ، و أهم مقومات الفلسفيّة و أبرز سماتها ، سأعرّف الآن بأبرز رواد الفكر الحدائثي الغربي فيما يأتي:

أولاً - «شارل بودليير» (Charles Baudelaire) :

هو أديب فرنسي و رمز من رموز الحدائثة الغربيّة و واحد من أبرز رواد المذهب الرمزي¹ ، عاش في الفترة الممتدة ما بين (1821م) و (1867م)² ، و قد " كان من أسوأ ما عرفت الآداب العالمية خلقا و إمعانا في الرذيلة ، و ممارسة لكل ما يتنافى مع الأخلاق و العقيدة "³ ؛ حيث " نادى بالفوضى الجنسية و الفكرية و الأخلاقية ، و وصّفها بالسادية "⁴ ، و " كانت مراحل حياته منذ الطفولة نموذجًا للضياع و الشذوذ ، ثم بعد نيل الثانوية قضى فترة في الحي اللاتيني ، حيث عاش عيشة فسوق و انحلال ، و هناك أصيب بداء الزهري ، و عاش في شبابه عيشة تبذل و علاقات شاذة مع مومسات باريس ، و لاذ في المرحلة الأخيرة من حياته بالمخدرات و الشراب "⁵ ، " و يكفي للدلالة على خسته أن فرنسا على ما فيها من انحلال و ميوعة و مجون و فساد، منعت نشر بعض

- 1 - (Symbolisme) له عدّة معانٍ من أبرزها : أنّه مذهب في الشعر يقوم على استخدام الرموز و الإيحاءات للدلالة على المعاني المقصودة. ينظر : جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 1/ص 621.
- 2 - ينظر: مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 184. و جَبُّور عَبْد النُّور - المعجم الأدبي ، ط 2 ، دار العلم للملايين ، بيروت- لبنان ، 1984م : ص 125 ، 638.
- 3 - سيزا قاسم - بودليير بالعربية ، منتديات دفاتر التربوية التعليمية المغربية، الموقع : <http://www.dafatir.com> ، تاريخ التصفح: 2015/03/10م، على الساعة : 08:37 : ص 1.
- 4 - مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 184.
- 5 - عوض بن محمّد القرني - الحدائثة في ميزان الإسلام نظرات إسلاميّة في أدب الحدائثة ، ط 1 ، هجر للطباعة و النشر و التوزيع والإعلان ، 1408هـ - 1988م : ص 23. نقلاً عن مصطفى السحرتي - مقدمة ترجمة ديوان أزهار الشر.

قصائده¹ ؛ حيث منعت انتشار ديوانه المشهور "أزهار الشر" الذي صدر عام (1857م)، وحوّلت بودلير إلى المحاكمة لأنّ هذا الديوان أثار فضيحة أخلاقية².

من أبرز أعمال «بودلير» :

بالإضافة إلى "ديوان الشر" فقد ألّف «بودلير» أيضاً :

1. ديوان "سأم باريس".
2. قصيدة "مطابقات".
3. قصيدة "الدعوة إلى الرحيل"³.

ثانياً - «مالاراميه ستيفان» (MallarmèStèphane):

هو شاعر فرنسي ، و رمز من رموز المذهب الرمزي ، و أحد أبرز أعلام الاتجاه الحدائثي الغربي، كما يُعتبر كذلك واحداً من الشعراء البرناسيين⁴ ، و قد عاش «مالاراميه» في الفترة الممتدة ما بين (1842) و(1898م)⁵.

ثالثاً - «إزرا بوند» (Ezra Pound) :

هو شاعر أمريكي يهودي و أحد مؤسسي الحدائثة الغربيّة وُلد عام (1885م) ، هاجم وطنه الأم خلال الحرب العالمية الثانية مؤيداً للفاشية و حكومة «موسوليني»⁶ فاتهم بالخيانة العظمى ، ولكنّ المحكمة وجدته مختلفاً عقلياً فأرسلته إلى مستشفى الأمراض العقلية بالقرب من واشنطن فأقام هناك من عام (1946م) إلى عام (1958م) ثمّ عاد بعدها إلى إيطاليا.

1 - عوض القرني - الحدائثة في ميزان الإسلام : ص 23.

2- ينظر: جُبُور - المعجم الأدبي : ص 125.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 126. و سيزا قاسم - بودلير بالعربية : ص 1.

4 - " البرنّاسيون : اسم أُطلق على جماعة من الشعراء الفرنسيين في النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر نشروا آثارهم في مجلة (البرناس المعاصر)...و قد اتّخذوا موقفاً مناهضاً للرومانسيّة و نادوا باللافرديّة ، و الفنّ لأجل الفنّ ، و العمق العلميّ ، و التوسّع الثّقافيّ ، و الشّكل المصنّفول ". جبور - المعجم الأدبي : ص 50.

5- ينظر: المرجع نفسه : ص ، 50، 652. و مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 184.

6 - هو بينيتو أندريا موسوليني (Benito Mussolini) وُلد بتاريخ 29 يوليو 1883م بالمملكة الإيطالية ، شغل عدّة مناصب سياسية ، توفي عام 1945م. ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/08/17م ، على الساعة : 23:10.

توفي «بوند» عام (1972م) ، مخلفاً آثاراً شعرية عديدة أهمها:

1. المجموعة الشعرية "الأناشيد" (les cantiques 1919م).

2. الأغاني (1925م).

3. "قصائد مختارة" (1949م).¹

رابعاً - «توماس إليوت» (T.S.Eliot):

هو شاعر و ناقد نصراني أمريكي الأصل ، وُلد عام (1888م) ، و هو خريج «هارفرد» و«السوربون» و «إكسفورد» ، و تأثر في بداياته بالشعراء الرمزيين الفرنسيين ، ثم اعتنق الكاثوليكية، و قد كان «إليوت» مرجعية رئيسة لدى الكثير من الحدائثين العرب ؛ حيث " تعتبر قصيدة الأرض الخراب لإليوت هي معلقة الحدائثين العرب؛ بما حوته من غموض و رمزية ، حولت الأدب إلى كيان مغلق ، تتبدى في ثناياه الرموز و الأساطير، و اللغة الركيكة العامية ، إلى آخر ما نراه اليوم من مظاهر لأدب الحدائثين"².

توفي «إليوت» عام (1965م) تاركاً مؤلفات عديدة في الشعر و النقد الأدبي من أهمها :

1. قصيدة "الأرض الخراب" أو "الأرض الموات" (La Terre vaine) التي نُشرت عام

(1923م)، و قد نال إليوت بهذه القصيدة شهرة عالمية.

2. مسرحية شعرية بعنوان "جريمة في الكاتدرائية" عام (1935م).

3. كتاب في النقد الأدبي بعنوان "فائدة الشعر و فائدة النقد" عام (1933م).³

1- ينظر: جبور - المعجم الأدبي: ص 602 - 603 ، 639. و عوض القرني - الحدائثة في ميزان الإسلام : ص 24. والموسوعة العربية الميسرة ، ط3 ، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 2009م : مج 2/ص 623.

2 - عوض القرني - الحدائثة في ميزان الإسلام : ص 24.

3 - ينظر: جبور - المعجم الأدبي: ص 599 ، 635. و الموسوعة العربية : مج 1/ص 408. و محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 269. نقلاً عن : الحدائثة في الشعر المعاصر : ص 35.

خامساً - «بابلو نيرودا» (Pablo Neruda):

هو شاعر و دبلوماسي شيلي ماركسي عاش في الفترة الممتدة ما بين (1904م) و (1973م) ، وقد تَقَلَّد «نيرودا» العديد من المناصب الدبلوماسية التي تَطَلَّبت منه الانتقال إلى عدَّة دول كآسيا ثم عاصمة المكسيك ، لكنَّ آراءه السياسية المعارضة أدَّت به إلى الاضطهاد و الإقصاء من مراكز النفوذ في بلاده في الفترة الممتدة ما بين عام (1948م) و (1952م) ، و لعلَّ ذلك كان سبباً لشُيوع حُبِّ الوطن في قصائده.

خَلَّف «نيرودا» عدَّة مؤلفات أهمها :

1. ديوان "النشيد العام" (Le Chant général) الذي نُشر عام (1950م).
2. كتاب الشفق (1919م).
3. كانتو جنرال (1950م).¹

انطلاقاً من هذه الترجمات يُمكن تسجيل الملاحظتين الآتيتين :

الملاحظة الأولى : و هي أنّ أغلب أعلام الحدائثة الغربيّة ينتمون إلى المجال الأدبي.

الملاحظة الثانية : و هي أنّ أبرز أعلام و مؤسسي الحدائثة الغربيّة هم أصحاب ديانات أو مذاهب فكريّة محرّفة.

و من هنا يتضح بأنّ الحدائثة الغربيّة في حقيقتها ليست إلّا " امتداداً طبيعياً للتيه الذي دخلته أوروبا منذ العصور الوثنية عند اليونان و الرومان " ² ؛ ف " جميع تلك النظريات و الفلسفات ، الثائرة على الدين ، و على النصرانية المحرّفة مهدت لثورة الحدائثة و الحدائثيين في العالم الغربي ، سالكة في كثير من أحوالها أسلوب الفن و الأدب بأنواعه " ³.

1 - ينظر: جبور - المعجم الأدبي : ص 428 ، 653. و الموسوعة العربية : مج 7/ص 3448. و سعيد بن ناصر الغامدي -

الانحراف العقدي في أدب الحدائثة و فكرها دراسة نقدية شرعية ، ط 1 ، دار الأندلس الخضراء للنشر و التوزيع ، جدّة - المملكة العربيّة السعوديّة ، 1424 هـ - 2003 م : مج 1/ص 1630 - 1631. نقلاً عن : موسوعة السياسة ، 6/643.

2 - عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 25.

3 - محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 221.

لكن إذا كان هذا هو السياق التاريخي و الفلسفي الذي رسم أبعاد و حدود الحدائفة الغربية فما هو السياق التاريخي و الفلسفي الذي أدى إلى بروز الحدائفة في العالم العربي و الإسلامي عموماً؟ وهل يُمكن القول بأنّ هناك حدائفة عربيّة أصلاً؟

الإجابة عن هذين السؤالين ستتضح في المبحث الآتي.

المبحث الثاني : الحدائثة في العالم العربي مفهومها و أبرز مصادرها وأعلامها.

إذا كان المفكرون الغربيون قد عجزوا عن منح الحدائثة تعريفاً جامعاً مانعاً ، و هي وليدة بيئتهم ونتاج مَوروثهم الفكري ، فهل استطاع الباحثون أو الحدائثيون العرب الوقوف على حقيقتها؟ أو بالأحرى هل مفهوم الحدائثة عند المفكرين المسلمين يتخذ المستوى الدلالي نفسه عند المفكرين الغربيين أم له صبغة مغايرة؟ ثم ما هي أهم التغيرات التي طرأت على هذا المصطلح الوافد عند انتقاله من الفضاء الغربي إلى الفضاء العربي الإسلامي؟

الإجابة عن هذه الأسئلة تستوجب الوقوف على تعريفات المفكرين و الباحثين العرب للحدائثة؛ و لذا سأذكر بعضاً من تلك التعريفات في المطلب الآتي.

المطلب الأول : مفهوم الحدائثة عند المفكرين العرب و المسلمين.

إنّ تعريف الحدائثة في الفكر العربي الإسلامي يتمحور في النقطتين الآتيتين :

الفرع الأول - المفهوم اللُّغوي:

الحدائثة في اللُّغة العربية مأخوذة من الفعل الثلاثي "حَدَثَ" ¹ ، يُقال: حَدَثَ الأمر أي : وَقَعَ ²، وَحَدَّثَانُ الأمر أوله وابتدأؤه ³ ، و الأَحْدَاثُ هي أمطار أَوَّل السَّنَةِ ⁴ ، و أَحْدَثَ الأمر بمعنى أوجدَه وابتدعه ، و أمرٌ حَدِثٌ أي هو منكرٌ و غير معتاد ، و منه مُحَدَّثَاتُ الأُمُورِ و يُراد بها ما ابتدعه أهل

1 - ينظر : ابن منظور : جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم - لسان العرب ، تحقيق : عبد الله الكبير و آخرون ، دط ، دار المعارف، مصر - القاهرة ، دت : ج9/ص796. و الفيروزبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب - القاموس المحيط ، ط3 ، المطبعة الأميرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1301هـ ، فصل الحاء : ج1/ص163. و مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط، ط4 ، مكتبة الشروق الدولية ، الإدارة العامة للمجمعات و إحياء التراث ، جمهورية مصر العربية ، 1425هـ-2004م : ص159.

2 - ينظر : مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط : ص 159.

3 - ينظر: الفيروزبادي - القاموس المحيط: ج 1/ص163.

4 - ينظر :ابن منظور- لسان العرب : ج 9/ص797. و الفيروزبادي -القاموس المحيط : ج1/ص163. و مجمع اللغة العربية- المعجم الوسيط : ص 160.

الأهواء من الأشياء التي كان السلف على غيرها¹. والحديث في اللُّغة ضد القديم² ، " و يرادفه الجديد و يطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم. فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن ، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق و الآراء و المذاهب ، و الحديث الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة ، السريع التأثر ، المقبل على الأغراض التافهة ، دون الجواهر العميقة و المعرض عن القديم مجرد قدمه لا لخبثه وفساده. و معنى ذلك أنّ الحديث ليس خيراً كله ، كما أنّ القديم ليس شراً كله، و خير وسيلة للجمع بين محاسن القديم و الحديث أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة ، والعراقة ، و القوة ، والابتكار ، و أن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة."3

و عليه فقد ورد لفظ الحدائثة في اللُّغة بعدّة معانٍ أهمها:

1. الابتداء.

2. الإيجاد بعد العدم والابتداء.

3. الجدة.

لكن قد يقول قائل : - بناءً على هذه المفاهيم اللُّغوية خاصة مفهوم التجديد - إنّه ليس هناك أيّ داعٍ للمخاوف التي تُثيرها الحدائثة في نفوس البعض ، و بالتالي لا داعي لتلك الجدالات المثارة حول تطبيقها من عدمه ، و لا مُبرر أيضاً لتلك المواقف المتباينة و المتضاربة تجاهها أصلاً ، فيقال له: إنّه من الخطأ أن ينساق القارئ أو الباحث وراء هذه المعاني اللُّغوية البرّاقة للفظ الحدائثة ، بل لا بد عليه أن يفقه حقيقة هذا المصطلح في ضوء المفاهيم و التصورات التي صاغها دعائه ؛ لأنّ المذاهب

1 - ينظر: مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط : ص 159 - 160.

2 - ينظر : ابن منظور- لسان العرب : ج 9/ص 798. و الفيروزابادي - القاموس المحيط : ج 1/ص 163. و مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط : ص 159. و محمد علي التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، تحقيق : علي دحروج ، ط 1، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان - بيروت، 1996م : ج 1/ص 627.

3 - جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 1/ص 454 - 455.

الفكرية لا بد أن تُؤخذ من دُعائها و ليس من مجرد تعبير لغوي¹ ، و منه فلا يُمكن قبول الحدائفة إلاّ إذا كانت تلك المعاني اللغوية لهذا المصطلح مُعتبرةً في الجانب التطبيقي أو العملي لها ؛ بحيث تكون التجسّدات الحدائفة متناغمةً مع الدلالات اللغوية الإيجابية التي يَبينها علماء اللُغة.

الفرع الثاني - المفهوم الاصطلاحي للحدائفة عند المفكرين العرب و المسلمين:

لقد قسمت تعريفات المفكرين العرب و المسلمين للحدائفة إلى قسمين :

أولاً - مفهوم الحدائفة عند أنصارها :

1. الحدائفة عند «محمد عابد الجابري» :

يرى «محمد عابد الجابري»² " أن الحدائفة ظاهرة تاريخية ، مشروطة بظروفها ، محدودة بمحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور ، تختلف من مكان لآخر ، و من تجربة تاريخية لأخرى ككل الظواهر التاريخية"³.

يتضح من التّعريف الذي قدّمه «الجابري» للحدائفة ، أنّ هذه الأخيرة ليست على سنن واحد، بل لكلّ عصر و مصر حدائته الخاصة ، و هذا ما أكّده غير واحد من المفكرين و الباحثين الغربيين و العرب على حد سواء ، لا بل هو ذاته ما صرّح به «الجابري» قبل أن يصوغ هذا التعريف حيث قال: " و الواقع أنه ليست هناك حدائفة مطلقة، كلية و عالمية، و إنما هناك حدائثات تختلف من وقت لأخر و من مكان لآخر"⁴.

1 - ينظر : عدنان النحوي - الحدائفة في منظور إيماني : ص 22.

2 - ينظر : ترجمته في الجزئية المتعلقة بترجمة أعلام الفكر الحدائفي في العالم العربي : ص 60.

3 - محمد عابد الجابري - التراث و الحدائفة دراسات و مناقشات ، د ط ، مركز دراسات الوحدة العربية، دت ، ص 16.

4 - المرجع نفسه : ص 16.

2. مفهوم الحدائفة عند «جابر عصفور» :

يرى «جابر عصفور¹» بأنّ الحدائفة تعني " الإبداع الذي هو نقيض الإبتاع ، و العقل الذي هو نقيض النقل"² ، و في السياق ذاته فإنّ " جابر عصفور يؤكد أن الحدائفة ثورة على الموروث ، و تمرد على «النقل» ، أي النصوص الشرعية"³.

إنّ أهم ما يلاحظ على هذا التعريف هو أنّ «جابر عصفور» قد تحدّث فيه عن أهم المنطلقات الفكرية التي تركز عليها الحدائفة (العقلانية، و الحرية، و الثورة ضد القديم بما فيه حتى الدّين) و هي المبادئ ذاتها التي جاءت متضمنة في الحدائفة الغربية.

ثانياً - مفهوم الحدائفة عند نقادها :

1. الحدائفة عند «عبد الوهاب المسيري»:

إنّ «المسيري⁴» يُعرّف الحدائفة الغربية بأنّها " استخدام العقل و العلم و التقنية المنفصلين عن القيمة Value-free في التعامل مع الواقع... بمعنى أنه لا يوجد معايير إنسانية أو أخلاقية أو

1 - هو كاتب و مفكر مصري وُلد عام 1944م ، له العديد من المؤلفات أذكر منها : "قراءة التراث النقدي (1991م)" ، و"التنوير يواجه الظلام (1993م)" ، و "النقد الأدبي و الهوية الثقافية (2009م)" ، و قد قام بترجمة بعض المؤلفات الغربية منها: كتاب "النظرية الأدبية المعاصرة لرامان سلدن (1991م)". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2019/01/05م ، على الساعة : 7:18. لقد عالج جابر عصفور موضوع الحدائفة ترجمة و تنظيراً و تطبيقاً. ينظر : فيصل درّاج - جابر عصفور و تنظير الحدائفة ، تاريخ النشر : 2008م ، الموقع : <https://www.addustour.com> ، تاريخ التصفح : 2019/01/05م ، على الساعة : 10:43.

2 - علي وطفة - مقاربات في مفهومي الحدائفة و ما بعد الحدائفة :ص 97. نقلاً عن: جابر عصفور ، (إسلام النفط و الحدائفة) ضمن الإسلام و الحدائفة ، ندوة مواقف ، دار الساقى ، لندن، 1990م : ص 177 - 209.

3 - محمد بن عبد العزيز - الحدائفة في العالم العربي : مج 2/ص 815.

4 - هو مفكّر و ناقد أدبي مصري ، وُلد عام 1938م ، يتمحور إنتاجه المعرفي حول الصهيونية و العلمانية ؛ و لذا يُعتبر أحد أبرز نقاد الحدائفة الغربية ، تُوفي المسيري عام 2008م ، و من أبرز مؤلفاته : "الصهيونية و النازية و نهاية التاريخ" ، و "موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية" ، و "العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة". ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، ط1 ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، 2010م : ص 113.

يُلاحظ بأنّ هذا التعريف قد أشار إلى ثلاثة محاور رئيسة قامت عليها الحدائفة الغربيّة و هي :

المحور الأول : أهم منطلقات أو أسس الفكر الحدائفي (العقلنة أو العقل).

المحور الثاني : أبرز مظاهر التحديث (العِلْم و التقنية).

المحور الثالث : غياب الجانب الأخلاقي و الدّيني.

و انطلاقاً من هذه المحاور يتضح بأنّ «المسيري» قد قدّم تعريفاً نقدياً للحدائفة الغربيّة.

2. الحدائفة عند «طه عبد الرحمان»:

يقول «طه عبد الرحمان»² : " فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحدائفة عبارة عن إمكانات متعددة، و ليست كما رسخ في الأذهان ، إمكاناً واحداً... لذلك لا بد أن يكون التاريخ الإسلامي و المصير الإسلامي - و حالهما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به - أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث "3.

من الواضح أنّ «طه عبد الرحمان» يدعو إلى تأسيس حدائفة إسلاميّة تتوافق مع تاريخ و مصير المجتمع المسلم ، و هذا هو ما دعا إليه «المسيري» حينما قال : " كمفكر مسلم أطالب بأن تكون هناك حدائفة جديدة ، هذه الحدائفة الجديدة تحكم العقل و لكن لا تنسى القلب ، ترى الحاضر لكنها لا تنسى الماضي بمعنى أنّها لا تحاول أن تخلق إنساناً له حاضر دون ماض و بالتالي دون مستقبل "4.

1 - سوزان حربي - العلمانية و الحدائفة و العولمة (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري) ، ط4 ، دار الفكر ، دمشق ، 1334هـ - 2013م : ص 190 - 191.

2 - هو فيلسوف مغربي معاصر وُلد عام 1944م ، يتمحور مشروعه حول : تجديد الدّين و تخليق الحدائفة ، و من أهم مؤلفاته: "المنهج في تقويم التراث" ، و "روح الحدائفة" ، و "تجديد العقل". ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 71 - 72.

3 - طه عبد الرحمان - روح الحدائفة ، المدخل إلى تأسيس الحدائفة الإسلامية ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2006م : ص 16 - 17.

4 - جمعية الدعوة - ندوة الحدائفة ، (كلمة عبد الوهاب المسيري) : ص 12.

فهل المشاريع الحدائثة التي تزعمها كثير من الحدائثين العرب تُؤسّس لحدائثة تنسجم مع الثقافة العربيّة الإسلاميّة؟

انطلاقاً من التعريفات السابقة يتبيّن بأنّ المفهوم الاصطلاحي للحدائثة لا يزال غامضاً على مستوى الحقل الدلالي العربي ، تماماً كغموضه على مستوى الحقل الدلالي الغربي.

و ذلك لأنّ عموم ما يُلاحَظ على تلك التعريفات جميعها أنّ أولئك المفكرين و الباحثين العرب و المسلمين حينما حاولوا توضيح مفهوم الحدائثة لم يقفوا على ماهيتها كمصطلح ، و إنّما كانوا بالدرجة الأولى يُعبّرون عن آرائهم ومواقفهم المتباينة منها كمنتج غربي الأصل.

فالمؤيدون للحدائثة راحوا بمدحون تلك المنجزات التي بلّغها المجتمع الغربي الحديث خاصةً على المستويين العلمي و التقني ، في حين أنّ الرافضين لها ركّزوا على إبراز و تشخيص تجلياتها السلبية من خلال تطبيقاتها في المجتمعات الغربية ، خاصة على الصعيدين الدّيني و الأخلاقي ، و هذا ما يتضح بشكلٍ جليّ في التعريف الذي قدّمه «مصطفى حسيبة» ؛ حيث قال : و الحدائثة (Modernity) مذهب فكري أدبي علماني¹ ، أسس على أفكار و عقائد غربية خالصة مثل الماركسية² و الوجودية³ و الفرويدية⁴ و الداروينية⁵ ، و تأثر بالمذاهب الفلسفية و الأدبية التي سبقته

1 - نسبةً إلى العلمانية (sécularisme) و هي من أهم المصطلحات المستعملة في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي و الفلسفي الحديث ، لكنّها لا تزال مصطلحاً غير محدد المعاني و الأبعاد ، و كلمة العلمانية مشتقة من علم المرادفة لكلمة عالم ، و تعني الدنيوي بعكس الكهنوتي أو الدّيني ، و لذا فلا علاقة لها بالعلم. ينظر : مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 344.

2 - ينظر : ترجمتها في الجزئية الخاصة بمصادر الحدائثة العربيّة : ص 41.

3 - ينظر : ترجمتها في الجزئية الخاصة بمصادر الحدائثة العربيّة : ص 42.

4 - (Freudian school) نسبة إلى مؤسسها اليهودي سيجموند فرويد (SigmundFreud) و هي مدرسة في التحليل النفسي تجعل الجنس هو الدافع المحرك لجميع السلوكيات الإنسانيّة. ينظر : مصطفى حسيبة - المعجم الفلسفي : ص 372.

5 - (Darwinism) هي فرضية تُنسب إلى داروين Darwin (1809 - 1882م) و تتلخص في أصل النشوء والارتقاء؛ حيث تقول بأنّ أصل الحياة يرجع إلى خلية كانت في مستنقع آسن قبل ملايين السنين ثمّ تطورت إلى قرد ثمّ إلى إنسان. ينظر : المرجع نفسه : ص 216.

مثل السريالية¹ و الرمزية... وغيرها ، و هدف مذهب الحدائثة إلغاء مصادر الدين ، و ما صدر عنها من عقيدة و شريعة و تحطيم كل القيم الدينية و الأخلاقية و الإنسانية ، بحجة أنها قديمة و موروثه ، لتبنى الحياة على الإباحية و الفوضى و الغموض ، و عدم المنطق ، و الغرائز الحيوانية ، و ذلك باسم الحرية ، و النفاذ إلى أعماق الحياة².

و يُمكن القول بأنّ «مصطفى حسيبة» قد قدّم من خلال هذا التعريف توصيفاً شاملاً و ملمماً بحقيقة الحدائثة الغربيّة ؛ و ذلك لأنّه قد بيّن فيه النّقاط الآتية :

1. أبرز الأسس التي قام عليها الفكر الحدائثي الغربي ؛ حيث استطاع «مصطفى حسيبة» أن يوضّح بأنّ الحدائثة الغربيّة مجرد امتداد لما قبلها من حركات و مذاهب فلسفيّة ، و الأهمّ أنّه قد استطاع أن يُفند " ادعاء بعض الحدائثيين في بعض الدول العربيّة بخاصة ، أن الحدائثة خاصة بالأشكال الأدبية و اللغوية ، و لا علاقة لها بالعقيدة "³.

2. أهم الأهداف و المقومات الفكرية و الفلسفيّة التي بُنيت عليها الحدائثة الغربيّة.

3. أهم المظاهر و النتائج السلبية التي خلّفتها الحدائثة الغربيّة على الصعيدين الديني و الأخلاقي.

1 - (Surrealisme) مذهب أدبي يقوم على تجاوز الواقع ، و القواعد الأخلاقية ؛ حيث يعتمد على اللاشعور ، واللامعقول ، و الأحلام ، و الحالات النفسية المرضية. ينظر: جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 1/ص 655 - 656.

2 - مصطفى حسيبة- المعجم الفلسفي : ص 179 - 180.

3 - محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 5.

المطلب الثاني : نشأة الحدائثة العربيّة و أبرز مصادرها.

الفرع الأول - نشأة الحدائثة العربيّة:

يتضح من التعريفات التي سبقت سابقاً لبيان المفهوم الاصطلاحي للحدائثة أنّ هذه الأخيرة ذات بنية غربيّة بحتة ، ممّا يعني أنّها تُعتبر بمثابة كائن دخيل على البيئة العربيّة الإسلاميّة وقد إليها عبر مراحل متتالية ، و مداخل متباينة ، و أزياء سعى مصمموها إلى حياكتها بشكل يجعلها تتسع لكل معاني العصرنة و التحديث و التقدم.

و هذا ما صرّح به «عدنان النحوي» في تشخيصه لبوادر دخول الحدائثة إلى العالم العربي الإسلامي قائلًا : " و تسللت الحدائثة إلى عالمنا على بريق الرغبة في النمو و التطور، و التجديد و التحديث... و لم تَفِد الحدائثة إلينا موجة واحدة مفاجئة. و لكنها حاولت التسلل إلى ديارنا و عقولنا و قلوبنا على دفعات و مراحل. و لم تأت كذلك بزّيّ واحد ثابت نعرفه ، و لكنها حملت أزياء الوطنية و التقدمية ، و تزينت بزخرف الحرية و العدالة و الإنسانيّة ، و صبغت نفسها بأصباغ الفكر و الفلسفة ، و السياسة و الاقتصاد ، و الاجتماع و التربية ، و جاءتنا كذلك في أزياء و زخارف و أصباغ الأدب من جميع أبوابه ، دون أن تفقد صلتها و ارتباطها بجذورها الفكرية."¹

فالملاحظ أنّ كلام «عدنان النحوي» يُؤصّل لقاعدة هامة تتعلّق بالفكر الحدائثي العربي ، مفادها أنّ العناية - داخل العالم العربي - بما تحمله الحدائثة من معانٍ و أغراضٍ و إيديولوجياتٍ كان سابقاً على العناية أو الاهتمام بما كمصطلح ؛ أي أنّ معنى الحدائثة و قدّ إلى المجتمعات العربيّة الإسلاميّة ثمّ راح مُنظِّرو الفكر الحدائثي في العالم العربي بعد ذلك يبحثون عن اسم يُلاءم معناها داخل اللغة العربيّة، و هذا ما يعكس اهتمام زُعماء التحديث أو الإصلاح العربي في بداية الأمر بمفهوم الحدائثة دون المصطلح سعيّاً منهم إلى تطوير الذات ، و ذلك بدليل أنّ مصطلح الحدائثة العربيّة لم يظهر إلّا في النصف الثاني من القرن العشرين² ، في حين أنّ نشأة الحدائثة العربيّة كمفهوم ترجع بتقدير عدد من

1 - عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 33.

2 - ينظر: مصطفى الحسن - الدّين و النصّ و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، دط ، الشبكة العربيّة للأبحاث

و النشر، دت : ص 13.

الباحثين إلى أواخر القرن الثامن عشر، و ذلك باعتبار أنّ هذا التاريخ يمثل بداية المواجهة المباشرة بين الغرب و الشرق^{1 2}.

يتضح من ذلك التأريخ الذي ذكره أغلب الباحثين لبداية بروز الفكر الحدائثي في العالم العربي أنّ الحدائثة العربيّة " لم تنشأ في سياق ثورة ثقافية داخلية خالصة"³ ، و هذا يفتح باب التساؤل عن تلك الجذور و المصادر الرئيسيّة التي ساهمت في تشكيل الفكر الحدائثي في العالم العربي و الإسلامي.

الفرع الثاني - أبرز جذور و مصادر الفكر الحدائثي في العالم العربي الإسلامي.

المتتبع لمسيرة الفكر الحدائثي في العالم العربي يجد أنّ الحدائثة العربيّة إنّما استمدت جذورها من مصدرين رئيسيين⁴ و هما :

أولاً - الحدائثة العربيّة:

يُعتبر الفكر الحدائثي الغربي و ما انبنى عليه من إيديولوجيات فكريّة و أسس فلسفيّة هو المنبع الأوّل و المصدر الرئيس الذي ساهم في تشكيل الحدائثة العربيّة ، و ذلك بغض النظر عن تشعب مذاهب المنتسبين إليها و تنوع و اختلاف الأشكال أو الأنماط المتباينة التي وفدت بها الحدائثة إلى العالم العربي الإسلامي⁵.

و عليه فالحدائثة العربيّة - إن جاز القول بوجود حدائثة عربيّة - ليست في حقيقتها إلا امتداداً للحدائثة الغربيّة ، و ذلك بدليل أنّ الكثير من الحدائثيين العرب قد أكّد بأنّ حدائثه ترجع في أصولها إلى مصادر غربيّة⁶ ، و من بين هؤلاء «الجابري» الذي صرّح بذلك أثناء توصيفه للحدائثة في الفكر

1- ينظر: الجيلاني مفتاح - الحدائثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم دراسة نقدية ، ط1 ، دار النهضة ، الجامعة العلمية ، ماليزيا ، 1427هـ : ص 19.

2 - يقول مصطفى الحسن : " تبدأ الحدائثة العربيّة في اللحظة التي أدرك فيها المفكر العربي أنه بات متأخراً و متخلفاً ، و يؤرخ لهذه اللحظة بغزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر ". مصطفى الحسن - الدين و النص : ص 14.

3 - المرجع نفسه: ص 14 - 15.

4 - ينظر: محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 238.

5 - ينظر: المرجع نفسه : مج 1/ص 238 ، 252.

6 - ينظر: المرجع نفسه : مج 1/ص 248.

العربي المعاصر قائلاً: " فهي تستوحي أطروحتها و تطلب المصادقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها «أصولاً» لها¹، أما «أدونيس»² فيرى بأنه يجب " علينا أن نفيد في حركتنا الحديثة من جميع الاتجاهات الشعرية التي نشأت في أوروبا منذ الحرب العالمية الأولى...³، و أما «هشام شرابي»⁴ فقد اعتبر أنّ الحداثة الغربية مُتَجَدِّرة في بناء الفكر الحدائثي العربي بشكل يستحيل تجاهله أو إنكاره⁵، و لقد اعترف «ميخائيل نعيمة»⁶ هو الآخر بالمصدر الغربي في تشكل الحداثة العربية⁷ قائلاً: " ما تعودّ البعض أن يدعوه "نخضة أدبية" عندنا ليس سوى نفحة هبّت على بعض شعرائنا و كتّابنا من حدائق الآداب الغربيّة، فدبت في مخيلاتهم و قرائحهم كما تدب العافية في أعضاء المريض بعد إبلاله من سقم طويل"⁸.

بناءً على اعترافات هؤلاء الحدائثين العرب أنفسهم بأصالة أثر الحداثة الغربيّة في بناء الهيكل القاعدي للفكر الحدائثي العربي يتضح بشكل جليّ بأنّ " الحداثة في العالم العربي جاءت من الغرب عن طريق الذين عرفوا حدائثه و فكره و عاشوا مع الحدائثين و الثوريين الغربيين و ترجموا ما عندهم

1 - الجابري - التراث و الحداثة : ص 16.

2 - ينظر : ترجمته في الجزئية المتعلقة بأعلام الحداثة العربية : ص 58.

3 - محمد بن عبد العزيز - الحداثة في العالم العربي : مج 1/ص 249 - 250. نقلاً عن : مجلة شعر، ع: 19/ص 122.

4 - هو حدائثي فلسطيني ، عاش في الفترة الممتدة ما بين (1927م) و (2005م) ، و قد انتقل نهاية الستينيات من الماركسية إلى منهج النقد الحضاري ، و من أبرز مؤلفاته : "النقد الحضاري للمجتمع العربي" ، و "أزمة المثقفين العرب" ، و "النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي". ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 192.

5 - ينظر: محمد بن عبد العزيز - الحداثة في العالم العربي : مج 1/ص 251. نقلاً عن ندوة مواقف - الإسلام و الحداثة : ص 368، 369.

6 - هو مفكر و شاعر و ناقد لبناني عاش في الفترة الممتدة بين (1889م) و (1988م) ، و هو أحد المنتمين إلى الرابطة القلمية التي أسّسها أدباء المهجر ، له مؤلفات عديدة من أبرزها : مجموعة شعرية بعنوان "همس الجفون" ، و "زاد المعاد" ، و "الغريال". ينظر : ويكيبيديا الموسوعة الحرة ، تاريخ التصفح : 2018/08/08 ، على الساعة : 8:44.

7 - ينظر: محمد بن عبد العزيز - الحداثة في العالم العربي : مج 1/ص 244.

8 - ميخائيل نعيمة - الغريال، نوفل، ط 15 ، بيروت - لبنان ، 1991م : ص 29.

و طبقوه على واقعهم ، و نادوا بتحديث الأفكار و المبادئ ، أي تغيير العقائد و الشرائع ، كما فعل أسيادهم و معلموهم و قدوتهم هناك ¹.

و لكن لئن كانت الحدائثة الغربية هي الموجه الرئيس لحركة الفكر الحدائثي في العالم العربي فإنّ هذا لا يدل على غياب ذلك الأثر البارز الذي تركته الكثير من الاتجاهات و المذاهب الفلسفية المنحرفة على توجهات أو كتابات أغلب الحدائثين العرب ، و هذا ما سيتضح في العنصر الآتي.

ثانياً - الاتجاهات و الحركات الفلسفية المنحرفة :

أول ما ينبغي التنبيه عليه في سياق الحديث عن أبرز تلك الاتجاهات و الحركات الفلسفية المنحرفة هو أنّه ثمة اتجاهات و حركات فلسفية شكّلت أسسا رئيسة في بناء الهيكل القاعدي للفكر الحدائثي في العالم العربي و الإسلامي ، و هناك اتجاهات و حركات فلسفية تدخل ضمن الآليات التبريرية التي اتخذها دعاة الفكر الحدائثي في البيئة العربية كسند قوي من التراث الإسلامي لتبرير توجهاتهم الحدائثة.

1. الأسس :

إنّ أهم الحركات الفلسفية التي تأسس على أساسها الفكر الحدائثي في العالم العربي هي :

أ. الماركسية²:

مما لا شك فيه أنّ المتأمل في دراسات الحدائثين العرب و أبحاثهم و تحليلاتهم ليجزم بأنّ الماركسية قد ساهمت بشكل كبير في بروز و تشجيع بعض الاتجاهات و الأفكار الحدائثة في العالم العربي³ ؛ فقد " انتمت مجموعة من الحدائثين للأحزاب الماركسية انتماءً عضويًا و بعضهم وصل إلى

1 - محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ ص 286.

2 - نسبةً إلى كارل ماركس (1818 - 1883م) و هي في الأصل مذهب اقتصادي و سياسي و اجتماعي قائم على أساس الصراع بين الطبقات. و أمّا الفلسفة الماركسية التي أُسست عليها الحدائثة فهي عبارة عن اتجاه فلسفي ينظر إلى العالم نظرة مادية جدلية مبنية على أساس قوانين النمو و التطور المادي الجدلي. ينظر : الموسوعة العربية الميسرة : مج 6/ ص 2965. و الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة: فؤاد كامل و آخرون ، دط ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، دت : ص 386 ، 388.

3 - ينظر: محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ ص 298.

مواضع قيادية في هذه الأحزاب، و استتبع هذا الانتماء أن أصبحوا أداة تنفيذ للمآرب الشيوعية الاعتقادية و السياسية و غيرها ، و إخضاع الأمة لإرادة الدول الشيوعية¹.

و يُعتبر «محمد عابد الجابري» من بين الحدائثين العرب الذين تبنا الاتجاه الماركسي ؛ إذ تتجلى ملامح تَبْنِيهِ للماركسية في كتاباته بشكل واضح يُستفاد من صريح أقواله ، فمثلاً في كتابه " التراث والحدائثة" تجده يفتخر بالممارسة الماركسية في العالم العربي مُعتبراً بأنّها² " ستحررنا من التمسك الصوفي بالقوالب الجاهزة ، و من غياب الروح النقدية"³ ، و " بالإضافة إلى كل ما سبق نجد عنده تفتحاً على بعض المفاهيم الماركسية في صورتها النقدية"⁴ ، لكنّ أصالة الماركسيّة في فكر «الجابري» ليست إلاّ نموذجاً حيّاً يدل على مدى ولاء الحدائثين العرب للفكر الماركسي⁵.

ب. الوجودية⁶:

إذا كانت الماركسية قد لعبت دوراً كبيراً في نشأة الكثير من الاتجاهات الحدائثة العربيّة ، فإنّ "الوجودية من أشهر مصادر الحدائثة في العالم العربي ، و يتضح ذلك من خلال حديث الحدائثين في العالم العربي عن الوجود الإنساني ، و الذات الإنسانية و الأحلام و الخيالات أحياناً ، و التشاؤم و النفور و الاكتئاب و القلق في حالات كثيرة ، و كذلك كثرة إشادتهم بفلاسفة الوجودية و أقوالهم. انتقلت الوجودية من الغرب إلى العالم العربي ، و قد كان عبد الرحمان بدوي⁷ من أبرز من ترجم أصولها الغربية ، و روح لها في البلاد العربية ، و حاول أن يوفق بينها و بين الصوفية و الفلاسفة

1 - سعيد الغامدي - الانحراف العقدي في أدب الحدائثة : مج 1/ص 2224.

2 - ينظر: محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي:مج 1/ص 317.

3 - الجابري - التراث و الحدائثة : ص 251.

4 - المرجع نفسه (تعقيب : كمال عبد اللطيف) : ص 280.

5 - ينظر : عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 278. و سعيد الغامدي - الانحراف العقدي في أدب الحدائثة : ص 2224.

6 - (Existentialisme) هي المذهب الذي عرّضه سارتر في كتابه " الوجود و العدم le tre et le neant" ، و مقتضاه أنّ الوجود مُتقدّم على الماهية ، و أنّ الإنسان حر في اختياراته. ينظر : جميل صليبا- المعجم الفلسفي : ج 2/ص 565.

7 - هو مفكر و فيلسوف مصري عاش في الفترة الممتدة بين (1917م) و (2002م) ، و مع أنّه اختار في كتاباته الفلسفية الأولى المذهب الوجودي ، إلاّ أنّه قد اهتم في آخر حياته بالدفاع عن الإسلام و النبي صلى الله عليه و سلم و الرد على

المنتسبين للإسلام¹ ؛ و لعلّ هذا ما جعله يُلقب بـ " صاحب الوجودية"².

فضلاً عن جهود «عبد الرحمان بدوي» الساعية إلى تكريس المذهب الوجودي فإنّ «الجابري» يُعتبر أيضاً من الحدائثين العرب المبرزين الذين تأثروا بالوجودية الغربيّة و دعوا إليها في العالم العربي، بل إنّ «الجابري» قد انتقد الوجوديّة التي عرضها المصري «عبد الرحمان بدوي»³ لأنّها في نظره لم تنجح في تحصيل الحرية التي حققتها وجودية «سارتر» ؛ و هذا ما صرّح به قائلاً : " الجانب الذي تميزت به الوجودية في الغرب ، و خاصة مع سارتر في إشادته بالحرية و تمسكه بها و قضية الالتزام ، لا نجد في الوجودية في الفلسفة عند العرب ، و إنّما نجد بعض أصدائه في الأدب"⁴.

و قد يظن القارئ للوهلة الأولى بأنّ هذا الكلام الذي ذكره «الجابري» نابع من اختلاف جوهرى بينه و بين «بدوي» حول الوجودية التي يؤمن بها كل منهما لكنّ الحقيقة بخلاف ذلك ؛ إذ " أن الفرق بين الفلسفتين الوجوديتين ليس كبيراً، سواء عند عبد الرحمان بدوي أم غيره "⁵ ؛ لأنّ المذهب الوجودي الذي يدعو إليه دعاة الفكر الحدائثي في العالم العربي و الإسلامي يهدف أساساً إلى منح الإنسان حرّيّة شهنائيّة تُبيح له كل المحظورات.

المستشرقين ، و من أبرز مؤلفاته : "الزمان الوجودي" ، و "منطق أرسطو" ، و "مذاهب الإسلاميين". ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 100 ، 103.

1 - محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 334.

2 - الجابري - التراث و الحدائثة : ص 248.

3 - ينظر : محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 340 - 341.

4 - الجابري - التراث و الحدائثة : ص 249.

5 - محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 341.

2. الآليات التبريرية :

لعل من بين الحركات و الاتجاهات الفلسفية التي استعملها دعاة الفكر الحدائثي في العالم العربي و الإسلامي كسند تبريري من التراث الإسلامي لتوجهاتهم الحدائثية هي :

الباطنيّة¹:

و تتجلى ملامح الآلية التبريرية الباطنيّة في أعمال الحدائثيين العرب من خلال اهتمامهم بالثورات الباطنيّة ، و رجال التصوف ، و حرصهم على تصوير تلك الحركات الصوفيّة² على أنّها اتجاهات تمردية ثارت على الثابت و المعروف في العقائد و الشرائع و السياسات؛ و ذلك بدليل أنّ «أدونيس» - وهو من أوائل المنظرين للمذهب الباطني في الحدائثة العربيّة - يرى بأنّ الباطنيّة تُعتبر من بين الفواعل البارزة التي أدت إلى تأسيس حركة الإبداع في العالم العربي³ ، حيث يُصرّح بذلك قائلاً : " بين عقلانية المجتمع ، المقرونة بعقلانية الدين و إبطال النقل ، و باطنية الدين و إبطال الظاهر ، و المنهج

1 - هي " فرقة تحكم بأن لكل ظاهر باطناً ، و لكل تنزيل تأويلاً. و لهم أسماء كثيرة فيسمون الباطنية ، و القرامطة ، و المزدكية ، و التعليمية ، و الإسماعيلية. و قد يطلق هذا الاسم أيضاً على بعض المتصوفة ". جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 1/ص 195 - 196. و ما يجب التنبيه إليه هو أنّ " الباطنية لم يعترفوا بظاهر القرآن و اعترفوا بالباطن فقط ، و لكنهم أيضاً تعمدوا أن يفسروا الباطن على ما يتفق و نواياهم السيئة ". الذهبي : محمّد حسين - التفسير و المفسرون ، دط، مكتبة وهبة ، القاهرة ، دت : ج 2/ص 264.

2 - (Mysticism) الرأي الأرجح في سبب هذه التسمية يعود إلى الصوف الذي كان الزهاد يلبسونه تَقَشُّفاً و زُهداً بالحياة، و يُعرّفها أصحابها على أنّها منهج أو طريق يسلكه العبد للوصول إلى الله عز وجل. و تقوم الصوفية على فكرة الولاية ، و من أبرز الشخصيات الصوفية : "الغزالي" ، و "ابن العربي" ، و من أبرز المؤلفات الصوفية : "إحياء علوم الدين للغزالي" ، و من أشهر طرق الصوفية: "الطريقة القادرية" ، و "الطريقة السنوسية" ، و من البلدان التي انتشرت فيها الصوفية : "دمشق" ، و "خراسان" ، و "القدس". ينظر : مصطفى حسبيّة - المعجم الفلسفي : ص 284 - 286. " و الشائع بين أهل الشريعة أن غاية التصوف هي الزهد و التوكل و الصبر...و قد سرت هذه الأغلوطة في الغالين...لكن لو رجعنا إلى عباراتهم المخصصة لأبناء طائفتهم ، وللمريدين الذين قطعوا الشوط المطلوب في السلوك ، لرأينا - و بوضوح - أن غاية التصوف هي التحقق بالألوهية ، و هو ما يسمونه المعرفة ، و لا غاية غيرها ". محمود عبد الرؤوف القاسم - الكشف عن حقيقة الصوفيّة لأوّل مرّة في التاريخ ، ط 1 ، دار الصحابة للطباعة و النشر ، بيروت - لبنان ، 1408هـ - 1987م : ص 283.

3 - ينظر: محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 343 (نقلاً عن مقدمة للشعر العربي، ص 86 - 92 ، و 130 - 133) ، و : ص 346.

الشكي الاختباري التجريبي و إبطال النبوة ، - كانت تنمو حركة التحول و الإبداع في المجتمع العربي¹.

لكن في سياق الحديث عن كيفية تبني أدونيس للباطنية كسند قوي لتبرير لنزعتة الحدائثة من التراث الإسلامي لا بد من الإشارة إلى أمرين في غاية الأهمية :

الأمر الأول : و هو أنّ «أدونيس» لم يقف عند حد الزعم بأنّ الصوفيّة هي التي حرّكت مسيرة الإبداع في العالم العربي بل ذهب إلى أبعد من ذلك ؛ حيث زعم أيضاً بأنّ الحدائثة الغربيّة في حدّ ذاتها هي مجرد أثر من آثار الصوفيّة الشرقيّة² ، و الحق أنّ الفرق بين الاتجاهين : الحدائثي الغربي والصوفي العربي يظل غير محدود.

أمّا الأمر الثاني : فهو أنّ تلك الحركة الإبداعية التحولية التي يتحدث عنها «أدونيس» تجعل الدّين و الشعر بمنزلة واحدة ؛ و هذا ما يتبيّن من قوله : " و قد أخذت هذه الحركة منحى ذاتيا : يرد الدين إلى كونه تجربة ذاتية ، و يرد الشعر إلى كونه هو الآخر تجربة ذاتية - تجلّت هذه الحركة في التصوف³ .

فالإبداع بمفهوم «أدونيس» إنّما هو الثورة على الدّين ، و الدعوة إلى اضمحلال قدسيته و ذلك بإخضاعه لسلطة العقل⁴ ، و هذا بدليل قوله : " لم يعد الدين في هذا المنحى هبوطا ليس للإنسان فيه غير دور التلقي و التسليم ، و إنّما أصبح صعودا⁵ أيضا ، للإنسان فيه دور الإبداع. هكذا بدل

1- أدونيس - الثّابت و المتحول بحث في الإبداع و الإبداع عند العرب ، ط2 ، دار العودة - بيروت - لبنان ، 1979م : ج 2/ص 213.

2 - ينظر : محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 1/ص 358.

3- المرجع نفسه : ج 2/ص 213.

4 - ينظر : المرجع نفسه : مج 1/ص 347.

5 - في حقيقة الأمر فأدونيس في تشخيصه للعلاقة الديالكتية الصاعدة بين الدّين و الإنسان يلتقي مع نصر حامد أبو زيد في منحى واحد. للتأكد يراجع كلام نصر حامد أبو زيد - مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، دط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1990م : ص 29.

أن يستمر الدين غيباً يجب أن يخضع له العقل ، أصبح غيباً يجب أن يخضع هو للعقل ، أي لتجربة الإنسان و حياته، فالدين للإنسان ، و ليس الإنسان للدين "1.

إذن «أدونيس» راح يبحث في ثنايا التراث الإسلامي علّه يجد مُسوِّغاً لإثبات وتبرير موقفه ، فلم يجد أفضل من الوقوف على أطروحتي «الرازي»² ، و «ابن الراوندي»³ في معالجتهم لثنائية "العقل والدين" مُعتبراً بأنهما قد مَهَّدَا للتحرر من الانغلاقية الدينية ، و هذا ما صرَّح به قائلاً : " و من هنا نفهم طبيعة المواكبة بين الحركة الثورية و الموقف النظري المتعلق بنفي الوحي و إثبات العقل ، كما تمثل عند الرازي و ابن الراوندي. فهذان يحرران الإنسان ، على أساس النظر العقلي ، والحركة الثورية تحرره على أساس النضال السياسي. لقد نقد الرازي النبوة و الوحي و أبطلهما ، و كان في ذلك متقدماً جداً على نقد النصوص الدينية في أوروبا في القرن السابع عشر. إن موقفه العقلي نفي للدين الإيماني، و دعوة إلى إلحاد يقيم الطبيعة و المحسوس مقام الغيب ، و يرى في تأملهما ودراستهما الشروط الأولى للمعرفة. و حلول الطبيعة محل الوحي جعل العالم مفتوحاً أمام العقل...لقد مهد الرازي و ابن الراوندي للتحرر من الانغلاقية الدينية."4.

لكن انطلاقاً من ترجمة «الرازي» و «ابن الراوندي» يتضح بأنّه لا يُمكن اتّخاذهما كنموذجين لتمثيل العلماء المسلمين في تفسير العلاقة بين العقل و الدين ؛ فالأول فيلسوف اعتمد على الفلسفة الغريبيّة و الثاني من الزنادقة و اللأدريين أي : أنّهما من أصحاب المذاهب المنحرفة في التاريخ

1- أدونيس - الثابت و المتحول : ج 2/ص 213.

2 - اسمه الكامل : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، و هو طبيب و فيلسوف عربي من الري ، عاش في الفترة الممتدة بين (250هـ - 864م) و (315هـ - 925م) ، و يُعدُّ من أبرز ممثلي المذهب العقلي في الثقافة العربية الإسلامية ، و من أبرز مؤلفاته : "برء الساعة" ، و "الحاوي" ، و "الطب الروحاني". ينظر: جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة : ص 316.

3 - هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي نسبة إلى راوند الواقعة بإيران ، عاش في الفترة الممتدة بين (827م) و(911م) ، و قد كان في البداية مُعتزلياً ثمّ اعتنق الإسلام الشيعي ثمّ أصبح بعدها من أهم اللأدريين و الزنادقة في التاريخ الإسلامي، له كتب عدّة منها : "الزمرد" و "اجتهاد الرأي". ينظر: ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/08/17م ، على الساعة : 23:13.

4 - أدونيس - الثابت و المنحول : ج 2/ص 214.

الإسلامي ، و عليه فإنّ السؤال الذي يُطرح هو : لماذا اتَّخذ «أدونيس» «الرازي» و «ابن الراوندي» دون غيرهما - كنموذجين في هذا المقام؟

الجواب هو " أن الحدائثين العرب حاولوا بشتى الطرق و الوسائل ، أن يجدوا لحدائثهم جذوراً في التاريخ الإسلامي "1.

انطلاقاً من المعطيات السابقة يتضح بأنّ الفكر الحدائثي العربي ليس في حقيقته إلا امتداداً للحدائثة الغربيّة و المذاهب و الحركات الفلسفيّة المنحرفة ، و بتعبير أدقّ إنّ الحدائثة المزعومة التي يُثار حولها الجدل في العالم العربي هي مجرد خليط غير متجانس من الفلسفات و الاتجاهات الغربيّة. لكنّ دعاة الفكر الحدائثي في العالم العربي و الإسلامي قد حاولوا تبرير توجهاتهم الحدائثية و إضفاء الشرعية عليها بالاتكاء على بعض الآليات الفكرية المستمدة من التراث الإسلامي ؛ حيث وجدوا في الباطنية ضالتهم.

1 - عوض القرني - الحدائثة في ميزان الإسلام : ص 17.

المطلب الثالث : الموقف العربي الإسلامي من قضية الحدائفة.

في الحقيقة إنّ الحديث عن الموقف العربي الإسلامي من قضية الحدائفة يتمحور أساساً حول دراسة العلاقة بين الإسلام و الحدائفة ؛ حيث " ظهر الاهتمام بثنائية الإسلام و الحدائفة في المجال العربي ، أواخر ثمانينات القرن العشرين ، و ارتفعت وتيرة الحديث عنها في التسعينات ، و لعل أول من حرك الاهتمام بهذه الثنائية، بعض الأكاديميين المشتغلين بالداراسات الإسلامية، و المتابعين لفكرة الحدائفة...و قد تنوعت في هذه الكتابات و تباينت طرائق الفهم ، و اتجاهات النظر ، و منهجيات التحليل و التفسير لهذه القضية "¹ ؛ و لكن يُمكن تلخيص أبرز تلك المقاربات الخاصة بهذه الثنائية في أربع مستويات :

المستوى الأول: انطلق من خلفية أنّ الحدائفة ابتكار أوروبي ، و ذلك ما تجده عند «عبد المجيد الشرفي²» في كتابه "الإسلام و الحدائفة".

المستوى الثاني: انطلق من خلفية أنّ الإسلام أرقى من الحدائفة و مجاوز لها ، و يبرز هذا المستوى بشكل جلي عند «سالم القمودي³» في كتابه "الإسلام كمجاز للحدائفة و لما بعد الحدائفة".

المستوى الثالث: و أمّا هذا المستوى فقد بُني على خلفية أنّ الإسلام له حدائفة التي تتفق مع الغرب في جوانب و تختلف معه في جوانب أخرى ، و يمثل هذا المستوى «مصطفى الشريف⁴» في كتابه "الإسلام و الحدائفة هل يكون غداً عالم إسلامي؟".

1 - زكي الميلاد - الإسلام و الحدائفة و ما بعد الحدائفة ، ثقافتنا للبحوث و الدراسات ، تاريخ النشر : 1431 هـ - 2010م، الموقع : www.thaqafatuna.com ، تاريخ التصفح : 2014/11/17م ، على الساعة : 11:35 ، العدد : 21 : مج 6/ص 102.

2 - هو مفكر تونسي ، وُلد عام 1942م ، و قد تمحورت أعماله حول إشكالية العلاقة بين الإسلام و الحدائفة ، و من أبرز مؤلفاته : "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" ، و "الإسلام و الحدائفة" ، و "تحديث الفكر الإسلامي". ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 104.

3 - هو باحث عربي من ليبيا ، أَلّف كتاب : "الإسلام كمجاز للحدائفة و لما بعد الحدائفة". ينظر : زكي الميلاد - الإسلام و الحدائفة : مج 6/ص 103.

4 - هو كاتب عربي من الجزائر ، أَلّف كتاب "الإسلام و الحدائفة هل يكون غداً عالم إسلامي". ينظر : المرجع نفسه : مج 6/ص 103.

المستوى الرابع : لقد انطلق المستوى الأخير من خلفية مفادها أنّ روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً ، و أنّ الحضارات جميعها تستوي في الانتساب إلى هذه الروح ، و تُعتبر محاولة «طه عبد الرحمان» من أهم المحاولات الاجتهادية الجادة في هذا المستوى من المقاربات العربيّة بين ثنائيّة "الإسلام و الحداثة"¹.

و ذلك ما يلمسه القارئ في كتابه الموسوم بـ "روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" ، و الذي عرض في ثناياه مشروعه الاجتهادي في التأسيس لحداثة إسلاميّة مقابل نظيرتها الغربيّة وفق نظرية قوامها " كما أن هناك حداثة غير إسلامية ، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية"² حيث قال : " فلا يُعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحداثة تأتي بالمنافع و الخيرات التي تصلح بها البشرية ، و أن تتحقق هذه المنافع و الخيرات في الأعيان ، ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمناً في الحقيقة الإسلامية ؛ و هل الزمن الإسلامي إلا بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي تتحقّق فيه ظاهرة الحداثة ، و الذي يتمّم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم"³.

و نظراً لأهميّة الطرح الذي جاء به «طه عبد الرحمان» في التأسيس لحداثة إسلامية فسيتم الوقوف عنده في هذه الدراسة انطلاقاً من السؤالين الآتيين :

1. ما هو المنطلق الفكريّ الذي انطلق منه «طه عبد الرحمان» في إرساء مشروعه التأسيسي لحداثة إسلاميّة مبدعة؟

2. و ما هي أهم الشروط التي صاغها ، و الكيفيات التي اقترحها للانتقال بالفكر العربي الإسلامي من الحداثة المقلدة إلى حداثة إسلاميّة مبدعة؟
يُمكن تلخيص الإجابة على النحو الآتي:

1 - ينظر : زكي الميلاد - الإسلام و الحداثة : مج 6/ص 102 - 104 ، 112 .

2 - طه عبد الرحمان - روح الحداثة : ص . 17 .

3 - المرجع نفسه : ص 17 - 18 .

أولاً - المنطلق الفكري لمشروع «طه عبد الرحمان» في التأسيس لحدائثة إسلامية:

لقد أسّس «طه عبد الرحمان» مشروعه هذا على أساس التفريق بين روح الحدائثة ، و واقع الحدائثة¹؛ إذ يرى أنّ " «روح الحدائثة» هي جملة القيم و المبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان و مكان ؛ أما «واقع الحدائثة» ، فهو تحقّق هذه القيم و المبادئ في زمان مخصوص و مكان مخصوص ؛ و بالطبع ، فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمانية و المكانية"².

و في الحقيقة إنّ فكرة التمييز بين روح الحدائثة و واقعها تُعد المدخل الرئيس لفقه نظرية «طه عبد الرحمان» التي تسعى نحو التأسيس لحدائثة إسلامية³.

ثانياً - مبادئ روح الحدائثة:

تقوم روح الحدائثة عند «طه عبد الرحمان» على ثلاثة مبادئ رئيسية⁴ و هي :

- 1- "مبدأ الرشد" (Principle of majority) : و ينبنى على ركني الاستقلال و الإبداع ؛ و يُراد بهما استقلالية الإنسان في ممارسة حقه في التفكير ، و إبداعه في الأقوال و الأفعال.
- 2- "مبدأ النقد" (Principle of criticism) : و مقتضاه الانتقال من حال الاعتقاد⁵ إلى حال الانتقاد ، و هو مبني على ركنين أيضاً و هما : التعقيل و التفصيل.⁶
- 3- "مبدأ الشمول" (Principle of universality) : و مقتضاه الخروج من حال الخصوص إلى حال الشمول ، و يُقسّم طه عبد الرحمان الخصوص إلى خصوص المجال ، و خصوص

1 - " أي الانتقال من شبه الحدائثة إلى حق الحدائثة ". بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائثة : ص 108.

2 - طه عبد الرحمان - روح الحدائثة : ص 175.

3 - ينظر : زكي الميلاد - الإسلام و الحدائثة : مج 6/ص 116.

4 - ينظر : طه عبد الرحمان - روح الحدائثة : ص 24.

5 - " و المراد بـ «الاعتقاد» هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه ". المرجع نفسه : ص 26.

6 - و مجمل القول أنّه " إذا كان مبدأ النقد في التطبيق الغربي لروح الحدائثة يقوم على التعقيل الأداة الضيق ، و على التفصيل الجوهري المطلق ، فإن مبدأ النقد في التطبيق الإسلامي لروح الحدائثة يقوم على التعقيل الموسع ، و على التفصيل الوظيفي الموجه".

بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائثة : ص 114.

المجتمع ؛ فالخصوص الأول معناه وجود الشيء في دائرة محدودة ، و أما الخصوص الثاني فهو كون الشيء موجودا بصفات محدودة، و يقوم هذا المبدأ أيضاً على ركنين هما: التوسيع و التعميم، أما التوسيع فيكون في المجالات؛ بحيث أنّ أفعال الحدائثة لا تنحصر في مجال معين ، و أما التعميم فيكون في المجتمعات التي تُطبَّق عليها الحدائثة، فلا تبقى هذه الأخيرة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه¹.

لكنّ «طه عبد الرحمان» - في نهاية حديثه عن هذه المبادئ - قد تَبَّه القارئ إلى مسألة هامة وهي " أن التفريق بين هذه الأركان الستة يقوم أساسا بوظيفة إجرائية ، إذ يفيدنا في تَتَبُّع و تحليل أطوار و أشكال التطبيق الإسلامي لروح الحدائثة ، و إلا فهذه الأركان تتكامل فيما بينها ، بل قد يتداخل بعضها مع بعض؛ فمثلا الإبداع لا يكون بغير تعقيل و لا تفصيل ، بل إن التفصيل لا يكون بغير تعقيل"².

ثالثاً - النتائج المترتبة على مبادئ روح الحدائثة:

بعد أن وضح «طه عبد الرحمان» مبادئ روح الحدائثة ، بيّن أنّه يترتب على هذا المفهوم الذي صاغه للروح الحدائثة النتائج الآتية :

1. تعدد تطبيقات روح الحدائثة تبعاً لاختلاف مسلمات التطبيق الخاصة بكل حضارة.
2. التفاوت بين روح الحدائثة و واقعها التطبيقي.
3. و هكذا يُصبح الواقع الحدائثي الغربي خاصاً بالمجتمعات الغربية دون سواها أي يكون مجرد نموذج عن تلك التطبيقات المتعددة لروح الحدائثة.
4. و هذا في مجمله يدل على أنّ روح الحدائثة متأصلة في التاريخ الإنساني.
5. و من هنا فإنّ جميع الحضارات و الأمم تستوي في حق الانتساب إلى روح الحدائثة³ ؛

1 - ينظر : طه عبد الرحمان - روح الحدائثة : ص 25 - 29.

2 - المرجع نفسه : ص 29 (من الهامش).

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 30 - 31.

" و بهذا فالحادثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي الأمر الذي يستوجب فيه التسليم بضرورة قيام حادثة إسلامية أصيلة نابعة من المجال التداولي الإسلامي"¹.

و " بعد بلورة هذه النتائج يصل الدكتور طه إلى السؤال الذي يصفه بالأساسي ، و هو "² :

" ما هي كيفيات تطبيق روح الحادثة في المجتمع المسلم و كيف تختلف عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها؟"³.

في سياق الإجابة عن هذا السؤال " يؤكد طه عبد الرحمان على ضرورة الالتزام بجملة من الشروط الضرورية للتطبيق الإسلامي لروح الحادثة"⁴ ؛ و التي سيتم بيانها في العنصر الآتي :

رابعاً - الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحادثة:

إنّ كيفية تطبيق روح الحادثة في المجتمع المسلم - حسب «طه عبد الرحمان» - منوطة بثلاثة شروط و هي :

الشرط الأول: اجتناب سلبيات و آفات التطبيق الغربي لروح الحادثة.

الشرط الثاني: و من هنا فلا بد من اعتبار الحادثة تطبيقاً داخلياً ؛ حيث يجب على كل أمة أن تسعى لتطبيق روح الحادثة في حدّ ذاتها و ليس لتطبيق تطبيقات هذه الروح.

الشرط الثالث : و معنى هذا الكلام أنّه يجب أن تكون الحادثة تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً.⁵

و من منطلق هذه الشروط انتقل «طه عبد الرحمان» إلى التساؤل الآتي :

1 - بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحادثة : ص 109.

2 - زكي الميلاد - الإسلام و الحادثة : مج 6/ص 117.

3 - طه عبد الرحمان - روح الحادثة : ص 32.

4 - بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحادثة : ص 109.

5 - ينظر : طه عبد الرحمان - روح الحادثة : ص 32 - 34.

خامساً - " كيف الانتقال من الحدائفة المقلّدة إلى الحدائفة المبدعة؟"¹

إنّ إجابة «طه عبد الرحمان» عن هذا التساؤل تركزت في اقتراح منهجية خاصّة تهدف إلى إبطال تلك المسلّمات التي قام عليها التطبيق الغربي لروح الحدائفة ، و قد صاغ منهجيتة المقترحة في النقاط الآتية:

1. إبطال مُسلّمات الاستقلال الغربي التي قامت على أساس التحرر من الوصاية الدّينية.
2. إبطال مُسلّمات الإبداع الغربي التي تدعو إلى تجاوز التراث.
3. إبطال مُسلّمات التعقيل الغربي القائمة على أساس تقديس العقل.
4. إبطال مُسلّمات التفصيل الغربي التي توجب فصل عمليّة التحديث عن الدّين.
5. إبطال مُسلّمات التوسع و التعميم الغربي لأنّ العمل بها يؤدّي إلى طغيان المادة على القيم الأخلاقيّة، و هتك حرمة الأديان.²

لقد كانت " هذه هي أبرز ملامح و مكونات نظرية الدكتور طه في بناء حدائفة إسلامية "³ ؛ والتي يُمكن القول انطلاقاً منها بأنّ " المفكر طه عبد الرحمان يبسط في كتابه : روح الحدائفة ، رؤية حدائفة جديدة بعيدة عن تقليد حدائفة الآخرين ؛ التي هي في جوهرها تعمل على تدمير حقيقة الإنسان ، لافتقارها الأساس الأخلاقي، فهو بذلك يدعو إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة بديلة ، وذلك بالاجتهاد في وضع لبناتها ، و إقامة بعض قواعدها وفق رؤية منهجية تطبيقية تضاهي الفكر الغربي الحديث ، و في الوقت نفسه تعيد النظر في مقولاته و طروحاته موازاة مع ذلك تفتح آفاقا جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي الإسلامي ، و الخروج به من أزمته الحالية "⁴.

بعد التعريف بنظرية «طه عبد الرحمان» التي تسعى إلى التأسيس لحدائفة إسلامية مبدعة يتضح بأنّ أطروحته تقوم على منهج نقديّ مركب ؛ فهو ينتقد التطبيقات الغربيّة لروح الحدائفة من جهة ،

1 - طه عبد الرحمان - روح الحدائفة : ص 35.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 68 - 69.

3 - زكي الميلاد - الإسلام و الحدائفة : مج 6/ص 118.

4 - بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمان من الحدائفة : ص 107.

و ينتقد تقليد تلك التطبيقات في العالم العربي الإسلامي من جهة أخرى ، و ذلك بإعادة صياغة تلك المسلّمات - التي تنطلق منها عمليات التحديث - وفق منظور إسلامي ؛ و من هنا يُمكن القول بأنّ «طه عبد الرحمان» كان ناقداً لواقع الحدائفة أكثر منه مُنظراً لحدائفة جديدة ، و بتعبير أدق لقد قامت أطروحة «طه عبد الرحمان» على أساس تجاوز الحدائفة المقلّدة التي دعا إليها أبرز أعلام الفكر الحدائفي في العالم العربي الإسلامي.

المطلب الرابع : التعريف بأبرز حاملي الفكر الحدائثي في العالم العربي¹.

من أبرز أعلام الفكر الحدائثي في العالم العربي :

أولاً - «محمد أركون»:

هو مفكر عربي جزائري وُلد عام (1928)² بقرية ثاوريت ميمون بمنطقة بني بني التابعة لولاية تيزي وزو في أسرة كثيرة العدد محدودة الدخل... تعلم محمد أركون القرآن في مدرسة صغيرة أسسها عمه الذي كان شديد التدين و الزهد ، و بدأ تعليمه الابتدائي بقريته ، و عندما بلغ التاسعة من عمره أخذه والده إلى منطقة عين الأرياء ليساعده في التجارة ، و هناك واصل تعليمه الابتدائي ، وبعد إنجائه لهذا الطور عاد إلى مسقط رأسه حيث واصل دراسته المتوسطة في مدرسة للآباء البيض ، ليعود مجدداً إلى منطقة وهران و يلتحق بالثانوية التي تدعى باستور حالياً ، و بعد حصوله على شهادة البكالوريا سنة 1949م ، التحق بجامعة الجزائر لتحضير ليسانس بقسم اللغة العربية و آدابها، و تخرج فيها سنة 1952م ، ليصبح أستاذاً بثانوية الحراش³.

" ثم تابع دراسته العليا في باريس ، فنال شهادة الماجستير في الأدب العربي عام (1955م) ، وعمل مدرساً في ثانويات (سترامبورج) ، و كان يعطي محاضرات في كلية الآداب في المدينة نفسها بين عامي (1956 - 1959م) ، ثم عمل أستاذاً مساعداً بجامعة السوربون بين عامي (1960 - 1969م) ، حيث نال شهادة الدكتوراه عام (1969م) في دراسته للإنتاج الفكري للمؤلف والفيلسوف (ابن مسكويه) ثم أصبح بعدها أستاذاً محاضراً في جامعة (ليون الثانية) بين عامي (1969 - 1972م) ، و أستاذاً بالجامعة الكاثوليكية (بلون لا نوف) بين عامي (1978 - 1979م) ، و استمر بعدها يشغل منصب أستاذ في تأريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون في

1 - سأقتصر في هذه الدراسة على ترجمة أهم أقطاب الحدائثة في العالم العربي ، مُرتبة إِيّاهم على حسب تاريخ الولادة.

2 - ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 139.

3 - فارح مسرحي - المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائثي أصولها و حدودها دراسة تحليلية نقدية مقارنة ، رسالة دكتوراه العلوم تخصص فلسفة ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة - الجزائر ، 2010 -

2011م : ص 6 - 7.

باريس ، و مديراً لمعهد الدراسات العربية و الإسلامية فيها، و هو أستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية و العالمية في أوقات مختلفة ، شارك في إعداد الخطة الشاملة للثقافة العربية ، التي تشرف عليها المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم التابعة للجامعة العربية ¹.

انطلاقاً " ممّا سبق نلاحظ على أركون ما يلي :...

- عاش محروماً ككل الجزائريين في طفولته أثناء الحقبة الاستعمارية.
- تكوّن وفق نظام التعليم الفرنسي و كذلك الجامعي.
- درس الإسلام و الثقافة العربية عند كبار المستشرقين² الفرنسيين كما تأثر بهم³ ؛ و ذلك بدليل أنّ " أركون قام بدراسات ألسنية و تاريخية و أنثروبولوجية و حاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. و هي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي ⁴.

و من هنا يتضح بأنّ «أركون» قد انطلق في قراءته الجديدة للتراث الإسلامي من منظور غربي⁵.
تُوفي «محمد أركون» عام (2010م) في باريس و دُفن في الدار البيضاء بالمملكة المغربية⁶ ، وقد خَلّف كتباً عديدة من أبرزها :

1. بحث في الفكر الإسلامي.

- 1 - عمر حميد عبد الرزاق - الحدائثة في الفكر الإسلامي سلبياتها و إيجابياتها ، رسالة ماجستير في قسم الدعوة و الخطابة تخصص فكر إسلامي ، كلية الإمام الأعظم لإعداد الأئمة و الخطباء و الدعاة ، بغداد - جمهورية العراق ، 1432هـ - 2011م: ص 54. نقلاً عن : ندوة مواقف ، الإسلام و الحدائثة ، حسن حنفي و محمد أركون و آخرون : ص 418 ، والمجلة العربية ع 156 ، محرم 1411هـ : ص 68.
- 2 - مثل : "كروجه أنالديز" ، و "جورج فاجدا" ، و "لوتورنو". ينظر : عبد الغني بن علي - النزعة النقدية في فكر محمد أركون، رسالة ماجستير في الفلسفة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، 2004 - 2005م : ص 30.
- 3 - المرجع نفسه : ص 29 - 30 (مع التصرف).
- 4 - إدريس ولد القابلة - جولة في فكر د. محمد أركون ، نُشر إلكترونياً في (www.nashiri.net) نوفمبر 2003م : ص 3.
- 5 - فارح مسرحي - المرجعية الفكرية لمشروع أركون : ص 58.
- 6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 14.

2. من أجل نقد العقل الإسلامي.

3. نافذة على الإسلام.¹

إنّ ما يلاحظ من عناوين هذه الكتب هو أنّ أعمال «أركون» تُصنّف في إطارين نظريين :
الإطار الأول هو : نقد العقل الإسلامي.²

و أمّا الإطار الثاني فهو : خاص بالإسلاميات المطبقة.³

و لعل اشتغال «أركون» ضمن هذين الإطارين يدل على الآتي :

1. إنّ " مشروع أركون الفكري هو مشروع نقدي في أصله و فصله. و ما يستهدفه بالنقد هو العقل الديني ممثلاً بالعقل الإسلامي... و نقد العقل كما يمارسه أركون لا يقوم على فحص المعارف والأفكار ، أي ليس هو مجرد نقض لأطروحات أو نظريات و مذاهب ، كما هو شأن المناهج القديمة و التقليدية في النقد ، و إنّما هو تحليل لأنظمة المعرفة و فحص عن أسس التفكير و آلياته و بحث في كيفية إنتاج المعنى و قواعد تشكيل الخطاب "⁴.

2. سعي " أركون إلى بناء "إسلاميات تطبيقية" و ذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم ، و من ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية ، و هي التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن و التحليل الألسني التفكيكي و التأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعاته و تحولاته "⁵ ؛ " و من هنا فإن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث و التفاسير و لا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية و المنظومات العقائدية ، بل يتوغل في نقده و تفكيكه وصولاً إلى

1 - ينظر: السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 139. و محمد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 2/ص 830. و محمد أركون - نافذة على الإسلام ، ترجمة: صالح الجهيم، ط 1 ، دار العطية للنشر ، 1996م، الواجهة الخلفية للكتاب.

2 - إن الإستراتيجية التي يُوظّفها أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي تقوم على ثلاثة مفاهيم و هي : الزحزحة أو التأويل (Le Déplacement) ، و الاختراق و التفكيك (Transgression et Déconstruction) ، و التجاوز (Le Dépassement). ينظر : فارح مسرحي - المرجعية الفكرية لمشروع أركون : ص 140.

3 - ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 139.

4 - علي حرب - نقد النص ، ط 4 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2005م : ص 61.

5 - إدريس ولد القابلة - جولة في فكر محمد أركون : ص 5 - 6.

الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحياناً ، فيقوم بتأويله و قراءته من جديد ، مستخدماً لذلك أحدث المنهجيات و العقلانيات في المقاربة و التحليل ، معيداً النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته و تفاعله مع الواقع و التاريخ "1.

و الحق أنه لا فرق بين هذين الإطارين النظريين اللذين تتحرك وفقهما كتابات «أركون» ؛ وذلك لأنّ كلاً من نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية تدخل ضمن مشروع إعادة قراءة التراث الإسلامي وفق منظور حدائثي غربي ؛ و هذا الكلام يدل على أنّ " جوهر التغيير و التحديث في نظر أركون يمر عبر تغيير المنهج ، الذي يتم من خلال التسلح بأحدث المفاهيم و الإشكاليات و الآليات المنهجية المعتمدة من قبل الفكر الغربي "2.

لكن هل الاعتماد على المرجعية الفكرية الغربية في إعادة قراءة التراث الإسلامي هو طابع خاص بالمشروع الحدائثي «الأركوني» دون غيره من المشاريع الحدائثة بقية دعاة الفكر الحدائثي في العالم العربي الإسلامي؟

الإجابة عن هذا السؤال ستتضح بعد التعريف بحدائثيين مبرزين آخرين.

ثانياً - «أدونيس»³:

هو "علي أحمد أسبر ، و يكتب علي أحمد سعيد ثار على اسمه ، و اسم أبيه ؛ لأنه تراثي إسلامي ، و لقب نفسه ، بل سمى نفسه «أدونيس»"4.

و " أدونيس (علي أحمد سعيد) نصيري سوري، و يعد المروج الأول لمذهب الحدائثة في البلاد العربية "5، وُلد بقرية «قصابين» التابعة لمحافظة «اللاذقية» بسوريا عام (1930م) ، و نال الشهادة الثانوية عام (1947م) ، ثمّ الليسانس في الفلسفة بجامعة دمشق عام (1951م)، و تحّصل عام

1 - علي حرب - نقد النص : ص 62.

2 - فارح مسرحي - المرجعية الفكرية لمشروع أركون : ص 83.

3 - و أدونيس "إله في الميثولوجيا الفينيقية...أُخذت أسطورة أدونيس مُطلقاً لكثير من الآثار في الأدب و الرسم و التّحت والموسيقى". جبور- المعجم الأدبي : ص10.

4 - محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 2/ص 693.

5 - مصطفى حسبية - المعجم الفلسفي : ص 184.

(1954م) على الماجستير من قسم الفلسفة بالجامعة نفسها بعنوان «الهوُّهُو عند المكزُونالنجاري»¹، ثمَّ حصل بعدها على شهادة الدكتوراه في الأدب العربي من معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت عام (1973م)²، و قد " دفع أدونيس فساده و إفساده كتاباً وراء كتاب منذ عام 1957م حتى يومنا هذا. و نال بذلك شهرة حتى أصبحت بعض ديار المسلمين تحتفي به و تشيد به ، و بعض صحافتها ينشر سمومه ، في جو محموم من الحفاوة و الإعزاز"³.

ترك «أدونيس» مؤلفات كثيرة أهمها:

1. كتاب "الثابت و المتحول بحث في الإلتباع و الإبداع عند العرب"⁴ (1973م) ، و هو في الأصل رسالة دكتوراه.
2. كتاب "مقدمة للشعر العربي"⁵ (1971م).
3. كتاب "الصوفية و السريالية" (1992م).
4. كتاب "النص القرآني و آفاق الكتابة" (1993م).
5. ديوان الشعر العربي (1964 - 1968م).
6. عدة مختارات شعريّة منها : مختارات من شعر السيّاب.
7. و بالإضافة إلى هذه المؤلفات فقد قدّم «أدونيس» ترجمات لمجموعة من المسرحيات

1 - ينظر : محمّد بن عبد العزيز - الحدائثة في العالم العربي : مج 2/ص 695. نقلاً عن : حركة الشعر الحديث في سوريا من خلال أعلامه : ص 502 ، و ندوة مواقف - الإسلام و الحدائثة : ص 415. و : ص 696. نقلاً عن : الشعر المعاصر : ص 266.

2 - ينظر : أدونيس - الثابت و المتحول : ج 1/ص 11 - 12.

3 - عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 101.

4 - و قد هاجم أدونيس في هذا الكتاب التاريخ الإسلامي ، و الدّين ، و الأخلاق. ينظر : مصطفى حسبيّة - المعجم الفلسفي : ص 184.

5 - إنّ أدونيس " يأخذ في كتابه هذا روائع الشعر العربي ، فيأخذ ما يحمل منه معاني الإيمان فيحولها إلى معاني إلهاد و ضلال، و يأخذ ما يحمل منه فتنة و فساداً فيجملها و يجعلها النموذج الذي يحتذى. و يجمع هذا و ذاك في أسلوب مضلل ليهدم الكلمة و اللغة و الدين و الفكر الإسلامي الحق ". عدنان النحوي - الحدائثة في منظور إيماني : ص 102.

و الأشعار كالأعمال المسرحية الكاملة لـ «جورج شحادة» ، و الأعمال الشعرية الكاملة لـ «سان جون بيرس»¹.

هذا مجمل ما استطاعت هذه الدراسة أن ترصده بخصوص التعريف بأحد الأعلام السوريين الذين حملوا لواء الفكر الحدائثي التغريبي في العالم العربي.

ثالثاً - «محمد عابد الجابري»:

هو مفكر مغربي وُلد عام (1935م) في مدينة «فجيج» الواقعة شرق المغرب² ، حصل على العديد من الشهادات العلميّة منها :

1. شهادة البكالوريا عام (1957م).

2. شهادة الثقافة العامة من جامعة دمشق عام (1958م).

3. إجازة في الفلسفة³ من كلية الآداب بالرباط عام (1961م).

4. شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة عام (1970م).

و بالإضافة إلى هذه الشهادات العلميّة فقد نال «الجابري» جوائز عديدة من بينها :

1. جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي عام (2005م).

2. ميدالية اليونسكو عام (2006م).

3. جائزة ابن رشد للفكر الحر عام (2008م).⁴

لقد اشتغل «الجابري» في مشروعه الحدائثي على محورين بارزين و هما :

1. نقد العقل العربي.

1 - ينظر : أدونيس - الثابت و المتحول : ج 1/ص 5 - 7 ، 11 - 12.

2- ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 162. و محمد الشيخ - محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان ، 2011م : ص 7.

3 - عمل الجابري كأستاذ للفلسفة و الفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام (1967م). ينظر : الجابري - التراث و الحدائثة : الواجهة الخلفية للكتاب.

4 - ينظر : محمد الشيخ - مسارات مفكر عربي : ص 7 - 8 ، 10.

2. إعادة تفسير القرآن الكريم بحسب ترتيب نزول السور.¹

و من هنا يتبين بأن «الجابري» قد تبنى مشروع إعادة قراءة التراث الإسلامي ؛ فهو يرى بأن الحدائثة تتطلب تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حدائثي ؛ وهذا ما صرح به قائلاً : " من متطلبات الحدائثة ، في نظرنا ، تجاوز هذا «الفهم التراثي للتراث» إلى فهم حدائثي ، إلى رؤية عصرية له. فالحدائثة ، في نظرنا، لا تعني رفض التراث و لا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ«المعاصرة» ، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي "2.

لكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن الفهم الحدائثي للتراث الذي يدعو إليه «الجابري» يخضع لجملة من السلط المعرفية الغربية كالديكارتية ، و العقلانية ، و الماركسية ، و غيرها.³

توفي «الجابري» عام (2010م).⁴ ، و قد خلف مؤلفات عديدة من أبرزها:

1. كتاب "العصبية و الدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي" (1971م) ، و هو في الأصل عبارة عن رسالة دكتوراه.
2. كتاب "نحن و التراث" (1980م).
3. سلسلة نقد العقل العربي في ثلاثة أجزاء و هي : كتاب "تكوين العقل العربي" (1984م) ، و كتاب "بنية العقل العربي" (1986م) ، و كتاب "العقل السياسي العربي" (1990م).
4. كتاب "التراث و الحدائثة دراسات و مناقشات" (1991م).
5. كتاب "فهم القرآن الحكيم" (2008م).⁵

1 - ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 162 ، 168 - 169.

2 - الجابري - التراث و الحدائثة، ص 15 - 16.

3 - ينظر : المرجع نفسه ، ص 280.

4 - ينظر : محمد الشيخ - مسارات مفكر عربي : ص 10.

5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 8 - 10.

انطلاقاً مما جاء في ترجمة كل من «محمد أركون» ، و «أدونيس» ، و «الجابري» يُلاحظ بأنّ أبرز أعلام الحدائثة العربيّة كانوا من الشعراء ، أو المختصّين في الأدب ، أو التّقدي الأدبي ، أو الفلسفة، و أكثرهم قد أتمّ دراسته العُليا في جامعات أجنبيّة و هذا ما يفسّر تأثرهم بالمناهج و المذاهب الغربيّة.

لقد كانت هذه هي أهم المفاهيم الأساسية التي سبقت في بداية هذه الدراسة لتوضيح أبرز معالم السياق التاريخي و الفلسفي للحدائثة بين الغرب الأوروبي و الشرق الإسلامي ، و كل ما جاء في هذا الفصل كان ممهّداً للفصل الآتي الذي سيتم فيه تقديم قراءة تحليلية نقدية حول إحدى المشاريع الحدائّية العربيّة الداعية إلى إعادة قراءة القرآن الكريم وفق منظور غربيّ.

الفصل الأوّل :

التّعريف بنصر حامد أبو زيد و منهجه النقدي.

المبحث الأوّل : ترجمة نصر حامد أبو زيد و

التّعريف بأبرز كتبه و مرجعيته الفكرية.

المبحث الثاني : محاور المشروع النقدي للمنظومة

الإسلاميّة عند نصر أبو زيد.

تمهيد:

بما أنّ الشخصية العلميّة التي تدور حولها هذه الدراسة هي شخصية «نصر حامد أبو زيد» فقد خُصّص الفصل الأوّل منها للتعريف به ، و الكشف عن أبرز تلك الجذور أو الأصول الفكرية التي انطلق منها في بناء مشروعه النقدي للمنظومة الإسلاميّة ، وذلك بهدف الإجابة عن التساؤلات الآتية :

1. من هو «نصر حامد أبو زيد»؟
2. ما هي أهم مؤلفاته؟
3. ما هي تلك المرجعيّة الفكرية التي انطلق منها في بناء مشروعه الحدائثي؟
4. ما هي أبرز المحاور التي قام عليها منهجه النقدي للمنظومة الإسلاميّة؟

الإجابة عن هذه التساؤلات تكون في المبحثين الآتيين :

المبحث الأول : ترجمة «نصر حامد أبو زيد» و التعريف بأبرز كتبه و مرجعيته الفكرية.

إنّ هذا المبحث يُبيّن ولادة «نصر أبو زيد» و ظروف نشأته ، و مساره العلمي ، و أبرز مؤلفاته، كما سيُوضّح أيضاً المرجعية الفكرية التي انطلق منها في مشروعه الحدائثي.

المطلب الأول : ترجمة «نصر حامد أبو زيد».

هذه الترجمة تضم مجموعة من النقاط الرئيسة و هي كالاتي:

أولاً - ولادته و نشأته:

وُلد «نصر» بُنْ حامد أبو زيد في العاشر من يوليو (جويلية) عام (1943م) بقرية «قحافة» المصرية ، و قد سُمي بهذا الاسم تيمناً بانتصار الحلفاء على المحور. لقد نشأ «نصر أبو زيد» داخل أسرة فقيرة ؛ حيث كان والده مزارعاً بسيطاً ثم أصبح بقالاً ، وقد فرضت هذه الظروف على «نصر» - و هو ابن أربعة عشر عاماً - أن يتحمل مسؤولية إعالة إخوته و والدته بعد وفاة والده عام (1957م).

و بالإضافة إلى تلك الظروف المادية الصعبة فقد نشأ «نصر أبو زيد» في بيئة أمّية ، و وسط مجتمع يجمع خليطاً من الدّيانات (الإسلام ، و المسيحية ، و اليهودية) ، و يُعاني من ظروف سياسية متداخلة ؛ منها : الحرب العالمية الثانية ، و الاحتلال البريطاني لمصر (1882م - 1952م) ، و ثورة يوليو (1952م) ، و انتقال مصر من الحكم الملكي إلى الجمهوري بطرد الملك فاروق ، و اضطهاد الإخوان المسلمين.¹

ثانياً - مساره العلمي :

«نصر أبو زيد» كغيره من غالبية المفكرين المصريين حفظ القرآن الكريم في سنٍّ مُبكرة ؛ حيث كان عمره حينئذ ثمانى سنوات ، و قد كان حلم والده أن يُلحقه بالأزهر ليصبح أحد شيوخه ،

1 - ينظر : نصر حامد أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى تأملات في الإسلام ، ترجمة : نهي هندي ، ط1، الكتب خان للنشر و التوزيع ، 2015م : ص 11 ، 40 - 41 ، 46 ، 54 - 55 . و نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2008م : ص 213 - 215 ، 220.

و لكن الظروف الاجتماعية لم تكن مواتية لذلك فَوَجَّهه إلى التعليم المدني عام (1951 - 1952م) و كان ذلك في سنِّ متأخرة - إذ كان عُمر «نصر» آنذاك ثمان سنوات - فحصل على الإعدادية عام (1957م) ، و قد كانت رغبته أن يُتم تعليمه ليتوجه إلى الجامعة و لكنّ الظروف المادية للأسرة حالت مجدداً دون ذلك ؛ فَوَجَّهه والده إلى التعليم المهني ؛ حيث تخرج في المدرسة الفنية عام (1960م).¹

إلا أنّ رغبة «نصر أبو زيد» في الالتحاق بالجامعة لم تُنقِص من عزيمته شيئاً ؛ فبدأ الإعداد للثانوية العامة عن طريق نظام التعليم بالمنازل ؛ إذ حصل على بكالوريوس اللغة العربية و آدابها من جامعة القاهرة عام (1972م) ، و لم يقف طموحه عند هذا الحد بل أراد أن يُواصل الدراسات العليا ؛ حيث بدأ التحضير لنيل شهادة الماجستير ؛ و قرَّر أن يكون موضوع هذه الرسالة هو دراسة تفسير المعتزلة² للقرآن الكريم ، فجاءت رسالته للماجستير موسومة بـ "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية الجحاز في القرآن عند المعتزلة" عام (1976م) ، ولم يتوقف عند هذا الحد أيضاً بل عمل بعدها على إنهاء رسالة الدكتوراه و التي ركَّز فيها على دراسة تأويلات النص القرآني من منظور صوفي لتأثره بخطاب «ابن عربي³» ، و في الأصل فإنّ «نصر أبو زيد» كان قد تعلم الكثير عن الصوفية من أحد أصدقاء والده الذين كانوا يرتادون دكانه الصغير ، و هذا ما صرَّح به قائلاً :

1 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 36 ، 52 ، 53 ، 55. و نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل : ص 215 - 217.

2 - هي فرقة كلامية تُنسب إلى واصل بن عطاء ، نشأت في أواخر العصر الأموي ، و تعتمد على العقل المجرد في فهم العقيدة، و هي تركز على خمسة أصول : (التوحيد ، و العدل ، و الوعد و الوعيد ، و المنزلة بين المنزلتين ، و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ينظر : مانع بن حمّاد الجهني - الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة ، ط4 ، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، الرياض - السعودية ، 1420هـ : مج 1/ص 64 ، 67 - 68.

3 - اسمه الكامل : محمّد بن علي بن محمّد بن عربي ، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بمحيي الدين بن العربي ، عاش في الفترة الممتدة بين (560هـ - 1165م) و (638هـ - 1240م) ، و هو فيلسوف و إمام من أئمة المتكلمين ، صدرت عنه بعض الشطحات التي أنكرها عليه أهل مصر ؛ حيث عمل بعضهم على إراقة دمه ، فحلَّصه علي بن فتح البجائي، له أربعمائة كتاب و رسالة منها : "الفتوحات المكية". ينظر : خير الدين الزركلي - الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين ، ط 15 ، دار العلم للملايين ، 2002م : ج 6/ص 281.

" تعلمت الكثير عن الصوفية من أحد أصدقاء أبي - حسن سمك -...تعلمت منه الكثير قبل أن أشرع بدراستي الأكاديمية عن ابن عربي"¹ ، و تبعاً لذلك فقد جاءت رسالة الدكتوراه الخاصة بـ «نصر أبو زيد» بعنوان "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي" عام (1980م)، و لقد كان «عبد العزيز الأهواني» هو مشرفه على رسالتي الماجستير و الدكتوراه - مع العلم - أنّ هذا الأخير هو خبير الدراسات الأندلسية و أستاذ التراث.²

و للإشارة فكل هذه الدراسات التي قام بها «نصر أبو زيد» كانت في مجال الدراسات الإسلامية؛ رغم تردده تجاه اختيار هذا المجال قبل ذلك ؛ بسبب قراءاته السابقة عن خطر البحث في تخصص الدراسات الإسلامية ؛ و ذلك لوقوفه على ما حدث مع «علي عبد الرازق»³ عند تأليفه لكتاب "الإسلام و أصول الحكم" عام (1925م) ، و «طه حسين»⁴ عام (1926م) عند تأليفه لكتاب "الشعر الجاهلي" ، و «أحمد خلف الله»⁵ عام (1947م) لتأليفه كتاب "الفن القصصي في

1 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 93.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 55 ، 61 ، 88 ، 92 - 93 ، 95. و نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 217.

3 - اسمه الكامل : علي حسن أحمد عبد الرازق ، وُلد عام (1305هـ - 1888م) ، حفظ القرآن الكريم ، و حصل على درجة العالمية من الأزهر الشريف ، ثم التحق بجامعة أوكسفورد البريطانية ، و قد تقلّد عدّة وظائف ؛ حيث عُيّن قاضياً ثمّ وزيراً للأوقاف (1948 - 1949م) ثمّ عُيّن عضواً بمجلس النواب ثم بمجلس الشيوخ ثمّ بمجمع اللغة العربية ، و هو صاحب كتاب "الإسلام و أصول الحكم" الصادر عام 1925م و الذي تحدّث فيه عن موقف الإسلام من الخِلافة ، و قد أثار الكتاب بسبب موضوعه ضجة كبيرة ؛ حتى أنّ الأزهر سحب منه شهادة العالمية ، توفي عام (1386هـ - 1966م). ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/09/05م ، على الساعة : 10:53.

4 - هو كاتب و مفكّر مصري عاش في الفترة الممتدة بين (1889م) و (1973م) ، يُلقب بعميد الأدب العربي ، يتمحور الإنتاج الفكري لطف حسين حول إشكالية كيفية تحديث المجتمع المصري من خلال دمج المرجعية الأوروبية ، و له عدّة مؤلفات من أبرزها : كتاب "في الشعر الجاهلي" الذي أهتم فيه بالتعرض للأنبياء و تكذيب بعض نصوص القرآن. ينظر : السيد ولد أباه - أعلام الفكر العربي : ص 64 - 65.

5 - اسمه الكامل : محمّد خلف الله أحمد ، و هو أديب مصري عاش في الفترة الممتدة بين (1983م) و (1904م) ، تخرّج أحمد خلف الله في مدرسة دار العلوم العليا (1928م) و جامعة لندن في تخصص الفلسفة و علم النفس ، و قد تقلّد عدّة وظائف ؛ حيث عُيّن رئيساً لقسم اللغة العربية بكلية الآداب بالإسكندرية ، ثمّ عميداً لها (1951م) ، ثمّ وكيلاً لجامعة عين شمس (1916م) ، ثمّ مُديراً لمعهد البحوث و الدراسات العربية التابعة لجامعة الدول العربية ، و كان من أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، و مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، و من أبرز مؤلّفاته : "دراسات في الأدب الإسلامي" ، و "معالم التطور و التجديد في اللغة العربية و آدابها". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/09/05م ، عل الساعة : 11:30.

القرآن الكريم".¹

ثالثاً - أبرز المنح و التتويجات العلميّة التي حصل عليها «نصر أبو زيد» :

بعد نيل «نصر أبو زيد» لشهادة الماجستير حصل على منحة للدراسة بالولايات المتحدة و التي دامت مدتها عامين (1978م - 1980م) ؛ حيث درس الفولكلور و تعلّم منهجية البحث العلمي، و بدأ القراءة عن الهرمنيوطيقا ، ثمّ سافر بعد ذلك إلى اليابان عام (1985م) ؛ فمكث بها أكثر من أربعة أعوام ، و قد نال «نصر أبو زيد» استحقاقات عدة أثناء تدريسه بالخارج من أبرزها:

1. أنه شغل منصب رئيس كرسي كليفيجينيا لسنة (2000 - 2001م) ، و هو كرسي يشغله كلّ عام شخص يعمل من أجل قضايا الحرية و حقوق الإنسان.
2. تسلم ميدالية حرية العبادة من مؤسسة فرانكلين روزفلت عام (2002م).
3. نال درجة كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام و الهيومانيزم من جامعة الدراسات الهيومانية في هولندا عام (2002م).²

و لعلّ ما جعل «نصر أبو زيد» ينال تلك الاستحقاقات هو أنّه كان ناقداً للفكر الإسلامي وهذا ما صرّح به ؛ حيث قال : " أحيانا أشعر بأنني أصبحت مقدراً في العديد من الأماكن حول العالم لأنني ناقد للتفكير الإسلامي ، تقدير لا أحصل عليه حين أنتقد أشياء معينة في ثقافتهم " ³ ، و منه فهذا التصريح الذي أدلى به «نصر أبو زيد» يدلّ على أنّ تلك الدول الغربيّة التي استقر بها بعد رحيله عن مصر عام (1995م) ما كانت لثُرحب به لو لم تلتمس في كتاباته ما يُناقض حقيقة كونه مسلماً! و لا غرابة في ذلك فقد كانت و لا زالت البيئّة الغربيّة هي محضن الكثير من العلمانيين

1 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 79 - 80. و نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 92.

2 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 64 ، 76 ، 126 ، 131. و علي صالح مصطفى - المذهب النقدي عند الدكتور نصر حامد أبو زيد و موقفه من الاحتجاج بالسنة ؛ رؤية نقدية ، كلية الإلهيات ، جامعة حران شانلي أورفة - تركيا، الموقع : <https://vb.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2018/07/16م ، على الساعة : 19:17 : ص 156 - 157.

3 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 279.

و الحدائين العرب.

رابعاً - وفاته :

بعد سبعة و ستين عاماً تُوفي «نصر حامد أبو زيد» صبيحة يوم الإثنين الثالث و العشرين من شهر رجب عام (1431هـ) الموافق للخامس من يوليو (جويلية) عام (2010م) بمستشفى زايد التخصصي في القاهرة ؛ بسبب إصابته بفيروس مجهول خلال زيارته لإندونيسيا قبل عودته النهائية إلى مصر ، و قد دُفن «أبو زيد» في إحدى مقابر أسرته بقرية قحافة لكن أهالي قريته و حتى أصدقائه لم يحضروا جنازته¹ ، فما هو سبب ذلك ؟!

لعلّ السبب في ذلك متعلّق بقضية التكفير التي أثّرت حوله ؛ و لذا قد وجدت أنّه من الضروري الإشارة إلى هذه المسألة في المطلب المتعلّق بالترجمة ل نصر حامد أبو زيد.

خامساً - الجدل القائم حول تكفير «نصر حامد أبو زيد».

سأتناول هذه المسألة ضمن المحورين الآتيين :

الأول : تحرّي حقيقة إصدار «عبد الصبور شاهين²» لحكم يُكفر «نصر أبو زيد» من عدمه.

الثاني : زُود «نصر أبو زيد» على الانتقادات الموجهة إليه.

و سيّتم عرض هذين المحورين انطلاقاً من التساؤلات الآتية :

- 1 - ينظر : حازم المصري - سلسلة فضائح العلمانية المصرية (الحلقة الثالثة بعنوان : نصر حامد أبو زيد محارب القرآن) ، مؤسسة البيان الإسلامية ، الموقع : <https://azelin.files> ، تاريخ التصفح : 2014/06/06م على الساعة : 23:19: ص 11. و نادر رنتيسي - نصر حامد أبو زيد موت سريع و غامض لا يقل جدلا عن فكره ، تاريخ النّشر : 6 يوليو 2010م ، على الساعة : 10:00 صباحاً ، الموقع : <https://alghad.com> ، تاريخ التصفح : 2018/10/22م ، على الساعة : 11:38. و عبد الرحمان الشهري - وفيات مع وفاة الدكتور نصر حامد أبو زيد ، تاريخ النّشر : 1431/07/25هـ الموافق ل 2010/07/07م بالرياض ، الموقع : <https://vb.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2018/10/22م ، على الساعة : 11:45. و ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2015/04/18م ، على الساعة : 13:53.
- 2 - هو مفكر مصري عاش في الفترة الممتدة ما بين (1929م) و (2010م) ، عمل كإمام خطيب بمسجد عمرو بن العاص بمصر ، و أستاذاً بقسم الدراسات الإسلامية و العربية بجامعة الملك فهد ، و لعبد الصبور شاهين مؤلفات عديدة من أبرزها : "مفصل لآيات القرآن" ، و "نساء وراء الأحداث" ، و "إبي آدم". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/10/12م ، على الساعة : 11:58.

1. هل كانت هناك قصة تكفير حقيقية ضد «نصر أبو زيد» أم أنّها مجرد رفض لطلبه الترقية إلى درجة الأستاذية؟
 2. ما هي كتاباته التي أثّرت حولها جدل التكفير؟ و ما الذي جعلها تثير هذا الجدل؟
 3. ما هو قول «أبو زيد» في هذه المسألة؟ أو بالأحرى ما هو توصيفه الذاتي لها؟
- المحور الأول - تحريّ حقيقة إصدار «عبد الصبور شاهين» لحكم يُكفر «نصر أبو زيد» من عدمه :

إنّ بداية الأحداث كانت عام (1993م) حينما قدّم «نصر حامد أبو زيد» بحثاً جامعياً - بعنوان "نقد الخطاب الديني" - للحصول على درجة الأستاذية في جامعة القاهرة¹ ، لكنّ اللجنة العلميّة² لم تُوافق على طلب الترقية³ ، و من هنا بدأ الجدل القائم حول تكفير «نصر أبو زيد» ؛ حيث ؛ " انطلقت المظاهرات الإعلامية صاحبة المنظمة ، و انطلق العلمانيون و الشيوعيون ، وأقاموا مناحة للبراءة على حرية الفكر و حرية البحث في جامعة القاهرة."⁴ متهمين الدكتور «عبد الصبور شاهين» بأنّه المسئول عن تكفير «نصر أبو زيد»⁵ ؛ و بهذا أصبحت قضية «أبو زيد» اسم علم يدّل بشكل مباشر على حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من الحصول على الأستاذية الكاملة استناداً إلى تقرير أفتى بتكفير الإنتاج الذي تقدّم به⁶ و المتمثّل في ثلاثة كتب⁷ و هي :

1. نقد الخطاب الديني.
2. الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية.

- 1 - ينظر : محمّد إدريس - قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري ، الموقع : www.mominoun.com ، تاريخ التصفح: 2018/08/26م ، على الساعة : 13:53.
- 2 - أعضاء تلك اللجنة هم : (عبد الصبور شاهين ، و محمّد عوني عبد الرؤوف ، و محمود علي مكّي). ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 8 - 9. و إبراهيم عوض - نصر أبو زيد.. أغلاط و مغالطات ، الموقع : <https://vb.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2014/05/27م ، على الساعة : 10:24 : ص 7.
- 3 - ينظر : مجد خلف - د. عبد الصبور شاهين : لم أكفر نصر أبو زيد مطلقاً.. و الشيوعيون و العلمانيون أقاموا «مناحة» لإثارة الشارع ، نُشر في جريدة الدستور الأصلي يوم : 2010/01/03م ، الموقع : <https://www.masress.com> ، تاريخ التصفح: 2018/10/12م ، على الساعة : 11:00.
- 4 - مجد خلف - د. عبد الصبور شاهين : لم أكفر نصر أبو زيد .
- 5 - ينظر : إبراهيم عوض - نصر أبو زيد : ص 1.
- 6 - ينظر : نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، ط2 ، مكتبة مدبولي - القاهرة: ص 56.
- 7 - ينظر : المرجع نفسه : ص 117.

3. مفهوم النص.

إلا أنّ «عبد الصبور شاهين» أكّد بأنّه لم يتهم «نصر أبو زيد» بالكفر حيث قال في حوار خاص أجري معه: " و كان ملخص التقرير أن الأعمال التي تقدم بها الدكتور نصر حامد أبو زيد تحتاج إلى إعادة نظر ، و الإنتاج المقدم لا يرقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، إلى هنا و المسألة في غاية البساطة..سقوط طالب ترقية شيء طبيعي...فلا يمكن أن أورط نفسي في هذا الاتهام البشع...و ما كتبتة في التقرير الذي أقرته اللجنة العلمية و أقره مجلس الجامعة كان تقييما علميا موضوعيا لأعمال الباحث ، فنحن نفحص بحثا لا باحثا و لم أتعرض في تقريرى لعقيدة الباحث أو دينه ، و هذا أمره إلى الله سبحانه و تعالى و لا شأن لي به...إلى هنا انتهى دوري و دور اللجنة العلمية و دور الجامعة ، و التقط طرف الخيط رحمة الله عليه المستشار صميذة عبد الصمد ، و قرأ أبحاث أبو زيد و اقتنع بأخطائه التي سجلها التقرير العلمي ، و توجه إلى القضاء و رفع دعوى حسبة ، طالبا إدانته بتهمة الردة ، فصدر حكم المحكمة باعتباره مرتدا و أن عليه أن يطلق امرأته...و لم يكن لي أي دخل في رفع دعوى الحسبة "1.

انطلاقاً من هذا التصريح الذي جاء على لسان «عبد الصبور شاهين» يتضح بأنّ اللجنة العلميّة التي عُرضت عليها أعمال «نصر أبو زيد» لم تُصدر أيّ قرار يحكم بتكفيره كل ما في المسألة أنّها رفضت ترقيته بناءً على تلك الأبحاث التي تقدّم بها. و لعلّ السؤال الذي يُطرح بعد هذا البيان هو : ما الذي جعل أبحاث «نصر أبو زيد» تكون سبباً في عدم موافقة اللجنة العلميّة على قبول ترقيته إلى درجة الأستاذية؟

لقد طُرح السؤال ذاته² على «عبد الصبور شاهين» فأجاب كالآتي:

" أولاً : أبو زيد دعا إلى الثورة الفورية على القرآن و السنة ، لأنها كما قال : نصوص دينية تكبل الإنسان و تلغي فعاليته و تهدر خبرته ، و يدعو إلى التحرر من سلطة النصوص ، بل من كل سلطة تعوق مسيرة التنمية في عالمنا.

ثانياً : يقول على القرآن إنه منتج ثقافي تشكل على مدى 23 عاماً ، و إنه ينتمي إلى ثقافة البشر ، و إن القرآن هو الذي سمى نفسه ، و هو بهذا ينتمي إلى الثقافة التي تشكل منها.

1 - مجد خلف - د. عبد الصبور شاهين.. لم أكفر نصر أبو زيد ، <https://www.masress.com>

2 - بالصياغة الآتية : " ما الذي كتبه نصر أبو زيد في أعماله و استوجب رفضكم لترقيته؟". المرجع نفسه.

ثالثا : قرر أبو زيد بتفكيره الخاص أن الإسلام دين عربي و أنه كدين ليس له مفهوم موضوعي محدد.
 رابعا : هجم في أبحاثه على الغيب ، فجعل العقل المؤمن بالغيب هو عقل غارق بالخرافة و الأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان. و كثير من الأخطاء التاريخية و العلمية التي حفلت بها أبحاثه التي قدمها، و قد كتبت في التقرير الذي أقرته اللجنة أن أبحاثه جدلية تضرب في جدلية لتخرج بجدلية تلد جدلية تحمل في أحشائها جنينا جدليا متجادلا بذاته مع ذاته.. و ليست هذه سخرية ، و لكنها كانت النتيجة التي يخرج بها قارئ الكتاب إذا اعتبرناه كتابا "1.

لقد كانت هذه هي أبرز الانتقادات التي علل بها «عبد الصبور شاهين» عدم قبوله لأبحاث «نصر أبو زيد» ، و الآن سأشير إلى ردود أبو زيد عليها.

المحور الثاني - ردود «نصر أبو زيد» على الانتقادات الموجهة إليه :

إنّ النقطة الجوهرية في هذا المحور هي الردود أو المبررات التي ذكرها «أبو زيد» في ردّه على الأسباب (الأفكار) التي جعلت اللجنة المناقشة ترفض ترقيته ، و لعلّ كتابه "التفكير في زمن التكفير" يتضمن أهم تلك الردود ؛ ففي هذا الكتاب قدّم «نصر أبو زيد» " للقارئ تحليلا مُفصلاً لكل الاتهامات التي قيلت هجومياً على منهج الباحث و على شخصه "2 ؛ إذ " يمثل الفصلان الأول والثاني البؤرة و المحور ، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه، في حين تناول الفصل الثاني قضية قراءة التراث عامة ، و قراءة خطاب الإمام الشافعي بصفة خاصة. و كان الفصل الثالث مخصصاً لمفهوم التاريخية الذي تناوله بعضهم بالهجوم و التقرير "3.
 و يُمكن إبراز ردود «نصر أبو زيد» على الانتقادات الموجهة إليه في النقاط الآتية :

أولاً - تفنيده للاتهامات المتعلقة بالقرآن و السنة :

1. لقد قال «أبو زيد» في رده على " ما يقوله عنه مخالفوه من إنكاره للوحي "4 : " شرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الإلهي

1 - مجد خلف - د. عبد الصبور شاهين.. لم أكفر نصر أبو زيد ، <https://www.masress.com>

2 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 14 ، و الواجهة الخلفية للكتاب.

3 - المرجع نفسه : ص 14.

4 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 10.

للوحي. و أكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً و منتجاً ثقافياً لا يعني إنكار جانبه الإلهي إطلاقاً¹ ؛ و بهذا " فإن نصر أبو زيد يؤكد أن طرحه الذي يتبناه لا يعني أبداً إنكار الوحي² "3 .
 لكن ما أهمية أن يؤكد «أبو زيد» بأنه لا يُنكر الوحي إن كان " يخضعه لقراءة تأويلية تفرغه من محتواه⁴ ؟

ربما هذا التأكيد قد يفيد في شيء واحد فقط و هو أنه " يجعلنا نؤكد ضباية موقف نصر أبو زيد من الوحي بين الإثبات و النفي⁵ .

2. غير بعيد عن مسألة تأكيد «نصر أبو زيد» على ضباية موقفه من الوحي فإنه يقول في ردّه على «عبد الصبور شاهين» الذي اتهمه " بأنه أسطر الحديث عن إعجاز القرآن⁶ " : " وجود القرآن في اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» و ليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنه تصور - ضمن تصورات أخرى - لعالم الغيب الذي لا يصلح كما قال⁷ بحق موضوعاً للفكر.. و الخلاف حول ذلك يا مولانا⁸ ليس خلافاً في «العقيدة» بل هو خلاف تصورات. من الذي منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف و التراث ، الآلية التي حللناها في «نقد الخطاب الديني»... استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة و كونه كلام الله أسطورة مغالطة ، بل تزيف و خيانة لأبسط قواعد الأمانة ، الحديث كان عن «أسطورة» تصور الوجود الأزلي في اللوح المحفوظ... و حين يوصف التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية ، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف» ، حين نقول إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص

1 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب الديني ، ط2 ، سينا للنشر ، القاهرة - جمهورية مصر ، 1994م : ص 46.

2 - و لكنّ الوحي " الذي يؤمن به الرجل ألقاظ و كلمات لا معنى لها ، قد تفسر في عصر ما بما يناقض تفسيرها في عصر آخر ". علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 173.

3 - محمد علي خالد القرني - القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ، ط 1 ، دار وجوه للنشر و التوزيع ، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ، المملكة العربية السعودية - الرياض ، 1435هـ : ص 11.

4 - المرجع نفسه : ص 7.

5 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 277.

6 - برهان زريق - نصر حامد أبو زيد بين التفكير و التكفير : ص 130.

7 - أي كما قال عبد الصبور شاهين.

8 - يقصد عبد الصبور شاهين.

بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعّمه ، و لا ينصرف الوصف نفسه «أسطوري» إلى القرآن الكريم ذاته "1.

و السؤال الذي يُمكن أن يُوجه إلى «نصر أبو زيد» في هذا السياق هو : ما الذي يجعلك متأكدًا بأن وجود القرآن في اللوح المحفوظ مجرد تصور أسطوري؟ إنه الاستناد إلى سلطة المناهج الغريبة!؟ ، ثم إذا كنت ترى بأن «عبد الصبور شاهين» كان محققاً حينما قال أنّ هذه المسألة تنتمي إلى مجال المسائل الغيبية التي لا تصلح أن تكون موضوعاً للفكر (أي النقاش) فما الذي دفع بك إلى إثارتها؟!!!

3. لقد أكّد «نصر حامد أبو زيد» في سياق ردوده عن تلك الانتقادات التي وجهت إليه - بخصوص موقفه من القرآن و الوحي عموماً - على مسألة هامة و هي " أن نقده متجه إلى الفهم البشري لا إلى القرآن "2 ؛ و ذلك بدليل قوله : " كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني و الدين ، أي بين فهم النصوص و تأويلها و بين النصوص في حد ذاتها. و هذه تفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء النصوص "3.

4. و من هذا المنطلق حاول «نصر أبو زيد» أن يُبيّن بأنّ دعوته للتحرر من سلطة النصوص ليست إلا دعوة إلى " عدم إعطاء قداسة القرآن للشروحات التي يشرح بها أصحابها هذا النص الإلهي المقدس "4 ؛ فقال : " و الحقيقة أن المغالطات و تزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين ، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص ، بل من سلطة النصوص التي أضفاها الشافعي والفكر الديني على النصوص. كما سبق أن شرحنا. و دعوتنا هي الدرس العلمي الذي يحدد مجال فاعلية النصوص تحديداً دقيقاً بعيداً عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدد لدلالاتها... هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين و لا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهماً علمياً و تحديد المجال الخاص بها "5.

1 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 103 - 104 ، 203.

2 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 16.

3 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 31.

4 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 15.

5 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 155.

و بهذا يتضح بأنّ " ما لا يتوقف أبو زيد عن التشديد عليه و ترداده على امتداد خطابه ، أنه يحاول فهم النص فهماً علمياً لا فهماً غيبياً أسطورياً"¹ ، و لكن " ليس الأمر برأبي مجرد مسألة شكلية ، أعني ليس مجرد قشرة عقائدية يغلف بها الباحث موقفه الحقيقي من الدين و إنما هو ضرب من التلفيق المنهجي يقع فيه الباحث الناقد "².

5. في سياق التفرقة بين النص و سلطته أيضاً يقول «نصر أبو زيد» في ردّه على مسألة تقليده من شأن السنّة النبويّة : " و لا يجب أن يفهم من وصفنا للسنّة بأنها نص «ثانوي» أن ذلك تقليل من شأنها ، لأن المصطلح مصطلح وصفي لا يتضمن أي حكم قيمي "³.

و من هنا يُمكن القول أنّ «نصر أبو زيد» قد حاول أن يتخذ من فكرة التفرقة بين الدين والفكر الديني و بين سلطة النص و النص في حدّ ذاته مبرراً لتجاوز الأحكام الشرعيّة.

لكن حتّى : " ينفي الكاتب عن نفسه إنكار الدين و التنكر للنصوص الشرعية ، و يدعي أنه متدين و مفكر إسلامي ، و هو يفرق بين الدين و الفكر الديني و بين النص و سلطة النص "⁴ ؛ فقد سعى للتأصيل لفكرته انطلاقاً من اجتهاد «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه حين أوقف نصيب المؤلفة قلوبهم ، و منع حدّ قطع يد السارق في سياق محدد ، متسائلاً : " هل كان عمر بن الخطاب - مثلاً - غير مدرك لأهمية تلك النصوص التي تضع «المؤلفة قلوبهم» ضمن من يستحقون نصيباً من الزكاة، أو لأهمية النصوص التي تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام و يطالب بالتححرر من النصوص؟ "⁵ ، و لماذا لم ينهض له باقي الصحابة و المسلمون جميعاً ليكفروه على «تعطيل النصوص» ، و هي التهمة التي لا يكف «فهمني هويدي» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجي ولا هويدي يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان و المكان و بكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سلطة النصوص» سلطة مضافة و ليست سلطة ذاتية "⁶.

1 - علي حرب - نقد النص : ص 209.

2 - المرجع نفسه : ص 210.

3 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 135.

4 - علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 172.

5 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجيّة الوَسْطِيّة ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1996م : ص 24 - 25.

6 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 142.

لكنّ هذا الاستشهاد مرفوض أصلاً ؛ لأنّ " ما فعله عمر - رضي الله عنه - إنما هو تطبيق للنص و ليس إلغاءً له ؛ لأن الأحكام الشرعية لها ضوابط و شروط يجب أن تتوافر كي يجب تطبيقها... فعدم تطبيق الحكم عند تخلف أحد شروطه هو إعمال للنص و ليس "رضاً له" ¹.

ثانياً - ردّ «أبو زيد» على مسألة إنكاره لمبدأ أنّ الله سبحانه و تعالى هو الخالق لكلّ شيء:

" و قد تطرق نصر أبو زيد إلى التقرير الذي قدم عنه ، و الذي جاء فيه أنه ينكر الألوهية فبين أن اتهامه ² " بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذي يعني إنكاراً للألوهية اتهام باطل من أساسه ، لكنه الاتهام الذي سوغ مسألة «عداوة النصوص» و سهّل تصديقها من جانب النقلة و الأتباع ³.

و الحاصل أنّ «أبو زيد» في محاولة تفنيده لهذه المسألة قد أكد على ضرورة حصر آلية رد الظواهر إلى علة أولى ضمن حدود الشعور الديني معتبراً بأنّ المعرفة العلميّة السليمة لا بد أن تنطلق من العقل الديني الذي يبحث عن العلل و الأسباب المباشرة و ليس من العقل الغيبي المستريح الذي يُفسّر الأزمت جميعها بالاستناد إلى مبدأ الإرادة الإلهية ⁴.

و من هنا فإنّ «أبو زيد» " قد بيّن أن العقل الذي ينتقده و الذي أسماه بالغيبي هو العقل الذي لا يبحث في سنن الكون و ظواهر الحياة ، و أن العقل الذي يدعو إليه هو ذلك العقل الذي يتلمس سنن الله في الكون ⁵.

لعلّ ما يهدف «نصر أبو زيد» إلى التأكيد عليه بتفرقة بين العقل الغيبي و العقل الديني هو الفصل التام بين ما عبّر عنه بـ " السلطتين الدينية و الدنيوية ⁶ " ، و إذا كان لا يحق لنا أن نحدد الموقعية التي يتكلم منها المذكور، و هل هي علمانية خالصة أم لا ⁷ فإنّه يُمكن القول بأنّ ما ذهب إليه «نصر أبو زيد» بخصوص فصله بين الدين و الفكر الديني ، و بين النص و سلطته ، و بين العقل الديني و العقل الغيبي يعكس " إيمانه بالعلمانية ⁸.

1 - علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 175.

2 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 16.

3 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 35.

4 - ينظر : نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 79 - 80.

5 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 17.

6 - نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 131.

7 - برهان زريق - نصر حامد أبو زيد بين التفكير و التكفير : ص 139.

8 - علي حرب - نقد النص : ص 211.

لكن هل هذا يعني أنه قد سعى إلى الدفاع عنها؟

ثالثاً - لقد ردَّ «نصر أبو زيد» على قول منتقديه بدفاعه عن العلمانية ، و الماركسية فقال: " ولم يكن الباحث... مشغولاً لا بالدفاع عن العلمانية ، و لا عن الماركسية ، و لا عن غيرها من النظريات و الأفكار. و السبب في ذلك بسيط و هو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية و لا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الديني بالكشف عن آلياته و مناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية و العلمانية... مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب " ¹.

رابعاً - ردُّ «نصر أبو زيد» على قول منتقديه بأنه يُدافع عن «سلمان رشدي» و روايته كان بقوله: " لم يكن الباحث مشغولاً بقيمة رواية «سلمان رشدي» و إنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدي و روايته في سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» في خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبيت " ².

خامساً - ردُّ «نصر أبو زيد» على مسألة اتّهامه بالهجوم على أئمة المسلمين «الإمام الشافعي» جاء فيه قوله:

1. " إن كلا من محمد بلتاجي و مأمون سلامة ، و من قبلهما عبد الصبور شاهين ، توهموا أن الكتاب دراسة في الفقه و الشريعة و ذلك استناداً إلى اسم «الإمام الشافعي» في عنوان الكتاب ، ولم يقرأ الثلاثة باقي العنوان ، و هو مركز الدراسة و بؤرة البحث ، «تأسيس الأيديولوجيا الوسطية» ³ " ⁴.
2. " و الكتاب... ليس دراسة في فقه الإمام الشافعي من منظور علم الفقه ، و إنما هو دراسة في «نظرية المعرفة» كما يطرحها فكر الشافعي من خلال علم الفقه ، علم الفقه الذي أصله الإمام

1 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 84.

2 - المرجع نفسه : ص 114.

3 - " و لا يفوتني أن أنه إلى ما في العنوان من غموض ، فكلمة أيديولوجية مع وصفها بالوسطية ، عبارة فيها نوع من الغموض خاصة مع نسبتها إلى الإمام الشافعي الذي لا يرتضيه المؤلف من حيث الأفكار و المصادر و المنهجية..و إذا عرفنا أن كل من عرّف الأيديولوجية - كمصطلح غربي معاصر - اعتبر أنها قناع يحول بين البشرية و بين العلم.. عرفنا سبب استخدام المؤلف لهذه العبارة و نسبتها إلى الإمام الشافعي". حسام الدين محمد بني سلامة - افتراءات نصر أبو زيد في كتابه " الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية " ، المجلة العربية للعلوم و نشر الأبحاث - مجلة العلوم الإسلامية ، الأردن ، العدد الأول /المجلد الأول ، تاريخ النشر : سبتمبر 2018م ، الموقع : <https://www.asjp.com> ، تاريخ التصفح : 2018/11/07م ، على الساعة : 11:58 : ص 86.

4 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 125.

الشافعي ليس موضوعنا ، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية و إجراءاته المنهجية...إنها دراسة في «المنهج»¹.

لكنّ السؤال الذي يُمكن أن يُطرح في هذا السياق هو : لماذا يحرص «نصر أبو زيد» هذا الحرص كله على دراسة منهج الإمام «الشافعي» و نظريته المعرفية؟

" أقول و بإيجاز : لأن ما قام به الإمام الشافعي - رحمه الله - قطع به الطريق على كل متقوّل في الشرع بغير علم ، و استنّ منهجا في البحث ينظم للمجتهد طرائق الاستنباط و يزهد مسالك الحجج الفاسدة"².

سادساً - و أمّا ردُّ «نصر أبو زيد» على مسألة أنّه قد تكلم أو كتب في أمورٍ خارجةٍ عن مجال تخصصه فقد جاء فيه: أنّه " ليس من حق أحد الادعاء باستئثار التخصص ، فضلا عن أن الحديث عن «التخصصات» بوصفها مناطق ملكية خاصة حديث يجافي أبسط مبادئ المعرفة العامة"³.

لكن لئن كانت هذه هي أهم الردود التي سعى من خلالها «نصر أبو زيد» لتفنيد آراء مُنتقديه، فما هي الأسباب الجوهرية التي يرى - من منظوره الشخصي - أنّها قد دفعت لجنة ترقية البحوث العلمية إلى رفض ترفيته؟

الجواب هو أنّ «نصر أبو زيد» قد شخّص هذه المسألة على أنّها عداوة قديمة بين قسم اللغة العربية بكلية الآداب و كلية دار العلوم⁴ ؛ فقال : " إنه العداة التاريخي الذي بدأ اختلافاً منهجياً ، لكنه تحوّل في عصر الانحطاط من نطاق الاختلاف إلى نطاق «المحاكمة» و الدعوة المستترة للقتل ، تحت شعار «إسلاميين» و «علمانيين»⁵ ؛ و لذا فإنّ «نصر أبو زيد» يرى بأنّ " تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التي ربطته بشركات توظيف الأموال"⁶ و هذا " ينفي عن التقرير إياه صفة العلمية نفيّاً تاماً"⁷ ؛ و عليه فقد اعتبر «أبو

1 - المرجع نفسه : ص 127 - 128.

2 - سلامة - افتراءات نصر أبو زيد : ص 97.

3 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 123.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 10 - 11.

5 - المرجع نفسه : ص 13.

6 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 23.

7 - المرجع نفسه : ص 25.

زيد» تقرير اللجنة العلميّة مجرد سعي مستميت لإسكاته¹ لا لشيء إلاّ لأنّه أراد " إنتاج وعي علمي بالدين و تفسير عقلائي للنصوص يدخل التاريخ و مصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه "². و الملاحظ هو أنّ هناك تناقضاً كبيراً بين مواقف و أفكار «نصر حامد أبو زيد» ، و بين توصيفه الذاتي لتلك الانتقادات التي وُجّهت إليه.

لكن بغض النظر عن ذلك الجدل القائم حول تكفيره من عدمه فإنّ الطرح الذي جاء به يؤكّد بما لا يدع مجالاً للشك بأنّ مشروعه الحدائثي يعمل في جوهره على تجسيد جملة من الأهداف أبرزها :

1. نفي مرونة الشريعة الإسلامية و صلاحيتها لكل زمان و مكان.
2. تحكيم العقل بل و حتى الخبرة الإنسانية و الواقع في تأويله لعدة مسائل شرعيّة ممّا أدى به إلى إلغاء الكثير من الأحكام الشرعيّة التي وردت فيها نصوص واضحة و قطعية.
3. إلغاء جهود السلف و اجتهاداتهم بحجة القراءة العلميّة للتراث.
4. إسقاط هيبة و قداسة القرآن الكريم و التعامل معه كأيّ نص لغوي تاريخي إنساني ؛ و ذلك بمحاولة فهمه و تأويله في ضوء جملة من النظريات و المناهج الغربيّة البعيدة كل البعد عن طبيعته كنص سماوي مقدس.³

إذن " ليست القضية مجرد خلاف في الاجتهاد ، كما جرى اختزالها و تمويهها ، من جانب معظم المثقفين و الكتاب العرب. فليس الدكتور نصر فقيهاً يختلف مع زملائه في فهم النصوص و تفسيرها ، كما يحاول هو أن يوحي في أحيان كثيرة على سبيل التقية و المداراة... من هنا ليس ثمة داعٍ لأن يغضب الدكتور نصر أو أن يلبس لبوس الإيمان ، عند مساءلته عن حقيقة موقفه من ظاهرة الوحي."⁴ ، و لعلّ هذا ما سيتجلى للقارئ من خلال التعريف بأبرز مؤلفات «نصر أبو زيد» ضمن المطلب الآتي.

1 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 22.

2 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 100.

3 - ينظر : عبد الله علي عباس الحديدي - منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد ، رسالة دكتوراه في فلسفة علوم القرآن، تخصص : تفسير ، قسم علوم القرآن ، كلية الآداب ، الجامعة الإسلامية - بغداد ، 1431هـ - 2010م: ص 12 - 13.

4 - علي حرب - هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت - لبنان ، 2005م : ص 181.

المطلب الثاني : دراسة توصيفية لأبرز مؤلفات «نصر أبو زيد».

لما كان من غير الممكن التعرّف على فكر كاتب أو مُفكّر معين دون الاطّلاع على مؤلفاته كان لزماً تخصيص جزئية من جزئيات هذا الفصل للتعريف بأبرز مؤلفات «نصر حامد أبو زيد».

أولاً - التعريف بكتاب "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" :

التعريف بهذا الكتاب سيتناول العناصر الآتية :

- 1) أصل الكتاب : أوّل ما ينبغي ذكره في التعريف بكتاب "الاتجاه العقلي في التفسير" أنّه في الأصل يُعتبر تلك الرسالة التي تقدّم بها «نصر حامد أبو زيد» إلى قسم اللغة العربية بكلية الأدب بمصر للحصول على شهادة الماجستير¹ ، ممّا يعني أنّه قد كان أوّل كتاب له.
- 2) سبب تأليفه : السبب في تأليف هذا الكتاب حسب ما ذكر «نصر أبو زيد» هو سدّ ذلك النقص الذي خلفه العلماء و الباحثون قبله فيما يتعلق بتخصيص بحث مستقل لموضوع المجاز ، و أثر القرآن في تحديد ماهيته و وظيفته في التعبير البليغ ؛ ف «أبو زيد» يرى بأنّ كلّ ما تنبّه له الباحثون قبل هذا الكتاب لم يتعدّ مجرد إشارات مجمّلة إلى أثر المعتزلة في إنضاج مفهوم المجاز ، إلّا أنّ تلك الإشارات - على عموميتها - قد نبّهت الباحث إلى ضرورة تقديم دراسة تفصيلية تكشف عن العلاقة الوثيقة بين الفكر الاعتزالي و بحث المجاز في القرآن الكريم² ؛ و من هنا قرّر «نصر أبو زيد» أن يكون موضوع رسالته للماجستير هو دراسة في تفسير المعتزلة للقرآن³ ، و لكنّه قرّر أيضاً مقابل ذلك أن يعتمد في هذه الدراسة على المصادر الأصلية للفكر الاعتزالي ، بل أهمّها ، و قد كانت أهم

1 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى ، ص 88.

2 - ينظر : نصر أبو زيد - الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، 1996م، الدار البيضاء - المغرب ، مقدمة الكتاب : ص 5.

3 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 88.

تلك المصادر بالنسبة إلى « نصر أبو زيد » هي مؤلفات القاضي « عبد الجبار الأسد أبادي»¹، وبالتحديد موسوعته الضخمة " المغني في أبواب التوحيد و العدل " ² التي بلغت عشرين جزءاً.³

(3) **الهدف من تأليف كتاب " الاتجاه العقلي "** : لقد صرح «نصر أبو زيد» بأنّ كلّ ما يرحوه من تأليف هذا الكتاب هو " الكشف عن جانب هام من جوانب تراثنا الديني الإسلامي في مجال البحث النقدي و البلاغي " ⁴.

(4) **مضمون الكتاب :** احتوى كتاب " الاتجاه العقلي في التفسير " على مقدمة ، و تمهيد ، وثلاثة فصول ، و خاتمة ؛ ففي المقدمة بيّن «نصر أبو زيد» سبب تأليفه للكتاب و اختياره لهذا الموضوع ، و الهدف الذي يريد الوصول إليه من هذه الدراسة ، أمّا التمهيد فتحدث فيه عن الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي ؛ حيث ربطها «نصر أبو زيد» بالظروف الاجتماعية للمجتمع المسلم أواخر القرن الأوّل و أوائل القرن الثاني الهجري ؛ ليبيّن تأثير الفكر الاعتزالي بالمجتمع المسلم آنذاك ، وأمّا الفصل الأوّل فتناول فيه العلاقة بين المعرفة و الدلالة اللغوية عند المعتزلة ، و بهذا مهّد للفصل الثاني الذي ناقش فيه مفهوم المجاز عند المعتزلة ؛ حيث تتبع «نصر أبو زيد» التطور التاريخي لمفهوم الانتقال أو التغير الدلالي مع بداية المراحل الأولى للتفسير ، و أمّا الفصل الثالث فقد خصصه لتبيين العلاقة بين المجاز و التأويل ، و عموماً فقد حاول «نصر أبو زيد» من خلال هذه الدراسة أن يُبيّن

1 - هو أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي ، يُلقب بقاضي القضاة ، و هو أحد شيوخ المعتزلة، تُوفي عام (415هـ - 1205م) ، و له عدّة مؤلفات منها : "تنزيه القرآن عن المطاعن" ، و "الأمالي" ، و "المغني في أبواب التوحيد و العدل". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 3/ص 273.

2 - لقد اعترف نصر أبو زيد بصعوبة فهمه لمادة الكتاب و لغته ، و اعترف أيضاً بتصرفه بشكل أو بآخر في أفكار صاحبه ؛ فقال : " تركزت الصعوبة الحقيقية في معاناة فهم هذه المادة المتشعبة بلغتها المعقدة التي كثيرا ما ألجأت الباحث إلى محاولة إعادة تركيب الجمل تقديمًا و تأخيراً". نصر أبو زيد - الاتجاه العقلي في التفسير : ص 6.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 5 - 6.

4 - المرجع نفسه : ص 7.

كيف أنّ تأويل القرآن الكريم كان خادماً للخلافات العقائدية؛ لذا اعتمد بشكل رئيس على المقارنة بين المعتزلة و الأشاعرة^{1 2}.

(5) موقف «نصر أبو زيد» من الفكر الاعتزالي: المعتزلة بالنسبة إلى «نصر أبو زيد» هم مُثلوا الفكر التنويري في الإسلام³؛ " لأتّم حاولوا تلبية الحاجات الجديدة التي نشأت عن الابتعاد زمنياً عن لحظة صدور الوحي"⁴، و قاموا " بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنّها مُهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات"⁵؛ و لذلك ف «نصر أبو زيد» يرى بأنّ المعتزلة " قد أسّسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي و الخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغير"⁶؛ و انطلاقاً من هذا اعتبر «أبو زيد» أنّ المعتزلة قد سبقوا أوروبا في القول بعقلنة الوحي⁷.

و منه فدراسة «نصر أبو زيد» لمسألة المجاز في القرآن عند المعتزلة إنّما هي محاولة منه لإيجاد سند تاريخي قوي لمنهجه الفكري و قراءته التأويلية من التراث الإسلامي⁸، و هذا كله يدخل تحت باب منهج «نصر أبو زيد» في الإقناع بقراءته التأويلية⁹.

ثانياً - التعريف بكتاب " فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن العربي " :

يتناول التعريف بهذا الكتاب أيضاً الجزئيات الآتية :

- 1 - هي فرقة كلامية تُنسب إلى أبي حسن الأشعري ، من أبرز مُعتقداتها : تقدم العقل على النّقل عند تعارضهما ، تأويل الصفات الخبريّة كالوجه و اليدين ، و من أبرز أئمتها : الإمام الجويني ، و أبو حامد الغزالي ، و الإمام فخر الدّين الرّازي. ينظر: مانع الجهني - الموسوعة الميسرة : مج 1/ص 83 ، 86 - 88.
- 2 - ينظر : نصر أبو زيد - الاتجاه العقلي في التفسير : ص 7.
- 3 - ينظر : المرجع نفسه ، الواجهة الخلفية للكتاب.
- 4 - المرجع نفسه ، الواجهة الخلفية للكتاب.
- 5 - نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 264 - 265.
- 6 - نصر أبو زيد - الاتجاه العقلي ، الواجهة الخلفية للكتاب.
- 7 - ينظر : المرجع نفسه ، الواجهة الخلفية للكتاب.
- 8 - ينظر : خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 153.
- 9 - ينظر : المرجع نفسه ، الفصل الأول بدايةً من : ص 27.

- (1) أصل الكتاب : يُعتبر هذا الكتاب هو الآخر رسالة علمية تقدّم بها «نصر أبو زيد» إلى كلية الأدب بمصر للحصول على شهادة الدكتوراه ، و يُعدّ الكتاب الثاني له¹.
- (2) العلاقة بين هذا الكتاب وكتاب "الاتجاه العقلي في التفسير" : " يُعدّ هذا البحث - من إحدى زواياه - امتداداً للدراسة التي قام بها الباحث في مرحلة سابقة عن «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»² ؛ حيث يرى «نصر أبو زيد» أنّ دراسته عن المجاز عند المعتزلة قد خلصت به إلى أنّ المجاز كان سلاح المعتزلة لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن و أدلة العقل ، و هذه النتيجة دفعته إلى استكشاف منطقة التصوف من أجل دراسة العلاقة بين الفكر الدّيني و النصّ الدّيني و ذلك كلّه بغية استكمال جانبين رئيسين في التراث الإسلامي و هما الجانب العقلي عند المعتزلة و الجانب الذوقي عند المتصوفة³.
- (3) هدف «نصر أبو زيد» من تأليف كتاب "فلسفة التأويل" : لقد حاول «أبو زيد» من خلال هذا الكتاب أن يكشف عن فلسفة التأويل عند «ابن عربي» في جوانبها المتعدّدة ، الوجودية و المعرفية⁴.
- (4) مضمون الكتاب : أوّل ما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ «نصر أبو زيد» انطلق في هذا الكتاب من تصور جديد ، و هو أنّ العلاقة بين المفسّر و النصّ علاقة جدلية تفاعلية⁵ ، و لقد اشتمل
-
- 1 - قال نصر أبو زيد : " أُنحيت رسالة الدكتوراه في عام 1980 ، العام الذي عدت فيه إلى مصر من الولايات المتحدة الأمريكية. بعد عدة أشهر نلت درجة الدكتوراه عن رسالتي عن ابن عربي بعنوان "فلسفة التأويل" ..و كان هذا كتابي الثاني ". نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 95.
- 2 - نصر أبو زيد - فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ، ط1 ، دار الوحدة للطباعة و النشر ، بيروت - لبنان ، 1983م : ص 5.
- 3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 5.
- 4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 6.
- 5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 5 - 6. و إبراهيم بن محمّد أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه في التعامل مع التراث دراسة تحليلية نقدية ، رسالة دكتوراه ، قسم العقيدة ، كلية الدعوة و أصول الدين ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، 1432هـ - 1433هـ : ص 29.

كتاب "فلسفة التأويل" على مقدمة و تمهيد و ثلاثة أبواب ؛ فالتمهيد ركّز فيه «نصر أبو زيد» على ثلاثة نقاط و هي :

- المغزى من دراسة قضية التأويل و فائدتها في تصحيح كثير من المفاهيم و التصورات التي استقرت في الأذهان عن التراث.

- أهمية «ابن العربي».

- مناقشة الدراسات السابقة عن «ابن العربي» من خلال رؤية «أبو زيد» للتأويل.

هذا عن التمهيد ، أمّا الباب الأوّل من الكتاب ذاته فقد خصصه «نصر أبو زيد» للتأويل والوجود؛ و قد كانت دراسته في الفصل الأوّل منه دراسة وصفية تحليلية ؛ حيث حاول «أبو زيد» تحليل مستويات الوجود المختلفة (انطلاقاً من عالم الخيال المطلق إلى عالم الحس و الشهادة مروراً بعالمي الأمر و النهي) ، و قد كشف هذا التحليل لـ «نصر أبو زيد» عن مدى خضوع تصورات «ابن العربي» في الكثير من مصطلحاته و مفاهيمه لمعطيات النصّ القرآني ، ممّا أكّد تصوره لعلاقة التفاعل بين المفسّر و النصّ ، و أمّا الباب الثاني من هذه الدراسة فقد تحدث فيه عن التأويل والإنسان من خلال تحليل مستويات التصور الثلاثة لعلاقة الإنسان بالوجود عند «ابن العربي» ، وأمّا الباب الثالث و الأخير من كتاب "فلسفة التأويل" فكان عن القرآن و التأويل ؛ حيث حلّل فيه «نصر أبو زيد» المسائل الآتية¹ :

أ. العلاقة بين القرآن و الوجود مُبيناً أنّ هذه العلاقة تقوم عند «ابن عربي» على أساس أنّ الوجود هو كلمات الله المرموقة و القرآن هو كلماته المفوظة.

ب. مفهوم «ابن العربي» للغة في جانبها الإلهي و الإنساني مع تركيزه على مسألة ذاتية العلاقة بين الدال و المدلول عند «ابن العربي» في جانبها الإلهي.

ج. نماذج تطبيقية لتأويل القرآن في فكر «ابن العربي» ، كالتنزيه و التشبيه ، و المحكم

1 - ينظر : نصر أبو زيد - فلسفة التأويل : ص 8.

و المتشابه ، و الجبر و الاختيار ، و الثواب و العقاب ، و قد ركّز على هذه النماذج لمحوريتها في الفكر الديني.¹

(5) موقف «نصر أبو زيد» من «ابن العربي» و الفكر الصوفي : إنّ كلّ المسائل التي حلّتها «أبو زيد» في هذا الكتاب فيما يتعلق بفلسفة التأويل عند «ابن العربي» هي محاولة أخرى منه لـ " إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين " ² ؛ فإذا كان «نصر أبو زيد» في الدراسة الأولى (الاتجاه العقلي في التفسير) قد ركّز على مسألة اعتماد المعتزلة على القرينة العقلية في التأويل ، فإنّه وجد في المنهج الصوفي أهم آليات قراءته التأويلية و هي الذوق أو القلب ³ ، و عليه ف «نصر أبو زيد» يعتبر هاتين الدراستين خطوتين من خطوات إتباعه لطرق درس التراث الفكري الإسلامي من منظور علاقة المفسّر بالنص و جدله معه ⁴.

ثالثاً - التعريف بكتاب " مفهوم النص دراسة في علوم القرآن " :

يُركّز هذا التعريف على النقاط الآتية:

(1) سبب التأليف : يُعدّ كتاب " مفهوم النص " الكتاب الثالث ⁵ الذي ألفه «نصر حامد أبو زيد»، و قد جاء كمحاولة منه لمزيد من الدراسة و البحث ؛ حيث قال : " أردت أن أدرس وأستكشف القواعد الحاكمة لدراسة النص و كيف يُمكن تطبيقها على القرآن " ⁶ ، و قد تقدّم «أبو زيد» - لأول مرة - بهذا الكتاب كمقالة كبيرة إلى مجلة فصول ⁷.

1 - ينظر : نصر أبو زيد - فلسفة التأويل : ص 6 - 8.

2 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 37.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 107 ، 143.

4 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 6.

5 - يقول نصر أبو زيد : " كتابي الثالث مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ". نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 96.

6 - المرجع نفسه : ص 96.

7 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 7.

(2) علاقة كتاب "مفهوم النص" بالكتابين السابقين (الاتجاه العقلي في التفسير ، و فلسفة التأويل) : يُعتبر كتاب "مفهوم النص" كتامة للدراستين السابقتين من حيث الموضوع ؛ ف" من المنظور الأكاديمي... تُعدّ هذه الدراسة خطوةً ثالثة على طريق درس تراثنا الفكري من منظور علاقة المفسّر بالنص و جدله معه. و كانت الخطوتان السابقتان دراسة تأويل النص القرآني ، سواء كان هذا التأويل يتم على أسس عقلية كما هو الأمر عند المعتزلة ، أو كان يتم على أسس ذوقية حدسية كما هو الأمر عند المتصوفة... و لذلك كان من الطبيعي أن تكون الخطوة الثالثة إفراد دراسة خاصة تتناول مفهوم النص و تناقش جوانبه المختلفة"¹.

(3) أهمية الكتاب : يرى «نصر حامد أبو زيد» أنّ هذه الدراسة هي محاولة لاكتشاف مكونات النص و آلياته الخاصة و دوره الإيجابي في عملية التأويل ؛ لأنّ التأويل المعاصر قد ركّز على دور القارئ و المفسّر إلى حدّ إهدار كينونة النص² ؛ و من هنا يعتبر «أبو زيد» أنّ البحث عن مفهوم للنص هو بحث عن ذلك البعد المفقود في هذا التراث³.

(4) الهدف من تأليف كتاب مفهوم النص : لقد بيّن «نصر أبو زيد» بأنّ هذه الدراسة تستهدف تحقيق هدفين اثنين :

- الأول : هو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية و النقدية.
- الثاني : هو تحديد مفهوم موضوعي للإسلام يتجاوز الطروح الأيديولوجية في الواقع العربي الإسلامي⁴.

1 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 6.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 6.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 12.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 21 - 22.

و انطلاقاً من هذين الهدفين يتضح بأنّ «نصر أبو زيد» قد تناول في كتاب "مفهوم النص" القرآن الكريم وعلومه تناولاً نقدياً¹ ؛ و لذا كان " هذا الكتاب هو الأكثر جدلاً بين مؤلفات نصر أبو زيد"².

(5) **مضمون كتاب مفهوم النص:** يرى «نصر أبو زيد» أنّ هذه الدراسة تنطلق " من مجموعة الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآني من جهة ، كما أنّها تنطلق من المفاهيم التي يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى"³ ، أمّا بالنسبة عن محتوى كتاب "مفهوم النص" فبالإضافة إلى المقدمة التي بيّن فيها «نصر أبو زيد» أسباب تأليفه للكتاب و علاقته بالدراسات السابقتين و أهميته ، فقد احتوى هذا الكتاب أيضاً على "تمهيد و ثلاثة أبواب"⁴ ؛ حيث مهّد لهذه الدراسة بالحديث عن غياب المنهج العلمي في الخطاب الديني ؛ إذ يعتبر «نصر أبو زيد» أنّ هذا الأخير يُغفل التزام المنهج العلمي في دراسته للنص لأنّ ذلك يقف عائقاً أمام تحقيق توجيحاته الأيديولوجية للتراث ؛ و لذلك يرى أنّ البحث عن مفهوم النص من شأنه أن يُساعد على صياغة الوعي العلمي بهذا التراث⁵ ، و أنّ " الدراسة الأدبية - و محورها مفهوم «النص» - هي الكفيلة بتحقيق «وعي علمي» نتجاوز به موقف «التوجيه الأيديولوجي» السائد في ثقافتنا و فكرنا"⁶ ، وكلّ هذه الجزئيات التي أشار إليها «نصر أبو زيد» في التمهيد كانت مُمهدة للباب الأوّل الذي سعى من خلاله إلى الكشف عن العلاقة المركبة بين النص و الثقافة تشكّلاً و تشكيلاً ، و أمّا الباب الثاني من كتاب "مفهوم النص" فقد كان عن آليات النص من حيث علاقته بالنصوص الأخرى في

1 - ينظر : علي حرب - نقد النصّ : ص 200.

2 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 30.

3 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 27.

4 - ينظر : المرجع نفسه : فهرس الكتاب.

5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 12.

6 - المرجع نفسه : ص 13.

الثقافة و آلياته في إنتاج الدلالة¹ ، و قد قام تحليل «نصر أبو زيد» في هذين البابين على " استقراء المسائل التي تربط النص بالواقع... كالمكي و المدني و الناسخ و المنسوخ و أسباب النزول "2 ؛ إذ سعى إلى توظيف هذه العلوم القرآنية توظيفاً أيديولوجياً يُفسّر بل و يؤسس من خلاله لمفهوم تاريخية النص القرآني^{3 4} ، و أمّا الباب الثالث و الأخير من هذا الكتاب فقد حاول فيه «نصر أبو زيد» إقناع القارئ بأنّ مفهوم النصّ شهد تحولاً أخرجته عن حقيقته⁵ مُستعيناً في ذلك بفكر «أبي حامد الغزالي»؛ لأنّه يرى أنّ هذا العالم لعب دوراً خطيراً في صياغة المفاهيم و التصورات التي استقرت و شاعت في الفكر الدّيني بما في ذلك مفهوم النصّ⁶ ، و قد اعتمد «نصر أبو زيد» في تحليله لمفهوم النصّ و ما تعلّق به من تلك الجزئيات التي ذكرها في هذا الكتاب على منهج تحليل النصوص الأدبية؛ لأنّه يعتبره منهجاً مُلائماً لطبيعة مادة (القرآن بالدرجة الأولى و الحديث النبوي) ما دام هناك اتفاقاً على أنّهما رسالة⁷ من جهة ، و لأنّه من جهة أخرى يرى بأنّ المدخل اللغوي يُساعد على دراسة العلاقة الجدلية بين النصّ و الثقافة.⁸

و الخلاصة أنّه إذا كان «نصر أبو زيد» قد تحدّث في الدراستين السابقتين⁹ عن العلاقة الجدلية بين المفسّر و النصّ مُعتبراً بأنّ تفسير النصّ كان خاضعاً لمعتقدات و خلفيات مفسّره أو مؤوله ، فإنّه

1 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 31.

2 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 31.

3 - ينظر : قطب الريسوي - النصّ القرآنيّ من تحافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، ط1 ، منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية ، 1431هـ - 2010م: ص 285.

4 - و ذلك بدليل أنّ نصر أبو زيد يقول : " و من أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم «المكي والمدني» و«الناسخ و المنسوخ» ". نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 206.

5 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 31.

6 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 32.

7 - ينظر : المرجع نفسه : ص 30.

8 - ينظر : المرجع نفسه : ص 28.

9 - و هما : الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة ، و فلسفة التأويل عند محي الدّين بن العربي.

قد ركّز في هذه الدراسة على تأكيد فكرته القائلة بأنّ ثمة علاقة جدلية بين النصّ و الواقع ، ومن هنا عرفه بأنّه " منتج ثقافي " ¹ ، و اعتبر منهج التحليل اللغوي هو المنهج الملائم لدراسته.

لكن ما هو النصّ المقصود هنا؟ و كيف يُمكن البحث عن مفهومه؟ و ما المقصود بالوعي العلمي بالتراث؟

يرى «نصر حامد أبو زيد» أنّ " البحث عن مفهوم «النص» ليس في حقيقته إلاّ بحثاً عن ماهية «القرآن» و طبيعته بوصفه نصاً لغوياً " ² ؛ و هذا الكلام معناه أنّ النصّ الذي يتحدّث عنه «أبو زيد» هو القرآن الكريم ، و أنّ المفهوم - الخاص بهذا النصّ - الذي يبحث فيه هو الطبيعة اللغوية للقرآن ³ ؛ فهو يعتبره مجرد نص لغوي ، و لكن ما يجب التنبيه بل و التنبيه إليه في هذا المقام هو أنّ " نصر حامد أبو زيد عندما عرف النصّ القرآني ، بأنه نص لغوي و منتج ثقافي ، فهو بذلك يحدد كيفية دراسته للنصّ القرآني حسب هذا المفهوم ، إذ أن قوله منتج ثقافي يعني استبعاد المرسل (و هو الله عز و جل) من دراسته العلمية " ⁴ ؛ و معلوم أنّ في استبعاد المرسل (الله سبحانه و تعالى) مدخل لتحكيم عنصرَي الثقافة و الواقع في دراسة القرآن الكريم ، و هذه هي الفكرة التي أصّل لها «نصر حامد أبو زيد» في كتابه " مفهوم النص ".

هذا بالنسبة عن المقصود بالنصّ في تعبير «نصر أبو زيد» ضمن كتابه " مفهوم النص " ، و أمّا فيما يتعلّق بكيفية البحث عن حقيقة أو مفهوم ذلك النصّ فإنّ «أبو زيد» يعتقد بأنّ " البحث عن هذا المفهوم و بلورته و صياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة «علوم القرآن» قراءة جديدة " ⁵ ؛ و ذلك باعتبار أنّه يُفسّر تلك القراءة التي قدّمها السلف لهذه العلوم على أنّها مجرد استجابة حضارية

1 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 27.

2 - المرجع نفسه : ص 12.

3 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 30.

4 - أحمد عدنان حمدي - النصّ في الخطاب العربي المعاصر : رؤية نصر أبي زيد أمّودجاً دراسة نقدية ، مجلة آداب الرفادين ، العدد 59 ، جامعة الموصل ، تاريخ النّشر : 1432هـ - 2011م ، الموقع : <https://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح :

2012/07/25م ، على الساعة : 03:46 صباحاً : ص 2.

5 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 13.

لِما كان يُحيط بهم من ظروف سياسيّة^{1 2} ؛ حيث يرى «نصر أبو زيد» أنّ " التحدي الحضاري الذي واجه أمتنا منذ سبعة قرون هو الذي حدد للعلماء طرائقهم في التأليف و التصنيف ، فجمعوا كل ما كان له علاقة بالنص من قريب أو من بعيد تحت عنوان «علوم القرآن»³ ؛ و معنى هذا الكلام أنّ «أبو زيد» يريد القول بأنّ " اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم ، و إنما كانت تحددها السياسة "⁴ ؛ و في الحقيقة إنّ فكرة ربط العلوم الشرعيّة بالسياسة عند «نصر أبو زيد» ليست إلّا مجرد نموذج يُبرز مدى أصالة تقنية التسييس في البحث الحدائثي العربي⁵.

و من هنا فإنّ الوعي العلمي بالتراث الذي يُطالب به «نصر أبو زيد» يخصّ الأصول التي كوّنّت هذا التراث و العوامل التي ساهمت في حركته و تطوره حتى وصل إلينا⁶ ؛ و لكن ما يجب إدراكه في هذا السياق هو أنّ الوعي العلمي الذي يتحدّث عنه «أبو زيد» ليس في حقيقته إلّا دعوة صريحة لتجاوز كل ما أنتجه السلف ليس فقط في علوم القرآن بل في كل العلوم الشرعيّة ؛ ف «أبو زيد» يُعتبر من بين الحدائثيين المبرزين الذين قالوا بوجوب إعادة قراءة التراث الإسلامي إلى درجة أنّه جعل هذه الدعوة هي الهم الفكري المشترك من جميع دراساته ؛ حيث قال : " هذه الدراسات يجمعها هم

1 - يبدو أنّ نصر أبو زيد يحاول أن يُفسّر كلّ ما يتعلّق بالإسلام تفسيراً سياسياً و ذلك بدليل قوله : " إن ضوابط الدين والأخلاق و العرف و القيم ليست ضوابط مطلقة كما يتوهم ذوو النوايا الطيبة ، بل هي ضوابط تتحكم فيها معايير السلطة وعلاقات القوة في المجتمع ". نصر أبو زيد - التحديد و التحريم و التأويل بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2010م : ص 94.

2 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 14.

3 - المرجع نفسه : ص 16.

4 - الجابري - تكوين العقل العربي ، ط 10 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان ، 2009م : ص 346.

5 - ينظر : إبراهيم بن عمر السكران - التأويل الحدائثي للتراث التقنيات و الاستمدادات ، ط 1 ، دار الحضارة للنشر والتوزيع ، 1435هـ - 2014م : ص 205.

6 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 20.

فكري واحد، هو هم «إشكاليات القراءة» بشكل عام ، و قراءة التراث بشكل خاص.¹ ؛ فما مدى اشتغال «نصر أبو زيد» بمعالجة هذا الهم الفكري ضمن دراساته و أبحاثه الفكرية؟ لتوضيح و إبراز مدى اشتغال «نصر أبو زيد» بتجسيد معادلة إعادة قراءة التراث لا بد من الوقوف على أهم المحاور التي طرح فيها هذه الإشكالية ضمن أبرز مؤلفاته ، و البداية بكتاب " مفهوم النص"؛ حيث يُمكن القول بأنّ هذا الكتاب في مجمله يشتغل على معالجة إشكالية إعادة قراءة التراث حتى و إن كان «نصر أبو زيد» قد صرّح فيه بأنّ موضوع الكتاب ليس التراث بشموله بل علوم القرآن فقط.

و يظهر سعي «نصر أبو زيد» إلى تجسيد معادلة إعادة قراءة التراث أيضاً في كتابه "نقد الخطاب الديني" ؛ حيث تناول في الفصل الثاني من فصول هذا الكتاب موضوع "التراث بين التأويل والتلوين" و هو عبارة عن دراسة نقدية لمشروع اليسار الإسلامي ممثلاً «بحسن حنفي»².

أما في كتاب "إشكاليات القراءة و آليات التأويل" فقد قدّم «نصر أبو زيد» في المحور الأوّل من محاوره الموسوم بـ"المشكلات النظرية" دراسة استكشافية حول علم العلامات في التراث ، و هي دراسة تنطلق من علم العلامات كمعطى غربيّ لتبحث عن جذور لهذا العلم في التراث العربي ، أما المحور الثالث من الكتاب نفسه فقد ناقش فيه قراءة «أدونيس» للتراث من خلال كتابه "الثابت والمتحول"³، و على العموم يُمكن القول أنّ هذا الكتاب ككل يُمثل دراسة تحليلية نقدية للتراث.

و أما في كتاب "التفكير في زمن التكفير" فقد حرّر «نصر حامد أبو زيد» فصلاً كاملاً بعنوان "مشكلات البحث في التراث" للردّ على الاعتراضات التي وُجّهت له بسبب الدراسة التي قدّمها عن

1 - نصرأبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 5.

2 - ينظر: نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 11.

3 - ينظر: نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة: ص 7 - 8.

الإمام «الشافعي»¹ ؛ حيث وضح أنه لم يقصد دراسة الأصول التشريعية أو الفقهية عند الإمام «الشافعي» و إنما ركّز على المنهج و الآليات التي أقام عليها «الشافعي» تلك الأصول ، مُعتبراً أنّ ذلك الموقف الدفاعي الذي صدر عن بعض ممثلي الخطاب الديني ضد تحليل أفكار «الشافعي» مُوجه للطابع النقدي الذي يطرحه الكتاب² ؛ ف «نصر أبو زيد» يرى أنه قد كشف من خلال كتابه الإمام «الشافعي» و تأسيس الأيديولوجية الوسطية عن " خطوط التقليد الخفية الممتدة من القرن الثاني حتى القرن الخامس عشر الهجري"³ ، و منه يتضح أنّ دراسة «أبو زيد» عن الإمام «الشافعي» تُعد كذلك بمثابة دراسة نقدية للتراث الإسلامي ؛ حيث يُمكن القول بأنّها هي الأخرى " استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة. أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث و دراسته من منظور وعينا المعاصر."⁴.

أمّا كتاب "النص - السلطة - الحقيقة" فقد مهّد له «نصر أبو زيد» بالحديث عن مسألة التراث؛ بحيث وسم تمهيده ب"التراث بين التوجيه الأيديولوجي و القراءة العلمية" و ذكر في مقدمة هذا الكتاب أيضاً أنّ فصوله الخمسة تُعنى بقراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية⁵ ، " و خلاصة الأمر أن مباحث هذا الكتاب تتناول موضوعاً واحداً من زوايا مختلفة هو قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية"⁶.

و أمّا كتاب "الخطاب و التأويل" ففيه تصريح واضح وجريء بدعوة «نصر أبو زيد» إلى إعادة قراءة التراث لا بل إلى تجاوزه ؛ حيث اقترح فيه قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة تعتمد (العقلانية ،

1 - اسمه الكامل : أبو عبد الله ، محمّد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلي ، عاش في الفترة الممتدة بين (150هـ - 767م) و (204هـ - 820م) ، و هو أحد الأئمة الأربعة ؛ حيث يُنسب إليه المذهب الشافعي ، له عدّة مؤلّفات من أبرزها : "الأم" ، و "الرسالة". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 26.

2 - ينظر: نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 127- 128 ، 122.

3 - المرجع نفسه: ص 122.

4 - نصر أبو زيد- مفهوم النص : ص 22.

5 - ينظر : نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ، 1995م : ص 7.

6 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 35.

والحرية ، و العدل) كمبادئ جوهرية من شأنها استيعاب المقاصد الكلية التي استنبطها علماء الأصول سابقاً¹ - على حد زعمه - و كأنّ «نصر أبو زيد» في هذا المقام يستدرك على «الشاطبي» و من سبقه من جهابذة علماء الأصول بتنبههم إلى هذه المبادئ الثلاثة التي أغفلوها لحظة تأسيسهم للمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية!!!

و منه يتبين أنّ الدعوة إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قد كانت الخطاب البارز في أغلب مؤلفات «نصر أبو زيد» ، و لكنّ الإشكال الذي لازال مطروحاً هو : ما مفهوم التراث الذي شغلت الدعوة إلى إعادة قراءته حيزاً كبيراً من أبحاث «نصر أبو زيد» إلى درجة أنّه اعتبره همّاً فكرياً مشتركاً بين جميع دراساته؟

الجواب هو أنّ «أبو زيد» قد ذكر جملة من التعريفات في تعريفه لمفهوم التراث ؛فأحياناً يُعرّفه على أنّه " سنة الذين خلو من قبل...بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم و معتقدات و محددات للسلوك و أعراف...الخ"² ، و أحياناً أخرى يعتقد بأنّ اجتهادات القدماء وما أسّسوه من فلسفة وعلوم و أقاموه من حضارة و صاغوه من فكر هو ذاته التراث³ ، و في موضع آخر يُعرّف «نصر أبو زيد» التراث على أنّه " مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها أنا بعد أن مع كل قراءة جديدة"⁴.

1- ينظر: نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 201 - 207.

2 - نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 16.

3 - ينظر: نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 18.

4 - المرجع نفسه : ص 22.

و بما أنّ مصطلح النص¹ يُراد به عنده القرآن الكريم بالدرجة الأولى ومن ثمّ السنّة النبوية تبعاً² ، فقد اعتبرهما تراثاً أيضاً ؛ حيث قال بأنّ: " التفرقة بين «الدين» و «السنة» - أو بالأحرى بين الدين والتراث - لم تدم طويلاً ، فالنص نفسه - القرآن - يؤسس ذاته ديناً و تراثاً في الوقت نفسه"³ .
وعليه فمفهوم التراث عند «نصر أبو زيد» يتسع ليشمل القرآن الكريم و السنّة النبوية ، أو بتعبير أصح فدراسته للتراث و دعوته إلى إعادة قراءته بدأت من هذين الأصلين " درس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس ، أي من النص القرآني بوصفه أصل الثقافة الإسلامية و محورها الذي تدور عليه"⁴ ، و لذلك يرى «علي حرب» أنّه إذا كانت مشكلة التراث قد أثارت اهتمام كثير من الباحثين في مجال الفكر الإسلامي فإنّ الإشكالية التي يطرحها «نصر أبو زيد» أكثر عمقاً ؛ بحيث أنّها تتركز تحديداً حول موقفه من القرآن الكريم⁵ ف " إذا كان السؤال الذي حرّك مثلاً الجابري في مباحثه و تحليلاته هو : كيف نتعامل مع التراث؟ فإن السؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النص و نقرأه؟"⁶ .

و خلاصة القول في هذه المسألة أنّه لا يمكن الوقوف على مفهومٍ مُحدّدٍ ودقيقٍ للتراث عند

1 - التعريف المستعمل أو الغالب في عُرف الأصوليين لهذا المصطلح هو أنّ النص يُراد به " اللفظ الكاشف لمعناه الذي يفهم المراد به من غير احتمال ، بل من نفس اللفظ " . المازري : أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي - إيضاح المحضول من بُرْهَانِ الْأَصُول، تحقيق: عمّار الطّالبي ، دط ، دار الغرب الإسلامي ، تونس ، دت : ص 305. و للاستزادة في إدراك المعنى الأصولي لمصطلح النص يرجع : الشافعي : محمد بن إدريس المطّلي - الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، ط1 ، مطبعة مصطفى اليابى الحلبي ، 1357هـ - 1938م : ص 21 - 22 ، 147 ، 161 .

2 - نصر أبو زيد يُسمي القرآن بالنص الأصلي ، و السنّة بالنص الثانوي الأول. ينظر : نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 134. مما يعني أنّ أبو زيد - كغيره من الحدائين - قد حرّف مصطلح النص عن مفهومه الإسلامي ؛ لأنّ إطلاق هذا المصطلح على القرآن الكريم أمر غريب عن المصطلحات الإسلامية. ينظر : شحادة احميدي البخيت العمري - مصطلح النص بين علماء الأصول و دعاة الحداثة ، قسم أصول الدين ، كلية الشريعة ، جامعة اليرموك ، المملكة الأردنية الهاشمية ، مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية (الكتاب و السنة) عند المعاصرين ، تاريخ النّشر : 1429هـ - 2008م ، تاريخ التصفح : 2015/10/05م ، على الساعة : 14:49 : ص 4 ، 8 .

3- نصر أبو زيد - النص - السلطة - الحقيقة : ص 16 .

4- علي حرب - نقد النص : ص 201 .

5- ينظر: المرجع نفسه : ص 205 .

6- المرجع نفسه : ص 205 .

«نصر أبو زيد»؛ فالتراث بالنسبة إليه " متعدد متنوع"¹ و هو أيضاً " ليس معطى واحدا"² ،

و لكن حسب تلك التعريفات التي ذكرها يُمكن القول :

- أن كل ما وُجد قبل هذا العهد يُعتبر تراثاً عند «نصر أبو زيد» بما في ذلك القرآن العظيم و السنّة النبوية المطهرة.

- كل ما هو تراث لا بدّ من إعادة قراءته قراءة تتلاءم و معطيات هذا العصر.

- و بما أنّ القرآن الكريم داخل تحت مسمى التراث فلا بد أن يخضع لإعادة القراءة أيضاً.

رابعاً - التعريف بكتاب " نقد الخطاب الديني ":

يُعدّ كتاب " نقد الخطاب³ الديني " الكتاب الرابع ل «نصر حامد أبو زيد» ؛ فقد ألفه بعد كتاب " مفهوم النص " في الفترة التي قضاها باليابان⁴ ، و لعلّ ممّا ساعد على شهرة هذا الكتاب تلك الانتقادات التي أثّرت حول ما جاء فيه من أفكار⁵.

(1) **مضمون كتاب نقد الخطاب الديني:** لعلّ أول ما تنبغي الإشارة إليه هو أنّ «أبو زيد» يستهدف... في هذا الكتاب عدوه الدائم الذي يمثل الطرف الآخر في الصراع معه ، و هم أصحاب الاتجاه الديني أو الخطاب الديني⁶ ، و لقد احتوى كتاب نقد الخطاب الديني على مقدمة و ثلاثة

1 - نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 5.

2 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 19.

3 - لقد تَعَمَّد نصر أبو زيد استخدام مصطلح الخطاب ؛ لأنّه يرى بأنّ هذا المصطلح يُشير لأي نوع من أنواع الخطاب سواء كان مسموعاً أو مكتوباً بل و يُشير إلى السلوك الاجتماعي أيضاً ، بينما يُعبّر الفكر عن نية الكاتب فقط ؛ و لذا فيمكن لأي خطاب أن يوصل أفكاراً لا علاقة لها بنية الكاتب. ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 165.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 161.

5 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : الواجهة الخلفية للكتاب.

6 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 32.

فصول^{1 2} ؛ ففي الفصل الأول تُحدّث «نصر أبو زيد» عن آليات و منطلقات³ الخطاب الدّيني المعاصر⁴ ؛ حيث أجمال تلك الآليات فيما يأتي :

1. التوحيد بين الفكر و الدين و إلغاء المسافة بين الذات و الموضوع.
 2. تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أو علة أولى ، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.
 3. الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث» ، و ذلك بعد تحويل النصوص التراثية - و هي نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - في كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية.
 4. اليقين الذهني و الحسم الفكري «القطعي» ، ورفض أي خلاف فكري - من ثم - إلا إذا كان في الفروع و التفاصيل دون الأسس و الأصول.
 5. إهدار البعد التاريخي و تجاهله ، و يتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة ، و عصر الخلافة التركية العثمانية⁵ .
- أما المنطلقات الفكرية للخطاب الدّيني التي انتقدها «نصر أبو زيد» فهي الحاكمة ،

1 - إلا أنّ نصر أبو زيد أضاف - في الطبعة الثانية من هذا الكتاب - فصلاً تمهيدياً لمناقشة ما أُثير حوله و حول كتابه ؛ حيث ركّز على تقرير محمّد علي ، و تقرير عبد الصبور شاهين ، و تعقيب قسم اللغة العربية عليه. ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب: ص 7 - 8 و الواجهة الخلفية للكتاب.

2 - تلك الفصول الثلاثة قد سبق نشرها منفصلة ؛ فالفصل الأول نُشر في الكتاب غير الدوري "قضايا فكرية" ، و الفصل الثاني نُشر في مجلة "ألف" الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة : ع 1990/10م ، و أما الفصل الثالث فقد نُشر في الكتاب الدوري "قضايا و شهادات" : ع 1990/2م ، و أُلقي قبل ذلك في سلسلة المحاضرات التي تُلقى كلّ عام تخليداً لذكرى عبد العزيز الأهواني : مارس 1990م. ينظر : المرجع نفسه : ص 64.

3 - لكنّ نصر أبو زيد يرى أنّه من الصعب في تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته و منطلقاته. ينظر : المرجع نفسه : ص 77.

4 - ينظر : المرجع نفسه : الفهرس.

5 - المرجع نفسه : ص 67 - 68.

و النص¹، لكنّه اعتبر بأنّ هذه الآليات و المنطلقات لا تستوعب كلّ الآليات و المنطلقات الفكرية للخطاب الديني، و إنّما تُمثّل الآليات و المنطلقات الجوهرية و الأساسية التي تحكمه في مجمله^{2 3}، وبالإضافة إلى هذا فقد ركّز «أبو زيد» كثيراً على نقد التّكفير⁴ مُعتبراً إيّاه عُنصراً أساسياً في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل و المتطرف⁵، هذا بالنّسبة عن مضمون الفصل الأوّل من كتاب "نقد الخطاب الديني"، و أمّا الفصل الثاني من هذا الكتاب فقد قدّم فيه «نصر أبو زيد» قراءة لمشروع اليسار الإسلامي⁶ بعنوان: " التراث بين التأويل و التلوين قراءة في مشروع اليسار الإسلامي "؛ حيث ابتدأ هذا الفصل بتعريفه لمفهوميّ التأويل و التلوين⁷؛ ففيما يتعلّق بالمفهوم الأوّل قال «نصر أبو زيد» بأنّ: " التحديد الذي نود أن نطرحه هنا يتمثل في العودة إلى دلالة المصطلح في مجال تداوله الأصلي، أي في مجال قراءة النصوص الدينية و تفسيرها في تراثنا العربي خاصة، مع بعض الإضافات و التعديلات اللازمة و الضرورية بحكم تطور المعرفة و تقدم آفاق الوعي"⁸، لكنّه عرّفه على أنّه "مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقي الشامل. و لا بد أن تتغير - بناء على ذلك - مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتغير طبيعة

1 - ينظر: نصر أبو زيد - نقد الخطاب: ص 101 - 117.

2 - ينظر: المرجع نفسه: ص 77.

3 - " و يرمي الكاتب من وراء هذه الملاحظة إلى القول إن الخطاب الديني يستعمل نفس الآليات بغض النظر عن كونه معتدلاً، أو متطرفاً". عبد الرحيم علي - نصر حامد أبو زيد و نقد الخطاب الديني، بوابة الحركات الإسلامية، الموقع: <http://www.islamist-movements.com>، تاريخ التصفح: 2018/11/07م، على الساعة: 12:00.

4 - لقد أشار أبو زيد هنا إلى ما حدث مع نجيب محفوظ بسبب تأليفه (أولاد حارتنا)، و سلمان رشدي بسبب تأليف (الآيات الشيطانية)، حيث وصف رجال الدّين بالإصرار على ممارسة الوصاية على العقول و القلوب. ينظر: نصر أبو زيد - نقد الخطاب: ص 73 - 75.

5 - ينظر: المرجع نفسه: ص 71.

6 - " يناقش أبو زيد في هذا الكتاب مشروع اليسار الإسلامي، باعتباره القسيم للخطاب الديني...و يمثل هذا المشروع حسن حنفي...هذا الاتجاه يتفق مع الخطاب الديني في أن الحل لأزمة الأمة يكمن في التراث...و ينتهي أبو زيد إلى أن مشروع اليسار لم يفلح في حل الأزمة الحضارية". إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه: ص 33 - 34.

7 - ينظر: نصر أبو زيد - نقد الخطاب: ص 139.

8 - المرجع نفسه: ص 139.

«المفسرة»¹ الملازمة لتأويل النص العلامة... و يظل مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والاستنباط³²، و من هنا اعتبر «نصر أبو زيد» أنّ المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقة العلماء و المفسّرين بين التأويل المقبول و المستكره يظل صحيحاً و صائباً⁴ ؛ و لذا فقد حاول أن يتخذ من هذا المبدأ - بعد نفي بعده الإيديولوجي⁵ و تأصيل بعده الأبيستمولوجي - أساساً طيباً يُفرق انطلاقاً منه بين القراءة البريئة و القراءة المعرّضة⁶ ؛ حيث يرى بأنّ القراءة الأولى تُعتبر أمراً طبيعياً ما دامت المعرفة لا تبدأ من فراغ مطلق⁷ ، و ما دامت هذه القراءة " تستند في عدم براءتها إلى جدلية العلاقة بين الذات

- 1 - المراد بالمفسرة عند نصر أبو زيد في هذا المقام هي تلك " العلوم الدينية و اللغوية التي يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالة النص ". نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 268.
- 2 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 141.
- 3 - و لكنّ تعريف نصر أبو زيد للتأويل على هذا النحو فيه دليل على أنّ " موقف نصر من التأويل متأثر بفلسفة الحداثة ، ومدخلها المنهجية ، و جارٍ في ركاب العقلانية المتحررة التي لا تخضع لقانون ، و لا تقف عند حد ، و لا تتهيّب من مجهول...إنه ينظر لتأويل منفلت يؤثر المنهج التفكيكي البتري الذي يقطع كل سبب ممدود بين النص و قائله ، و الخطاب وسياقه، و المعنى و احتمالاته ". قطب الريسوني - النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ من تحافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني ، ط1 ، منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية ، 1431هـ - 2010م : ص 290 - 291.
- 4 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 141.
- 5 - إنّ محاولة تأكيد نصر أبو زيد على فكرة فاعلية البعد الأيديولوجي في قبول السلف لبعض الأفكار أو التفسيرات دون غيرها تعكس في حقيقتها مدى حرصه على تطبيق المنهج التاريخي في دراسته للتراث الإسلامي. ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 281.
- 6 - و لكنّ استئناس نصر أبو زيد بتفريق العلماء بين التأويل الحمود و التأويل المدموم في تفرقته بين القراءة البريئة و القراءة المعرّضة أو بين التأويل و التلوين هو مجرد " وهم تضليلي ، ينفي حقيقة ثابتة هي تسلط الباعث الأيديولوجي على الفكر ، و تحجيه للقراءة...و إذا سلمنا مع نصر بتعذر البراءة أو استحالتها على مذهب آلتوسير ، فهذا يقتضي دائماً تواتر القراءات ، حتى تنسخ الجديدة الرديئة ، أو على الأقل تتضافر السابقة و اللاحقة على اكتشاف المجهول ، و استحلاء الدلالة المرجأة ! فالتأويل ، إذا ، مستأنف ، و لا مجالَ لمعنى مستقر ، أو حقيقة مطلقة ". قطب الريسوني - النص القرآني : ص 293.
- 7 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 142.

والموضوع "1 2" ، أما القراءة الثانية فهي تلك القراءة التي تقوم على الإيديولوجيا³ ، و من هذا المنطلق فإنّ «أبو زيد» يعتقد بأنّ " التعامل مع النصوص ، أو تأويلها ، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى ، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى ، زاوية التاريخ بالمعنى السوسولوجي لوضع النصوص في سياقها⁴ من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ، و يدخل في ذلك السياق التاريخي ، و بالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. و الزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي و الثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص "5" ، و من هنا يُفرّق «نصر أبو زيد» بين " الدلالة الأصلية التاريخية و بين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة "6" ؛ مُعتبراً بأنّ " التفرقة بين الدلالة و المغزى يجب أن تظل مطلباً ملحا حتى لا تتميع الحدود بين الماضي و الحاضر من جهة ، و حتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتدلاً من جهة أخرى "7" ؛ و على هذا الأساس فإنّ «أبو زيد» يدعو إلى " إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره و حتى الآن، لنترى كيف اختلفت الرؤى ، و مدى تأثير رؤية كل عصر من خلال - ظروفه - للنص القرآني "8.

1 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 143.

2 - " و هذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام و في النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/القارئ ". نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 205.

3 - لكنّ نصر أبو زيد يرى أنّ " التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر ، بل ينتج بالقدر و الدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» و الحياد المعرفي ". نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 143.

4 - من الواضح أنّ السياق الذي يُركّز عليه نصر أبو زيد في تأويله للنصوص الشرعية و خاصة القرآن الكريم هو السياق التاريخي؛ و ذلك " ليجعل من الواقع حكماً في تطويع النص لما يريد تقريره. و هذا من أهم ما يؤسس له من محاولة حصر النص القرآني في الإطار الزماني الذي نزل فيه... و هذا خلاف منهجي بيننا و بينه ". خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 35.

5 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 142 - 143.

6 - المرجع نفسه : ص 143.

7 - المرجع نفسه : 143.

8 - نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة ، ص 49.

و لكن يبدو أنّ " ما يطرحه نصر - أبو زيد في هذا المنهج لا يمكن بأي حال أن يخرج عن الأيديولوجية التي ينادي بتحبيدها و البعد عنها ، ذلك أن أفق المفسر - و الباحث حين يكون ممتلئاً بالواقع و نسبيته و تغيره ، لا بد أن يلقي بهذه الظلال على الأفكار المسبقة في ذهن المفسر و من ثم على عملية الفهم و التحليل و هو بهذه الطريقة يحرك النص كيف يشاء وفقاً لخلفيات الواقع التي يعيشها و الأفكار التي يعتقدّها "1.

انطلاقاً مما سبق يُمكن تلخيص أبرز المبادئ و الأفكار التي انتقدتها «نصر أبو زيد» في كتابه "نقد الخطاب الديني" في النقاط الآتية:

1. يركز «نصر أبو زيد» كثيراً على فكرة الفصل بين الفكر الديني و الخطاب الديني ، و بين الفكر الديني و النصوص الدينية ، العقل الغيبي و العقل الديني.
2. ينتقد «نصر أبو زيد» الخطاب الديني المعاصر في مسألة التكفير ، و كذا في إهدار البعد التاريخي في تأويل و تفسير النصوص ، و اختزال الماركسية و الداروينية و العلمانية في الكفر والإلحاد.
3. يستبعد القاعدة الفقهية (لا اجتهاد فيما فيه نص) معتبراً بأنها مجرد خداع إيديولوجي يؤدي إلى تجميد دلالات النصوص.
4. لقد دعا «نصر أبو زيد» إلى فتح باب الاجتهاد في مجال العقائد و القصص الديني.
5. لقد أكّد «نصر أبو زيد» كثيراً على فكرته القائلة بأنّ النص منتج ثقافي تشكل من خلال الواقع و البيئة العربية.

1 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 276 - 277.

المطلب الثالث : المرجعية الفكرية¹ لمشروع «نصر حامد أبو زيد» الحدائى.

لعلّ الباحثين و المؤطّرين لميدان البحث العلمي لا يختلفون مع «نصر حامد أبو زيد» حينما قال بأنّ " فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق"^{2 3} ، و لعلّهم يتفقون أيضاً على أنّ نقد فكر ما لا بد أن يبنى على رؤية شاملة لجذوره.

انطلاقاً من هاتين المسلمتين لا بد من ولوج باب الحديث عن تلك الجذور و الأصول الفكرية التي أثّرت في فكر «نصر أبو زيد» انطلاقاً من الإشكال الآتي : ما هي تلك المرجعية الفكرية التي انطلق منها مشروع «نصر حامد أبو زيد» الحدائى؟

و بناءً على تلك الدراسة التوصيفية الخاصة بمؤلفات «نصر أبو زيد» يُمكن تلخيص أهمّ الأصول الفكرية التي انطلق منها على النحو الآتي :

أولاً - الاستمرارية بين فكر «أمين الخولي» و فكر «نصر أبو زيد» :

يُعتبر «أمين الخولي»⁴ من أبرز الشخصيات الفكرية التي أثّرت على فكر «نصر حامد أبو زيد» و ذلك راجع إلى " عدة عوامل لعل أهمها هو أن الشيخ الخولي كان أستاذاً سابقاً في قسم اللغة و الأدب العربي بجامعة القاهرة. و هذا ما سمح لنصر أبو زيد الاطلاع على جل دراسات الخولي ، و استحسانه لبعض الأفكار التي تطرحها تلك الدراسات ، سواء كان ذلك على صعيد المنهج أو

1 - إنّ البحث في المرجعيات أو الجذور الفكرية عند نصر حامد أبو زيد و غيره من الحدائين لا يخرج عن محورين بارزين : المحور الأول : يعكس تلك الاستمرارية بل التواصل و التوافق الفكري بين دعاة الفكر الحدائى في العالم العربي الإسلامي. و المحور الثاني و الأهم : يكشف عن ذلك التأثير العميق بالمناهج الفكرية الغربية.

2 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 142.

3 - لكنّ هذا لا يعني أنّ الباحثة توافق على تلك المنطلقات الفكرية التي يدعو نصر أبو زيد إلى بناء فعل المعرفة على أساسها.

4 - اسمه الكامل : أمين إبراهيم عبد الباقي عامر إسماعيل يوسف الخولي ، و هو أديب مصري عاش في الفترة الممتدة ما بين عام (1313هـ - 1895م) و (1385هـ - 1966م) ، و خريج مدرسة القضاء الشرعي (1920م) ، سافر إلى روما و برلين كإمام للبعثة المصرية مما سمح له بالإطلاع على كتابات العديد من المستشرقين ، و للخولي كتابات عدة منها : "مناهج التجديد في النحو و البلاغة و التفسير" ، و "من هدي القرآن" ، و "المجددون في الإسلام". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح: 2019/01/14م ، على الساعة : 09:26. و مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، تاريخ التّشّرع : 10 فبراير 2015م ، الموقع : <http://www.mominoun.com> ، تاريخ التصفح : 2019/01/14م ، على الساعة : 09:30.

المضمون. و يُمكن للدارس أن يُلاحظ آثار التوجه الفكري الخولي في كتابات نصر أبو زيد؛ إذ كثيرا ما يُجِيل إليه ، خاصة في معرض حديثه عن ما يُصطلح عليه بـ : دراسة ماهية النص القرآني وطبيعته بوصفه نصا لغويا¹ "2 ؛ حيث قال : " و ليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصا إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق ، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي "3 .
إذن ف «نصر حامد أبو زيد» قد أخذ فكرة دراسة القرآن الكريم بوصفه نصاً أدبياً من «أمين الخولي»؛ و دليل ذلك إتباعه له في توظيف منهج التحليل الأدبي في تفسير القرآن الكريم؛ حتى أنه اعتبر أنّ هذا المنهج هو - المنهج الأمثل لدراسة نصوص القرآن و الحديث لأنه يتلاءم مع طبيعتهما باعتبارهما رسالة - 4 .

و منه فما ذكره «نصر أبو زيد» بخصوص هذه الفكرة لا يحمل أيّ جديد ما دام «الخولي» قد سبقه إليه ؛ حيث خَصَّص جزئية من كتابه (دراسات إسلامية) للحديث عن هذه المسألة بعنوان " المنهج الأدبي في التفسير "5 جاء فيها قوله : " إننا نفسر هذا القرآن أو نمهد لفهمه فهما أدبيا"6 ، " و ليس من المستبعد أن تكون هذه النظرة قد شكلت - و لو بشكل جزئي - نقطة الارتكاز التي انطلق منها أبو زيد نحو التأسيس لرؤية التاريخية⁷ المعارضة لأسطورة النص ، و المنددة بإفراغه من

1 - " و هنا يلتقي أمين الخولي و أبو زيد على بساط واحد هو عدّ النص القرآني نصاً لغوياً " . قطب الريسوني - النص القرآني: ص 274 .

2 - عبد السلام يوبي - المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية نقدية ، رسالة ماجستير، قسم الأدب العربي ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة مولود معمري، تيزي وزو - الجزائر ، 2010 - 2011م : ص 156 .

3 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 22 .

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 30 .

5 - أمين الخولي - دراسات إسلامية ، دط ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1996م : ص 40 .

6 - المرجع نفسه : ص 42 .

7 - (Historisme) مذهب فلسفي غربي يرى بأنّ الفهم الحقيقي للأفكار أو الحوادث لا يتم إلاّ بنسبتها إلى السياق التاريخي الذي ظهرت فيه. ينظر : جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 1/ص 229. و التاريخية بمفهوم روبير تعني : " العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع تطور التاريخ " . محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة : هاشم

بعده التاريخي النسبي لحساب البعد الميتافيزيقي المطلق¹ ؛ و تفسير ذلك أنّ «نصر أبو زيد» قد ركّز على ضرورة إعمال السياق التاريخي في فهم النصوص الدّينية إلى درجة أنّه في نقده لآليات الخطاب الدّيني قد عاب عليه إهداره و تجاهله للبعد التاريخي مؤكّداً " بأنّ المفسّر - في علاقته بالنص - لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص².

و من هنا فقد سعى «نصر أبو زيد» إلى التأسيس لتاريخية القرآن الكريم فلسفياً و عقدياً وُلغوياً³ في جملة من أبحاثه و خاصّة كتابه "النص ، السلطة ، الحقيقة" ؛ حيث خصّص الفصل الأول منه للحديث عن التاريخية كمفهوم ملتبس⁴.

و لكن ما هو مفهوم التاريخية التي يدعو إليها «نصر حامد أبو زيد»؟ وفيما تتجلى ملامح تطبيقاته لها على نصوص القرآن الكريم؟ و ما هي أهم الانعكاسات التي أفرزتها تلك التطبيقات؟ لقد بيّن «نصر أبو زيد» أنّ البعد التاريخي الذي يتعرض له " يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها⁵ ؛ و تاريخية مفاهيم النصوص تعني أنّ " دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه⁶ ؛ و منه فلا وجود لأية " عناصر جوهرية ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص⁷.

و هذا الكلام معناه أنّ «نصر أبو زيد» ينظر إلى الوحي على أنّه مجرد " واقعة تاريخية⁸ ،

صالح، ط2 ، مركز الإنماء القومي ، رأس بيروت - المنارة ، المركز الثقافي العربي ، الشارع الملكي (الأحباس) - الدار البيضاء ، 1996م : ص 139.

1 - عبد السلام يوي - المسكوت عنه : ص 157.

2 - نصر أبو زيد - فلسفة التأويل : ص 13.

3 - ينظر: نصر أبو زيد- النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 5.

4 - ينظر: المرجع نفسه ، ص 5.

5 - نصر أبو زيد- نقد الخطاب : ص 118.

6 - المرجع نفسه : ص 206.

7 - المرجع نفسه : ص 118.

8 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 90.

و لا يخفى أنّ هذه النظرة تُضيق من مجال فاعلية القرآن الكريم ؛ حيث تجعله " نصاً تاريخياً مرهوناً بالحالة التي نزل من أجلها "1؛ و لا يخفى أيضاً ما في هذه النظرة " من الجرأة على النص القرآني وإدخاله في حيز الأسطورة"2.

و انطلاقاً من ما سبق يُمكن تسجيل الملاحظات الآتية :

الملاحظة الأولى : التاريخية عند «نصر أبو زيد» مؤسّسة على علاقة القرآن الكريم بالواقع الثقافي أو بالأحرى على مفهومه باعتباره منتجاً ثقافياً.³

الملاحظة الثانية : إنّ «نصر أبو زيد» يتخذ البعد التاريخي معياراً رئيساً يُقسّم على أساسه دلالات القرآن الكريم إلى ثلاث مستويات : " المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره ، و المستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي ، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص ، و من خلاله تعيد إنتاج دلالتها"⁴.

لكنّ هذا التقسيم يظل تقسيماً مجازياً و إلاّ فإنّه لا يوجد فرق كبير بين هذه المستويات الثلاث؛ فالنص بعد هذا التقسيم سيكون في انتظار تفرغته من معناه إما بجسسه في دائرة الشواهد التاريخية التي انتهت فعاليتها و تواصلها مع الأزمنة الجديدة ، أو سيخضع للتأويل وفق القانون المجازي الذي يعتمد على القرينة العقلية ، و الأدهى من المستويين السابقين هو المستوى الأخير الخاضع للقرينة القلبية التي يسميها أبو زيد المغزى و هي الحجة لقبول كل التأويلات دون قيد و لا شرط."⁵

1 - علي عباس الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 17.

2 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 279.

3 - ينظر: أسماء حديد - في تاريخية النص القرآني عند : "نصر حامد أبو زيد" ، رسالة ماجستير ، تخصص : نظرية الأدب وقضايا النقد ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب و العلوم الاجتماعية ، جامعة فرحات عباس، سطيف- الجزائر ، 2010-2011 م : ص 114.

4 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 210.

5 - إبراهيم أبو هادي- نصر أبو زيد و منهجه : ص 279.

الملاحظة الثالثة : إعمال البعد التاريخي في فهم و تفسير القرآن الكريم سيؤدّي حتماً إلى إهدار الكثير من دلالاته ، و هذا ما يُقر به «نصر أبو زيد» في حدّ ذاته قائلاً : " لكن بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام و التشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي ، و تتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية."¹.

لكن مع كل هذه الملاحظات يظل كلّ ما ذكره «نصر أبو زيد» في باب دعوته إلى ضرورة مراعاة السياق التاريخي في قراءة نصوص القرآن الكريم دليلاً قاطعاً على أنّ النظرة التاريخية تُشكّل إحدى لبنات الخطاب الزيدي² ، إلّا أنّ هذا الخطاب قد استوحى تلك اللبنة من فكر «أمين الخولي» ؛ الذي يرى بأنّ - منهج التفسير الأدبي للقرآن يقوم على صنفين من الدراسة وهما دراسة حول القرآن ، و دراسة في القرآن -³ ؛ فالدراسة الأولى تُشير " إلى عناية الخولي بالجوانب التاريخية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية المتعلّقة بالبيئتين المادية و المعنوية للمجتمع العربي الإسلامي "⁴ ؛ و ذلك بدليل قوله عن تلك الدراسة : " و هي في جملتها ترجع : إما إلى تحقيق النص و ضبطه و بيان تاريخ حياته...و إما إلى التعريف بالبيئة التي ظهر فيها ، و عنها تحدث "⁵.

و من هنا فإنّ كلّ ما ذكره «الخولي» تحت اسم - ما حول القرآن - " يكشف على أنّ ما يتخذ شكل "الآلية" في منظور نصر أبو زيد (آلية إهدار البعد التاريخي) كان متبلورا في شكل "فكرة" في منظور الخولي "⁶.

هذا من جهة و من جهة أخرى ، فإنّ تأكيد «الخولي» على أهمية الاعتماد على المنهج التاريخي في عملية تفسير القرآن و الوحي عموماً فيه دعوة ضمنية إلى تجاوز تفسيرات السلف، و ذلك بإعادة قراءة القرآن الكريم كلّما تغيّر الزمان و المكان ، و معلوم أنّ في هذا كلّه قول بعدم ثبات المعنى ،

1 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 210.

2 - ينظر : عبد السلام يوبي - المسكوت عنه : ص 159.

3 - ينظر : أمين الخولي - دراسات إسلامية : ص 40.

4 - عبد السلام يوبي - المسكوت عنه : ص 159.

5 - أمين الخولي - دراسات إسلامية : ص 43.

6 - عبد السلام يوبي - المسكوت عنه : ص 159.

وهذه هي الفكرة ذاتها التي طرحتها وكرّرها «نصر أبو زيد» في كتاباته ؛ و منه يصح القول بأنّ " فكرة التاريخية و أثر التغير الزمني في نشوء المعنى - التي نادى بها الخولي في الماضي - ليست سوى "الشكل الجيني" للآلية "الزيدية". هذا ، حتى و إن لم يكن الخولي الباحث الأول و الوحيد الذي قال بتلك الفكرة ، إذ يوجد إلى جانبه علي عبد الرازق و طه حسين ، و لكن الأولوية - هنا - للمنبع الأقرب الذي نهل منه أبو زيد ¹.

و خلاصة القول هي أنّ الدعوة إلى دراسة القرآن الكريم بوصفه نصّاً أدبياً ، و المناداة بوجوب مراعاة السياق التاريخي في تأويله ، و القول بعدم ثبات معاني النصوص القرآنية عند «نصر حامد أبو زيد» ليست في حقيقتها إلاّ محاولة منه لبلورة و تفعيل تلك المفاهيم الفكرية التي دعا إليها «أمين الخولي» قبله.

ثانياً - المعاضدة الفكرية و المنهجية لفكر محمد أركون :

إنّ الدارس لكتب «نصر أبو زيد» يجدها تُعيد طرح الكثير من المسائل النقدية و المنهجية ذاتها التي طرحتها «أركون» ، و لعلّ من أبرزها :

1. القراءة التاريخية للقرآن الكريم : فهذه القراءة هي التي تحكم منهج «أركون» و «نصر أبو زيد»² ؛ و من هذه النقطة يلتقي الاثنان في إخضاع النصوص الدينية إلى الصيرورة التاريخية³ ؛ وذلك بدليل أنّ «أركون» قد وقف كثيراً عند ضرورة إعمال المنهج التاريخي في فهم القرآن الكريم و السنّة النبوية ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قال بضرورة " وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية ، ثم تتبّع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها"⁴ ، كما اعتبر بأنّ " تأمل التاريخية ، أو

1 - عبد السلام يويي - المسكوت عنه : ص 160.

2 - ينظر : محمد خالد الشيباب - القراءة الحداثية العربية للنص الديني (محمد أركون و نصر حامد أبو زيد نموذجاً) ، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية ، المجلد 6/العدد 3 ، تاريخ النّشر : 2013م ، الموقع : <http://journals.ju.edu.jo> ، تاريخ التصفح : 2018/08/13م ، على الساعة : 00:13 : ص 317.

3 - ينظر : علاء هاشم مناف - أبيستمولوجيا النص بين التأويل و التأسيس في المنظومتين الفكريتين لنصر أبو زيد و محمد أركون ، دط ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 2011م : ص 15.

4 - أركون - الفكر الإسلامي : ص 120.

التفكير فيها من خلال الظاهرة القرآنية ، و مجموعة الظروف التاريخية و المواقف الثقافية التي تميز الإسلام ، عمل يأخذ عندئذ أهمية قصوى ¹ ، و باختصار فإن «أركون» يعتقد بأن المعرفة التاريخية هي أساس التطلع إلى شمولية المعنى ².

ومنه يمكن القول أنّ المحاولات التي قدّمها «أركون» و «نصر أبو زيد» كانت تهدف إلى تأسيس منطق تاريخي للنص الديني من الناحية الفكرية الاجتهادية و من الناحية الفلسفية والعقائدية و اللغوية ³.

لكن هل الفكر «الأركوني» و «الزيدي» يلتقيان عند القراءة التاريخية للنصوص فقط أم أنّ هناك نقاطاً أخرى مُشتركة بينهما؟

2. تطبيق المناهج اللغوية و اللسانية الغربية على تأويل النصوص القرآنية : ف «محمد أركون» و «نصر أبو زيد» قد تجاوزا الإطار التفسيري المباشر للنصوص ⁴ و اتّجها إلى تطبيق المناهج اللغوية و اللسانية و السيميائية للوصول إلى معاني القرآن الكريم ؛ و في هذا الصدد قال «أركون» :
 "لقد شرعتُ في تطبيق إشكاليات و مناهج اللسانيات و السيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي ⁵ ، ثمّ بيّن أنّه يعتبر " التحليل اللغوي و السيميائي سابق منهجياً و إبستمولوجياً على التحليل أو التأويل اللاهوتيين ⁶ ، و «نصر أبو زيد» قد صرّح هو الآخر بتطبيقه للغويات و السيميوطيقا على النص للوصول إلى معناه ⁷.

1 - أركون - الفكر الإسلامي : ص 125.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 122.

3 - علاء هاشم - إبستمولوجيا النص : ص 18.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 16.

5 - أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة : هاشم صالح ، ط2 ، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت - لبنان ، مارس 2005 م : ص 5.

6 - المرجع نفسه : ص 5.

7 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 165.

و على العموم فإنّ " الذي يقرأ تنظيرات محمد أركون حول تفسير النص القرآني و دعوته للتاريخية و لتطبيق الألسنيات الحديثة في اللغة و هجر الآليات الأصولية في الفهم...يجدها ماثلة تماماً في منهج نصر حامد أبو زيد في التفسير "1.

لقد كانت هذه هي أهمّ النّقاط التي تعكس ذلك التقارب الفكري و المنهجي بين المنظومتين الفكريتين لكلّ من «محمد أركون» و «نصر حامد أبو زيد».

ثالثاً - حضور المرجعية العقديّة المعتزليّة² :

لقد أبدى نصر حامد أبو زيد تأييده للمعتزلة و ما طرحوه من أفكار محاولاً توظيفها في منهجه في التفسير³ ؛ و لعلّ أبرز ما يوضّح و يؤكّد أثر الفكر المعتزلي على «نصر أبو زيد» هو :

1. دعوته إلى تحكيم سلطة العقل دون أيّة ضوابط : ف " أهم مبدأ معتزلي سار عليه المتأثرون بالفكر المعتزلي الجدد هو ذاك الذي يزعم أن العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة ، حتى لو كانت هذه الحقيقة غيبية شرعية "4.

2. تأثيره بمفهوم المجاز في القرآن عند المعتزلة : حيث إنّ " تأثر نصر حامد أبو زيد باستعمالات المجاز و توسع المعتزلة فيه حملة هو كذلك على نفي جملة من الحقائق القرآنيّة باسم المجاز "5.

و من بين تلك الحقائق القرآنيّة التي رأى «نصر أبو زيد» أنّها يجب أن تُفهم فهماً مجازياً :

أ. حقيقة حفظ القرآن الكريم في اللوح المحفوظ :

1 - عبد الله الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 25.

2 - لقد " تأثر نصر حامد أبو زيد بحكم دراسته في الماجستير في رسالته الاتجاه العقلي في التفسير بأفكار المعتزلة ". المرجع نفسه: ص 19.

3 - المرجع نفسه : ص 19.

4 - مانع الجهني - الموسوعة الميسرة : مج 1/ص 72.

5 - عبد الله الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 20.

حيث اعتبر أنّ " قول الله تعالى عن القرآن : ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾¹ لا يعني بالضرورة المعنى الحرفي للوح ، فتمة إمكانية أكثر توافقاً مع المنهج العقلي للإسلام للتأويل المجازي للوح"².

ب. حقيقة العرش و الكرسي و الملائكة و الحوض و عذاب القبر و خروج المسيح الدجال :
ف «نصر أبو زيد» يرى أنّ " الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله ، خاصة ما ورد عن العرش و الكرسي و الملائكة الذين يحملونه ، و ما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط و الحوض و عذاب القبر و ناكر و نكير ، ناهيك بما ورد عن المسيح الدجال و المعركة النهائية الفاصلة بين الكفر و الإيمان ، لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها. الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي و السياسي ، و هو تأثير واضح و ملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي"³.

و عليه ف «نصر أبو زيد» يعتقد أنّ التأويل المجازي للآيات القرآنية التي تتحدث عن هذه المسائل ينفي عنها الصورة الأسطورية و يؤسس لمفاهيم عقلية و يُحقّق واقعاً إنسانياً أفضل⁴.
و من هنا فإنّ ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق هو أنّ «نصر أبو زيد» قد توسع كثيراً في دراسته لمباحث الجاز⁵ ؛ فقد " ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه المعتزلة"⁶ ؛ حتّى أنّه دعا إلى وجوب فهم القرآن الكريم كله فهماً مجازياً و ذلك بدليل قوله : " لكي نفهم القرآن، يجب أن نقرأه بشكل مجازي و ليس بشكل حرفي"⁷.

1 - [البروج : 21 - 22].

2 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 103.

3 - نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 211.

4 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 207.

5 - ينظر : عبد الله الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 20.

6 - المرجع نفسه : ص 120.

7 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 15 - 16.

لكنّ الذي يجهله - بل يتجاهله - «أبو زيد» هو أنّ "المجاز لو صح على الإطلاق من غير شرط و لا دليل عليه لبطلت الفوائد المأخوذة من الكتاب و السنة"¹.

3. تأثر «نصر أبو زيد» بمقولة خلق القرآن² في الفكر المعتزلي :

لقد أثنى «نصر أبو زيد» على قول المعتزلة بخلق القرآن إلى درجة أنّه اعتبر أنّ هذا التصور هو "الأكثر ملائمة لروح العقيدة"³ ، هذا من جهة و من جهة أخرى فقد "وظف مقولة خلق القرآن في القول بتأريخيته"⁴ ؛ و ذلك بدليل قوله : "إن مسألة «خلق القرآن» كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية"⁶.

لكن ما يجب التنبيه إليه هنا هو أنّ رؤية «نصر أبو زيد» و أمثاله من الحدائين لمسألة خلق القرآن تختلف عن الصورة الحقيقيّة التي طرحها المعتزلة فيما يتعلّق بهذه المسألة ؛ فالصورة الأولى تهدف إلى أنسنة القرآن الكريم و الإطاحة بقدسيته في حين أنّ الصورة المعتزلية تهدف إلى ربطه بمصدره الإلهي ؛ فالقرآن لم يكن كتاباً عادياً عند المعتزلة⁷ ، " و لم يكن قولهم بخلق القرآن إلا مبالغة في تقديس الباري عز و جل و تنزيهه ، و من ثم تقديس كلامه و أمره ، و لم تكن لديهم علاقة بين القول بخلق القرآن و انخفاض نسبة القداسة المحفوظة للقرآن الكريم"⁸ ، و منه فإنّ «نصر أبو زيد»

1 - محمد بن إبراهيم الوزير - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، دط ، مطبعة القاهرة ، 1349هـ : ص 189.

2 - يرى نصر أبو زيد بأنّ " قضية «قدم» «القرآن» و «حدوثة» كانت من القضايا التي حسمتها السلطة السياسية ، لا الحوار الفكري الحر ". نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 233.

3 - نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 74.

4 - ف" التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن ". نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 205.

5 - عبد الله الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 19.

6 - نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 33.

7 - ينظر : أحمد إدريس الطعان - العلمانيون و القرآن الكريم «تاريخية النص» ، ط1 ، دار ابن حزم للنشر و التوزيع ، الرياض - المملكة العربية السعودية ، 1428هـ - 2007م : ص 461.

8 - المرجع نفسه : ص 439 - 440.

و إن كان قد انطلق فعلاً من بعض المسلّمات الجوهرية التي قام عليها الفكر المعتزلي إلا أنّ فكره لا يُعتبر امتداداً أصيلاً لذلك الفكر¹.

و السؤال الذي يُطرح في نهاية الحديث عن أثر الفكر المعتزلي على «نصر حامد أبو زيد» هو:

" لماذا كل هذا الحرص على المنظور الاعتزالي في القرآن؟"²

الجواب أنّ المنظور الاعتزالي في القرآن الكريم " ذو أهمية في الخطاب العلماني لتحقيق مآرب «فكرانية» تتصل بإزاحة أو زحزحة البعد «الميتافيزيقي» أو الغيبي المتعالي عن النص القرآني³ ؛ "وليس أبو زيد وحده من يركض في هذا المضمار ذلك أن كل من يحاول الدخول إلى النص القرآني ودراسته بدون قيود زاعما بشرية نصوصه لا بد له من أن يدخل من بوابة الاعتزال لكي يتأسس مذهبه على وجهة نظر تراثية و لو كانت مندثرة أو غائبة أو حتى هزيلة"⁴.

رابعاً - تجليات التأثير الفكري و المنهجي للبيئة الغربية على «نصر أبو زيد»:

مما لا شك فيه أنّ أثر البيئة الغربية ظاهر في كتابات «نصر أبو زيد» ؛ و ذلك بدليل أنّه اعترف بتأثير الثقافتين الأمريكية و اليابانية ؛ حيث قال : " لم تكن مداركي لتتسع دون سفري للولايات المتحدة و اليابان ، اتسع منظوري نتيجة لأسفاري خارج حدود بلدي ، و هو ما انعكس لاحقاً على كتاباتي"⁵.

و ممّا يوضّح انعكاسات أثر البيئة الغربية على فكر «نصر أبو زيد» هو تبنيه لجملة من

مناهجها؛ و من أبرز و أكثر تلك المناهج تأثيراً فيه :

1 - ينظر : عبد الله الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 41.

2 - أحمد الطعان - العلمانيون و القرآن : ص 438.

3 - المرجع نفسه : ص 437.

4 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 168.

5 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 175.

1. الماركسية :

لعلّ أهمّ القرائن التي تدل على تأثر بل و تبني «نصر حامد أبو زيد» للفكر الماركسي في مشروعه الحدائهي هي :

أ. دفاعه الصريح عن الماركسية و انتقاد الخطاب الديني المعاصر لاختزاله للماركسية في الإلحاد ؛ ف «نصر أبو زيد» تجاوز " نطاق «التبني» إلى ميدان الدفاع الصريح عن الماركسية ، في مواجهة ما يسميه «الخطاب الديني»¹ ، و ذلك بدليل قوله : " و يحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالتة ومغزاه على الربط بين العلمانية المزعوم خطرهما و بين الماركسية ، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً في «الإلحاد» بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما و بين الحركة الصهيونية² ، و في موضع آخر أيضاً يرى «نصر أبو زيد» أنّ الخطاب الديني يستعمل إيديولوجية التشويه للحكم على الماركسية أنّها مذهب إلحادي فيقول : " إن الشيوعية في فهمها العامي و المبتذل بحكم إيديولوجية التشويه أيضاً مذهب إلحادي"³.

ب. حرصه على الدعوة إلى تبني فكرة "التغيير" في فهم و تفسير دلالات القرآن الكريم التي تُعد من صميم الفكر الماركسي⁴ ؛ و لذا فإنّه من غير المستبعد أن يكون تبني «نصر أبو زيد» لنظرية المعنى و المغزى التي تنص على ضرورة التمييز بين معنى النص الثابت و مغزاه المتغير تبعاً لتغير الزمان والمكان إلّا امتداداً للماركسية.

ج. و يظهر تأثر «نصر أبو زيد» بالفكر الماركسي أيضاً في استخدامه للنظرية الماركسية المادية التي تقول بأسبقية الواقع على الفكر⁵ ؛ فقد دعا إلى تطبيق ما قالته الفلسفة الماركسية عن علاقة الفكر

1 - عمارة - التفسير الماركسي : ص 38.

2 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب الديني : ص 83.

3 - نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 131.

4 - ينظر : علي عباس الحديدي - الاتجاه العقلي في التفسير : ص 26.

5 - ينظر : يحيى مصلح علي المسقري - الوحي القرآني من منظور القراءة الحدائهي ، رسالة ماجستير في التفسير و علوم القرآن ،

كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية ، جامعة قطر ، 1438هـ - 2017م : 133.

بالواقع و تشكيل الواقع للفكر على نصوص القرآن الكريم¹ ، و هذا دليل أنّ نصر أبو زيد يرى أنّ النص القرآني منتج ثقافي أنتجه الواقع² ، و لذا فقد صرح بذلك في موضع آخر فقال : " الواقع إذن هو الأصل و لا سبيل لإهداره ، من الواقع تكون النص ، و من لغته و ثقافته صيغت مفاهيمه ، و من خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته ، فالواقع أولاً و الواقع ثانياً ، و الواقع أخيراً."³.

انطلاقاً من تلك القرائن يتضح جلياً أنّ "مشروع أبو زيد هو وضع التصورات الماركسية والمضامين المادية الجدلية و تفسيرها لجوانب الحياة في المعنى القرآني فيصير القرآن ماركسيا فيغير بذلك المفاهيم الرئيسية للقرآن الكريم و يلغي المعاني الحقيقية للسور و الآيات القرآنية و يطمس الحقائق الدينية التي رسخها القرآن و بينتها السنة"⁴.

لكن فضلاً عن الماركسية فإنّ هناك منهجاً غريباً لا يقل أثره في فكر «نصر أبو زيد» و هو :

2. الهرمنيوطيقا :

تعدّ الهرمنيوطيقا⁵ من أكثر تلك المناهج الغريبة التي ركّز على توظيفها في عملية فهم و تأويل دلالات القرآن الكريم ؛ فقد اهتم «نصر أبو زيد» بالهرمنيوطيقا اهتماماً بالغاً ؛ و ذلك ما يظهر في كتابه "إشكاليات القراءة و آليات التأويل" ؛ إذ أفرد لها فصلاً من فصول هذا الكتاب بعنوان "الهرمنيوطيقا و معضلة تفسير النص"⁶ تحدّث فيه عن نشأتها و تاريخ تطورها على يد أبرز

1 - ينظر : علي عباس الحديدي - الاتجاه العقلي في التفسير : ص 44.

2 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 27.

3 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب الديني : ص 130.

4 - محمد رحماني - قضية قراءة النص القرآني ، دط ، 2010م : ص 82.

5 - هي مصطلح قدم بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليُشير إلى مجموعة القواعد الواجب إتباعها لفهم الكتاب المقدس ، و قد طُبِع أول كتاب في هذا المجال لدان هاور عام 1654م. ينظر : عبد الرحيم بودلال -الاتجاه الهرمنيوطيقي و أثره في الدراسات القرآنية ، ملتقى : فكيف الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم (1428هـ - 2007م) ، كلية الآداب ، وحدة - المغرب ، الموقع : <http://www.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2014/02/05م ، على الساعة : 10:00 : ص1.

و يُعرّفها أبو زيد بأنّها العلم بالمبادئ و الأدوات الضرورية في عملية تأويل النصوص. ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 90 ، 161.

6- ينظر: قطب الريسوني- النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ : ص 281.

مُنظَرِهَا¹، مُعْتَبِراً إِيَّاهَا قِضِيَّةً قَدِيمَةً وَ جَدِيدَةً فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ ، تُعْنَى فِي دِرَاسَتِهَا بِمَحْوَرِ رَأْسِ الْأَ وَهُوَ "مَعْضَلَةٌ تَفْسِيرِ النَّصِّ" سِوَاءَ كَانِ ذَلِكَ النَّصُّ تَارِيخِيًّا أَوْ أُدْبِيًّا أَوْ حَتَّى دِينِيًّا².

و لَقَدْ تَمَحَّوْرَتْ مَجَالَاتُ الْاِسْتِخْدَامِ الْهَرْمَنِوْطِيْقِي بِالنَّسْبَةِ لـ «نَصْرَ أَبُو زَيْدٍ» فِي كَيْفِيَّةِ إِعَادَةِ تَرْتِيبِ عِلَاقَةِ الْمَفْسَّرِ بِالنَّصِّ؟ لِلْحَصُولِ عَلَى الْفَهْمِ الْمَقْصُودِ ؛ لِذَلِكَ حَاوَلَ الْاِسْتِفَادَةَ مِنْ جَمِيعِ تِلْكَ التَّطْبِيقَاتِ الْهَرْمَنِوْطِيْقِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ؛ فَأَخَذَ مِنْ «شَلَايِر مَآخِر»³ فِكْرَةَ أَنَّ الْهَرْمَنِوْطِيْقَا هِيَ الْفَنُّ أَوْ الْعِلْمُ الَّذِي بِإِمْكَانِهِ تَخْلِيصَ النَّصِّ مِنْ سِوَاءِ الْفَهْمِ الَّذِي يَنْتِجُ عَنْ حَالَةِ التَّقَادُمِ فِي الزَّمَانِ⁴ ؛ وَ ذَلِكَ بِدَلِيلِ قَوْلِ «نَصْرَ أَبُو زَيْدٍ»: " وَ تَقُومُ تَأْوِيلِيَّةٌ شَلَيْرِ مَآخِرٍ عَلَى أَسَاسِ أَنَّ النَّصَّ عِبَارَةٌ عَنْ وَسِيطٍ لَغَوِيٍّ يَنْقَلُ فِكْرَ الْمُؤَلِّفِ إِلَى الْقَارِئِ. وَ بِالتَّالِيِ فَهُوَ يَشِيرُ - فِي جَانِبِهِ اللَّغَوِيِّ - إِلَى اللَّغَةِ بِكَامِلِهَا. وَ يَشِيرُ - فِي جَانِبِهِ النَّفْسِيِّ - إِلَى الْفِكْرِ الذَّاقِي لِمْبَدَعِهِ. وَ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ الْجَانِبَيْنِ - فِيمَا يَرَى شَلَيْرِ مَآخِرٍ - عِلَاقَةٌ جَدَلِيَّةٌ. وَ كَلِمَا تَقْدَمُ النَّصُّ فِي الزَّمَنِ صَارَ غَامِضًا بِالنَّسْبَةِ لَنَا ، وَ صَرْنَا مِنْ ثَمَّ - أَقْرَبَ إِلَى سِوَاءِ الْفَهْمِ لَا الْفَهْمِ. وَ عَلَى ذَلِكَ لَا بَدَّ مِنْ قِيَامِ «عِلْمٍ» أَوْ «فَنٍّ» يَعْصِمُنَا مِنْ سِوَاءِ الْفَهْمِ وَ يَجْعَلُنَا أَقْرَبَ إِلَى الْفَهْمِ"⁵.

إِذَنْ فَقَوْلُ «نَصْرَ أَبُو زَيْدٍ» بِفِكْرَةِ تَغْيِيرِ مَعْنَى النَّصِّ وَفَقْراً لِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ - أَيِّ بِتَأْثِيرِ السِّيَاقِ التَّارِيخِيِّ الْمَحِيطِ بِهِ - تَرْجِعُ فِي جَذُورِهَا إِلَى فِكْرِ «شَلَايِر مَآخِر».

1- ينظر: إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 227.

2 ينظر: نصر أبو زيد- إشكاليات القراءة : ص 13 - 14.

3 - اسمه الكامل : فريدريش دانييل إرسنت شلاير ماخر (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) ، و هو فيلسوف ألماني لاهوتي عاش في الفترة الممتدة ما بين (1768م) و (1834م) ، عُيِّنَ قِسّاً ، ثُمَّ وَاِعْظَماً ، ثُمَّ مُرْشِداً رُوحِيّاً ، إِلَى دَرَجَةِ أَنَّهُ لُقِّبَ بِـ " الْأَسْتَاذِ فَوْقَ الْعَادَةِ " لِللَّاهُوتِ ، وَ يُعَدُّ فِكْرَهُ شِكْلاً مِنْ أَشْكَالِ الْفِكْرِ الْمَتَطَرِّفِ لِلاتِّجَاهِ الْعَقْلَانِيِّ ؛ حَيْثُ يَرَى أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الدِّينِ وَ الْعَقْلِ عِلَاقَةٌ مُتَنَافِيَّةٌ بِشَكْلِ مُطْلَقٍ ، وَ مِنْ أَبْرَزِ مَوْلُفَاتِهِ : " الْإِيمَانُ الْمَسِيحِيُّ طَبَقاً لِمَبَادِي الْكَنِيسَةِ الْاِنْجِلِيزِيَّةِ " ، وَ " الْأَخْلَاقُ الْفَلْسَافِيَّةُ " ، وَ " دُرُوسُ فِي عِلْمِ الْجَمَالِ " . يَنْظُرُ : جُورْجُ طْرَايِيشِي - مَعْجَمُ الْفَلَسَافَةِ : ص 396 - 397.

4 - ينظر : اليامين بن تومي - مرجعيات القراءة و التأويل عند نصر حامد أبو زيد ، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة - الجزائر ، دار الأمان ، الرباط - المملكة المغربية ، 1432هـ - 2011م : ص 120 - 121.

5 - نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 20.

لكن لا يجب إغفال أثر «ديلتاي»¹ في هذا المقام ؛ لأنّ مشروعه قد تمّوضع حول التساؤل الجوهري² : " كيف نفهم نصاً ما انتمى إلى الماضي "³ ؛ و باختصار لقد " كان ديلتاي قبل كل شيء مترجم هذا الميثاق بين الهيرمينوطيقا و التاريخ "⁴.

إلا أنّه لا يُمكن الحديث عن تأثير المناهج الغربية على فكر «نصر أبو زيد» دون الإشارة إلى أثر «هيرش»⁵ ؛ حيث اعترف «أبو زيد» بأنّه قد أخذ عنه نظرية المعنى و المغزى فقال : " اعتمدنا هنا على أطروحة⁶ هيرش "⁷.

و من هنا " تجدر الإشارة إلى أنّ مقاربات نصر حامد أبو زيد تكتسي في معظمها امتصاص الحدود العامة لنظريات تفسير النص و تأويله في نسختها الغربية "^{8 9}.

- 1 - (Dilthey Wilhelm) هو فيلسوف ألماني ، عاش في الفترة الممتدة بين (1833م) و (1911م) ، و قد اعتنى ديلتاي بالدراسات التاريخية و الأدبيّة ؛ حيث كانت له عدّة كتابات في هذا المجال منها : "تاريخ شباب هيغل" ، و "دراسات حول تاريخ الروح الألماني". ينظر : جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة : ص 304 - 305.
- 2 - ينظر : اليامين بن تومي - مرجعيات القراءة و التأويل : ص 124.
- 3 - بول ريكور - من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ، ترجمة : محمّد برادة و حسان بورقية ، ط1 ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية و الاجتماعية ، 2001م : ص 63.
- 4 - المرجع نفسه : ص 63.
- 5 - اسمه الكامل : إريك دونالد هيرش جونيور (jr.Eric Donald Hirsch) ، و هو ناقدٌ أدبيٌّ و أكاديمياً أمريكي وُلد عام (1928م) ، و من أبرز مؤلفاته : " Validity in interpretation". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/04/02م ، على الساعة : 10:33. " و قد شكل عمله في الهرمينوطيقا ردة فعل ضد نظرية النقد الحديثة التي ترى أنّ المقول يجب أن يفهم مستقلاً بذاته بعيداً عن نية قائله ". إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 222.
- 6 - ينظر : تفصيل الكلام في إبراز أثر هيرش ، و توضيح معنى هذه الأطروحة في الفصل الآتي.
- 7 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 220 (الهامش).
- 8 - اليامين بن تومي - مرجعيات القراءة و التأويل : ص 117.
- 9 - و لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أنّ ريكور قد أفرد في كتابه (نظرية التأويل) جزئية للحديث عن المعنى بوصفه «مغزى» و «إحالة» مُبيّناً أنّ هذا التمييز بين المغزى و الإحالة قدّمه المنطقي الألماني غوتلوب فريجه إلى الفلسفة الحديثة في مقالته الشهيرة (Ueber Sinn and Bedeutung) التي تُرجمت إلى الإنجليزية بعنوان «في المغزى و الإحالة». ينظر : ريكور - نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى ، ترجمة : سعيد الغانمي ، ط2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2006م : ص 48 - 49.

في ختام الحديث عن المرجعية الفكرية التي انطلق منها المشروع الحدائني لنصر حامد أبو زيد يمكن القول أنّ :

1. المنظومة الفكرية لـ «نصر حامد أبو زيد» قد انطلقت بشكل رئيس من مرجعيات و أصول غربية.

2. لكنّه من جهة أخرى لم يتوانى عن توظيف كل ما من شأنه أن يخدم مشروع الحدائني من مناهج ؛ ف " نصر حامد أبو زيد ليس له مرجعية فكرية محددة بل هو يأخذ كل ما يمكن توظيفه لمنهجه في التفسير"¹ ، و هذا ما سيتضح في المبحث الآتي الذي سيتم فيه التعرف على أبرز المحاور الفكرية التي قام عليها المشروع النقدي للمنظومة الإسلامية عند «نصر أبو زيد».

1 - عبد الله الحديدي - منهج التأويل العقلي : ص 41.

المبحث الثاني : محاور المشروع النقدي للمنظومة الإسلامية عند «نصر حامد أبو زيد».

إنّ التعريف بـ «نصر حامد أبو زيد» لن يكتمل إلاّ بإبراز أهم تلك المحاور النقديّة التي توضّح موقفه من المنظومة الإسلاميّة ؛ و لذا سيّتم في هذا المبحث الوقوف عند هذه المسألة انطلاقاً من الإشكال الآتي: ما هي أبرز محاور المشروع النقدي للمنظومة الإسلاميّة عند «نصر أبو زيد»؟

المطلب الأول : موقف «نصر أبو زيد» من القرآن الكريم و السنة النبوية.

بالرّجوع إلى مؤلفات «نصر أبو زيد» يتبيّن أنّ أبرز مواقفه من القرآن الكريم و السنة النبوية تتجلى في جملة من النّقاط يُمكن توضيحها على النحو الآتي:

الفرع الأوّل - موقف «نصر أبو زيد» من القرآن الكريم :

سأركز في هذه الجزئية على جملة من النّقاط الرئيسيّة التي تُلخص موقف «نصر أبو زيد» من طبيعة القرآن الكريم.

أولاً- القرآن الكريم مجرد منتج ثقافي :

يرى «نصر أبو زيد» أنّ القرآن الكريم قد صيغ وفق معطيات الثقافة التي كانت سائدة في البيئة العربيّة التي أنزل فيها ؛ فهو يُصرّح قائلاً أنّ "النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي. و المقصود بذلك أنه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما"¹.

لكنّ قول «أبو زيد» أنّ القرآن الكريم منتج ثقافي " قد أثار ... ردود أفعال متباينة بين القبول والرفض ، و إن كان موقف الرفض و الاعتراض على كون القرآن "منتجا ثقافيا" هو الرأى الأشهر والأبين في مرحلة النزاع الفكري بين نصر أبو زيد و خصومه سواء في مصر أو خارجها"².

1 - نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 27.

2 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 297.

ثانياً - القرآن الكريم نص لغوي :

إنَّ حرص «نصر أبو زيد» على تأكيد فكرته القائلة بأنَّ القرآن الكريم هو منتج ثقافي جعله "يشدّد...خطابه النقدي بفكرة أخرى معضّدة هي أن القرآن نص لغوي" ¹ و أنّ "النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية ، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة ، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي" ².

و "الحجة التي يلجأ إليها أبو زيد في أنسنة النص أو التعامل معه كبقية النصوص البشرية هي" ³ رؤيته للقرآن الكريم على أنه "رسالة موجهة لمتلق اجتماعي تاريخي بلغة اجتماعية تاريخية" ⁴.

لذلك فقد دعا إلى تطبيق كلّ الوسائل المتاحة للوصول إلى معنى النص القرآني ؛ و لقد صرّح بذلك قائلاً أننا : " يجب ألا نشعر بالخوف تجاه تطبيق كلّ الوسائل المتاحة لنصل لمعنى النص ، أمّا الكلمات الحقيقية لله فهي توجد بفضاء يتعدى المعرفة البشرية ، في فراغ ميتافيزيقي لا نعرف عنه شيئاً سوى أنه ذُكر بالنص" ⁵ ، و في موضع آخر أيضاً صرّح أنه يُطبق اللغويات ، و علم المعاجم ، والسيميوطيقا على النص القرآني للوصول إلى معناه ⁶.

و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على جرأة «نصر أبو زيد» و عدم مراعاته لطبيعة القرآن الكريم كنصّ مقدس.

إلا أنّ فكرة أنّ النص القرآني ذو طبيعة لغوية قد قُوبلت بجملة من الانتقادات لعلّ من أبرزها أنّ "عبارة (النص اللغوي) تثير غموضاً" ⁷ بل هي "عبارة في غير محلها" ⁸ ؛ "لأنها تنطبق على

1 - قطب الريسوني - النص القرآني : ص 273.

2 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 203.

3 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 301.

4 - نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 261.

5 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 152.

6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 165.

7 - قطب الريسوني - النص القرآني : ص 274.

8 - علي حرب - نقد النص : ص 207.

خطابات كثيرة ، و نصوص شتى ، و ليس من نص إلا وعاءه اللغة ، فلسفياً كان أو أدبياً ، أو نقدياً. فإذا كان هذا هو المقصود فإن العبارة متجهة إلى أن كلام الله تعالى يتساوى مع أي نص بشري¹ "2".

ثالثاً - القرآن الكريم نص تاريخي :

إنّ «نصر أبو زيد» ينظر إلى القرآن الكريم على أنه نص تاريخي³ تتقيد دلالاته بتلك الفترة الزمنية التي نزل فيها⁴ و يرى أننا " لن نفهم القرآن فعلياً إذا لم ندرس التاريخ لنعلم أكثر عن السياق الجغرافيا ، السياسة ، المجتمع" الذي نزل فيه القرآن⁵.

و لذلك فقد عاب «أبو زيد» على الخطاب الديني إهداره للبعد التاريخي في تفسير و فهم النصوص القرآنية⁶.

انطلاقاً من تلك النقاط الرئيسة التي حاول من خلالها نصر أبو زيد أن يُبرز نظرتة حول طبيعة القرآن الكريم ؛ فقد راح يدعو إلى ضرورة إعادة قراءة النصوص القرآنية و تأويل دلالاتها فهماً جديداً يتوافق و مستجدات العصر ؛ حيث يقول : " رسالة القرآن لا بد أن تكتشف و يعاد اكتشافها"⁷.

- 1 - يرى نصر أبو زيد أنّ القرآن الكريم يجمع بين جانبين (المقدس و البشري) ، و التركيز على الجانب المقدس هو أحد أسباب الركود في الفكر الإسلامي ؛ لذلك نادى بضرورة اعتبار جانبه البشري حتى يُصبح الفكر الإسلامي مُلائماً للعصر. ينظر: نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى ، ص 92 - 91.
- 2 - قطب الريسوني - النص القرآني : ص 274.
- 3 - يرى نصر أبو زيد أنّ تاريخية القرآن لا تعني أنه نص بشري بل إنّ وجود البعد التاريخي للنص يُسهل فهمه و تفسيره. ينظر: نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 151 - 152.
- 4 - ينظر : عادل بن علي الشّدي - الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث ، ط1 ، مدار الوطن للنشر ، الرياض، 1431هـ - 2010م : ص 213 ، 231.
- 5 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 96.
- 6 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 68.
- 7 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 152.

و منطلق هذه الدعوة هو أنّ « أبو زيد » " يدّعي عدم صلاحية القرآن الكريم لحل المشكلات أو النوازل الحاضرة و المستقبلية "1؛ إذ يرى بأنّ " كل جيل في حاجة لأن يُفسر النصوص المقدسة بالطريقة التي تتناسب مع مشاكله الحالية ليكتشف حلوله الخاصة "2.

و عليه فإنّ ما يهدف «أبو زيد» إلى التأكيد عليه في سياق الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن الكريم هو " أن تحكيم القرآن في كل القضايا و الحوادث و النوازل هو في الحقيقة تجميد للعقل و أسر له! "3.

لكن مع كلّ هذه النقاط الرئيسة التي تُلخّص الموقف السلبي لـ «نصر أبو زيد» من طبيعة القرآن الكريم ، إلا أنّ - الأمانة العلميّة - تفرض الإشارة إلى أنّه قد صرّح بإيمانه " بأنّ القرآن نص إلهي أوحى به من الله للنبي محمّد من خلال جبريل "4 ، غير أنّ ما صرح به «أبو زيد» يُؤكّد - في حقيقته - أنّه قد " كان مضطربا في موقفه من القرآن و لم يكن متسقا منهجيا في موقفه منه ؛ فتصريحه بثبوت النص ينافي تطبيقاته "5.

و السؤال الذي يُطرح الآن هو : إذا كان موقف «نصر أبو زيد» من طبيعة القرآن الكريم قد اتسم بالاضطراب و التناقض فكيف سيكون موقفه من السنّة النبويّة؟

1 - سلامة - افتراءات نصر أبو زيد : ص 90.

2 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 222.

3 - سلامة - افتراءات نصر أبو زيد : ص 90.

4 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 91.

5 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 308.

الفرع الثاني - موقف «نصر أبو زيد» من السنّة النبويّة :

لعلّ أول شيء ينبغي الإشارة في هذه الجزئية هو أنّ نصر أو زيد يرى أنّ " كلمة «السنة» كلمة موجودة في اللغة العربية ، لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي لم يحدث في عصر النبي صلى الله عليه و سلم."¹.

أما أبرز ملامح نظرة «نصر أبو زيد» للسنّة النبوية فيمكن إبرازها في النقاط الآتية :

أولاً - السنة مجرد نص تفسيري :

إنّ «أبو زيد» يعتبر السنّة النبويّة مجرد نصّ تفسيريّ ؛ بحجة أنّها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي صلى الله عليه و سلّم² ؛ ف «نصر أبو زيد» يقول أنّه " إذا كان النص القرآني يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه ، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة ، و ذلك لأنها لم تدون إلا متأخرة ، و خضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي ، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي"³.

ثانياً - السنّة نص ثانوي :

لم يقف «نصر أبو زيد» عند حد اعتبار السنّة نصّاً تفسيرياً بل لقد اعتبرها كذلك نصّاً ثانوياً؛ حيث يرى أنّ علم تحليل الخطاب يُفرّق " بين الواقعة الأصلية أو النصّ الأول الذي هو في حالتنا هنا «القرآن الكريم» ، و بين «النصوص الثانوية» الشارحة التي تراكمت حول النصّ الأول ، ومنها النصّ الثانوي الأول و هو السنة النبوية"⁴.

1 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 34.

2 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 126.

3 - المرجع نفسه : ص 126.

4 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 24.

ثالثاً - السنة ليست مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي :

انطلاقاً من النقطتين السابقتين قرّر «أبو زيد» أنّ السنّة ليست مصدراً للتشريع بل ليست وحياً أصلاً ؛ حيث قال : " ليست السنة مصدراً للتشريع ، و ليست وحياً ، بل هي تفسير و بيان لما أجمله الكتاب¹. و حتى مع التسليم بحجية السنة ، فإنها لا تستقل بالتشريع² ، و لا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمّنه على وجه الإجمال أو الإشارة³ .

و لعلّ ما جعل «نصر أبو زيد» يستبعد أن تكون السنّة النبويّة وحياً و بالتالي مصدراً تشريعياً هو :

1. أنّه يعتقد أنّ " جعل السنة وحياً⁴ يوحد بين الإلهي و البشري و يجعلهما في درجة واحدة من التقديس و قوة الإلزام ، و بالتالي إخراج الرسول من حدود البشرية إلى تخوم الألوهية⁵ .
2. " و يستدل أبو زيد على أن السنة ليست وحياً و ليست في نفس درجة القرآن الكريم (من

1 - لكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أنّ نصر أبو زيد حينما أراد تفعيل فكرته القائلة بتاريخية القرآن الكريم أكد على اتصال السنّة بالقرآن. ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 318 - 319. و للتأكد من هذه المسألة ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 103.

2 - " و لعل هذه الشبهة هي شبهة "القرآنيون" ، الذين يدعون إلى الأخذ بالقرآن و ترك السنة " . سلامة - افتراءات نصر أبو زيد : ص 96.

3 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 83.

4 - يقول نصر أبو زيد : " إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك...إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقته كونه بشراً" . نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 126.

5 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 325.

حيث وجوب الالتزام بها¹ أنهما لا يتناسخان بمعنى أن السنة لا يمكن أن تنسخ القرآن² "3 ؛ فعلى هذا الأساس يُقرر «نصر أبو زيد» أنّ السنّة ليست إلا اجتهادات من النبي صلى الله عليه و سلم لفهم الوحي⁴ ؛ و لذلك فقد انتقد الشافعي معتبراً إياه المسئول الأوّل⁵ عن " تحويل السنة النبوية - النص الثانوي - إلى نصّ مشرّع⁶ لا يقل في دلالاته التشريعية عن النص الأول ، القرآن الكريم ، و هذا على خلاف ما كان مستقراً قبل عصره⁷ .

رابعاً - الدعوة إلى ضرورة الفصل بين مجالات فاعلية النصوص الدينية و بين مجالات فاعلية العقل :

بناءً على إقصاء «نصر أبو زيد» للسنّة و عدم اعتباره لها وحيّاً ، فقد ركّز كثيراً على مسألة الفصل⁸ بين مجالات فاعلية النصوص الدّينية - بما فيها السنّة - و بين مجالات فاعلية العقل البشري

1 - الكلام الموضوع بين قوسين للباحثة.

2 - يستدل نصر أبو زيد على عدم نسخ السنّة للقرآن بقول الشافعي : " و أن السنة لا ناسخة للكتاب ". الشافعي - الرسالة: ص 106. " و الصواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب و السنة لا يوجدان مختلفين إلا و مع أحدهما مثله ناسخ له، و هذا تعظيم عظيم و أدب مع الكتاب و السنة ، و فهم بموقع أحدهما من الآخر ، و كل من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد الشافعي ؛ بل فهموا خلاف مراده ، حتى غلطوا و أولوه. ". الزّركشي : بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي - البحر المحيط في أصول الفقه ، ط2 ، دار الصفاة للطباعة و النشر و التوزيع ، الغردقة - مصر ، 1413هـ - 1992م : ج 4/ص 115.

3 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 325.

4 - ينظر : نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 89.

5 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 319. و سلامة - افتراءات نصر أبو زيد : ص 93.

6 - يرى نصر أبو زيد أنّ تأسيس الشافعي لمشروعية السنّة كان مبنياً على موقف إيديولوجي. ينظر : نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 85.

7 - المرجع نفسه : ص 22.

8 - ينظر : إشارة نصر حامد أبو زيد لهذه المسألة في كتاب نقد الخطاب : ص 78. و النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 16 -

و الخبرة الإنسانية ، انطلاقاً من المبدأ الذي طرحه الرسول صلى الله عليه و سلم «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِشُؤُونِ دُنْيَاكُمْ»¹ ؛ حيث انتقد «أبو زيد» الخطاب الدِّيني لتجاهله و إهداره لهذا المبدأ.²

خامساً - المماثلة بين النبوة و ظاهرتي الشعر و الكهانة :

إنّ «نصر أبو زيد» يُفسّر - فهم و استيعاب المجتمع العربي الإسلامي الأوّل لنبوة النبي عليه الصلاة و السلام على أنّه مجرد انعكاس عن تصورهم المألوف سابقاً لظاهرتي الشعر و الكهانة³ - ؛ فالنسبة لـ «نصر أبو زيد» " لقد ظل هذا التصور - تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة - جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية ، و على أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة."⁴

و عليه " فالنبوة عند د. نصر ليست إعجازاً مفارقاً لقوانين المادة و الطبيعة و الواقع ، و إنما هي درجة قوية من درجات الخيال⁵ ."⁶

سادساً - الوحي هو مجرد إلهام :

يرى «نصر أبو زيد» بأنّ وحي السنّة هو الإلهام فقط⁷ ؛ و ذلك ما صرّح به في قوله : " إن وحي السنة هو "الإلقاء في الروح" ، أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام ، و ليس بالمعنى الاصطلاحي ، أي عن طريق وساطة الملك "جبريل" "⁸.

- 1 - أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب (42) الفضائل ، باب (38) وجوب امتثال ما قاله شرعاً ، دون ما ذكره صلى الله عليه و سلم من معاش الدنيا ، على سبيل الرأي ، ر : 2363 : ص 1836 ، (بلفظ : « أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ »).
- 2 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 326 - 327.
- 3 - ينظر : نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 38 ، 59.
- 4 - المرجع نفسه : ص 41.
- 5 - إنّ " توصيف النبوة بالمخيلة ، تنعكس على القرآن بوصفه منتجاً ثقافياً معرفياً بل و خيالياً ، و هي نظرة د. نصر إلى القرآن". بن علي الشّدي - الاتجاهات المنحرفة : ص 236.
- 6 - المرجع نفسه : ص 234.
- 7 - ينظر : علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 182.
- 8 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 83.

و بهذا الشكل " تكون السنة بدورها كلام رجل عادي مجتهد يجوز عليه الخطأ " ¹!!!
لكن إذا كان «أبو زيد» قد اعتبر القرآن الكريم مجرد نص لغوي و ثقافي و تاريخي ، و قال أنّ
السنة ليست حياً أصلاً ، فما هي حقيقة نظرتة إلى التشريعات الإسلامية؟

المطلب الثاني - موقف «نصر أبو زيد» من التشريع الإسلامي.

لقد كان التشريع الإسلامي و سيظل " أسمى شرعة عرفها العالم لأسباب عديدة أهمها كون مبادئه سامية عامة تفي بحاجة كل مكان في كل زمان و هي مصونة من العبث"¹.
 لكن بناءً على ما سبق بيانه في سياق الحديث عن موقف « نصر أبو زيد » من القرآن الكريم والسنة النبوية يتضح بأنّ الدكتور «نصر» له وجهة نظر خاصة تجاه التشريع الإسلامي ؛ حيث يُمكن إبرازها على النحو الآتي :

الفرع الأوّل - موقف نصر أبو زيد من التشريع عموماً :

لعلّ أهم النقاط التي تُبرز موقف «نصر أبو زيد» من التشريع الإسلامي (العام) تتجلى في النقاط الآتية:

أولاً - الأحكام الشرعية مجرد قوانين بشرية لا ترتقي إلى درجة التقديس :

إنّ «نصر أبو زيد» يعتبر الأحكام الشرعية مجرد تفسيرات بشرية للمبادئ التي ذُكرت بالقرآن والتاريخ الإسلامي²؛ لذلك فهو يقول أنّ " قانون الشريعة هو قانون بشري ، لا شيء مقدسًا بخصوصه"³.

و لكنّ ممّا لا شك فيه أنّ القول ببشرية الأحكام الشرعية يؤوّل حتماً إلى عزل الشريعة الإسلامية عن مصدرها الرباني⁴ ؛ و هكذا فإنّ الفرائض الإسلامية تصبح مجرد طقوس لا قيمة لها ؛ بل الأولوية حينها للسلوك المستقيم فقط⁵.

-
- 1 - محمّد الخطيب - التشريع الإسلامي ، الموقع : <https://www.ahukah.net> ، تاريخ التصفح : 2019/03/08م، على الساعة : 10:06 : ص 1.
 - 2 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 19.
 - 3 - المرجع نفسه : ص 138.
 - 4 - ينظر : قطب الريسوني - النص القرآني : ص 277.
 - 5 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 100.

ثانياً - ليس هناك تشريع إسلامي خاص لأنّ الإسلام عبارة عن خليط من الديانات :

لعلّ ما جعل «نصر أبو زيد» ينظر إلى الأحكام و الفرائض الإسلاميّة على أنّها مجرد قوانين بشريّة هو اعتقاده بأنّ الإسلام قد تكوّن بفعل خليط من المستويات و الطبقات القبلية و غير الإسلاميّة أصلاً¹ ؛ حيث يقول أنّ القرآن الكريم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - قد تبني " أشكالاً محددة من العقوبات مستقاة من قلب تقاليد المجتمع قبل مجيء الإسلام ، من أجل اكتساب المصادقية"².

و هذا معناه أنّ «نصر أبو زيد» يرى أنّ تلك العقوبات التشريعية التي جاء بها الدّين الإسلامي ليست تشريعات إسلامية خاصة بل هي مزيج من قوانين مجتمعات و ديانات أخرى كاليهودية مثلاً³؛ و لذا فهو يعتبرها مجرد " تعبير تاريخي عن العقاب الذي كان يحدث في مجتمع معين في زمان و مكان محدد " ⁴.

باختصار فإنّ المغزى الذي يقصده «نصر أبو زيد» من هذه الفكرة هو التأكيد على أنّ الحدود الشرعيّة ليست أوامر إلهية^{5 6}؛ لأنّ السياق الاجتماعي التاريخي هو المسؤول عن إنتاجها⁷. و عليه فإنّ القول بإلزامية الشريعة⁸ لكلّ المجتمعات دون مراعاة عملي الزمان و المكان - بالنسبة إلى «نصر أبو زيد» - من شأنه إضفاء صفة القدسية على التفكير البشري الذي تطوّر عبر

1 - ينظر : نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 186.

2 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 241.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 138.

4 - المرجع نفسه : ص 239.

5 - يرى نصر أبو زيد أنّ " أهداف القرآن التي اتفق عليها الفقهاء منذ الأزل تم استنتاجها من القانون السائد في القرن السابع بالجزيرة العربية ، و ليس من خلال رؤية الإطار العام للقرآن الكريم بأكمله ". المرجع نفسه : ص 240.

6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 240 - 241.

7 - ينظر : نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 139.

8 - يعتقد نصر أبو زيد أنّ " المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية و اعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية و ثب على الواقع و تجاهل له ". نصر أبو زيد - مفهوم النص : ص 17.

التاريخ.¹

ثالثاً - الدعوة إلى وجوب إعادة النظر في بعض الأحكام الشرعية :

إنّ «نصر أبو زيد» يدعو إلى وجوب إعادة النظر في بعض الجوانب من الشريعة الإسلامية وخاصة تلك الأحكام الشرعية المتعلقة بحقوق المرأة² ؛ فهو يرى أنّه يجب أن " تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة... ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثتها النص "³ ؛ و لذا فإنّ «أبو زيد» يدعو إلى البحث عن المسكوت عنه في تلك النصوص الخاصة بقضايا المرأة⁴ ؛ معتبراً أنّنا " إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه - فرمّا قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية ، كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً "⁵.

لكن مع إصرار «نصر أبو زيد» على ضرورة تجاوز الكثير من الأحكام الشرعية باعتبارها محددة بسياق تاريخي مغاير لهذا العصر إلا أنّه - في سياق آخر - قد صرّح أنّ " المبادئ القرآنية مبنية على مبادئ الحرية و العدل و حرية التفكير التي تؤدّي إلى مجتمع عادل "⁶!!!

فكيف يُمكن الجمع بين قول «نصر أبو زيد» بأنّ الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم لم تعد صالحة لأن تحكم المجتمعات الإسلامية المعاصرة لأنّها مجرد توصيف لواقع تاريخي قديم ، و بين اعترافه بأنّ المبادئ القرآنية تقوم على الحرية و العدل؟! ثمّ ما مفهوم العدل و الحرية اللذان يشغلان بال «نصر أبو زيد» بل و يشغلان كتاباته أيضاً؟؟؟ و السؤال الأهم هو: إذا كان «أبو زيد» يعتبر بأنّ

1 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 138.

2 - المرجع نفسه : ص 138.

3 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 224.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 224.

5 - نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 139.

6 - نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 246.

تلك الأحكام الشرعية التي فصل فيها القرآن الكريم و السنة النبوية بنصوص صريحة و واضحة الدلالة مجرد تفسيرات بشرية فماذا يقول عن تلك المسائل الفقهية التي أفتى فيها الفقهاء بإجماع¹ أو قياس²؟

الفرع الثاني : موقف «نصر حامد أبو زيد» من التشريع (الصادر عن الإجماع و القياس):

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي معرفة رأي «نصر أبو زيد» في الإجماع و القياس. و الذي يُمكن توضيحه كالآتي :

أولاً - رؤية «نصر أبو زيد» للإجماع :

إنّ «نصر أبو زيد» يعتبر اعتماد الإجماع ضمن مصادر التشريع الإسلامي مجرد دليل على عجز القرآن الكريم و السنة النبوية عن تغطية الأمور الملحة و المستجدة اجتماعياً ، واقتصادياً ، و جنائياً³. و فضلاً عن هذا فهو يُنكر (إمكان الإجماع في نفسه)⁴ بحجة أنّه يفتقر إلى البرهان ، و الدليل قوله : " إجماع العلماء ، أمر عسير ، فضلاً عن أنه ظني و ليس برهانياً.⁵"

و لكن إذا كان «نصر أبو زيد» يُنكر إمكانية تحقق الإجماع مطلقاً لزعمه بأنّه " ينتمي إلى الظني في الغالب و لا ينتمي إلى البرهان.⁶ فلماذا انتقد «الشافعي»⁷ حينما استدل على حجية الإجماع

1 - هو " اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه و سلم بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار." الزركشي - البحر المحيط : ج 4/ص 436.

2 - قال الشوكاني : " و أحسن ما يقال في حده : استخراج مثل حكم المذكور ، لما لم يذكر ، بجامع بينهما." الشوكاني : محمد بن علي - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، ط1 ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع ، الرياض - السعودية ، 1421هـ - 2000م : ص 841.

3 - ينظر : نصر أبو زيد و إستر نيلسون - صوت من المنفى : ص 137.

4 - هذه العبارة للشوكاني - إرشاد الفحول : ص 349.

5 - نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 63.

6 - المرجع نفسه : ص 61.

7 - إنّ نصر أبو زيد " يُفسّر مفهوم الإجماع عند الشافعي على أنه على درجة عالية من الالتباس." سعيد عبد اللطيف فودة - تنفيذ رؤية نصر حامد أبو زيد للإجماع ، الموقع : <https://www.youtube.com> ، تاريخ النصف : 2018/11/19م ، على الساعة : 18:36.

باستحالة اجتماع عامة الفقهاء على ما يُخالف سُنَّة رسول الله صلى الله عليه و سلم¹؟ ثم ما حقيقة البرهان الذي يتكلم عنه «نصر أبو زيد» في هذا المقام؟

الجواب أنّ ما جعل «أبو زيد» يُنكر الإجماع مطلقاً ليس افتقاره إلى البرهان ؛ بل السبب الحقيقي في ذلك أنّ مفهوم الإجماع يتعارض مع التعددية في معاني النصوص² ، و بتعبير أدق فالإجماع " يخالف المبدأ الأثير عند نصر أبو زيد و هو مبدأ (تعدد التأويلات) و (انفتاح المعنى) ، المبنيان على فكرة (التاريخية)".³ ؛ لذلك فهو يرى بأنّ إجماع الأمة فيه " إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي ، و ذلك بإلغاء تاريخيتها ، و تحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى و الدلالات".⁴

لكن إذا كانت هذه خلاصة موقف «نصر أبو زيد» من الإجماع فما هو موقفه من القياس؟

ثانياً - رؤية «نصر أبو زيد» للقياس :

في الحقيقة إنّ موقف «نصر أبو زيد» من القياس لا يختلف كثيراً عن رؤيته للإجماع ؛ كلّ ما هنالك أنّ هذه المرة قد أعطى بديلاً عن القياس و ذلك ما صرّح به قائلاً : " نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص... و بدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقها في العلة - التي هي مسألة اجتهادية أيضاً - ، فإننا نعتمد هنا التفرقة بين «المعنى» و «المغزى»⁵ ؛ و بهذا " لا يصبح هناك مجال للقياس أصلاً.."⁶.

لكن لماذا يدعو «نصر أبو زيد» إلى الاعتماد على الفرق بين معنى النص و مغزاه بدلاً من

الرجوع إلى القياس؟

1 - ينظر : الشافعي - الرسالة : ص 472.

2 - ينظر : نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 61.

3 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 359.

4 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 121.

5 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 220.

6 - محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة - مصر ، 1422 هـ - 2002 م : ص 67.

الجواب هو أنّ «أبو زيد» يرى أنّ المغزى " يختلف جذرياً عن القياس الفقهي"¹ ؛ و بهذا " يؤكد الدكتور نصر على أنّ «تاريخية المعنى» التي تتجاوزها و تطوي صفحاته ، لتُحل محل المعاني الثابتة «المغزى» المتغير بتغير القراءة ، و المتعدد بتعدد القراء ، هو أمر مختلف عن «القياس». ففي القياس امتداد الحكم المنصوص عليه إلى حالة غير منصوص عليها ، مع الاحتفاظ بالحكم و عدم تجاوز المقيس عليه.. ففيه مرونة ، لكنها لا تطوي صفحة النصوص و المعاني و الأحكام و الأصول"².

و الحاصل أنّ القياس المعمول به عند الفقهاء في نظر «نصر أبو زيد» " يَحصر دور العقل المجتهد - أو القائس - في حدود معرفة الدلائل و العلامات الكاشفة عن ذلك الموجود في الخارج ، أي في الكتاب أو في السنة."³ ؛ و لذلك فقد دعا إلى تجاوزه معتبراً أنّ تأكيد «الشافعي» على القياس المكبل دائماً بسلطة النصوص هو مجرد نضال من أجل القضاء على التعددية الفكرية و الفقهية ، بل هو نضال تُحرّكه دوافع اجتماعية ، و فكرية ، و سياسية واضحة⁴.

خلاصة الكلام هي أنّ «نصر أبو زيد» يرفض أن تكون للأمة الإسلامية أية مرجعية محددة وثابتة في استنباط الأحكام الشرعية ؛ و ذلك ليبقى هناك مجال أوسع و أرحب لتعدد التأويلات و المعاني تبعاً لاختلاف الثقافات و الأزمان ، و تعدد الأهواء و المصالح.

لكن إذا كانت هذه هي أبرز محاور المشروع النقدي للمنظومة الإسلامية عند «نصر أبو زيد» فكيف يُمكن تقييمها أو نقدها من الناحية العلمية؟

1 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 222.

2 - محمد عمارة - التفسير الماركسي : ص 66.

3 - نصر أبو زيد - الإمام الشافعي : ص 130.

4 - ينظر : المصدر نفسه : ص 137.

المطلب الثالث : تقييم مشروع نصر حامد أبو زيد النقدي للمنظومة الإسلامية.

بعد عرض أهم آراء و مواقف «نصر أبو زيد» من القرآن الكريم ، و السنّة النبوية ، و التشريع

الإسلامي يُمكن تقييم مشروعه النقدي للمنظومة الإسلامية كآلآتي :

أولاً- إنّ موقف «نصر أبو زيد» من ما قرره السلف يمكن حصره في رفضه لثلاثة أمور¹ و هي :

1. بعض مناهجهم في التعامل مع المرويات.

2. المنطلق الذي ينطلقون منه في التعامل مع الوحي.

3. الرؤية التي بنوها و أسسوا لها من أن الدين يهيمن على كل مناحي الحياة².

و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على معرفة «نصر أبو زيد» بنتاج الأقدمين³ ، و لكن ما

يعيب تلك المعرفة أنّها معرفة انتقائية بل مؤدلجة⁴ ؛ فهو يُحاول توظيف الهفوات المضمرّة في بعض

كتب التراث لتفكيك الأصول المعرفيّة الإسلاميّة⁵.

ثانياً- و أمّا ما ذكره بخصوص أنّ القرآن الكريم مُنتج ثقافي تأثر بالواقع الذي أنزل فيه : فهو مُعارض

للوّازم إعلاء كلمة الله⁶ ؛ لأنّ " من لوازم إعلاء كلمة الله أن يخضع لها الواقع ، لا أن يكون الواقع هو

المهيمن على كلام الله و رسوله صلى الله عليه و سلم⁷ ، ثمّ لو كان القرآن الكريم حقيقة نتاجاً

للبيئة العربيّة التي أنزل فيها فلماذا عجز العرب - مع فصاحتهم - على أن يأتوا حتّى بمثل أقصر

سورة منه؟⁸

ثالثاً- إنّ كلّ ما أشار إليه «نصر أبو زيد» فيما يتعلّق بالدعوة إلى إعادة قراءة القرآن الكريم ،

1 - ينظر : خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 34.

2 - المرجع نفسه : ص 34.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 29.

4 - ينظر : قطب الريسوني - النص القرآني : ص 405 - 406.

5 - ينظر : محمد بن حجر القرني - موقف الفكر الحدائثي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية ، ط1 ، مجلة

البيان ، الرياض ، 1434هـ : ص 477.

6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 35.

7 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 37.

8 - ينظر : بن علي الشنّدي - الاتجاهات المنحرفة في التفسير : ص 216.

و تجاوز تفسيرات السلف ، و كذا عدم اعتبار النصوص التشريعية نصوصاً إلهية مُلزِمة فهو من باب خدمة مشروعه التأويلي ؛ لأنّ " وجود نصوص محكمة يرد إليها عند الاختلاف ليس في مصلحة «قراءته التأويلية» ، التي تريد أن تبقي كل النصوص مفتوحة لقراءات متجددة ، لا تخضع لمعنى محدد فضلاً عن أن يُردَّ بعضها إلى البعض الآخر "1.

رابعاً- " و من خلال التنقيب في نتاجه الثقافي نجد أن قراءة نصر أبو زيد «التأويلية» تفرغ الوحي من محتواه ، وتجعله نصّاً مجرداً ، أشبه ما يكون بالرموز المنطقية التي يحق لكل أحد أن يضع فيها المحتوى الذي يريد ، و من ثم يصبح النص لا قيمة له في الواقع "2 ، بل يُصبح مجرد " وعاء فارغ لما يملأ به في كل قراءة ، و فضاء مفتوح لما شئت من التأويلات ، و الاحتمالات ، و مراتب الدلالة "3.

خامساً- أمّا تأكيد «نصر أبو زيد» على مسألة وجوب إعمال السياق في قراءة القرآن الكريم والنصوص التشريعية عموماً فهو أمر محمود في ظاهره ؛ لأنّ جمهور العلماء و المفسرين يُؤكِّدون عليه أيضاً ، لكن ما ينبغي التنبه له هنا هو أنّ مقصود «أبو زيد» بالسياق - قطعاً - ليس السياق اللغوي للآيات بقدر ما هو السياق التاريخي⁴ ؛ و هذا بدليل قوله : " أننا في التعامل مع القرآن تفسيراً و تأويلاً يجب أن نُميّز بين مستويين أساسيين كُليّين من مستويات «السياق» : المستوى الأول هو مستوى النزول الكلي ، و هو القرن السابع الميلادي ، و هو سياق يشمل الاجتماعي والسياسي و الاقتصادي ، إلى جانب الديني و الفكري و الثقافي...المستوى الثاني هو مستوى النزول التدريجي ، أي المستوى الذي يدرك منهجياً المنشأ التاريخي لبنية القرآن "5 ؛ ففي هذا النصّ ليست هناك أدنى إشارة إلى أهمية إعمال أيّ سياق آخر غير السياق التاريخي.

1 - خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 151.

2 - المرجع نفسه : ص 105.

3 - قطب الريسوني - النص القرآني : ص 287 - 288.

4 - ينظر : خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 35.

5 - نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 258 - 259.

سادساً - أمّا حصر «نصر أبو زيد» لوحي السنّة في صورة واحدة و هي (الإلهام) ظنّاً منه أنّ هذا الترجيح سيقضي تماماً على أصله الإلهي ، فهو جهل أو تجاهل ؛ لأنّ أهل العلم قد بينوا أنّ الوحي له عدّة صور¹ و عليه فكون السنّة إلهاماً لا ينفي إلهية مصدرها.²

سابعاً - و أمّا اعتقاده أنّ مطابقة فهم الرسول صلى الله عليه و سلم لدلالة القرآن فيه تأليه له عليه الصلاة و السلام ، فهذا مرفوض عقلاً³ ؛ لأنّ المسلمين " عندما يعتقدون مطابقة السنة للقرآن لا يعتقدون بالوهية النبي - صلى الله عليه و سلم - و إنما يعتقدون أنه يوحى إليه بالقرآن و يوحى إليه بالسنة "4 ؛ " كما أننا لم نجد من علماء المسلمين على مرّ التاريخ من يصف نبينا محمدا صلى الله عليه و سلم بالالوهية، و لم يجرؤ أحدهم أن يضيفي على شخصية النبي لونا من القداسة و التأليه ، و إنما هي المحبة و التعظيم "5 ؛ و لذا ف " لا تلازم بين الفهم عن الله و ادعاء الألوهية ، و إلا لكان كل من فهم عن الله شيئاً صار جزءاً من إله بقدر ما فهم ، و ينبي عليه أن الدكتور له نصيب الأسد من الألوهية كونه اكتشف "المغزى المسكوت عنه!" الذي عجز الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن فهمه!!!"⁶.

1 - قال الزرقاني في تبيينه لصور الوحي : " و يكون على أنواع شتى : منه ما يكون مكالمة بين العبد و ربه ، كما كلم الله موسى تكليماً. و منه ما يكون إلهاماً يقذفه الله في قلب مُصطفاه على وجه من العلم الضروري لا يستطيع له دفعاً ، و لا يجد فيه شكاً. و منه ما يكون مناماً صادقاً يجيء في تحقّقه و وقوعه ، كما يجيء فلق الصبح في تجلّيه و سطوعه. و منه ما يكون بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام: و هو ملكٌ كريم ذو قوّة عند ذي العرش مكين ، مطاعٌ ثمّ أمين. و ذلك النوع هو أشهر الأنواع وأكثرها. و وحي القرآن كله من هذا القبيل ، و هو المصطلح عليه بالوحي الجليّ. قال الله تعالى في سورة الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٥٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٥٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٥٥﴾﴾ {الشعراء : 193 - 195} .". الزرقاني : محمّد عبّد العظيم - مناهل العرفان في علوم القرآن ، دط ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 1428 - 1429هـ/ 2008م : ج1/ص 46 - 47.

2 - ينظر : علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 182.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 180.

4 - المرجع نفسه : ص 180.

5 - سلامة - افتراءات نصر أبو زيد : ص 94.

6 - علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 179.

ثامناً - هذا من جهة و من جهة أخرى ف" إننا نجد نصر أبو زيد بناء على إقصاءه للسنة و عدم اعتبارها وحياً يبالغ في توسيع دائرة الأشياء التي يفعلها النبي صلى الله عليه و سلم من قبيل اجتهاداته خارج حدود التشريع و الوحي مبالغة لا تقف على أساس علمي بل تدل على جهل بالمرويات الصحيحة ، فيذكر أن الصحابة رضوان الله عليهم « كانوا دائماً ما يطرحون عليه السؤال في اجتهاداته خارج إطار الوحي المنزل - القرآن - : أهو الوحي أم الرأي و المشورة ، و كثيراً ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى »¹ مع العلم بأن هذه الحادثة لم تحدث إلا في معركة بدر حيث نزل رسول الله صلى الله عليه و سلم منزلاً رأى بعض أصحابه أن غيره خير منه ، و حادثة أخرى مشهورة فيما يتعلق بتأبير النخل²

ثم إن فهم قوله صلى الله عليه و سلم « أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ » على نحوٍ يجعل التعامل مع أيّ مسألة شرعية تُعارض آراء و أهواء بعض الناس بعيداً عن النصوص الشرعية ، بحجة أنه لا دخل للشرعية في أمور الدنيا ليس في الحقيقة إلا شبهة من شبه العلمانيين و من وافقهم، و يمكن الرد على هذه الشبهة من أربعة وجوه³ :

الوجه الأول : أن هذا الفهم المحرف للحديث لم يُقل به أحدٌ من أهل العلم⁴.

الوجه الثاني : أن " الرسول صلى الله عليه و سلم لم يذكر الكلام في عدم تأبير النخل مطلقاً من كل قيد ، حتى يقال : إن ما تناولته النصوص الشرعية مطلقاً من القيود و هو من أمور الدنيا فإن الشرع يترك - في هذه الحالة - و يرجع في تلك الأمور الدنيوية إلى أهل الدنيا⁵.

الوجه الثالث : أن مسألة تأبير النخل لا يُقاس عليها إلا ما جرى مجراها و كان على شاكلتها⁶

1 - نصر أبو زيد - النص ، السلطة ، الحقيقة : ص 16.

2 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 326 - 327.

3 - ينظر : محمد شاکر الشريف - تحطيم الصنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي ، دط ، دار البيارق، دت : ص 164.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 164.

5 - المرجع نفسه : ص 166.

6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 167.

" و هو الخبرة العملية المتعلقة بشأن من الشؤون المباحة التي لم يتعلق بها الخطاب الشرعي لا أمراً و لا نهيًا ، و ليس المراد بذلك كل أمر متعلق بالدنيا ، لأنه قد جاءت نصوص شرعية كثيرة في أمر الدنيا، و قد تعلق بها الخطاب الشرعي أمراً و نهيًا ، فكانت بذلك موكولة إلى الشرع يبين حلالها و حرامها و ما يصح منها و ما لا يصح إلى غير ذلك من تفاصيلها المطلوبة ، و لم تكن موكولة إلى المسلمين - أو إلى غيرهم - يجتهدون فيها أو يعملون فيها بمقتضى عقولهم أو مصالحهم أو أهوائهم"¹.

و أمّا الوجه الرابع لردّ هذه الشبهة فهو أن يُقال لـ «نصر أبو زيد» و أمثاله : " ما هو الضابط الذي تعتمدون عليه في التفريق بين "أمر الدنيا" الموكول للبشر و بين "أمر الدين" الموكول إلى الشريعة؟"².

تاسعاً- لقد زعم «نصر أبو زيد» " أن الإمام الشافعي أول من أسس السنة وحيًا و مصدرًا ثانيًا للتشريع ، و أن الناس كانوا مختلفين في عصره في هذا الأمر ، و لولا هذا الاختلاف لم يكثر من الاستدلال و المناقشات ، و سبب هذا الزعم عدم إيمانه بالدلالات الصريحة للنصوص القرآنية والحديثية الناطقة بوحى السنة ، و لما أراد الشافعي تأصيل قواعد الاجتهاد كان لا بد من الاستدلال على صحة كل أصل على انفراد ، فليس كل مسألة استدلل لها يوجد من يخالفها من المسلمين"³.

ثمّ إنّ «الشافعي» لم يقصد " أن يقول إن العلماء مختلفون في استقلال السنة بالتشريع ، الذي ينبني عليه رد كل حديث يتضمن حكماً زائداً على القرآن ، و إنما بين أن العلماء مختلفون في تكييف الأحكام الشرعية التي جاءت بها السنة و لم توجد في القرآن : فمنهم من قال : هو تشريع آخر غير القرآن ، و منهم من قال : جميع التشريعات التي جاءت بها السنة لها أصل كلي في القرآن ، و السنة تلحق فرعاً بأصل و لا تنفرد بتأصيل أصل كلي لا يوجد في القرآن"⁴.

1 - محمد الشريف - تحطيم الصنم العلماني : ص 167 - 168.

2 - المرجع نفسه : ص 171.

3 - علي مصطفى - المذهب النقدي : ص 180.

4 - المرجع نفسه : ص 181.

و فضلاً عن هذه الردود كلها فإنَّ السلف قد ناقشوا هذا الاتهام الذي يُردّده «أبو زيد» في حقّ السنّة النبوية موضّحين بأنّها وحي من الله عز و جل¹ ؛ حيث قال «ابن حزم»² : " لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و وجدناه عز و جل يقول فيه واصفا لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا يَطِئُونَ عَنِ الْهَوَىٰ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾³. فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه و سلم على قسمين : أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن ، و الثاني وحي مروى منقول غير مؤلف و لا معجز النظام و لا متلو لكنه مقروء ؛ و هو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و هو المبين عن الله عز و جل مراده منا... و وجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن و لا فرق. فقال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾⁴ 5".

ففي هذا المقام يُفسّر «ابن حزم» معنى طاعة الله و الرسول و أولي الأمر تفسيراً يُفند شبّهات «نصر أبو زيد» و من هم على شاكلته ؛ حيث يقول : " قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ فهذا أصل ، و هو القرآن. ثم قال تعالى : ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾. فهذا ثان ، و هو الخبر عن رسول الله صلى الله عليه و سلم. ثم قال تعالى : ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. فهذا ثالث ، و هو الإجماع المنقول إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم حكمه. و صح لنا بنص القرآن

1 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 326.

2 - اسمه الكامل : أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، و هو عالمٌ ، و مؤرّخٌ ، و منطقيٌّ ، و شاعرٌ ، و فيلسوفٌ ، و متكلّمٌ عربيٌّ ظاهريٌّ المذهب من الأندلس ، عاش في الفترة الممتدة ما بين : (383هـ - 494م) و (455هـ - 1064م) ، و من أبرز مؤلفاته : "الفصل في الملل و الأهواء و النحل" ، و "طوق الحمامة". ينظر : جورج طرايشي - معجم الفلاسفة : ص 21.

3 - {النجم : 3 - 4}.

4 - {النساء : 59}.

5 - ابن حزم : أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم - الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : أحمد محمّد شاکر ، ط 2 ، دار الآفاق الجديدة ، 1403هـ - 1983م : ج 1/ص 96 - 97.

أن الأخبار هي أحد الأصلين المرجوع إليهما عند التنازع. قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾¹.

و أما ما ذهب إليه «نصر أبو زيد» بخصوص أن الإجماع ظني و ليس برهانياً فيُرد عليه كالاتي:

1. " إجماع هذه الأمة حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتبار دليله ، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادراً عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغواً...فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلاً سواء.²

2. " إجماعهم على دليل قاطع أوجب لهم الاجتماع ، فيكون قولهم حجة قطعاً لذلك القاطع ، لا لقولهم و الجمهور تقول بل النصوص شهدت لهم بالعصمة ، فلا يقولون إلا حقاً ، استندوا العلم أو الظن...فالقطة نشأ عن العصمة لا عن المستند.³

لقد كانت هذه هي أبرز الردود العلميّة التي سيقّت في باب الردّ على الطرح الذي جاء به «نصر حامد أبو زيد».

1 - ابن حزم - الإحكام : ج 1/ص 97.

2 - السرخسي : أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل - أصول السرخسي ، تحقيق : أبو الوفاء الأفغاني ، دط ، لجنة إحياء المعارف التعمانية ، حيدر آباد - الهند ، دت : ج 1/ص 302.

3 - القراني - شرح تنقيح الفُصول في اختصار الحصول في الأصول ، دط ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 1424 هـ - 2004 م : ص 255.

في حدود تلك المعطيات التي تم تحليلها و مناقشتها في هذا الفصل يتبين أنّ الإشكاليّة المحوريّة التي يناقشها «نصر حامد أبو زيد» هي إشكاليّة إعادة قراءة النص القرآني وفق صورة معاصرة ؛ ولأجل تحقيق هذا الغرض فقد تبوّأ منهجاً تليقيّاً انتقائيّاً يثبت ما يدعم مشروعه التأويلي و يُقصي ما يُمكن أن يقف عائقاً أمام تحقيق مقاصد قراءته التأويليّة التي تتحرّى التأسيس للدلالات اللامحدودة و المعنى اللامتناهي ؛ و لعلّ هذا ما جعل «نصر أبو زيد» يعتمد على مرجعيّة فكرية تتسم هي الأخرى باللامحدودية.

و لكن مع هذا يمكن القول أنّ كلاً من منهجه النقدي للمنظومة الإسلاميّة و مشروعه الحداثي الذي قامت عليه قراءته المعاصرة للقرآن الكريم قد سبقا وفق جملة من الآليات و المناهج الفكرية الغريبة ، و هذا ما سيكشف عنه الفصل الآتي الذي سيُعرّف بإحدى تلك الآليات المنهجية الغربية التي طبّقها «نصر أبو زيد» على النصوص القرآنيّة سعياً منه إلى تجاوز دالاتها الأصليّة التي وقف عليها المفسّرون الأوائل بما فيهم رسول الله صلى الله عليه و سلم و صحابته رضي الله عنهم.

الفصل الثاني :

إشكالية دراسة المعنى بين التنظير الغربي
والتأصيل الإسلامي.

المبحث الأول : التعريف بنظرية المعنى و المغزى و
أسسها النظرية.

المبحث الثاني : التأسيس لنظرية المعنى في التراث
الإسلامي.

تمهيد:

بما أنّ المشروع الحدائثي لـ «نصر أبو زيد» يتمحور بشكلٍ كبيرٍ على مسألة إعادة قراءة معاني القرآن الكريم وفقاً لمستجدات العصر فإنّ هذا الفصل سيُعنى بدراسة إشكالية المعنى ببعديها الغربي الحديث و الإسلامي الأصيل ؛ و ذلك لإبراز حقيقة نظرية المعنى و المغزى باعتبارها النظرية التي يرى «أبو زيد» أنّ من شأنها الإحاطة بالمعاني و المقاصد الحقّة للنصوص القرآنيّة ؛ حيث دعا إلى وجوب التمييز في مجال تأويل دلالات القرآن الكريم بين مستويين اثنين ألا و هما المعنى و المغزى ، فما المراد بهذين المستويين عند «نصر أبو زيد»؟ و ما هي الأصول الفكرية التي ارتكز عليها في تبنيّه لنظرية المعنى و المغزى؟ و ما حظّ التراث الإسلامي من الاشتغال بنظرية المعنى؟

المبحث الأوّل : التعريف بنظرية المعنى و المغزى و أسسها النظرية.

المطلب الأوّل : حقيقة نظرية¹ المعنى و المغزى.

أولاً - المفهوم اللغوي للمعنى (meaning) و المغزى (significance) :

1. - المعنى في اللغة : عند «الخليل» أصله من " عنى...و معنى كلّ شيء : مَحْتَهُ و حاله الذي يصير إليه أمره "² ، بينما يُرجع «الجوهري» أصل هذه الكلمة إلى الفعل "عَنَّا" ؛ يُقال عَنَوْتُ الشيء إذا أخرجته و أظهرته ³ ، و جاء في لسان العرب عن «ابن سيده» أنّ كلمة "المعنى" واووية ويائية⁴.

1 - قال جميل صليبا في تعريفه لهذا المصطلح : " النظرية قضية تثبت ببرهان ، و هي عند الفلاسفة ترتيب عقلي ، مؤلف من تصورات منسقة ، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ." جميل صليبا - المعجم الفلسفي : ج 2/ص 477.

2 -الخليل بن أحمد الفراهيدي - معجم العين ، تحقيق : عبد الحميد هندراوي ، ط 1 ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان ، 1424هـ - 2003م : ج 3/ص 243.

3 - ينظر: الجوهري : إسماعيل بن حمّاد - الصّحاح تاج اللغة و صحاح العربية ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، 1990م : ج 6/ص 2440.

4 - ينظر : ابن منظور - لسان العرب : مج 4/ج 36/ص 3145.

و معنى هذا أنه يجوز لك أن تقول: (عَنَوْتُ و عَنَيْتُ) ، و قد استعمل «ابن منظور» في اللسان كلا الفعلين ؛ حيث أشار إلى الأول فقال : " عَنَوْتُ الشَّيْءَ : أَبَدَيْتُهُ. وَ عَنَوْتُ بِهِ وَ عَنَوْتُهُ: أَخْرَجْتُهُ وَ أَظْهَرْتُهُ... وَ عَنَتِ الْأَرْضُ بِالنَّبَاتِ تَعْنُو عُنْوًا وَ تَعْنِي أَيْضًا وَ أَعْنَتُهُ : أَظْهَرْتُهُ... وَ عَنَا النَّبْتُ يَعْنُو إِذَا ظَهَرَ " ¹ ، ثم أشار إلى الجذر الثاني و ما يُشتق منه فقال : " عَنَيْتُ الشَّيْءَ أَعْنَيْهِ ، إِذَا كُنْتُ قَاصِدًا لَهُ... يُقَالُ : عَنَيْتُ فُلَانًا عَنِيًّا أَي قَصَدْتُهُ... وَ عَنَانِي أَمْرُكَ أَي قَصَدَنِي. " ².

و بناءً على هذه التعريفات اللغوية يُلاحظ أنّ اللغويين قد اختلفوا في الجذر الاشتقاقي لكلمة

"المعنى" على النحو الآتي:

عَنَا (عَنَوْتُ).

عَنَى (عَنَيْتُ).

المعنى

2. المغزى لغة :فهو مأخوذ من "عَزَا"؛ و عَزَا الشيءَ عَزْوًا معناه أرادَه و طلبه ، و عَزَا الأمرَ وَاغْتَزَاهُ ، أَي : قَصَدَهُ ، و الْعَزْوُ الْقَصْدُ ، و منه فمغزى الكلام مقصده ³.

إذن فمعاجم اللغة قد بيّنت أنّ كلاً من المعنى و المغزى يشتركان في الدلالة على القصد و الإرادة و يؤدّيان معنى الإظهار و الإخراج ؛ لكنّ المعنى يكون في المقاصد الظاهرة بينما المغزى يكون في المقاصد الخفية.

فالمقصد في المعنى يكون ظاهراً من اللفظ ، في حين أنّه في المغزى يكون المقصد أو القصد خفياً إذ يتوجب على القارئ أن يطلبه ؛ و لذلك قال «أبو البقاء الكفوي»: " و المعنى هو المفهوم من

1 - ابن منظور - لسان العرب : مج 4/ج 36/ص 3145 - 3146.

2 - المرجع نفسه : مج 4/ج 36/ص 3146.

3 - ينظر : المرجع نفسه : مج 5/ج 46/ص 3253.

ظاهر اللفظ بغير واسطة"¹ ، و بهذا يكون إدراك المعنى هيئاً على كلِّ الثراء بينما المغزى لا يُدركه إلا صاحب النصّ أو القارئ الذي أتاه الله ملكة الاجتهاد.

ثانياً - المفهوم الاصطلاحي للمعنى و المغزى في الفكر الغربي.

1. أمّا عن تعريف "المعنى" في الاصطلاح الغربي فقد ذكر «أوجدن و ريتشاردز»² (Ogden and Richards) في كتابهما "معنى المعنى" (The meaning of meaning) حوالي ستة عشر تعريفاً لكلمة "المعنى"³.

و قد اعتُبر «أولمان»⁴ أنّ كثرة التعريفات التي ذكرها كل من «أوجدن» و «ريتشاردز» مثال حي للاضطراب الناتج عن الاستعمال غير الواعي للمصطلحات المجردة تجريداً بالغاً⁵ ؛ ولذلك فقد حاول هو في كتابه "دور الكلمة في اللغة" أن يضبط معنى هذا المصطلح فعرفه على أنّه "علاقة متبادلة بين اللفظ و المدلول : علاقة تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر"⁶ ؛ و بهذا فقد جعل «أولمان» "العلاقة بين الكلمة و معناها علاقة ذهنية تصورية ، فبين الدال و المدلول رابطة استدعاء ذهني... المنطقيين و الأصوليين المسلمين نظروا إلى المعنى من خلال هذه الرابطة."⁷.

1 - الكفوي : أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني - الكليات معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية ، ط2 ، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع ، ناشرون ، 1419هـ - 1998م : ص 842.

2 - هما أستاذان إنجليزيان ألفا كتاب " معنى المعنى ". إيفور آرمسترونغ ريتشارد (Richards) عاش في الفترة الممتدة ما بين (1893م) و (1979م) ، و هو ناقد ادبي و عالم من علماء علم البلاغة ، و يُعد أيضاً أحد مؤسسي دراسات الأدب الإنجليزي المعاصرة ، من أبرز مؤلفاته : كتاب "معنى المعنى" ، و كتاب "النقد العملي" ، و كتاب "فلسفة البلاغة". ينظر : <https://ar.wikipedia.org> ، تاريخ التصفح : 2021/02/02م ، على الساعة : 10:19.

3 - ينظر : ستيفان أولمان - دور الكلمة في اللغة ، ترجمة : كمال محمد بشر ، دط ، مكتبة الشباب ، دت : ص 62. وإبراهيم مصطفى إبراهيم - فلسفة اللغة نشأتها و تطورها و أبرز أعلامها ، دط ، دار المعرفة الجامعية ، 2015م : ص 140.

4 - هو البروفيسور الإنجليزي ستيفن أولمان (Stephen Ullmann) صاحب كتاب " دور الكلمة في اللغة Words And Their Use. ينظر : أولمان - دور الكلمة في اللغة ، (مقدمة المترجم) : ص 6.

5 - المرجع نفسه : ص 62.

6 - المرجع نفسه : ص 65.

7 - علي زوين - منهج البحث اللغوي بين التراث و علم اللغة الحديث ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986م : ص 174 - 175.

لكن لئن كان «أولمان» قد قارب في تعريفه لكلمة "المعنى" النظرة الإسلامية لها ، إلا أنه لم يسلم من ذلك الاضطراب الذي وقع فيه «أوجدن» و «ريتشاردز» وغيرهما ؛ و لذلك يرى أن " المعنى هو المشكلة الجوهرية في علم اللغة " ¹ ، و هذا ما صرّح به قائلاً: " من المؤسف حقاً - و ربما لا مفر من ذلك - أن يحول بيننا و بين تعرف هذه المشكلة ذلك الغموض الشنيع المتزايد للألفاظ ، و على رأسها لفظ المعنى نفسه " ².

و ينظر «كمال بشر» ³ فإنّ سبب ذلك الاضطراب و الغموض في تحديد تعريفٍ دقيقٍ لمصطلح "المعنى" عند اللغويين الغربيين يرجع إلى " اختلاف مناهج البحث في اللغة عندهم " ⁴ ، إلا أنّ الباحثة «نجمة بيطام» ترى أنّ " المشكلة ليست منهجية أو معرفية فحسب ؛ و إنما أكثر من ذلك مصطلحية مفهومية ، خصوصا إذا علمنا أن الاختلاف قائم إلى حد التضاد داخل الحقل المعرفي الواحد " ⁵؛ و لذا فقد " شهد الفكر الدلالي عدة مقاربات لسانية و غير لسانية حاولت أن تجيب عن السؤال الجوهرى : ما هو المعنى؟ ، و لكنها مقاربات ظلّت محدودة النتائج ، إن نجحت في جانب أخفقت في جوانب أخرى " ⁶.

2. و أمّا عن مفهوم المغزى في الاصطلاح الغربي : فيرى الناقد الأمريكي «هيرش» أنّ مغزى النصّ هو ترجمة لتلك العلاقة التي تربطه بقارئه ؛ فهو ذلك التصور الذي يصوغه القارئ من قراءته للنصّ ⁷.

1 - أولمان - دور الكلمة : ص 62.

2 - المرجع نفسه : ص 62.

3 - هو الدكتور كمال محمد بشر أستاذ بكلية دار العلوم ، وهو مترجم كتاب " دور الكلمة في اللغة " لأولمان.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 66 (تعليق : كمال بشر في هامش الكتاب).

5 - نجمة بيطام - الحقيقة و الجاز في معجم أساس البلاغة للزمخشري دراسة دلالية في ضوء نظرية التحليل السميائي ، رسالة ماجستير في علوم اللسان ، قسم اللغة العربية و آدابها ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة - الجزائر ، 2013 - 2014م : ص 18.

6 - المرجع نفسه : ص 18.

7 - ينظر : E.D Hirsch's Validity in : Nagao , Teruko , - On Authorial Intention : Interpretation Revisited , The annual reports on cultural , Hokkaido University ,

و قد لجأ «هيرش» إلى التفرقة بين معنى¹ النصّ و مغزاه للتغلب على معضلة إهمال سابقه أو التقد الأدبي المعاصر "لمؤلف النص" ؛ حيث يرى بأنّ إهمال صاحب النصّ (المؤلف) نابع من تصور أنّ معنى النصّ الأدبي² يختلف من ناقدٍ لآخر ، و من عصرٍ لآخر ، بل و يختلف أيضاً لدى الناقد أو القارئ نفسه من مرحلة لأخرى³ ؛ و هذا يعني أنّ «هيرش» قد " أسس نظرية للتفسير يحاول من خلالها الوصول إلى المعنى الموضوعي في النص و أعاد للمؤلف و النص مكانهما الذي جهدت الهرمنيوطيقا قبله في سلبهما إياه "⁴ ؛ و من هنا يمكن القول أنّ هذه النظرية تقترب كثيراً من التصور الإسلامي للتفسير⁵.

لكنّ السؤال المطروح هنا هو : هل مغزى النصّ عند «نصر أبو زيد» يتوافق من حيث مفهومه و مجال تطبيقه مع ما جاء في نظرية «هيرش»؟

ثالثاً - مفهوم المعنى و المغزى عند «نصر أبو زيد».

1. المعنى عند «نصر حامد أبو زيد» " يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها ، و هي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل و قرائه "⁶.

و من هذا التعريف يمكن تسجيل الملاحظتين الآتيتين :

الملاحظة الأولى : تتعلق بمميّزات المعنى عند «نصر أبو زيد» و التي بالإمكان صياغتها على

172. Hand le.net, p 172. http:// hd1. 15 - 11 - 1991 ، تاريخ التصفح : 2016/12/07 م ، على

الساعة : 00:08.

1 - و المعنى عند هيرش هو ما يقصده مؤلّف النصّ ، و الفرق بينه و بين المغزى عنده هو : أنّ الأوّل ثابتٌ و غير متحرّك أمّا الثاني فيمكن أن يتغير و أن يتسع بلا تحديد. ينظر : المرجع نفسه : ص 172.

2 - و لكنّ تمييز هيرش بين معنى النصّ و مؤلفه لا مبرر له ؛ لأنّ حقيقة النصّ ليس إلّا ترجمة لذلك المعنى الذي وضعه مؤلف النص. ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 249.

3 - ينظر : نصر حامد أبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 48 ، نقلاً عن : Hirsch , E.D.JR, Validity in Interpretation, Yale University Press, 1969.pp.1-10.

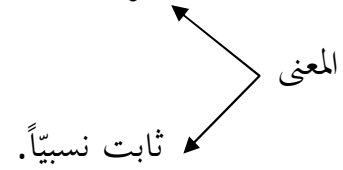
4 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 250.

5 ينظر : المرجع نفسه : ص 250.

6 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 221.

النحو الآتي:

يرتبط بالسياق التاريخي للنصوص.



الملاحظة الثانية : و الأهم و هي أنّ التعريف الذي ذكره «أبو زيد» تعريف مُغايرٌ للتعريف الذي ذكره «هيرش».

2. و أمّا المغزى بمفهوم «نصر حامد أبو زيد» فهو : " محصلة لقراءة عصر غير عصر النص.¹ ؛ و لذلك فقد وَصَفَه بأنه " مغزى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة "².

ومنه فإنّ تأويل النصوص عند «نصر أبو زيد» يقوم على أساس العلاقة بين أصلها التاريخي ومغزاها أو الغاية منها ؛ حيث تبدأ الحركة التأويلية من الواقع لتنتهي إلى اكتشاف دلالة أو معنى النص³ ؛ و هكذا يكون الواقع هو الموجّه لها⁴ ؛ و من هذا المنطلق يرى «أبو زيد» بأنّ التفرقة⁵ بين دلالة النصّ و مغزاه في تأويل النصوص " يجب أن تظل مطلباً ملحاً حتى لا تتميع الحدود بين الماضي و الحاضر من جهة ، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيدولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتدلاً من جهة أخرى "⁶.

1 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 221.

2 - المرجع نفسه : ص 144.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 144.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 222.

5 - لقد حصّر نصر أبو زيد الفرق بين المعنى و المغزى في بُعدين اثنين: الأول: أنّ المعنى ذو طابع تاريخي ؛ بحيث لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكلّ من السّياق اللّغوي الداخلي و السّياق الثقافي الاجتماعي الخارجي ، بينما المغزى ذو طابع معاصر. و أمّا البعد الثاني فيتجلى في كون المعنى يتميّز بالثبات النسبي ، في حين أنّ المغزى يتغير بتغير آفاق القراءة. ينظر : المرجع نفسه : ص 221.

6 - المرجع نفسه : ص 143.

إذن فمغزى النصّ عند «نصر أبو زيد» هو ذلك المعنى المتجدّد أو غير المستقرّ و اللامتناهي للنصوص ، و منه يُمكن القول إنّه إذا كان المعنى هو الدلالة التاريخية للنصّ فإنّ المغزى يُمثل الدلالة أو " الصورة المعاصرة للحكم"¹.

لكن هل تصوّر «نصر أبو زيد» للمغزى بهذا المعنى يُحافظ على حقيقته التي صاغها «هيرش»؟ ثمّ كيف حاول «أبو زيد» أن يُوصل لهذه النظرية انطلاقاً من التراث الإسلامي؟ و ما هي تلك النصوص التي سيُطبّق عليها العلاقة أو التّفرقة بين المعنى و المغزى؟

لقد صرّح «نصر أبو زيد» في سياق تفرّقه بين دلالة النصوص و مغزاها أنّه قد اعتمد في هذه التّفرقة على أطروحة «هيرش»² ، و لكن بمقارنة بسيطة بين مفهوم نظرية المعنى و المغزى الذي قصده هذا الناقد الأمريكي و بين حقيقة المعنى و المغزى التي يُريد أن يُؤسس لها «أبو زيد» يتبيّن بأنّ هذا الأخير قد " أوغل.. في تعقيد هذه النظرية"³ ؛ و ذلك لأنّ دلالتها البسيطة عند «هيرش» هي " أن ما يودعه الكاتب في نصه هو قصده⁴ من الدلالة ، بينما يتشكل المعنى في تضاعيف هذا النص من غير إرادة كاتبه ؛ لأنه قد يقصد مراداً من نصه ، و يفهم متلقيه معنى مخالفاً لما قصده."⁵

فالظاهر من هذا الكلام أنّ مقصود المؤلّف الذي أودعه في نصّه (أي المعنى الأصلي للنصّ) - عند «هيرش» - ثابت و لا يُمكن أن يتغيّر بحال من الأحوال ، " و بناء على هذا لا وجود للفوضى التي تنشأ عن طريق تغيير المعنى كما هي عند نصر أبو زيد."⁶

و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّه لا ارتباط بين فكرته عن نظرية المعنى و المغزى و بين حقيقة هذه النظرية عند مؤسسها ، لكنّ الذي لا شكّ فيه هو أنّ «نصر أبو زيد» لم يكن جاهلاً بما

1 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 371.

2 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 220 (الهامش).

3 - قطب الريسوني - النص القرآني : ص 295.

4 - القصد عند هيرش مؤثر في عملية الفهم. ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 249.

5 - قطب الريسوني - النص القرآني ، ص 296. نقلاً عن : فعالية القراءة و إشكالية تحديد المعنى في النص القرآني لجهلان : ص 194.

6 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 249.

أصل له «هيرش» كل ما هنالك أنّ منهجه الانتقائي التلفيقي هو الذي فرض عليه أن ينتقي من نظرية المعنى و المغزى ما يخدم مشروعه التأويلي¹.

هذا ما يتعلّق بالتحقق من عدم وجود ارتباط بين فكريّ «نصر أبو زيد» و «هيرش» عن المعنى و المغزى² ، و أمّا عن تأصيل «أبو زيد» لوجود هذه النظرية في التراث الإسلامي فالملاحظ أنّه قد حاول أن يجد لها جذوراً فكرية إسلامية ؛ و ذلك بدليل :

1. إدّعاءه أنّه قد لجأ إلى التفرقة الصوفية بين (ظاهر النصّ و باطنه) في تأويل النصوص ليوضّح علاقة الدلالة بالمغزى³ ؛ حيث جعل " الظاهر في هذه العلاقة يمثل مستوى الدلالة التي لا تتحدد إلا من خلال السياق الكلي لمحمل الأوضاع و الظروف التي أنتجت النص ، في حين يمثل الباطن مستوى المغزى في ثنايا تلك الدلالة."4.

لكن من الواضح أنّ ثمة فرق بين الباطن و الظاهر الذي اعتقده الصوفيّة ، و بين المعنى و المغزى الذي يُحاول نصر أبو زيد أن يُعيد توجيه معاني و دلالات القرآن الكريم - على أساسه - ؛ فالصوفيّة " قد اعترفوا بظاهر القرآن و لم يحدوه ، كما اعترفوا بباطنه و لكنهم حين فسروا المعاني الباطنة خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً ، فبينما تجد أن لهم أفهاماً مقبولة سائغة ، تجد لهم بجوارها أفهاماً لا يمكن أن يتقبلها العقل أو يرضى بها الشرع"5.

و عليه ف "إنّ تلك الأنظار الباطنة في الآيات...إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط⁶...فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني...و أيضاً ؛ فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين

1 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 248 ، 250.

2 - ربما الارتباط بين الفكرتين هو ارتباط شكلي فقط ، أمّا المضمون ففيه اختلاف.

3 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 144.

4 - المرجع نفسه : ص 145.

5 - الذهبي - التفسير و المفسرون : ج 2/ص 264.

6 - أي شروط صحة المعنى الباطن و التي لخصها الشاطبي في قوله : " شرط الباطن موافقة اللغة و شهادة الشرع ". الشاطبي : أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي - الموافقات أو عنوان التعريف بأسرار التكليف ، تحقيق : محمد مرابي ، ط 1 ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، 1432 هـ - 2011 م : ج 3/ص 334.

لم يصرِّح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، و سكت عن كونه هو المراد ، وإن جاء بشيء من ذلك و صرِّح صاحبه أنه هو المراد ؛ فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرِّقون بين الاعتبار القرآني و الوجودي¹.

و مثال ذلك أنّ «التُّستري» حينما فسّر قوله تعالى :

﴿وَالْجَارِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنْبِ وَالصَّاحِبِ الْجُنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [النساء : 36]

قال : " و أما باطنها : فالجار ذو القربى هو القلب ، و الجار الجنب هو الطبيعة ، و الصاحب بالجنب هو العقل المقتدى بالشرعية ، و ابن السبيل هو الجوارح المطيعة لله ، هذا باطن الآية².

فالشاهد أنّ «التُّستري» لم يقل أنّ المعنى الباطن الذي أشار إليه في تفسيره لهذه الآية هو المعنى الذي قصده الله سبحانه و تعالى ، أو أنّه هو التفسير الصحيح للآية ، لكن ما جاء في تفسيره لهذه الآية يظل " أقرب إلى ما ثبت رده و نفيه عن القرآن من كلام الباطنية و من أشبههم³.

أما «نصر أبو زيد» فإنّه يدعو إلى ضرورة تجاوز المعنى الحقيقي للنصوص القرآنية إلى معنى آخر يتوافق مع مستجدات كل عصر بعينه، انطلاقاً من مبدأ " فلا شيء مكتمل ، لأنه لا شيء مغلق إلا عقول البعض منا"⁴.

لكن - مع ذلك - لا سبيل لإنكار حقيقة أنّ هناك خيط رفيع بين الباطن و الظاهر الذي تقول به المتصوفة و المعنى و المغزى الذي يقول به « نصر أبو زيد » ؛ ففي الاتجاهين تأسيس لمعنى لا سند له من العريّة و لا من الشرع !!!

1 - الشاطبي - الموافقات : ج 3/ص 343.

2 - التُّستري : أبو محمّد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع - تفسير القرآن العظيم ، تحقيق : طه عبد الرؤوف و سعد حسن محمّد علي ، ط 1 ، دار الحرم للتراث ، 2004م : ص 131.

3 - الشاطبي - الموافقات : ج 3/ص 341.

4 - نصر أبو زيد - الخطاب و التأويل : ص 186.

2. زعمه أنه قد أفاد فكرة المعنى و المغزى من «عبد القاهر الجرجاني»^{1 2} ؛ بحجة أنّ كلمة المغزى قد ذُكرت في كلام «الجرجاني» الذي جاء فيه " و لم أزل منذ خدمتُ العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنَى «الفصاحة»...و «البلاغة» ، و «البيان» و «البراعة» ، و في بيان المغزى من هذه العبارات، و تفسير المراد بها.³ ؛ " و بهذا يتضح حرص أبو زيد على ربط فكرته التأويلية خصوصاً فيما يتعلق (بالمغزى) بمفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني...و كما هو ملاحظ فإن نصر أبو زيد يحمل كلام عبد القاهر الجرجاني ما لا يحتمل⁴ .

إذن «نصر أبو زيد» يُريد القول إنّ هذه التفرقة بين المعنى و المغزى - التي يدعو إلى تبنيها - في مجال تأويل دلالات القرآن الكريم و إن كانت مأخوذة من الناقد الأمريكي «هيرش» ، إلا أنّ لها جذوراً في الفكر الإسلامي ، و بهذا يتضح أنّ " أبو زيد بتلفيقه المعهودة يحاول الجمع بين منهجين مختلفين⁵ ، بل يُحاول في الوقت ذاته أن يجد في التراث الإسلامي سنداً قوياً لتبرير نجاعة و أصالة ما يتبناه من نظريات غريبة⁶ .

و أمّا بالنسبة للنصوص التي سيُطبّق عليها «نصر أبو زيد» نظرية المعنى و المغزى فهي لا شك نصوص القرآن الكريم ؛ إذ أنّ القرآن بالنسبة إليه هو النصّ الأصلي ، و السُنّة هي النصّ الثانوي الأوّل ، و نصوص العلماء و المفسّرين هي نصوص ثانوية أخرى من درجة ثانية⁷ .

1 - هو عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني النحوي الشافعي ، تُوفي عام (471هـ) ، و قد ترك عدّة مؤلّفات منها : "العُمدة" ، و "المغني في شرح الإيضاح" . ينظر : ابن العماد : شهاب الدّين أبو الفلاح عبد الحيّ بن أحمد بن محمّد العكريّ - شذرات الدّهَب في أخبار مَنْ دَهَبَ ، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط ، و محمود الأرناؤوط ، ط1 ، دار ابن كثير ، دمشق - بيروت ، 1406هـ - 1986م : مج 5/ص 308 - 309 .

2 - ينظر : إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 213 .

3 - الجرجاني : أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد - دلائل الإعجاز ، قرأه و علّق عليه : محمود محمد شاكر ، دط ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، 2000م : ص 34 .

4 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 288 .

5 - المرجع نفسه : ص 375 .

6 - ينظر : خالد القرني - القراءة التأويلية : ص 29 .

7 - ينظر : نصر أبو زيد - التفكير في زمن التكفير : ص 134 .

لكنّ الإشكال الذي يُطرح هنا هو : ما دام «هيرش» قد فرّق بين معنى النصّ و مغزاه في مجال التّقد الأدبي ، فهل يُمكن تطبيق هذه التفرقة على القرآن الكريم و السّنة النبويّة؟ ثمّ كيف يُمكن الانتقال بهذه النّظرية من مجالها الأصلي إلى مجالٍ آخر مختلفٍ تماماً؟

إنّ «نصر أبو زيد» يُجيب عن هذا الإشكال بقوله : " التّفارقة بين «المعنى» و «المغزى» هي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام ، و إن كنا سنقدم لها هنا تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا "¹.

فهذه الإجابة تُؤكد بشكل جليّ أنّ «نصر أبو زيد» يُريد إسقاط نظرية المعنى و المغزى على القرآن الكريم.

و لكن ما هو ذلك التكييف الخاص الذي سيُقدّمه «أبو زيد» لهذه النظرية ؟ و هل سينسجم مع طبيعة القرآن الكريم كنص مقدس؟ و ما هي النتائج التي ستترتب على ذلك؟! هذا بالنّسبة عن توضيح حقيقة نظرية المعنى و المغزى ، و أمّا عن أسسها النظرية فلا يُمكن إبرازها إلّا بالإشارة إلى أهم ملامح نشأة البحث الدلالي في الفكر الغربي ، و بالأخص عند «سوسير²»، و سيرد تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلبين الآتين.

1 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 220.

2 - فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) هو عالم لغوي سويسري عاش في الفترة الممتدة ما بين (1857م) و (1913م) ، و يعتبر مؤسس المدرسة البنوية ، و من أشهر أعماله : كتاب "بحث في الألسنية العامة". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/21/09 م ، على الساعة : 12:55.

المطلب الثاني : ملامح نشأة البحث الدلالي عند الغرب.

إنّ ظهور علم الدلالة بالمصطلح¹ الحديث (sémantique) عند الغرب قد كان سبق الفضل فيه للفرنسي «بريال»²؛³ حيث " يرى علماء الدلالة المحدثون أن اللغوي الفرنسي ميشال بريال (M. Bréal) يعتبر مؤسس علم الدلالة المتعارف عليه اليوم"⁴ ؛ لأنه قد " أبدع منهجاً جديداً في دراسة المعنى هو المنهج الذي ينطلق من الكلمات نفسها لمعاينة الدلالات دون ربط ذلك بالظواهر اللغوية الأخرى."⁵

و لكنّ " العالم اللغوي (بريال) انطلق - دون ريب - في تحديد موضوع علم الدلالة ومصطلحه من جهود من سبقه من علماء اللغة الذين وفروا مفاهيم مختلفة تخص المنظومة اللغوية من جميع جوانبها"⁶ ؛ فصحيح أنّ ما جاء به «بريال» كان له " دور في ميلاد فرع جديد لدراسة المعنى"⁷ ،

1 - بالنسبة لقضية ضبط المصطلح تجدر الإشارة إلى أنّ الغربيين قد اختلفوا في تسمياتهم للدراسات المرتكزة في المعاني اللغوية ، فمنهم من سماها "علم الدلالة" ، و منهم من سماها "علم المعنى" و مع ذلك ، فالمصطلح المعرّب عن علم الدلالة عندهم هو السيمانتيك (Sémantique). ينظر : نوال بنت سيف البلوشية - الدال و المدلول بين المحدثين و القدامى و أثرهما في التطور الدلالي للألفاظ ، الموقع: <http://www.arabic languageic.org> ، تاريخ التصفح : 2017/02/05 م ، على الساعة : 08:16.

2 - اسمه الكامل : جول ألفري ميشال بريال (Michel Bréal) ، و هو فرنسي مختص في فقه اللغة (1832 - 1915م). ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/09/21 م ، على الساعة : 12:51.

3 - ينظر : أولمان - دور الكلمة : ص 14.

4 - محمد حسين علي الصّغير - تطوّر البحث الدلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم ، ط1 ، دار المؤرخ العربي ، بيروت - لبنان ، 1420هـ - 1999م : ص 15. نقلاً عن : مورييس أبو ناصر - مدخل إلى علم الدلالة الألسني. و كمال محمد بشر - دراسات في علم اللغة : 159/2.

5 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة أصوله و مباحثه في التراث العربي دراسة ، دط ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001م : ص 18.

6 - المرجع نفسه : ص 17.

7 - زغار إلهام و موسى صفيية - الجديد الدلالي عند "دي سوسير" و أثره في علم اللغة الحديث ، مذكرة لنيل شهادة الماستر ، إشراف : شموأنرزي ، تخصص علم اللسان ، قسم اللغة و الأدب العربي ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة عبد الرحمان ميرة بجاية - الجزائر ، 2016 - 2017م : ص 1.

إلا أنّ ملامح البحث الدلالي عند الغربيين قد ظهرت قبل ذلك عند اليونان و الهنود¹ ، " و عند كل هؤلاء إشارات يمكن عدّها ضمن موضوع علم الدلالة"².

لكنّ «أحمد مؤمن³» أشار في حديثه عن نشأة اللسانيات و تطورها إلى أنّ الاهتمام بالدراسات الدلالية قد ظهر " في أوروبا الغربية بادئ ذي بدء في المحاضرات التي كان يلقيها ريسيج (C.Reisig)⁴ في هال (Halle) حوالي 1825م في حديثه عن الفيلولوجيا اللاتينية"⁵.

أمّا «بالمر» فقد قال أنّ " لفظة (سمانتكس⁶) (علم الدلالة) إضافة حديثة في اللغة الإنجليزية... و على الرغم من ورود لفظة سمانتكس في تعبير (الفلسفة السمانتية) بمعنى العرّاقة أو النبوءة في القرن السابع عشر، فإن هذه اللفظة لم ترد في سياق آخر إلى أن ظهرت في بحث قدم إلى الجمعية اللغوية الأمريكية عام 1894م بعنوان : المعاني الانعكاسية : مسألة سمانتية. و قبل ذلك بعام استعمل بريل لفظة سمانتكس في الفرنسية ، مشتقا إياها من الإغريقية... و في عام (1900) على كل حال ، ظهر في الإنكليزية كتاب بريل : سمانتكس : دراسات في علم المعنى. و ظهرت النسخة الأصلية (بالفرنسية) قبل ذلك بثلاث سنين... غير أن لفظة سمانتكس لم تنتشر لفترة من الزمن."⁷.

و مجمل القول فيما يتعلّق بنشأة البحث الدلالي عند الغرب هو :

- 1 - ينظر : أجد محمد حسن العميدي - العلامة في الحضارات القديمة ، مجلة: مركز بابل ، العدد 2 ، تاريخ النّشر : 2011م ، الموقع: <http://www.bcchj.com> ، تاريخ التصفح : 2018/05/30م ، على الساعة : 12:04 : ص 255.
- 2 - زغار إلهام و موسى صافية - الجديد الدلالي عند دي سوسير : ص 8.
- 3 - هو مؤلّف كتاب : اللسانيات النشأة و التطور، ط2 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون - الجزائر ، 2005م.
- 4 - لم أجد له ترجمة.
- 5 - أحمد مؤمن - اللسانيات : ص 239.
- 6 - " و هناك لسوء الحظ استعمال شعبي شائع لكلمة سمانتكس ، خاصة في الصحف ، لا يحمل إلا شبيهاً قليلاً لاستعمالنا لها. فاللفظة تستعمل للإشارة إلى التلاعب باللغة ، لغرض الإيهام غالباً ". أف.آر. بالمر - علم الدلالة ، ترجمة : مجيد عبد الحليم الماشطة ، دط ، كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية ، بغداد - العراق ، 1985م : ص 4.
- 7 - المرجع نفسه : ص 3 - 4.

1. أنّ " دراسة المعنى - بوصفه فرعاً مستقلاً من فروع علم اللغة - قد ظهرت أول ما ظهرت سنة 1839 ، و لكن هذه الدراسة لم تعرف بهذا الاسم¹ إلا بعد فترة طويلة - أي في سنة 1883 - عندما ابتكر العالم الفرنسي م. بريال M. Bréal المصطلح الحديث "Sémantique"².
2. إنّ «ميشال بريال» هو أول من استعمل عبارة (Semantic) كمصطلح لغوي في الفرنسية (Sémantique).³ لـ " يشرف من خلاله على البحث في الدلالة "⁴ ؛ و لذا فإنّ ظهور مصطلح (Sémantique) بهذا المفهوم قد كان على يد الفرنسي «بريال»⁵.
3. و هذا يعني أنّ بداية البحث الدلالي المنظم عند الغربيين كانت في القرن التاسع عشر مع «بريال» ، و بالتحديد عام (1883م) حين أصدر رسالته الموسومة (بحث في الدلالة)⁶ ؛ حيث عُني فيها ببحث الدلالة في بعض ألفاظ اللغات القديمة⁷ ، و قد " خرج بجملته من القواعد ؛ إلا أن بحثه اقتصر على الناحية التاريخية للألفاظ. و ظل اللغويون الفرنسيون في بادئ الأمر بمعزل عن هذا النوع من البحث اللغوي "⁸.

- 1 - و الدليل على هذا هو قول بريال : " و بما أن هذه الدراسة تستحق اسماً خاصاً بما فإننا نطلق عليها اسم سيمانتيك ".
منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 17. نقلاً عن : Les grands courants de La Linguistique moderne. Le roy Maurice - p 46.
- 2 - أولمان - دور الكلمة : ص 13 - 14.
- 3 - ينظر : علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 84.
- 4 - منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 17.
- 5 - ينظر : كلود جرمان و رمون لوثلون - علم الدلالة ، ترجمة : ثور الهدى لوشن ، ط1 ، منشورات جامعة فان يونس - بنغازي ، 1997م ، مقدمة المترجمة : ص 7.
- 6 - في بعض المراجع إشارة إلى أنّ هذه الرسالة تُسمى "محاولة في علم الدلالة" (Essai de sémantique) و أنّها قد طُبعت عام 1897م ، و أمّا استعمال بريال لمصطلح الدلالة لأول مرة فقد كان في مقال سبق هذه الرسالة. ينظر : أحمد مؤمن - اللسانيات : ص 239. و في مراجع أخرى إشارة إلى أنّ بريال استعمل مصطلح "الدلالة" لأول مرة في هذه الرسالة عام 1883م ، ثم نُشرت بعد ذلك عام 1897م ، و أنّه كان يقصد بعلم الدلالة علم المعنى. ينظر : عبد العليم بوفاتح - المباحث الدلالية عند علماء الأصول في ضوء الدراسات الحديثة ابن القيم نموذجاً ، مجلة : الأثر ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة - الجزائر ، العدد 5 ، تاريخ النشر : مارس 2006م ، الموقع : <http://elibrary.mediou.edu> ، تاريخ التصفح : 2017/02/14م ، على الساعة : 22:07 : ص 44.
- 7 - ينظر : أمجد العميدي - العلامة : ص 255.
- 8 - علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 85.

4. حسب الإشارات التي ذُكرت - في الهامش - بخصوص رسالة «بريال» ، فإنّ مصطلح "الدلالة" يُستخدم مرادفاً لمصطلح "المعنى" في الفكر الغربي.

5. إنّ كلّ ما ذُكر يدلّ على أنّ علم الدلالة الغربي قد مرّ بمراحل عدّة¹ ، وواجه صعوبات عدّة² في آن واحد.

هذا فيما يتعلّق ببداية استعمال (Sémantique) كمصطلح يدلّ على علم الدلالة ، ولكن ما مفهوم هذا العلم عند اللسانيين و اللغويين الغربيين؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الوقوف على تعريفات علم الدلالة لدى بعض من اللغويين

و الدلالين الغربيين.

أولاً - علم الدلالة عند «بريال»:

يُعرّف «ميشال بريال» علم الدلالة أنّه " القوانين المنظمة لتغيّر المعاني و إنشاء العبارات الجديدة و الوقوف على تاريخ ميلادها و وفاتها."³ ؛ " فعلم الدلالة - عند العالم بريال - يعنى بتلك القوانين التي تشرف على تغير المعاني ، و يُعّين الجانب التطوري للألفاظ اللغوية و دلالاتها "⁴ ؛ أي: أنّه يدرس علم الدلالة دراسة تاريخيّة.

ثانياً - علم الدلالة عند «كلود جرمان» و «ريمون لوبلون»:

أما «كلود⁵» و «ريمون⁶» فيُعرّفان علم الدلالة بقولهما : " و الدلالة هي العلم الذي يهتم بدقة بوجه مدلول العلامة اللغوية "⁷ ؛ أي معناها ؛ و هذا يعني أنّ " الأساس الذي يقوم عليه علم الدلالة هو (المعنى) "⁸.

1 - ينظر : زغار إلهام و موسى صفية - الجديد الدلالي عند دي سوسير ، ص 1 نقلاً عن : نور الهدى لوشن - علم الدلالة (دراسة و تطبيق) ، دط ، المكتب الجامعي الحديث الأزريطة ، الإسكندرية : ص 15 - 16.

2 - ينظر : كلود و ريمون - علم الدلالة ، مقدمة المترجمة : ص 8.

3 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 43. نقلاً عن les grand courants de la linguistique modern (maurice le roy) p 45.

4 - المرجع نفسه : ص 43.

5 - لم أجد له ترجمة.

6 - لم أجد له ترجمة.

7 - كلود و ريمون - علم الدلالة : ص 19.

8 - علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 91.

ثالثاً - علم الدلالة عند «بيار جيرو» :

إنّ «بيار»¹ يُعرّف علم الدلالة على أنه العلم الذي يهتم بدراسة الكلمات.²

و لكنّ هذا التعريف ناقصٌ من وجهين:

الوجه الأوّل هو: أنّ علم الدلالة لا يدرس الكلمات في حد ذاتها بل يهتم بدراسة معانيها ؛ و ذلك لأنّ " الهدف الرئيس للغة هو نقل المعاني من المتكلم إلى السامع أو من الكاتب إلى القارئ " ³؛ ومنه فإنّ " القيمة الدلالية للكلمة تكمن في معناها " ⁴.

الوجه الثاني و هو : أننا " عندما نتحدث في علم الدلالة عن المعنى ، فإننا لا نقصد معنى الكلمة فقط ، بل معنى الجملة أيضاً. ذلك لأننا عندما نستخدم اللغة في واقع الحال بغرض الاتصال ، فإن استخدامنا للجمل في الاتصال ، لا شك ، أشيع من استخدامنا لكلمات منفصلة " ⁵ ؛ و هذا يعني أنّ علم الدلالة يهتم بتحليل الدقيق لمعاني الكلمات و الجمل على حد سواء ⁶.

رابعاً - علم الدلالة عند «إيزوتسو» :

يرى «إيزوتسو»⁷ بأنّ علم الدلالة هو " نوع من الرؤية العالمية "weltanschauungslehre" أو دراسة لطبيعة رؤية العالم و بنيتها لأمة من مرحلة مخصوصة من تاريخها. و هذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي ألّفها الأمة لنفسها و تحقق عن المفاهيم الرئيسية للغة ⁸ ؛ و هذا يعني أنّ " عملية الوصف الدلالي تتضمن

1 - Pierre Jurieu هو فيلسوف فرنسي لاهوتي ، عاش في الفترة الممتدة بين (1637م) و (1713م). ينظر : جورج طرايشي - معجم الفلاسفة : ص 264.

2 - ينظر : الجمعي حميدات - بنية الجملة العربية في ديوان ابن دريد دراسة نحوية دلالية ، رسالة ماجستير في اللغويات ، قسم اللغة العربية و آدابها ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة منتوري ، قسنطينة - الجزائر ، 1426 - 1427هـ / 2005 - 2006م : ص 119 ، نقلاً عن : بيار جيرو - علم الدلالة ، ترجمة : أنطوان أبو زيد ، عويدات - بيروت : ص 5.

3 - محمد علي الخولي - علم الدلالة (علم المعنى) ، دط ، دار الفلاح للنشر و التوزيع ، عمّان - الأردن ، 2001م : ص 14.

4 - الجمعي حميدات - بنية الجملة العربية : ص 119.

5 - محمّد الخولي - علم الدلالة : ص 14.

6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 14. و علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 91.

7 - اسمه الكامل : توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutzu) ، و قد عاش في الفترة الممتدة بين (1912م) و (1993م). ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/09/21م ، على الساعة : 12:38.

8 - كمال مصطفى و أحمد هداية الله زركشي - قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو ، جامعة دار السلام كونتور ، تاريخ النشر : أبريل 2015م ، الموقع : <http://download.portalgaruda.org> ، تاريخ التصفح : 2018/08/02م ،

استنتاجات تبعاً لطبيعة اللغة الموصوفة في مرحلة واحدة من مراحلها التاريخية أو في مراحلها المختلفة¹ ؛ و هذا كله يدل على أنّ علم الدلالة علم قديم² " لأن «المعنى» اللغوي من شأنه أن يشغل المتكلمين جميعاً"³.

خامساً - علم الدلالة عند «بالمر»:

يقول «بالمر» : " «علم الدلالة» هي اللفظة التقنية المستعملة للإشارة إلى دراسة المعنى. و بما أن المعنى جزء من اللغة ، فإن علم الدلالة جزء من علم اللسانيات."⁴

و الملاحظ هو أنّ «بالمر» في تعريفه لعلم الدلالة بهذا الشكل قد وُفِّق في جانب و أخفق في آخر؛ وُفِّق من ناحية أنّه استطاع أن يُبيّن " أن الموضوع الأساسي لهذا العلم هو «المعنى»"⁵ ، إلا أنّه أخفق من ناحية تضييقه لمجال البحث الدلالي ؛ حيث حصره في مجال اللسانيات مع أنّ البحث في الدلالة قد " شارك فيه علماء و مفكرون من ميادين مختلفة"⁶.

انطلاقاً من هذه التعريفات يُمكن تسجيل الملاحظات الآتية :

الملاحظة الأولى : تكاد هذه التعريفات تُجمع على أنّ موضوع علم الدلالة هو المعنى.

الملاحظة الثانية: إنّ البحث الدلالي المنظم عند الغرب الذي أصّل له «بريال» يقوم على دراسة المعنى وفق المنهج التاريخي التطوري ؛ و هذا هو المنهج ذاته الذي فرّق على أساسه «نصر أبو زيد» بين معنى النص و مغزاه.

الملاحظة الثالثة: أنّ الدلالة تقوم على العلاقة بين الدال و المدلول ، أو بين الألفاظ و معانيها.

على الساعة : 18:45 : ص 106 - 107. نقلاً عن ToshihikoIzutsu, God and man in the QuranSemantics of the Quranicweltanschawing , (Malaysia: Islamic book Trunt: 2002), p3.

1 - علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 92.

2 - ينظر : عليان بن محمد الحازمي - علم الدلالة عند العرب ، مجلة : جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية و آدابها، العدد 27/ج 15 ، مكة المكرمة ، تاريخ النشر : جمادى الثانية 1424هـ ، الموقع : <http://mohamad rabeea.net> ، تاريخ التصفح : 2018/05/16م ، على الساعة : 20:00 : ص 707.

3 - محمود السعران - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، دط ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت - لبنان ، دت : ص 261.

4 - بالمر - علم الدلالة : ص 3.

5 - أحمد مختار عمر - علم الدلالة ، ط5 ، مكتبة لسان العرب ، 1998م : ص 5.

6 - محمود السعران - علم اللغة : ص 261.

الملاحظة الرابعة : و لكن تبقى مسألة ضبط هذا المصطلح كعلم و التعبير عنه بمفهوم دقيق مسألة مختلف فيها ، و هذا ما أكدّه «إيزوتسو» ؛ فهو يرى أنّه لا يوجد تعريف و نظام ملموس عن الدلالة و أنّ كل ما هو موجود إلى اليوم من نظريات و أقوال مختلفة يمكن اعتباره صحيحاً ، كما يرى أيضاً بأنّه يحق لكلّ فرد أن يفهم الدلالة و يُعبر عنها كما يشاء¹.

و عليه فاللغويون الغربيون قد اختلفوا في ضبط مفهوم علم الدلالة ، لكنّ الذي لا خلاف فيه هو " أن (دي سوسير) بنظريته حول العلامة اللغوية يعد من طرف معظم اللسانيين المؤسس الحقيقي لعلم الدلالة المعاصر."² ؛ فهو رائد المدرسة البنيوية ، و قد بلغ كتابه (محاضرات في اللسانيات العامة³ Cour de linguistique Générale) قيمة نقدية كبيرة في اللسانيات الحديثة ؛ لأنّه تطرّق فيه إلى عدّة مسائل نظرية لا يُستغنى عنها في هذا المجال⁴.

فكيف عبّر «سوسير» عن الدلالة؟ و ما هو الجديد الذي قدّمه في مجال البحث الدلالي؟

الجواب عن هذين السؤالين سيكون في المطلب الآتي.

1 - ينظر : كمال مصطفى و أحمد زركشي - قضية علم الدلالة : ص 106. نقلاً عن ToshihikoIzutsu, God and man in the QuranSemantics of the Quranicweltanschawing , (Malaysia: Islamic book Trunt: 2002), p3.

2 - كلود و ريمون - علم الدلالة : ص 19.

3 - نُشر هذا الكتاب عام 1916م أي بعد موت سوسير بثلاث سنوات ؛ حيث قام صديقه (بالي Charles Bally

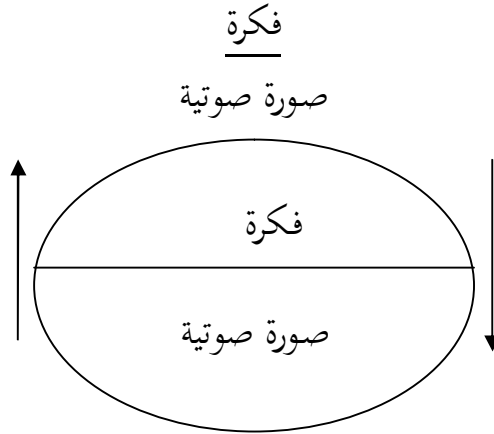
و ألبير سيشهايAlbert Sechcgaye) بتجميع المحاضرات التي كان يُلقئها بالاستعانة بمدونات تلاميذه ، و قد تُرجم هذا الكتاب فيما بعد إلى ثلاثين لغة عالمية ، منها العربية التي حظيت بخمس ترجمات بعنوانين مختلفة و هي : الترجمة التونسية بعنوان "دروس في الألسنية العامة" لصالح القرمادي عام 1985م ، و الترجمة السورية بعنوان "محاضرات في اللسانيات العامة" ليوسف غازي عام 1986م ، و الترجمة المصرية بعنوان "فصول في اللسانيات العامة" لأحمد نعيم عام 1985م ، و الترجمة العراقية بعنوان "اللسانيات العامة" لجوال يوسف أسيس عام 1985م ، و الترجمة المغربية بعنوان "محاضرات في علم اللغة العام" لعبد القادر القيني عام 1987م. ينظر : أحمد مؤمن - اللسانيات : ص 119. و بلقاسم مالكية - دروس عن المدارس اللسانية ، الدرس

1 : الحلقة - المدرسة - النظرية ، الموقع : <http://elern.univ-ourgla.com> ، تاريخ التصفح : 2018/07/19م ، على الساعة : 10:25 : ص 3 - 4.

4 - ينظر : أحمد مؤمن - اللسانيات : ص 121. و أمجد العميدي - العلامة : ص 256. و زغار إلهام و موسى صفية - الجديد الدلالي عند سوسير : ص 2.

المطلب الثالث : خصائص الدرس الدلالي عند «سوسير».

لقد عبّر «سوسير» عن الدلالة¹ بمصطلح (الإشارة² اللغوية : Sign)³ ؛ حيث بيّن أنّ الإشارة اللغوية هي كيان سايكولوجي يربط بين الفكرة (Concept) و الصورة الصوتية⁴ (Sound - image)⁵ على النحو الآتي⁶ :



و انطلاقاً من هذا الشكل يُمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى هي : أنّ هناك صلة وثيقة بين الفكرة و الصورة الصوتية.⁷

الملاحظة الثانية و هي : أنّ «سوسير» لم يستعمل - في بداية الأمر - مُصطلحي الدال (signifier) ، و المدلول (signified) ؛ بل استخدمهما فيما بعد كبديل عن مُصطلحي

1 - المصطلح الأجنبي المقابل لمصطلح الدلالة عند سوسير هو (Signification). ينظر : فردينان دي سوسور - علم اللغة العام ، ترجمة : يوثيل يوسف عزيز ، مراجعة النص العربي : مالك يوسف المطلي ، دط ، دار آفاق عربية - بغداد ، 1985م : ص 133.

2 - حيث قال : " أنا أميل إلى استخدامها لأنني لا أعرف كلمة أخرى يمكن أن تحل محلها ". المرجع نفسه : ص 86.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 84. ولكنّ هذا لا يعني أنّ سوسير لم يستعمل مصطلح "الدلالة" في كتابه ، و الدليل قوله : "لأخذ الدلالة أولاً بمعناها السائد ، و كما صورناها في الجز الأول ، الفصل الأول ". المرجع نفسه : ص 133.

4 - و لا يُقصد بالصورة الصوتية - عند سوسير - الناحية الفيزيائية للصوت ، بل يُراد بها الصورة السايكولوجية له ، أي : الانطباع أو الأثر الذي تتركه في الحواس. ينظر : المرجع نفسه : ص 85.

5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 84 - 85.

6 - المرجع نفسه : ص 85.

7 - ينظر : علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 180.

(الصورة الصوتية و الفكرة) - على التوالي - للتخلص من اللبس و الغموض¹.

ومنه يمكن القول إنّ التعبير البديل لـ «سوسير» عن العلاقة الدلالية بين طرفيها (الدال والمدلول)

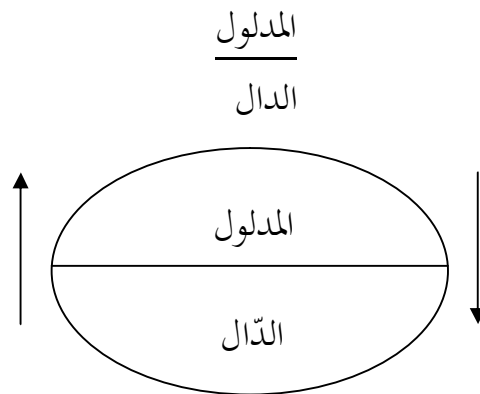
يتم عبر المصطلحات البديلة الآتية :

الإشارة اللغوية ← الدلالة.

الفكرة ← المدلول.

الصورة الصوتية ← الدال.

و وفق الشكل الآتي² :



الملاحظة الثالثة : يظهر أنّ «سوسير» قد أهمل الموضوع (الشيء أو المرجع) الذي تحيل إليه العلاقة الدلالية لأنه حصر عناصر الدلالة في الدال و المدلول فقط.³

هذا بالنسبة عن إبراز المصطلحات التي استخدمها «سوسير» في التعبير عن العلاقة الدلالية بين طرفيها (الدال و المدلول) ، أمّا بالنسبة عن طبيعة العلاقة الدلالية بين هذين العنصرين أو ما عبّر عنه بـ (طبيعة الإشارة اللغوية)⁴ فتتميّز بصفتين جوهريتين تُعتبران عنده كمبدأين أساسيين⁵ و هما :

1 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 86.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 133.

3 - ينظر : مهين حاجي زاده - البحث الدلالي عند ابن جني ، مجلة اللغة العربية و آدابها ، السنة السادسة ، العدد العاشر ، تاريخ النشر : 1431هـ - 2010م ، الموقع : <http://mohamedrabeea.net> ، تاريخ التصفح : 2018/11/18م ، على الساعة: 20:45 : ص 11.

4 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 84.

5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 86.

المبدأ الأول : الطبيعة الاعتبائية¹ للإشارة اللغوية (arbitraire) : و يُراد بها أنّ العلاقة بين الدال و المدلول اعتبائية² ؛ و معنى ذلك أنّه " لا يوجد صلة طبيعية تجمع الدال بمدلوله "³ ؛ حيث إنّ " العلاقة بين الدال و المدلول لا تقوم على مبدأ السببية التي تعلق مجموعة الأصوات التي تشكل العلامة في علاقتها مع التصور الذهني الذي تحمله العلامة."⁴.

و مثال ذلك أنّ " فكرة «الأخت» sister لا ترتبط بأية علاقة داخلية بتعاقب الأصوات S-o-r التي تقوم بوظيفة الدال في اللغة الفرنسية : فهذه الفكرة يمكن التعبير عنها باستخدام أي تعاقب صوتي آخر ، و خير دليل على ذلك اللغات المختلفة (التي تستخدم إشارات مختلفة) "⁵.

لكن ما ينبغي توضيحه هو أنّ كلمة (الاعتبائية) عند «سوسير» " لا تعني أن أمر اختيار الدال متروك للمتكلم كلياً "⁶ ؛ " لأنّ العلامة اللغوية حين تستعمل في المجتمع يتحقّق لها الشروع فتغدو مفروضة على أفراد الجماعة اللغوية عن طريق العرف و الاتفاق الضمني."⁷ ، " و عليه فإنّ صفة الاعتبائية لا يجب أن توحى بأن الدال من اختيار الفرد. إذ ليس للفرد القدرة على تغيير أيّ علامة بأيّ طريقة كانت بعد ثبوتها في المجموعة اللغوية. فالعلامة اعتبائية لكونها ليس لديها في الواقع أيّة صلة طبيعية بالمدلول."⁸ ؛ و باختصار " فالعلاقة التي تربط بين الدال و المدلول ليست اعتبائية إلا في حدّها الأدنى ، أي في درجتها الأولى حين يتمّ الربط بين الدال (الأصوات) و المدلول (المعنى) ابتداءً"⁹ ، و لكن لأنّ لكلّ قاعدة استثناء فقد استثنى «سوسير» الرمز و الألفاظ المحاكية للصوت

1 - " و يقرّ دوسوسير بأنه ليس المبدع الأول لهذه النظرية ، بل لقد أوحّ وايتني (Whitney) كما يقول على طابع العلامات الاعتبائي ، لكنّه لم يكمل الشرط حتى النهاية ، إذ لم يدرك أنّ صفة الاعتبائية هذه تفصل جذرياً اللغة عن كلّ المؤسسات البشرية الأخرى ". أحمد محمد قدور - مبادئ اللسانيات ، ط3 ، دار الفكر ، دمشق - برامكة ، 1429هـ - 2008م : ص 345.

2 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 86 - 87.

3 - درقاوي مختار - من العلامة إلى المعنى دراسة لسانية و دلالية لدى علماء الأصول ، رسالة دكتوراه ، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب و اللغات و الفنون ، جامعة وهران - الجزائر ، 2010 - 2011م : ص 32.

4 - بلقاسم مالكية - دروس عن المدارس اللسانية : ص 6.

5 - سوسير - علم اللغة العام : ص 87.

6 - المرجع نفسه : ص 87.

7 - أحمد قدور - مبادئ اللسانيات : ص 347.

8 - أحمد مؤمن - اللسانيات : ص 128.

9 - أحمد قدور - مبادئ اللسانيات : ص 352.

من مبدأ الاعتباطية¹ ؛ ف" الرمز لا يتفق مع صفة الاعتباطية... فرمز العدالة - الميزان - لا يمكن استبداله اعتباطاً بأي رمز آخر - كالعربة مثلاً".²

و لكن حتى و إن كان مبدأ الاعتباطية يُشكل حجر الزاوية الذي يرتكز عليه «سوسير» في تصوره للظاهرة اللسانية³ فإنّ " بنفنيست ينكر العلاقة الاعتباطية بين الدال و المدلول ، إذ لا يقع بينهما الاعتباط بل بين الرمز (العلامة) بحدّيه : الدال و المدلول من جهة ، و ما يشير إليه من أشياء و أفكار من جهة أخرى "⁴.

أمّا المبدأ الثاني الذي يحكم طبيعة الإشارة اللغوية عند «سوسير» فهو الطبيعة الخطية⁵ للدال ؛ و يُراد بها ذلك البعد الذي يُقاس به الدال عند ظهوره إلى الوجود في حيز زمني باعتباره شيئاً مسموعاً⁶ ؛ و معنى ذلك أنّه " عند إحداث الأصوات تتسلسل عبر الزمن في خط واحد أفقي يسمى مدرج الكلام "⁷ ، و هذا المبدأ هام تماماً كالمبدأ الأول ؛ و ذلك لأنّ عمّل اللّغة بأكمله يعتمد عليه⁸ ؛ " إذن المبدأ الخطي إخباري ، فاللغة تمر عبر خط معين ، و بالتالي فاللغة ليست مجموعة وحدات و إنما بنية على الأقل تشكل خطأ (مجموعة من الخطوط المتتالية) و كل ترتيب يشكل خطأ من الخطوط ، فالسلسلة الخطية مهمة ، و علينا أن نستغلها في تركيب أفكارنا "⁹.

خُلاصة القول أنّ العلاقة الدلالية بين الدال و مدلوله عند «سوسير» تقوم على مبدئي الاعتباطية و الميزة الخطية.

لكن إلى جانب ما ذكره «سوسير» بخصوص طبيعة الإشارة اللغوية ، فإنّ هنالك مسألة هامة تتعلّق - بالجانب المنهجي لنظريته اللسانية ألا و هي ما يُعرف بثنائيتي التزامن و التعاقب¹⁰ و اللتين

1 - ينظر : درقاوي - من العلامة إلى المعنى : ص 32.

2 - سوسير - علم اللغة العام : ص 87.

3 - ينظر : زغار إلهام و موسى صافية - الجديد الدلالي عند دي سوسير : ص 26.

4 - أحمد قدور - مبادئ اللسانيات : ص 348.

5 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 89.

6 - ينظر : المرجع نفسه : ص 89.

7 - زغار إلهام و موسى صافية - الجديد الدلالي عند دي سوسير : ص 30.

8 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 89.

9 - زغار إلهام و موسى صافية - الجديد الدلالي عند دي سوسير : ص 31.

10 - ينظر : بلقاسم مالكية - دروس عن المدارس اللسانية : ص 5.

عَبَّرَ عنهما بالقانون السنكروني و الدايكروني¹ ؛ حيث ؛ " أوضح دي سوسير أنّ هناك بعدين للدراسة اللغوية"² و هما :

البعد الأول : علم اللغة التزامني أو الثابت (Synchronic).

البعد الثاني : علم اللغة الزمني أو التطوري (diachronic)³.

و لعلّ إبراز الفوارق الجوهرية التي ذكرها «سوسير» في كتابه بين هذين البعدين أو العِلْمين اللُّغَوِيَّين سيُوضِّح معنى كلّ منهما ؛ و يُمكن تبين تلك الفوارق⁴ في الجدول الآتي :

1 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 109 .

2 - بسّام علي حسين العميري - ملامح السيميولوجيا عند دي سوسير بين المفهوم و المرتكز ، مجلة : دواة ، جامعة ذي قار ، كلية التربية للعلوم الإنسانية ، الموقع : <http://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح : 2018/07/26م ، على الساعة : 19:30 : ص 181 .

3 - ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 100 .

4 - لمراجعة تلك الفوارق التي ميّز من خلالها سوسير بين علم اللغة الدايكروني و علم اللغة السنكروني . ينظر : المرجع نفسه : ص 100 ، 107 - 108 ، 117 ، 120 ، 163 - 164 .

خصائص علم اللغة التزامني (السنكروني).	خصائص علم اللغة الزمني (الدياكروني).
يتعلّق بالجانب الثابت لعلم اللغة.	يتعلّق بالتطور.
يدلّ على حالة لغوية.	يدلّ على جانب تطوري.
" و هو أكثر صعوبة من دراسة علم اللغة التاريخي " .	يُلاحِظ اللغوي من خلاله سلسلة من الحوادث التي تُعيّر اللغة.
يعتمد أسلوب جمع الأدلة من المتكلمين و هو أسلوب النظرة الواحدة.	يعتمد على أسلوب ثنائي ؛ فهو يتكوّن من وجهتي نظر : توقيعية (prospective) تسير مع الزمن ، و تأملية رجعية (rétrospective) تعود إلى الوراء.
الدراسة السنكرونية هدفها مجموع الحقائق التي تتعلّق بكل لغة من اللغات.	بينما الدراسة الدياكرونية ترفض التخصص ؛ فهي تدرس مجموعة من اللغات في آن واحد.
علم اللغة السنكروني يدرس العلاقات بين العناصر الموجودة في حالة لغوية ؛ أي أنّ الظاهرة السنكرونية " هي عبارة عن العلاقة بين عناصر موجودة في آن واحد " .	علم اللغة الدياكروني يدرس العلاقات بين عناصر متتابعة ؛ حيث " تعوض عنصرا بعنصر آخر في الزمن ، فهي حادثة " .
يتناول العلاقات المنطقية و السايكولوجية التي تربط بين العناصر المتزامنة و تكون نظاما في العقل الجماعي للمتكلمين.	يدرس العلاقات التي تربط بين العناصر التي تتعاقب زمنيا و لا يدركها العقل الجماعي ، و كل عنصر يحل محل العنصر الآخر ، من غير أن تؤلّف هذه العناصر نظاماً.
وصّفه سوسير بعلم اللغة الثابت.	سمّاه سوسير بعلم اللغة التاريخي.
و لذلك فالدراسة السنكرونية لها علاقة بالقواعد.	و أمّا الدراسة الدياكرونية فلا علاقة لها بالقواعد.

و على أساس هذه الفوارق الجوهرية¹ بين علمي اللغة السنكروني و الدياكروني توّصل «سوسير» إلى نتيجة مفادها أنّ المنهج الملائم لدراسة اللغة هو المنهج الوصفي ، و لذلك فقد استبعد الدراسة التعااقبية² ؛ حيث اعتبر بأنّ " تدخل التاريخ لا ينتج عنه سوى تشويه أحكام اللغوي. "³ ؛ لأنّ هذا الأخير - أي اللغوي - " لا يستطيع وصف اللغة أو وضع مقاييس للاستعمال إلا إذا ركز على حالة

1 - لكن ما تجب الإشارة إليه في هذا السياق هو أنّ مع كلّ هذه الفوارق التي ذكرها سوسير إلا أنّه يرى أنّ التمييز بين هاتين الدراستين لا زال يحتاج إلى توضيح مفصّل و ذلك لأهميته. ينظر : سوسير - علم اللغة العام : ص 165.

2 - ينظر : بستام العميري - ملامح السيميولوجيا عند دي سوسير : ص 181.

3 - سوسير - علم اللغة العام : ص 100.

واحدة فقط.¹ ؛ و من هنا دعا «سوسير» اللغويين إلى إهمال العامل الزمني إن أرادوا فهم حالة لغوية محددة.²

و بناءً على ما سبق يتضح أنه :

1. من غير الممكن " إغفال الجهد المضني الذي قدمه العالم اللغوي دي سوسير³ ؛ فقد " كان أول من تخلّى عن اللسانيات التاريخية بعدما عرف أبعادها و مراميها ، و نظّر و ألّف فيها ليستبدلها في الأخير باللسانيات الآنية التي تدرس اللغة دراسة وصفية موضوعية في نقطة زمنية معيّنة⁴ ، و ليس هذا فحسب بل " طبق هذا التمييز عند نظره في المعنى ، فحرص على وجوب التفريق بين دراسة المعنى دراسة «وصفية» «ثابتة» أي في مرحلة معينة ، أو «حالة» معينة تجرد من تاريخ لغة من اللغات و تدرس بغض النظر عما قبلها و عما بعدها من «مراحل» أو «حالات» و بين دراسة المعنى دراسة «تطورية»⁵ ؛ و بهذا " استطاعت اللسانيات أن تدخل تغيرات جذرية على التاريخ اللغوي القديم وتمكن الدرس اللساني من الخروج من المعيارية إلى مجال الوصف بفضل جهود دي سوسير⁶ ، وبهذا أيضاً أحدث المنهج الألسني الذي صاغه «سوسير» أثراً كبيراً في تغيير مسار علم الدلالة الحديث.⁷

2. من الممكن أن تكون فكرة التمييز بين الدراسة الثابتة و الدراسة التطورية للمعنى التي أصّل لها «سوسير» هي بداية التأسيس الحقيقي لنظرية المعنى و المغزى التي سعى «نصر أبو زيد» جاهداً لتوظيفها في تغيير دلالات القرآن الكريم ؛ فمثلما قال «سوسير» بأنّ " تدخل التاريخ لا ينتج عنه سوى تشويه أحكام اللغوي.⁸ ، فإنّ «نصر أبو زيد» يقول بأنّ " الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة و تحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي⁹ .

1 - سوسير - علم اللغة العام : ص 100.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 100.

3 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 81.

4 - أحمد مؤمن - اللسانيات : ص 135.

5 - محمود السعران - علم اللغة : ص 304.

6 - زغار إلهام و موسى صفية - الجديد الدلالي عند دي سوسير ، ص (أ) من المقدمة.

7 - ينظر : منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 81.

8 - سوسير - علم اللغة العام : ص 100.

9 - نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 221.

المبحث الثاني : التأسيس لنظرية المعنى في التراث الإسلامي.

أردت أن أقف في هذا المبحث عند إشكالية أصالة البحث الدلالي عند العرب والمسلمين
القديم انطلافاً من الإشكال الآتي :

إذا كان ما قدمه «سوسير» في مجال البحث الدلالي يفرض عدم إنكار حقيقة أن تلك "التغيرات
التي شهدتها اللسانيات في القرن العشرين تعود إلى الأعمال القيمة التي قام بها"¹ فهل هذا يُسوِّغ
للباحثين المحدثين في علم الدلالة تجاهل معالم التأسيس للكثير من المباحث الدلالية في التراث
الإسلامي؟

الإجابة عن هذا الإشكال ستتضح في المطلب الآتي.

المطلب الأول : أصالة البحث الدلالي عند العرب و المسلمين القدامى.

أولاً - أهمية ضبط المصطلح :

إنَّ أجديات البحث في أيِّ علمٍ أو فنٍ تفرض على الباحثين - قبل انشغالهم بتعريف ذلك العلم
و إحصاء أهم المؤلفين و المؤلفات فيه - أن ينصرفوا مباشرةً إلى تحديد المصطلح الأول أو الأصلي
الذي كان يُعرف به ذلك العلم أو الفن ضمن الحدود الجغرافية لبيئته ؛ فلعلم ذاته قد تكون له
مسميات عدّة تبعاً لتعدد الأمكنة و اختلاف الأزمنة ، و لعلم الفن ذاته قد اعتنى به علماء بيئة ما في
زمانٍ معينٍ و لكنهم لم يصطلحوا عليه بالمصطلح نفسه الذي أصبح مُشتهراً به ؛ - إذ لا يُفترض بهم
أن يُسموا القضايا بما نصطلح عليه اليوم² - ؛ لأنَّ " المصطلح يتشكل مع نمو الاهتمام في أبواب
العلم و بالاحتكاك الثقافي"³.

1 - زغار إلهام و موسى صافية - الجديد الدلالي عند دي سوسير : ص 75.

2 - ينظر : فايز الداية - علم الدلالة العربي النظرية و التطبيق دراسة تاريخية ، تأصيلية ، نقدية ، ط2 ، دار الفكر المعاصر ،
بيروت - لبنان ، دار الفكر ، دمشق - سورية ، 1996م : ص 77.

3 - المرجع نفسه : ص 77.

لكن لعلّ لسائل يسأل ما أهمية الإشارة إلى أهمية ضبط المصطلح في باب الحديث عن أصالة البحث الدلالي عند العرب و المسلمين القدامى؟

و جوابه أنّ قضية ضبط المصطلح قضيةٌ مُلحةٌ تفرض نفسها على الباحثين في كلّ ما له علاقة بالتراث الإسلامي خاصةً في المجال اللغوي ؛ ذلك أنّ أكثر المباحث اللغوية أصبحت مشتهرة بمصطلحاتٍ لسانيّةٍ غربيّةٍ حديثةٍ ، و هذا من شأنه إجهاضُ جهود و إسهامات العرب و المسلمين القدامى عموماً في هذا المجال.

هذا من جهة و من جهةٍ أخرى فإنه رغم الجهود المبذولة من قِبل الباحثين المسلمين لإبراز إسهامات السلف و سبقهم في إثراء مباحث عديدة في المجال اللغوي و ذلك برّد المصطلحات الغربيّة الخاصّة بتلك المباحث إلى المصطلحات التي كان يُعبّر بها عنها في الاصطلاح العربي الإسلامي و لو بشكلٍ تقريبيٍّ إلا أنّ إشكالية ضبط المصطلح العربي المقابل للمصطلح الأجنبي لا تزال قائمة.

و مثال ذلك الاختلاف حول المصطلح العربي المقابل لنظيره الأجنبي "السيمانتيك" أو الدلالة ؛ حيث " وقع اختلاف بين علماء اللغة المحدثين في تعيين المصطلح العربي الذي يُقابل مصطلح "السيمانتيك" بالأجنبية... فاهتدى بعض علماء اللغة العرب إلى مصطلح "المعنى" باعتباره ورد في متون الكتب القديمة لعلماء أشاروا إلى الدراسة اللغوية التي تهتم بالجانب المفهومي للفظ كالجرجاني الذي يُعرف الدلالة الوضعية ، بأنّها (كون اللفظ بحيث متى أُطلق أو تُحِيل فهم منه معناه للعلم بوضعه)¹... و قد أثر لغويون آخرون استعمال مصطلح "الدلالة" مقابلًا للمصطلح الأجنبي"² و من هؤلاء الداية فايز ؛ حيث صرّح باختياره لمصطلح الدلالة قائلاً: " أمّا اختيارنا للمصطلح العربي المقابل فهو "الدلالة"³ ، و قد علّل اختياره بثلاثة أسباب و هي:

1 - الجرجاني : علي بن محمد السيّد الشريف - معجم التعريفات ، تحقيق : محمد صدّيق المِشاوي ، دط ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع و التصدير ، دت : 92.

2 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 22 - 23.

3 - فايز الداية - علم الدلالة العربي : ص 08.

السبب الأول: أنّ مصطلح (الدلالة) ينتشر في مصنفات عربية قديمة تتصل بمجالات تقرب من ماهية هذا العلم في صورته المعاصرة¹.

السبب الثاني: أنّ مصطلح المعنى مصطلحٌ عامٌ لا يُعين على الوصول إلى تلك الاشتقاقات الفرعية المرنة التي نجدّها في مصطلح الدلالة.²

السبب الثالث هو : أنّ " مصطلح (المعاني)..عنوان قسم من الدراسات البلاغية الجمالية التي تعنى بقيم التركيب اللغوي"³ ، و لذلك " فدرءاً للبس و تحديداً لإطار الدراسة العلمية ، استقر رأي علماء اللغة المحدثين على استعمال مصطلح "علم الدلالة" ، مرادفاً لمصطلح "السيمانتيك" بالأجنبية و أبعدها مصطلح "المعنى" و حصره في الدراسة الجمالية للألفاظ و التراكيب اللغوية و هو ما يخص "علم المعاني" في البلاغة العربية"⁴ ؛ حيث " يُعد أحد فروع الدرس البلاغي و هو علم المعاني"⁵.

لكن مع هذا الاختلاف حول المصطلح العربي الأصيل إلّا أنّ الكثير من الباحثين و اللغويين العرب المحدثين قد أشاروا ضمن مؤلفاتهم إلى أنّ مصطلح المعنى أو الدلالة شيء واحد في الاستعمال اللغوي عند العرب ؛ و من هؤلاء محمد علي «الخولي»⁶ الذي عَنُون كتابه بهذا الشكل " عِلْمُ الدَّلالة (عِلْمُ المعنى) " ، ثمّ عبّر عن الترادف بين هذين المصطلحين فقال : " و لعلم الدلالة اسم آخر شائع هو "علم المعنى". لاحظ أن المرادف لعلم الدلالة هو علم المعنى ، و ليس علم المعاني ، لأن علم المعاني فرع من فروع علم البلاغة"⁷ ، و أمّا «تمام حسّان»⁸ فقد عللّ سبب الاختلاف في ضبط اسم

1 - فايز الداية - علم الدلالة العربي : ص 08.

2- ينظر : فايز الداية - علم الدلالة العربي : ص 09.

3 - المرجع نفسه : ص 9.

4 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 23.

5 - المرجع نفسه : ص 23.

6 - هو الدكتور محمد علي الخولي مؤلّف كتاب : عِلْمُ الدَّلالة (عِلْمُ المعنى).

7 - محمد الخولي - عِلْمُ الدَّلالة : ص 13.

8 - صاحب كتاب : مناهج البحث في اللغة ، دط ، مكتب التّسر للطباعة ، دت.

هذا العلم باختلاف تخصصات العلماء الدارسين له فقال : " و لهذا كان اسم هذا العلم محل خلاف في اللغات المختلفة "1.

و لعلّ لسائل يسأل - بعد هذا أيضاً - ما أهمية الإشارة إلى اختلاف العرب و المسلمين القدامى في استعمال أحد المصطلحين : المعنى أو الدلالة للتعبير عن المصطلح الأجنبي؟ ما هي الأدلة التي تؤكّد صحة سبق معرفة العرب و المسلمين القدامى بالدلالة و مباحثها؟ الجواب هو : أنّ في الإشارة إلى هذا الاختلاف - المصطلح - دلالة على أصالة اشتغال و عناية العرب القدامى بالبحث الدلالي ؛ فالبحث في دلالات الكلمات كان من أهم ما أثار اهتمام اللغويين العرب² ؛ إذ " تعد الأعمال اللغوية المبكرة عند العرب من مباحث علم الدلالة مثل تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم ، و مثل الحديث عن مجاز القرآن ، و مثل التأليف في «الوجوه والنظائر» في القرآن ، و مثل إنتاج المعاجم الموضوعية و معاجم الألفاظ. و حتى ضبط المصحف بالشكل يعد في حقيقته عملاً دلالياً لأن تغير الضبط يؤدي إلى تغيير وظيفة الكلمة ، و بالتالي إلى تغيير المعنى."3.

انطلاقاً من هذا النص يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى : أنّ عناية المسلمين بالقرآن الكريم بدءاً بضبطه و انتهاءً إلى التأليف فيما يتعلّق به من مجاز و غريب و وجوه و نظائر و غير ذلك يُعد من مباحث علم الدلالة. الملاحظة الثانية : أنّ تأليف العرب القدامى لمعاجم الألفاظ و الموضوعات يُعد مبحثاً من مباحث علم الدلالة أيضاً ، " و قد أسهم هذا الضرب من التأليف بشكل فاعل في تطور البحث الدلالي في العربية."4.

1 - تمام حسان - مناهج البحث : ص 240.

2 - ينظر : أحمد مختار عُمر - علم الدلالة ، ط5 ، مكتبة لسان العرب ، 1998م : ص 20.

3 - المرجع نفسه : ص 20.

4 - خضر أكبر حسن كصير - أصالة البحث الدلالي عند العرب من حيث النشأة ، و تطور التأليف ، كلية الإدارة و الاقتصاد، جامعة كركوك ، مجلة جامعة تكريت للعلوم ، مج 2/العدد 12 ، تاريخ النشر ، 2012م ، الموقع : <https://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح : 2018/08/02م ، على الساعة : 12:43 : ص 25.

الملاحظة الثالثة : إنّ الملاحظتين السابقتين تُعبّران عن مدى ارتباط العريية و علومها اللغوية بالقرآن الكريم ؛ حيث أنّ هذا الكتاب " يمثل ذروة ما وصل إليه الخطاب اللغوي القديم من فصاحة اللغة وجودة التعبير و الدلالة"¹ ؛ و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أنّ " منهج البحث عن الدلالة عند العرب ابتكر على وفق الحاجة الملحة لدراسة القرآن الكريم...و إنّ المحاولات الأولى لتفسير القرآن و بيان معانيه الدقيقة مثّلت بدايات البحث في دلالة الكلمات في العربية ، لذلك كانت كتب غريب القرآن ، و معاني القرآن ، و غريب الحديث ، من أوائل الكتب التي بحثت عن الدلالة."²

الملاحظة الرابعة : إنّ المعطيات التي ذُكرت تُؤكّد بأنّ عناية العرب القدامى بالدلالة لم تقتصر على المجال اللغوي فقط ؛ حيث " يمكن أن نلمس هذا الاهتمام بالدلالة - لدى المتقدمين من العلماء العرب - في ميادين مختلفة من المعارف و العلوم كالمنطق و الفلسفة ، و أصول الفقه ، و التاريخ ، والنقد"³.

و هذا يعني أنّ البحث الدلالي العربي القديم " قد أسهم فيه بلاغيون ، و مفسّرون ، و أصوليون و نتج عن تلاقي هذه العلوم وعياً دلالياً معمّقاً لدى علماء العربية ، و هو ما أغنى البحث الدلالي بالنتائج التي تتوافق مع نتائج البحث الدلالي الحديث."⁴

لكنّ الحديث عن أصالة البحث الدلالي عند العرب و المسلمين القدامى لا يُمكن أن يتم دون البحث " عن المصطلح الدلالي - كيف نشأ و كيف تطور -⁵ ؛ و لذا فإنّه من الضروري جداً "تحديد المفهوم اللغوي الأول لهذا المصطلح"⁶.

1 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 25.

2 - خضر كصير - أصالة البحث الدلالي : ص 25.

3 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 28.

4 - خضر كصير - أصالة البحث الدلالي : ص 25.

5 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 22.

6 - المرجع نفسه : ص 22.

و بما أنّ بداية البحث عن دلالات الكلمات عند العرب القدامى قد ارتبطت بالقرآن الكريم فيجب من باب أولى إثبات كيف أنّ التعبير القرآني قد أصّل للمفهوم اللغوي الخاص بالمصطلح الدلالي.

ثانياً - معاني المصطلح الدلالي في القرآن الكريم:

إنّ ممّا ينبغي التنبيه عليه هو أنّ القرآن الكريم لم يذكر مصطلح الدلالة و إنّما عبّر عنه بصيغة الفعل " دلّ " بمختلف مشتقاتها في مواضع سبعة تشترك في إبراز الإطار اللغوي المفهومي لهذه الصيغة ، و هي تعني الإشارة إلى الشيء أو الذات سواء أكان ذلك تجريداً أم حساً و يترتب على ذلك وجود طرفين : طرف دال و طرف مدلول¹.

و يُمكن التمثيل للتعبير القرآني عن الدلالة (العلاقة بين الدال و المدلول) باللفظ " دلّ " ومشتقاته وفق الجدول الآتي² :

1 - منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 23 - 24.

2 - تمّ إنشاء هذا الجدول بالاستعانة بالمرجع نفسه.

الموضع القرآني.	المشتق القرآني لصيغة الفعل "دل".	الدال.	المدلول.
﴿فَدَلَّهُمَا بِعُرُورٍ﴾ {الأعراف: 22}.	(فَدَلَّهُمَا).	وسوسة الشيطان.	ما استقر في ذهن آدم و زوجه.
﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ﴾ {طه: 40}.	(أَدُلُّكُمْ).	أخت موسى.	من يكفله.
﴿فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا قَادِمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ {طه: 120}	(أَدُلُّكَ).	وسوسة الشيطان.	شجرة الخلد و ملك لا يبلى.
﴿أَلَمْ تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ {الفرقان: 45}.	(دَلِيلًا).	الشمس.	وجود الظل.
﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصِیحُونَ﴾ {القصص: 12}.	(أَدُلُّكُمْ).	أخت موسى.	أهل بيت يكفلونه.
﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ {سبأ: 7}.	(نَدُلُّكُمْ).	الكفار.	رجل ينبئهم.
﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَاتَهُ﴾ {سبأ: 14}.	(دَلَّهُمْ).	دابة الأرض.	هيئة سليمان و هو ميت.

الملاحظ من الجدول أنّ " هذه الآيات التي ورد فيها ذكر لفظ "دلّ" بصيغته المختلفة ، تشترك في تعيين الأصل اللغوي لهذا اللفظ ، و هو لا يختلف كثيراً عن المصطلح العلمي الحديث و دلالته ، فإذا كان معنى اللفظ "دلّ" و ما صيغ منه في القرآن الكريم يعني الإعلام و الإرشاد و الإشارة و الرمز،

فإن المصطلح العلمي للدلالة الحديثة لا يخرج عن هذه المعاني إلا بقدر ما يضيف من تحليل عميق للفعل الدلالي ، كالمبحث عن البنية العميقة للتركيب اللغوي بملاحظة بنيته السطحية ، أو افتراض وجود قواعد دلالية على مستوى الذهن تكفل التواصل بين أهل اللغة الواحدة¹.

و لكن إذا كان الأصل اللغوي الذي حدّته هذه الآيات القرآنية للفظ "دلّ" لا يختلف كثيراً عن المصطلح العلمي الحديث و دلالاته ، فماذا عن المفهوم اللغوي لهذا اللفظ في معاجم اللغة ؟ هل يتوافق هو الآخر مع المصطلح الحديث ؟

الإجابة عن هذا السؤال لا تتأتى إلا بالرجوع إلى أبرز معاجم اللغة.

ثالثاً - مفهوم لفظ " دلّ " عند اللغويين:

جاء في «اللسان» في شرح لفظ "دلّ" : دلّه على الشيء أو على الطريق فالدلّ أي سدّده إليه، و الدليل هو ما يُستدلُّ به ، و الدليلي هو الدال الذي يدلُّك و منه قولهم : شدُّوا المطيَّ على دليل دائب ، و جمع دليل أدلة ، قال علي رضي الله عنه مبالغة منه في وصف الصحابة رضوان الله عليهم بإرشاد النَّاس و هديهم وفق ما تعلّموه من النَّبيِّ صلى الله عليه و سلّم : «و يخرجون من عنده أدلة»، و يأتي الاسم من الفعل "دلّ" بفتح الدال أو كسرهما فتقول : (دلالة و دلالة) و الفتح في ذلك أعلى ، و الدلالة كما قال «ابن دُرَيْدٍ» : هي حِرْفَةُ الدَّلَالِ².

فالملاحظ هو أنّ " ابن منظور - بما جمع من أمثلة - يرسم الإطار المعجمي للفظ "دل" محددًا المعنى الحقيقي الذي ينحصر في دلالة الإرشاد أو العلم بالطريق الذي يدل الناس و يهديهم. و هذا التصور للدلالة ، لا يختلف عن التصور الحديث مما يعني أنّ المصطلح العلمي (الدلالة) يستوحي معناه من تلك الصورة المعجمية³ التي نجدّها في أساليب الخطاب اللغوي القديم⁴.

1 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 25. نقلاً عن : عبد القاهر غزامي الفهري - اللسانيات و اللغة العربية : ص 370.

2 - ينظر : ابن منظور - لسان العرب : مج 2/ج 17/ص 1414.

3 - يجب عدم الخلط بين علم الدلالة (Sémantique) و الدراسة المعجمية (Lescicographie) . ينظر : فايز الداية - علم الدلالة العربي : ص 204 - 205. نقلاً عن : Georges mounin - Sémantique, p 11.

4 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 26.

و في السياق ذاته " يؤكد الفيروزآبادي ما نص عليه ابن منظور من أن الأصل اللغوي للفظ "دل" يعني هدى و سدود أرشد¹ فيقول : " الدُّل كالهَدْي... و دَلُّهُ عليه دَلَالَةٌ ، و يُتَلَكُّ ، و دُلُولَةٌ فالندلُّ: سَدَّه إِلَيْهِ "2.

لكن إذا كان كلُّ من «ابن منظور» و «الفيروزآبادي» قد شرحا اللفظ "دَلُّ" بمعنى الهدى والإرشاد و التسديد ؛ فهذا يعني أنّ دلالة هذا اللفظ في معاجم اللُّغة المعروفة لا تَبْتَعِدِ عن ذلك المجال الذي رسمه القرآن الكريم³ ؛ حيث إنّ التَّعبير المعجمي عن اللفظ "دَلُّ" لا يَتَّخِذُ عن التَّعبير القرآني عن اللفظ ذاته ؛ و ذلك لأنّه بالإشارة ، و الرمز ، و الإرشاد يَحْصُلُ الهدى ، و السداد ، الرشد و بدأ يتم ترجمة العلاقة بين الدال و المدلول المعروفة بالمصطلح الحديث باسم " الدلالة". فما مفهوم الدلالة عند العرب و المسلمين القدامى؟

رابعاً - المفهوم الاصطلاحي لمصطلح الدلالة:

لقد تكلم «الشَّريف الجرجاني» - في التعريفات - عن الدلالة فقال : " هي كون الشَّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، و الشَّيء الأوَّل هو الدال ، و الثاني هو المدلول و كيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص ، و إشارة النص ، و دلالة النص، و اقتضاء النَّص".⁴

انطلاقاً من هذا التعريف يُمكن تسجيل الملاحظات الآتية :

الملاحظة الأولى : أنّ الدلالة عند « الشريف الجرجاني» ما هي إلا ترجمة لتلك العلاقة التي تربط الدال بمدلوله؛ و هذا يدلّ على إدراك الجرجاني للعلاقة بين طرفي العملية الدلالية.⁵

الملاحظة الثانية: إلا أنّ ممّا لا ينبغي للباحث إغفاله في باب إبراز جهود السابقين من العرب في علم الدلالة هو أنّ " الجرجاني يتجاوز بتعريفه الدلالة ليشير إلى علم آخر أعم من الدلالة

1 - منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 26.

2 - الفيروزآبادي - القاموس المحيط : ص 1000.

3 - ينظر : منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 25.

4 - الشريف الجرجاني - التعريفات : ص 91.

5 - ينظر : منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 39.

(Sémantique) و هو ما يُعرف بعلم الرموز أو بالسيمياء (Simiologie)... فذكره "الشيء" بدل "اللفظ" يدل على إشارته إلى هذا العلم الذي يعنى بالرموز و العلامات اللغوية و غير اللغوية¹ الملاحظة الثالثة : و هي أنّ « الشريف الجرجاني » قد قسّم الدلالة إلى : عبارة النَّصِّ ، و إشارة النَّصِّ ، و دلالة النَّصِّ ، و دلالة الاقتضاء ، و هذا التّصنيف الدلالي فيه إشارة إلى أنّ « الجرجاني » يتحدث عن الدلالة من " منطلق الثقافة الأصولية"².

و هذه الإشارة تُؤكّد مرّةً أخرى تلك العلاقة الوطيدة بين القرآن الكريم و اللّغة العربيّة " فالعرب بحكم مميّزات حضارتهم و بحكم اندراج نصّهم الدّينيّ في صلب هذه المميّزات قد دُعوا إلى تفكّر اللّغة في نظامها و قدسيّتها و مراتب إعجازها فأفضى بهم النّظر لا إلى درس شموليّ كونيّ للّغة فحسب. بل قادمهم النّظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظّاهرة اللسانية ممّا لم تهتد إليه البشريّة إلا مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللّسان منذ مطلع القرن العشرين."³.

لكن ربما ما يُميّز حديث « الشريف الجرجاني » عن الأصناف الدلالية هو تلك التعريفات الوجيزة المعبّرة عنها ؛ حيث قال : " و وجه ضبطه أن الحُكم المستفاد من النّظّم إما أن يكون ثابتاً بنفس النّظّم أو لا. و الأول : إن كان النّظّم مسوّقاً له ، فهو العبارة ، و إلا فالإشارة ، و الثاني : إن كان الحُكم مفهوماً من اللفظ لّغة فهو الدلالة ، أو شرعاً : فهو : الاقتضاء ، فدلالة النَّصِّ عبارة عما ثبت بمعنى النَّصِّ لُغَةً لا اجتهاداً ، فقلوه : "لغة" أي يعرفه كُلٌّ من يعرف هذا اللّسان بمجرد سماع اللفظ من غير تأمّل كالنّهي عن التّأفيف في قوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ {الإسراء : 23} يوقف به على حُرمة الضّرب و غيره مما فيه نوع من الأذى بدون الاجتهاد."⁴.

و تتجلى قيمة ما ذكره « الشريف الجرجاني » بخصوص علم الدلالة في أنّ " هذه التصنيفات الثلاثة التي حددها الجرجاني في تعريفه تبلورت في علم الدلالة الحديث على يد علماء أمريكيين وأوروبيين اهتموا بما سمي بالدلالات الإيحائية ، حيث يميز العالم الأمريكي هياكوا (S.J.Hayakwa) بين نوعين من المعاني : المعنى القصدى (Sens intentionnel) و المعنى الاتساعي (Sens esctentionnel) ، أو كما يسمى في الألسنية الحديثة المعنى الإيمائي ،

1 - منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 38 - 39.

2 - المرجع نفسه : ص 38.

3 - عبد السّلام المسديّ - التفكير اللساني في الحضارة العربيّة ، ط2 ، الدار العربيّة للكتاب ، 1986م : ص 26.

4 - الشريف الجرجاني - التعريفات : ص 91 - 92.

وتحت هذين الصنفين يمكن أن ندرج دلالات الجرجاني الثلاث (دلالة العبارة - دلالة الإشارة - دلالة الاقتضاء) ¹.

و منه فإن ما ذكره « الشريف الجرجاني » يُترجم ذلك العلم التّظري المبكّر للعلماء العرب والمسلمين الأوائل بعلم الدلالة و مباحثه ، كلّ ما هنالك أنّ تلك المفاهيم و المباحث الدلالية " لم توجد مبوبة مفصلة، كما هي عليه في الدراسات الحديثة ، إنما كانت أساس الدراسات اللغوية في التراث المعرفي وخصت جميع العلوم بحيث وجدت في ثنايا كتب اللغة و المنطق و الفقه و ما إلى ذلك" ².

لكنّ هذا لم يمنع تلك الجهود التي قدّمها العرب و المسلمون القدامى في علم الدلالة من أن تُرغم بعض الغربيين على الاعتراف بها ، و من أمثال هؤلاء « فيشر³ » ؛ حيث قال : " و إذا استثنينا الصين ، فلا يوجد شعب آخر يحقُّ له الفخر بوفرة كتب علوم لغته ، و بشعوره المبكّر بحاجته إلى تنسيق مفرداتها بحسب أصول و قواعد ، غير العرب ، و قد يرجع النهوض بالدراسات اللغوية عند العرب نحوضاً مبكراً ملوّه النشاط إلى الحاجة إلى التفرقة بين الفصح و مختلف اللهجات ، و بينه وبين اللغة الفارسيّة ؛ ذلك فضلاً عمّا للعرب من نزعةٍ إلى التفقّه في اللغة ، تلك النزعة التي تجلّت مبكّرةً في تفسير القرآن ، و في دراسته دراسة لغوية" ⁴.

فما ذكره « فيشر » يُثمن الجهود الدلالية العربيّة ، و يُبرهن على أنّ " ما قدّمه هؤلاء الأسلاف ثمين و يمثل خطوة في العمل الدلالي " ⁵ ؛ ذلك أنّ " البحوث الدلالية العربية تمتد من القرون الثالث و الرابع و الخامس الهجرية إلى سائر القرون التالية لها ، و هذا التأريخ المبكّر إنما يعني نضجاً أحرزته العربية و أصّله الدارسون في جوانبها " ⁶.

1 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 39. نقلاً عن : موريس أبو ناصر - مدخل إلى علم الدلالة الألسني ، مجلة الفكر العربي ، العدد : 18 - 19 ، 1982م : ص 33.

2 - المرجع نفسه ، ص 40.

3 - (Fischer kuno) هو فيلسوف ألماني ، عاش في الفترة الممتدة بين (1824م) و (1907م). ينظر : جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة : ص 485.

4 - فيشر - المعجم اللغوي التاريخي ، ط 1 ، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1387هـ - 1967م : ص 4.

5 - فايز الداية - علم الدلالة العربي : ص 77.

6 - المرجع نفسه : ص 6.

لكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا " ظن كثير من الباحثين أنه علم لم يكن للعرب معرفة به"¹؟
أو بالأحرى لماذا أغفلت الدراسات الدلالية الحديثة جهود الدلالين العرب القدامى ؛ بحيث لم تذكر
إسهاماتهم الدلالية في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم² ؟

الجواب هو أنّ إغفال الجهود الدلالية العربية القديمة قد يُفسَّر بأحد أو كلا السببين الآتيين :

السبب الأول : أنّ مباحث علم الدلالة عندهم جاءت مُوزعةً في ثنايا علومهم و تراثهم الحضاري
بمختلف أصنافه³ ، قال «الحازمي» : " و العرب مثلهم في هذا مثل الأمم الأخرى ، جاءت
مباحث الدلالة عندهم موزعة في مختلف علومها و تراثها ، حيث كان المعنى هو الوجهة و الأساس
الذي إليه يقصدون و به كانوا معنيين. لذا لا نعدم أن نرى أسساً و أصولاً تشبه و تضارع ما توصل
إليه علم الدلالة بمفهومه الحديث ، تنثر هنا و هناك في التراث العربي."⁴.

السبب الثاني : هو ارتباط العلوم اللغوية عند العرب بالقرآن الكريم ؛ " ذلك أنّ قضايا اللغة قد كانت
ملايسةً لقضايا المعتقّد في كلّ الحضارات التي عرفت بكتاب سماوي⁵. و قد نتج عن ذلك حاجز من
المحظورات بين الأمم في قضايا اللغة قداسةً أو تديسا. لا سيّما و أنّ التّراث اللّغويّ كثيرا ما كان
مستوعباً كليّاً أو جزئياً في منظومات الدّين و التّشريع."⁶.

لكن لا يُمكن لهذين السببين إزالة تلك البصمات الدلالية التي خلّفها علماء العرب القدامى؛
لأنّ من ينظر في مؤلّفاتهم يجدها قد تطرقت إلى العديد من المسائل و القضايا التي أشار إليها الدرس
الدلالي الحديث⁷ ، و لعلّ من أبرز تلك المسائل الدلالية " التي عُدت من صلب الدرس الدلالي

1 - الحازمي - علم الدلالة عند العرب : ص 706.

2 - ينظر : فايز الداية - علم الدلالة العربي : ص 08.

3 - ينظر : الحازمي - علم الدلالة عند العرب : ص 707.

4 - المرجع نفسه : ص 707.

5 - المسدّي - التفكير اللساني : ص 23. نقلاً عن: Mounin, Histoire de la linguistique p 117.

6 - المرجع نفسه : ص 23.

7 - ينظر : عبد القادر قصابوي - صعوبة آليات دراسة المعنى بين الدرس العربي القديم و التنظير الغربي الحديث - نماذج - ،

الموقع: <http://virtuelcampus.univ-msila.dz> ، تاريخ التصفح : 2018/07/11م ، على الساعة ،

19:13 : ص 97.

العربي القديم¹ "مسألة اللفظ و المعنى أو كما يُسميها بعض الباحثين بثنائية أو قضية اللفظ و المعنى²؛ و نظراً لأهمية هذه المسألة فسيتم الوقوف عندها في المطلب الآتي.

1 - عبد القادر قسباوي - صعوبة آليات دراسة المعنى : ص 97.

2 - " إلا أن تأثر النقد العربي الحديث بكبار النقاد الغربيين أمثال كرومي و كروتشي و غيرها قد تقدم في فهم مسمى المشكلة، فاقترب من تحويلها من قضية اللفظ و المعنى إلى قضية الشكل و المضمون ، و ذلك بأثر تطور مفهوم الفن و المصطلحات النقدية الحديثة التي آثرت ألا تكون العملية عملية لفظ و معنى فقط ، بل تعدته إلى ما هو أكثر فنية و عمقا ، على الرغم من استخدام بعض النقاد العرب الحديثين للمسمى القديم ". علي محمد الذيابات - مشكلة اللفظ و المعنى بين النقد القديم و الحديث ، مجلة جامعة الحسين بن طلال للبحوث ، قسم اللغة العربية و آدابها ، المجلد 3/العدد 2 ، تاريخ النشر: 2017م ، الموقع: www.ahu.edu.jo ، تاريخ التصفح : 2018/07/14م ، على الساعة : 12:18 : ص 118.

المطلب الثاني : قضية اللفظ و المعنى في الدرس الدلالي العربي.

إنّ التساؤلات التي يُمكن أن تُثار بخصوص قضية اللفظ و المعنى - في هذا المقام - هي :

1. ما المراد بهذه المسألة؟
2. و ما قول العلماء المسلمين (شعراء - أدباء - نقاد - بلاغيين) فيها؟
3. و ما هي أبرز النتائج التي أفرزتها عناية العرب القدامى بقضية اللفظ و المعنى؟
و الإجابة عن هذه التساؤلات تكون كالآتي:

أولاً - المقصود بقضية اللفظ و المعنى في النقد العربي :

أما " من جهة المقصود بقضية اللفظ و المعنى في النقد العربي القديم ، فيمكن القول : إنها تلك المشكلة النقدية الأكثر شيوعاً في الساحة النقدية و العربية ، التي حازت من الاهتمام الشيء الكثير ؛ سواءً من طرفِ النقادِ أو البلاغيين ، أو حتى من طرف علماء الكلام من الفرق الكلامية ، و لعلّ هذا الأخير كان صاحب قصب السبق في إبداء آرائهم و إعطاء مواقفهم خصوصاً مع فتنة خلق القرآن.¹

و من هذا القول يُمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى : أنّ ثنائية اللفظ و المعنى ليست وليدة الدراسات اللغوية العربية الحديثة ، بل كانت معروفة في النقد العربي القديم ؛ و ذلك ما أكّده «حسين لفتة» بقوله : " الاهتمام باللفظ و المعنى في النقد العربي قديم قدم الأدب نفسه ، إذ تنقل لنا الروايات عناية الشاعر الجاهلي بضرورة دقة أداء اللفظ للمعنى."²

الملاحظة الثانية : إنّ قضية اللفظ و المعنى من أكثر المسائل التي أثّرت في الدراسات النقدية العربية.

1 - عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى في النقد الأدبي القديم ، الموقع : www.aluka.net ، تاريخ التصفح : 2018/05/07 م ، على الساعة : 06:33.

2 - حسين لفتة حافظ الزبيدي - المعنى في النقد العربي القديم حتى نهاية القرن السابع الهجري ، رسالة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب ، جامعة الكوفة ، 1428هـ - 2007م : ص 13.

الملاحظة الثالثة : إنّ الاهتمام بهذه القضية قد طال مجالات عدة ؛ حيث اعتنى بها النقاد والبلاغيون ، و حتى علماء الكلام¹ ، و في هذا الصدد قال «حسن العماري» : " تفضيل أحد المتلازمين على الآخر (اللفظ ، المعنى) لم يكن من قول البلاغيين وحدهم ، و إنما أثر - أيضا - عن صناع الكلام".² ؛ فمن المباحث الكلامية المتعلقة بقضية اللفظ و المعنى استفسارهم فيما إذا كان اللفظ قد وُضِع للصورة الذهنية أو للماهية الخارجية؟³ ؛ و قد أشار «السيوطي»⁴ إلى الاختلاف في هذه المسألة فقال : " اختلفَ : هل الألفاظ موضوعةٌ بإزاء الصُّورِ الذهنية - أي الصورة التي تصوّرها الواضعُ في ذهنه عند إرادة الوَضْع - أو بإزاء الماهيات الخارجية؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني ، و هو المختارُ ، و ذهب الإمام فخر الدين و أتباعه إلى الأول ؛ و استدلّوا عليه بأن اللفظَ يتغيّر بحسب تغيّر الصورة في الذهن ؛ فإن مَنْ رأى شَبْحاً من بعيد و ظنّه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر ؛ فإذا دنا منه و ظنّه شجراً أطلق عليه لفظ الشجر ، فإذا دنا و ظنّه فرساً أطلق عليه اسم الفرس ؛ فإذا تحقّق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان ؛ فَبَانَ بهذا أن إطلاقَ اللفظِ دائر مع المعاني الذهنيّة دون الخارجية ؛ فدلّ على أن الوَضْعَ للمعنى الذهني لا الخارجي".⁵

1 - ينظر : عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى ، www.aluka.net.

2 - حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى و أثرها في تدوين البلاغة العربية (إلى عهد السكاكي 555 - 626هـ) ، ط 1 ، مكتبة وهبة ، أميرة للطباعة ، 1420هـ - 1999 م : ص 29.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 31 - 32.

4 - اسمه الكامل : عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمّد بن سابق الدّين الخضير المعروف بجلال الدّين السّيوطي ، عاش في الفترة الممتدة بين (849هـ - 1445م) و (911هـ - 1505م) ، و هو إمامٌ و حافظٌ و مؤرّخٌ و أديبٌ ، خلّف حوالي ست مائة مصنّف من أبرزها : "الإتقان في علوم القرآن" ، و "الأشباه و النظائر". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 3/ص 301.

5 - السيوطي : عبد الرحمان جلال الدين - المزهري في علوم اللغة و أنواعها ، دط ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ، 1406هـ-1986م : ج 1/ص 42.

ثانياً - مذاهب أهل العربية في قضية اللفظ و المعنى :

أما من جهة قول أهل العربية في قضية اللفظ و المعنى : فلعل «ابن رشيق القيرواني»¹ قد أحسن تلخيص هذه المسألة ؛ إذ " يُعدُّ كتابه (العمدة في محاسن الشعر و آدابه) تلخيصاً شافياً لأهم الآراء النقدية السابقة التي أثارت هذه القضية ؛ حيث يقول "2 : "ثم للناس فيما بعد آراء و مذاهب: منهم من يؤثر اللفظ على المعنى فيجعله غايته و وكده ، و هم فرق : قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته ، على مذهب العرب من غير تصنع... و فرقة أصحاب جلبة و قعقعة بلا طائل معنى إلا القليل النادر... و منهم من ذهب إلى سهولة اللفظ فغني بها ، و اغتفر له فيها الركاكة و اللين المفرط... و منهم من يؤثر المعنى على اللفظ فيطلب صحته ، و لا يبالي حيث وقع من هجنة اللفظ و قبحه و خشونته... و أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى... و بعضهم و أظنه ابن وكيع مثل المعنى بالصورة ، و اللفظ بالكسوة ؛ فإن لم تقابل الصورة الحسناء بما يشاكلها و يليق بها من اللباس فقد بخست حقها ، و تضاءلت في عين مبصرها."3.

انطلاقاً من قول «ابن رشيق القيرواني» يتبين الآتي :

1. أنّ العلاقة بين اللفظ و المعنى لم تستقر على رأي واحد ؛ ف "قد اختلفت وجهات النظر حول هذه القضية"⁴ ، و هذا ما أشار إليه «علي محمد حسن العماري» في دراسته لقضية اللفظ

1 - اسمه الكامل : أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني ، و هو أديبٌ و ناقدٌ عربي عاش في الفترة الممتدة بين (390هـ - 1000م) و (463هـ - 1071م) ، و من أبرز مؤلفاته : "العمدة في صناعة الشعر و نقده" ، و "ديوان شعره" ، و "شرح موطأ مالك". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 2/ص 191.

2 - عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى ، www.aluka.net.

3 - ابن رشيق القيرواني : أبو علي الحسن - العمدة في محاسن الشعر و آدابه ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، ط5 ، دار الجليل ، 1401هـ - 1981م : ص 71 - 73.

4 - مصطفى عبد الرحمان إبراهيم - في النقد الأدبي القديم عند العرب ، دط ، مكة للطباعة ، 1419هـ - 1998م : ص 196.

و المعنى حيث قال : " إن العلماء ، من قدامى و محدثين - على كثرتهم ، و على طول ما عاجلوا هذه القضية - لم يتوقفوا على رأي واحد ، تطمئن إليه النفوس المتلهفة إلى معرفة الحقائق على وجهها الصحيح الصريح."¹.

2. إن الاختلاف في علاقة اللفظ بالمعنى ينحصر في ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : و هو تقديم اللفظ على المعنى ؛ و قد مثل «ابن رشيق» لأصحاب هذا الوجه بثلة من الشعراء و هم : «بشار» ، و«أبو القاسم بن هانئ» ، و «أبو العتاهية» ، و «عباس بن الأحنف»².

الوجه الثاني : و هو تقديم المعنى على اللفظ ؛ و قد قال به البعض " كابن الرومي ، و أبي الطيب ، و من شاكلهما"³ ، و يُضاف إلى هؤلاء أيضاً «المبرد»⁴ ، و «بشر بن المعتمر»⁵ الذي قال : "ومن أراغَ معناً كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً"⁷ ؛ حيث إن هذه العبارة تُوحى أن المعنى سابق على اللفظ و متقدّم عليه.

و أما الوجه الثالث : فيمكن القول أنه توفيقى بين الوجهين السابقين ؛ أي : يجعل قيمة اللفظ والمعنى في درجة واحدة ؛ حيث لا يستقيم حُسن و تمام أحدهما دون جودة الآخر و تمامه ؛ و من

1 - حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى : ص 20.

2 - ينظر : ابن رشيق - العمدة : ص 71 - 72.

3 - المرجع نفسه : ص 72.

4 - اسمه الكامل : أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الشمالي الأسدي ، و هو إمامٌ من أئمة العربية عاش في الفترة الممتدة بين (210هـ - 826م) و (286هـ - 899م) ، و له عدّة مؤلفات منها : "الكامل" ، و "شرح لامية العرب" ، و "إعراب القرآن". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 7/ص 144.

5 - اسمه الكامل : أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي ، و هو فقيهٌ معتزليٌّ من الكوفة تُوفي عام (210هـ - 825م) ، له عدّة مُصنّفات في الاعتزال من أبرزها قصيدة شعريّة فيها أربعين ألف بيت ردّ فيها على مُخالفيه. ينظر : المرجع نفسه : ج 2/ص 55.

6 - ينظر : حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى : ص 20 - 22.

7 - الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر - البيان و التبيين ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، ط7 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة - مصر ، 1418هـ - 1998م : ج 1/ص 136.

ذلك قول «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه في السقيفة : " و كنت زورت في نفسي كلاماً " ¹ ؛ حيث أنّ "هذه العبارة تشير إلى أن سيدنا عمر كان استحضر في ذهنه المعاني بألفاظها، و قريب منها قول الأخطل ² التغلبي:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

الذي يفهم منه تسمية ما في الضمير (الكلام) ³ و أن الشاعر كان يدرك تلازماً بين المعنى و لفظه في النفس. " ⁴ ، و من الذين ذهبوا إلى القول بآتلاف اللفظ و المعنى أو المشاكلة بينهما : «الجاحظ» ⁵ - الذي جعل اللفظ و المعنى في مقابل الجسد و الروح - ، و «ابن قتيبة» ، و «قدامة بن جعفر» ، و «ابن رشيقي القيرواني» الذي شبّه اللفظ بالجسم ، و المعنى بالروح ⁶ ؛ حيث قال : " اللفظ جسم ، و روحه المعنى ، و ارتباطه به كارتباط الروح بالجسم : يضعف بضعفه، و يقوى بقوته ، فإذا سلم المعنى و اختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر و هجنة عليه ، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل و العور و ما أشبه ذلك ، من غير أن تذهب الروح ، و كذلك إن ضعف المعنى و اختل

1 - ينظر : حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى : ص 22.

2 - اسمه الكامل : أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن صارفة بن عمرو التغلبي ، و هو شاعر الأمويين ، عاش في الفترة الممتدة بين (19هـ - 640م) و (90هـ - 708م) ، خَلَفَ ديواناً شعرياً. ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 5/ص 123.

3 - " و لكن العلماء - من قديم - فهموا بيت الأخطل على أن (الكلام) يطلق إطلاقاً لغويًا على المعنى النفسي ، و بذلك فهموا معنى (كلام الله) تعالى ، و ربما أمكن تخريج كلمة سيدنا عمر على ذلك ، لولا كلمة (زورت) و معناه أعددت و هيأت " حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى : ص 22.

4 - المرجع نفسه : ص 22.

5 - و لقد توهم كثير من الباحثين أنّ الجاحظ من أنصار الألفاظ على المعاني انطلاقاً من عبارته الشهيرة "المعاني مطروحة في الطريق". ينظر : ابتسام مرهون الصفار و ناصر حلاوي - محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ، ط 1 ، العطار ، 1435هـ - 2014م : ص 106-107. إلا أنّ الجاحظ " لم يكن من أنصار الألفاظ على المعاني ، و لا من الذين عنوا بالصياغة والأسلوب فحسب ". المرجع نفسه : ص 108. يقول إحسان عباس في شرحه المفصل لمقولة الجاحظ : " و إنما الذي دعا الجاحظ و أضرابه إلى تبني هذا المذهب خوفهم على فكرة الإعجاز : فلو أن الفضل كان قاصراً على تلك «المادة الأولية» التي سميت «معنى» بطل أن يكون «للنظم» فضل تتفاوت به المنازل... و في هذا تسوية بين القرآن و أية مهارة ذهنية إنسانية ". إحسان عباس - تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، ط 4 ، دار الثقافة ، بيروت - لبنان ، 1404هـ - 1983م : ص 424.

6 - ينظر : عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى ، www.aluka.net

بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظ ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الألفاظ ، و لا تجد معنى يحتل إلا من جهة اللفظ ، و جريه فيه على غير الواجب ، قياساً على ما قدمت من أدواء الجسوم و الأرواح ، فإن احتل المعنى كله و فسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه ، و إن كان حسن الطلاوة في السمع ، كما أن الميت لم ينقص من شخصه شيء في رأي العين، إلا أنه لا ينتفع به و لا يفيد فائدة ، و كذلك إن احتل اللفظ جملة و تلاشى لم يصح له معنى ؛ لأننا لا نجد روحاً في غير جسم البتة.¹

فهذا الكلام يُؤكّد أنّ «ابن رشيق» قد فسّر العلاقة بين اللفظ و المعنى على أنّها علاقة تكاملية تماماً مثل علاقة الروح بالجسد.

ثالثاً - أثر عناية العرب بقضية اللفظ و المعنى :

و أمّا من جهة أبرز النتائج التي أفرزتها عناية العرب القدامى بقضية اللفظ و المعنى: فبيانه أنّ نظرية النظم² لـ «عبد القاهر الجرجاني» تُعتبر بمثابة الخلاصة التي أفرزتها هذه القضية ، خصوصاً في المشرق العربي³؛ و لذا فإنّ " التوقف عند عبد القاهر الجرجاني...أمر حتمي لمن أراد أن يبحث في موضوع اللفظ و المعنى أو الشكل و المضمون ، فهو خير من تحدث في هذا الشأن في القرن الخامس الهجري و ربما قبل ذلك ، و ربما بعد ذلك ، و لعل كتابيه (أسرار البلاغة) و (دلائل الإعجاز) هما من أفضل الكتب التي تناولت مثل هذه المشكلات"⁴ ؛ حيث " تصدى عبد القاهر لكل النقاد

1 - ابن رشيق - العمدة : ج1/ص 70 - 71.

2 - لكن ما ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام هو أنّ هناك شخصيات لغوية عربية أخرى قد حازت قصب السبق - على الجرجاني - في إبراز هذه النظرية و الإشارة إلى جُل ملامحها ، و من هؤلاء : ابن المقفع ، و الجاحظ ، و السيرافي ، و أبو هلال العسكري . للاستزادة في هذا الموضوع يُنظر : محمّد علوي أحمد بن يحيى - نظرية النظم عند أبي هلال العسكري ، جامعة الأندلس للعلوم و التقنية ، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية و الاجتماعية ، المجلد 13/ العدد 11 ، تاريخ النشر : يوليو 2016م، الموقع : <http://www.andalus.unuv.net> ، تاريخ التصفح : 2018/7/18م ، على الساعة : 13:00 : ص 10 - 16.

3 - ينظر : عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى ، www.aluka.net.

4 - علي محمد الديابات - مشكلة اللفظ و المعنى : ص 117.

الذين سبقوه من حيث انحياز بعضهم للفظ على حساب المعنى ، و استهجن مواقفهم تلك ، وكذلك الحال فقد تصدى للذين انحازوا للمعنى على حساب اللفظ و استهجن مواقفهم¹.

و هذا إن دل على شيء فإتّما يدل على أنّ «نصر حامد أبو زيد» قد جانب الصواب حينما قال : " أن مفهوم « النظم » عند عبد القاهر قاصر عن أن يُكَوّن نظرية في « النصوص الأدبية » بشكل عام².

و مُخْلِصة أقوال الباحثين في هذه القضية هي :

1. " أن الهدف من دراسة قضية نقدية بحجم قضية اللفظ و المعنى ، ليس هو فقط مجرداً لأقوال العلماء و النقاد ، بقدر ما هو اطلاع على الفكر العربي القديم في عمومه ؛ من أجل إذكاء الوعي الثقافي النقدي لدى دارسي النقد و الأدب عموماً ، و لعل أهمية هذه القضية النقدية و فائدتها تتجلى في هذا الدور بالذات.³

2. إنّ عناية المُدّامي بإشكالية اللفظ و المعنى لا تعني أنّ هذه الإشكالية تختص بالتراث العربي أو الثقافة العربية فقط ؛ ف " ثنائية اللفظ و المعنى - أو اللغة و الفكر - ثنائية إنسانية بامتياز ، لا ترتبط بثقافة دون أخرى ، و ليس أدلّ على ذلك من أن اللغة أو الفكر الذي يعبّر عنه من طرف هذه اللغة ، من بين ما تتقاسمه البشرية جمعاء ، و لا يقتصران على فكر وحده⁴.

3. إنّ البحث في مسألة العلاقة بين اللفظ و المعنى " بحث لا طائل تحته⁵ ؛ ذكر «الشّيوطي»

1 - علي محمد الديابات - مشكلة اللفظ و المعنى : ص 117.

2 - نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 183.

3 - عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى ، www.aluka.net

4 - المرجع نفسه.

5 - حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى : ص 33.

في المزهر عن «الأسنوي¹» في شرح منهاج الإمام «البيضاوي²» أنه قال : " و يظهر أن يُقال : إن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو ، مع قَطْع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً ؛ فإن حصول المعنى في الخارج و الذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى ؛ و اللفظ إنما وُضِعَ للمعنى من غير تقييده بوصفٍ زائد. ثم إن الموضوع له قد لا يُوجد إلا في الذهن فقط كالعلم و نحوه." ³.

انطلاقاً مما جاء في هذا القول يتبين أن العلماء العرب القدماء - رغم التفاتهم إلى جدل العلاقة بين اللفظ و المعنى - إلا أن اهتمامهم الأكبر كان مُنصباً بالدرجة الأولى على المعنى في حد ذاته وربما «ابن جني» قد كفى من أتى بعده عناء التأكيد على أن العرب قد عُنيَت بالمعاني ؛ حيث أفرد في كتابه الخصائص باباً للردّ على من ادّعى إغفال العرب للمعاني فقال : " اعلم أن هذا الباب من أشرف فصول العربية ، و أكرمها ، و أعلاها ، و أنزهها. و إذا تأملته عرفت منه و به ما يُؤنقك ، و يذهب في الاستحسان له كل مذهب بك. و ذلك أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها و تهذبها و تراعيها ، و تلاحظ أحكامها ، بالشعر تارة ، و بالخطب أخرى ، و بالأسجاع التي تلتزمها و تتكلف استمرارها ، فإن المعاني أقوى عندها ، و أكرم عليها ، و أفخم قدرها في نفوسها." ⁴ ، و قد أكد «ابن جني» في هذا الباب أيضاً أن عناية العرب بالألفاظ إنما كان من أجل خدمة المعاني فقال : " الألفاظ خدَم للمعاني ، و المخدم - لا شك - أشرف من الخادم " ⁵.

و يُفهم من كلامه أنك " إذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها و حسنوها ، و حمدوا حواشيها

1 - اسمه الكامل : جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي ، و هو فقيهٌ و أصوليٌ و عالمٌ بالعربية عاش في الفترة الممتدة بين (704هـ - 1305م) و (772هـ - 1370م) ، و له عدّة مؤلّفات من أبرزها : "التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول" ، و "طبقات الفقهاء الشافعية". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 3/ص 344.

2 - اسمه الكامل : ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن عليّ الشيرازي ، و هو قاضٍ و مفسّرٌ توفي عام (685هـ - 1286م) ، من أبرز مؤلّفاته : "أنوار التنزيل و أسرار التأويل" ، و "منهاج الوصول إلى علم الأصول". ينظر : المرجع نفسه : ج 4/ص 110.

3 - السيوطي - المزهر - ج 1/ص 42.

4 - ابن جني - الخصائص ، دط ، دت : ص 103.

5 - المرجع نفسه : ص 105.

و هذبوها ، و صقلوا غروبها و أرهفوها ، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني ، و تنويه بها و تشريف منها. و نظير ذلك إصلاح الوعاء و تحصيله ، و تزكيتة و تقديسه ، و إنما المبغي بذلك منه الاحتياط للموعى عليه.¹ و لا شك أن كل ما أكدّه «ابن جني» في الخصائص فيه دليل على أنّ " البحث اللغوي عند العرب منذ بداياته تركّز على تحديد المعنى "² ؛ حيث " كان هم الدراسات العربية بمختلف فروعها و مسمياتها نحواً و صرفاً و بلاغة و لغة و معاجم ، " معرفة المعنى ".³

و ممّا ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام كذلك هو أنّ عناية العرب بالمعنى قد بلغت أوجّها مع القرآن الكريم " لِمَا لذلك من شأن في تحديد الأحكام الشرعية "⁴ التي جاء بها ؛ و ذلك بُغية استنباط معانيه و الوقوف على مقاصده⁵ ؛ لذلك ترى «الشاطبي»⁶ مثلاً قد أفرد في الموافقات فصلاً للحديث عن أهمية المعنى في الشرع بعنوان (المعاني هي المقصودة للشرع)⁷ قائلاً : " أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناءً على أنّ العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. و هذا الأصل معلوم عند أهل العربية ؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد ، و المعنى هو المقصود "⁸.

1 - ابن جني - الخصائص : ص 103.

2 - الحازمي - علم الدلالة : ص 707.

3 - المرجع نفسه : ص 107.

4 - حمود السعران - علم اللغة : ص 328.

5 - ينظر : الحازمي - علم الدلالة : ص 707.

6- اسمه الكامل : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ، و هو فقيه و أصولي تُوّي عام (790هـ - 1388م) ، من أبرز مؤلفاته : "الموافقات" ، و "المجالس" ، و "شرح الألفية". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج1/ص 75.

7- الشَّاطِبِيُّ - المَوَافَقَاتُ : مج1/ج2/ص 402.

8 - المصدر نفسه : مج1/ج2/ص 402.

انطلاقاً من هذه المعطيات يتبيّن أنّ المعنى " كان...و ما زال موضع اهتمام علماء العربية من لغويين و نحويين و مفسّرين و نُقاد و فلاسفة و مناطقة و أصوليين و فقهاء ؛ فالمعنى هو الأساس الذي تبنى عليه أية دراسة لغوية جادة"¹.

لكن لا يُمكن إبراز مدى عناية العرب القدماء بدراسة إشكالية المعنى دون الإشارة إلى - ما سمّاه «عبد القاهر الجرجاني» بـ"معنى المعنى"² - ، و تفصيل هذا الموضوع سيكون في المطلب الآتي.

1 - أمجد العميدي - العلامة : ص255.

2 - ينظر : عز الدّين إسماعيل - قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني ، الموقع : <https://archive.org> ، تاريخ التصفح: 2018/12/11م ، على الساعة : 21:05 : ص 38.

المطلب الثالث : نظرية معنى المعنى عند «عبد القاهر الجرجاني».

لقد شكّلت تلك العناية الفائقة التي أولاها البلاغيون للمعنى دافعاً قوياً أدّى بهم إلى التّوسع في أبرز إشكالية من إشكالياته ألا وهي تزايد المعاني و اتّساعها و قد نتج عن دراسة هذه الإشكالية إفراز نظرية مكتملة و هي التي اصطلح عليها «عبد القاهر الجرجاني» باسم (معنى المعنى ¹) ². فما حقيقة هذه النظرية؟ أو بالأحرى ماذا يقصد «الجرجاني» بالمعنى و معنى المعنى؟

يقول «عبد القاهر الجرجاني»: " الكلام على ضريين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، و ذلك إذا قصدت أن تُخبر عن «زيد» مثلاً بالخروج على الحقيقة ، فقلت:...«خرج زيد»، و بالانطلاق عن «عمرو» فقلت : «عمرو منطلق» ، و على هذا القياس.= و ضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، و لكن يدُّلك اللفظ على معناه الذي يُقتضيه/موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية تصل بها إلى الغرض. و مدار هذا الأمر على «الكناية» و «الاستعارة» و «التَّمثيل»...أو لا ترى أنك إذا قلت : «هو كثير رماد القدر» ، أو قلت : «طويل النجاد» ، أو قلت في المرأة : «نؤوم الضحى» ، فإنك في جميع ذلك لا تُفيد غرضك الذي تعني من مجرّد اللفظ ، و لكن يدل اللفظ على معناه الذي يُوجبه ظاهره ، ثم يعقل للسامع من ذلك المعنى ، على سبيل الاستدلال ، معنىً ثانياً هو غرضك ، كعرفتك من «كثير رماد/القدر» أنه مضياف ، و من «طويل النجاد» أنّه طويل القامة ، و من «نؤوم الضحى» في المرأة أنّها مُثرفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها...و إذ قد عرفت هذه الجملة ، فههنا عبارة مختصرة و هي أن تقول : «المعنى» ، و «معنى المعنى» ، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ و الذي تصل إليه بغير واسطة=

1 - لقد انفرد الجرجاني بهذا المصطلح عن سابقه و معاصره و لاحقيه من البيانين و البلاغيين و النقاد العرب. ينظر : عز الدين إسماعيل - قراءة في معنى المعنى : ص 38. و لكن مع ذلك " نجد عند بعض المعاصرين تعبيرات أخرى عن هذه الفكرة الجرجانية ". محمد لمين مقروود - معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني قراءة تداولية ، المشرف : صالح خديش ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، الموقع : <https://www.asjp.cerist.dz> ، تاريخ التصفح : 2018/11/18م ، على الساعة: 21:05 : ص 150.

2 - ينظر : المرجع نفسه : ص 148.

و«بمعنى المعنى» ، أن تعقل من اللفظ معنىً ، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر ، كالذي فسّرْتُ لك.¹

انطلاقاً مما أصّل له «عبد القاهر الجرجاني» في هذا القول يتبيّن ما يأتي:

أولاً - إنّ " هذا النص يؤسس فيه الجرجاني لمسألة في تقسيم الكلام من حيث دلالاته على المعنى ؛ حيث يرى أن هناك نوعين من الكلام:

النوع الأول : هو الذي يدلّ على معناه من لفظه وحده : فهو كلام ترتبط دلالاته بتلفظه ، فمجرد أن يلفظه المتكلم يفهم السامع معناه و من أمثله ما يلي :

1. خرج زيد.

2. عمرو منطلق.

ففي **المثال الأول** إخبار عن خروج زيد على الحقيقة ، و في **المثال الثاني** إخبار عن انطلاق عمرو على الحقيقة ، و قد دلّا على معنييهما دلالة مباشرة ، تفهم بمجرد التلفظ بذلك الكلام.

النوع الثاني : هو الذي لا يدلّ على معناه من لفظه وحده ؛ فهو كلام يحمل معنيين ، معنى ظاهر يوجبه التلفظ ، و معنى ثان يوجبه ذلك المعنى الظاهر ، و هذا المعنى هو الذي يقصده المتكلم، و من أمثله :

1. كثير رماد القدر.

2. طويل النجاد.

...ففي هذه الأمثلة كلها لا يدرك المعنى المقصود منها من مجرد اللفظ ، و لكن اللفظ يدل على معنى، يُتخذ سبيلاً للاستدلال على المعنى المقصود ؛ ففي **المثال الأول** يدلّ معناه اللفظي على كثرة رماد قدره ، لكن المعنى المقصود هو أنه مضياف. و في **المثال الثاني** يدل معناه اللفظي على طول حمائل سيفه ، لكن المعنى المقصود أنه طويل القامة².

1 - عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز : ص 262 - 263.

2 - لمين مقرود - معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني : ص 149.

ثانياً - و منه فإنّ " الدلالة على المعنى عند عبد القاهر على ضربين : دلالة مباشرة ، و دلالة غير مباشرة."¹ ؛ فالأولى " تدل على المعنى باللفظ وحده"² ، و أمّا الدلالة الثانية ف" لا تدلّ على المعنى باللفظ وحده ، و لكن بدلالة ثانية تتجاوز اللفظ"³ ، " ومدارُ هذا الأمر على «الكنائية» و«الاستعارة» و « التَّمثيل »"⁴؛ لأنّ هذه الأساليب تُساعد على الإفصاح عن المعاني الثواني أو معنى المعنى.⁵

ثالثاً - لقد تأثر «عبد القاهر الجرجاني» في تقسيم الدلالة إلى دلالة مباشرة و أخرى غير مباشرة بمقولة (الوضع⁶) عند الأصوليين⁷ ، و هذا بخلاف ما ادعاه «نصر أبو زيد» ؛ حيث حاول أن يُفسّر الفرق بين المعنى و معنى المعنى على أنّه هو ذاته الفرق بين ظاهر النص و باطنه.⁸

رابعاً - إنّ تمييز «عبد القاهر الجرجاني» بين المعنى و معنى المعنى " يتفق مع تقسيم بعض النقاد⁹

1 - علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 161.

2 - لمين مقروود - معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني : ص 149.

3 - المرجع نفسه : ص 150.

4 - عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز : ص 262.

5 - ينظر : علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 161.

6 - يقول القرآني في تعريف الوضع : " فالوضع : يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً ، و هذا هو الوضع اللغوي ، و على غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره و هذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعي نحو : الصلاة و العرفي العام نحو : الدابة و العرفي الخاص نحو : الجوهر و العرض عند المتكلمين ". القرآني - شرح تنقيح الفصول : ص 24. و باختصار فإنّ مصطلح الوضع " هو مصطلح مشتق من المناظرات التي دارت حول أصل اللغة ؛ هل هي إلهام و توقيف من الله تعالى ، أم هي اصلاح و تواضع ". فطومة لحمادي - نظرية المقاصد بين الأصوليين و اللسانيات التداولية ، رسالة دكتوراه العلوم في علوم اللسان العربي ، قسم الآداب و اللغة العربيّة ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة محمّد خيضر - بسكرة ، 1431 - 1432 هـ / 2010 - 2011 م : ص 86.

7 - ينظر : علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 161.

8 - ينظر : نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 181.

9 - كحازم القرطاجني الذي يقول : " و المعاني الشعرية منها ما يكون مقصودا في نفسه بحسب غرض الشعر و معتمدا إيرادها ومنها ما ليس بمعتمد إيرادها... و لنسّم المعاني التي تكون من متن الكلام و نفس غرض الشعر المعاني الأول ، و لنسّم المعاني التي ليست من متن الكلام و نفس الغرض و لكنّها أمثلة لتلك أو استدلالات عليها... المعاني الثواني ". حازم القرطاجني : أبو الحسن - منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، تحقيق : محمّد الحبيب ابن الخوجة ، دط، دار الغرب الإسلامي ، بيروت - لبنان ، دت : ص 23.

المعاني إلى معانٍ أول و ثوانٍ¹.

خامساً - " يتعلّق نصّ الجرجانيّ الذي أحدث فيه التّمييز بين المعنى و معنى المعنى...بتحديد كيفية وصول السّامع إلى الغرض من الكلام²...فمن الواضح أنّ الجرجانيّ :

(أ) يفصل بين الغرض من الكلام (غرض المتكلّم من قوله) و الدّلالة المستفادة من ترتيب معاني الألفاظ و تركيبها أي أنّه يميّز بين معنى المتكلّم و غرضه و بين دلالة التّركيب.

(ب) يجعل الفرق بين ضربي الكلام كامناً في الدّلالة المستفادة. فهي في الضّرب الأوّل دلالة وضعيّة و في الضّرب الثاني إستدلالية عقلية. فدلالة التّركيب إمّا أن تستخلص من معاني الألفاظ و إمّا أن يستدلّ السّامع بدلالة الألفاظ على معنى ثانٍ غير ظاهر. و مجمل القول أنّنا بإزاء ألفاظ تطلق و يراد بها ظاهر معانيها و ألفاظ تطلق و المراد بها غير ظاهرها...و يهّمنا منها أمران أحدهما أنّه حصر الظواهر المرتبطة بإطلاق اللفظ مع إرادة غير ظاهره في شيئين هما الكناية و المجاز. و ثانيهما بيان وجه مزية القول القائم على معنى المعنى. و وجه إعتبار الكناية من باب معنى المعنى أنّ المتكلّم بها³ يريد...إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، و لكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردّفه/في الوجود فيومى به إليه ، و يجعله دليلاً عليه...و أما «المجاز» فقد عوّّل الناس في حدّه على حديث النّقل ، و أنّ كل لفظ نُقل عن موضوعه فهو «مجاز»⁴.

1 - علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 161.

2 - يقول عبد القاهر الجرجاني : " الدّلالة على الشيء هي لا محالة إعلامك السامع إيّاه..و إذا كان كذلك ، و كان مما يُعلّم بدائه المعقول أن الناس إنّما يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم و مقصوده فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المخبر من خبره ، ما هو ؟ أهو أن يُعلّم السامع المخبر به و المخبر عنه ، أم أن يُعلّمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه ؟ ". عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز : ص 530.

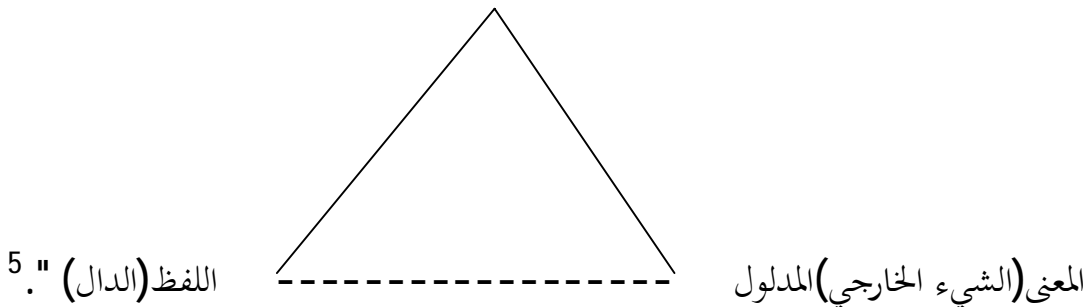
3 - شكري المبخوت - الاستدلال البلاغيّ ، ط2 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بنغازي - ليبيا ، 2010م : ص 29 - 31.

4 - عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز : ص 66.

سادساً - و هذا كله يعني أنّ " الدلالة تتوقف على أمر خارجي¹ غير لغوي يرجعه الجرجاني إلى قصد² المتكلم من إعلام السامع ، إذ يدل صدقاً على وجود المعنى المخبر به من المخبر عنه أو فيه ، أمّا إن نقل المتكلم الخبر ليعلم السامع على وجود المخبر به من المخبر عنه ، دون إثبات أو نفي فكأنه أدخل اللفظ من معناه و الخطاب من محتواه ، و جلّ الدراسات الدلالية و الألسنية أضحت تركز في رصدها للعملية الإبلاغية و التواصلية على "الباث" أو ما سمّاه الجرجاني "المخبر" حتى صارت الدلالة المحمولة في الكلام موقوفة على قصد المتكلم في إعلامه المتلقي بالخبر ، و ذلك أمام صعوبة تحديد المعنى تحديداً كاملاً من خلال سلسلة الكلام وحدها.³

و من هنا " يمكن...مقاربة رؤية الجرجاني للدليل اللساني برؤية المحدثين⁴ من العلماء الذين أوضحوا المكونات الثلاثة للعلامة اللغوية و هي : الدال و المدلول و المحتوى الذهني...فالجرجاني يحدّد ثلاثة مكونات تنشأ عن علاقة اللفظ بالمعنى و هي اللفظ - المعنى(الشيء الخارجي) - الصورة الذهنية ، و المثلث التالي يوضّح توزيع هذه المكونات.

الصورة الذهنية(محتوى الدال الفكري).



- 1 - " فالجرجاني يضيف طرفاً ثالثاً في معادلة الفعل الدلالي و يجدر التنبيه هاهنا أن طبيعة المعنى عند اللغويين القدامى لا تختلف عن الشيء الخارجي الذي يوصف إليه اللفظ و هو المدلول ، فيحصل أن الصورة الخاصة التي حدثت في المعنى إنّما يعني بها الجرجاني ما عناه علماء الدلالة و الألسنية المحدثون بالمحتوى الذهني للإشارة اللغوية." منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 149.
- 2 - " و مسألة القصد هي البوابة للدخول إلى فهم المعنى ، و لا يمكن البحث في (معنى) دون البحث عن قصد قائل النص ." إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 251.
- 3 - منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 155.
- 4 - ينظر : المثلث الأساسي لأوجدن و ريتشاردز. كلود و ريمون - علم الدلالة : ص 20.
- 5 - منقول عبد الجليل - علم الدلالة : ص 149 - 150.

" و يكفي الجرجاني بما قدّمه من جهود أنّه أثار قضية البحث في معنى المعنى ، و هي قضية أحدث بها العالمان ريتشاردز و أوجدن ضجّة بإصدار كتابيهما : "معنى المعنى" (The meaning of meaning) 1923"¹.

سابعاً - إنّ تأصيل «عبد القاهر الجرجاني» لمعنى المعنى أبرز أهمية نظرية المقصدية في الحفاظ على المعنى الحقيقي للنصّ من متاهات التأويل الناشئة عن هوى و ذاتية المفسّر أو القارئ.²

و بناءً على ما ذكر في النّقاط السّابقة يتبيّن الآتي :

(1) إنّ (مزية الاكتشاف العلمي)³ التي توصل إليها «عبد القاهر الجرجاني» بتأصيله لنظرية "معنى المعنى" تُفند ما ادعاه «نصر أبو زيد» من أنّ «عبد القاهر» لم يتجاوز حدود ثقافته وعصره⁴. هذا من جهة و من جهة أخرى فإنّ هذه المزية تُبرز مدى النضج المعرفي الذي شهده الدرس الدلالي العربي القديم.⁵

(2) إنّ «عبد القاهر الجرجاني» " يجمع بين موضوعية القول و ذاتية المخاطب ؛ فهو يولي معطيات العبارة / النص أهمية كبيرة ، و لكنه في الوقت نفسه يعول في التوصل إلى التفسير النهائي على الجهد العقلي الخاص الذي يبذله المخاطب ، أو الذي يجد نفسه مطالباً ببذله. النص عند الجرجاني لا يفضي بمكونه وحده ؛ و المخاطب لا يؤوله تأويلاً ذاتياً صرفاً بمعزل عن مكوناته و نظام تكوينه"⁶.

1 - منقور عبد الجليل - علم الدلالة : ص 154 نقلاً عن : موريس أبو ناضر - مدخل إلى علم الدلالة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد 18 - 19 ، 1982 : ص 31.

2 - ينظر : عقيلة مصيطفى - آليات التواصل الأدبي و مقصدية الخطاب عند عبد القاهر الجرجاني ، مجلة الأثر ، العدد 24 ، تاريخ النّشر : مارس 2016م ، الموقع : <https://dspace.univ-ouargla.dz> ، تاريخ التصفح : 2018/12/14م ، على الساعة : 08:05 : ص 19.

3 - العبارة لعلي الصغير - تطور البحث الدلالي ، ص 27.

4 - ينظر : نصر أبو زيد - إشكاليات القراءة : ص 181.

5 - ينظر : عبد القادر قصابوي - صعوبة آليات دراسة المعنى : ص 110.

6 - عز الدين إسماعيل - قراءة في معنى المعنى : ص 44.

(3) و هذا يُؤكّد أنّ " التصور الإسلامي إذا اعتبرناه (نظرية) و هو لا شك مؤهل أن يكون كذلك؛ لم يهمل أركان فهم المعنى ؛ (النص ، و قائله ، و المتلقي) لأنه تصور مكتمل الأركان في الاستدلال بدءاً من منطلقاته و انتهاء بنتائجه ، كما إنه خال من الانتقاء غير المبرر الحاصل في (نظريات قراءة النص و فهم المعنى) و المبني على مواقف أيديولوجية في ذهن المفسر ؛ لذلك نجد بعض هذه المدارس الفلسفية يهمل قصد المؤلف تماما و يهتم بتحليل بنية النص ، و أخرى تلغي النص و المؤلف و تهتم فقط بالمتلقي ؛ في حين أن نظرية التفسير الإسلامي اهتمت بهذه الجوانب المهمة جميعها"¹.

(4) لئن كان جوهر نظرية معنى المعنى هو التزايد في المعاني ، فإنّ " المزية في المعنى عند عبد القاهر ليست في ذاته بل في إيجابه و الحكم به ، يعني أن المزية ليست في زيادة المعنى بل في إثباته ، والإثبات كونه أبلغ في الدلالة و أكد و أشد "² ؛ و " تفسيرُ هذا : أن ليس المعنى إذا قلنا : إن الكناية أبلغ من التصريح ، أنّك لما كُنيت عن المعنى زدت في ذاته ، بل المعنى : أنّك زدت في إثباته ، فجعلته أبلغ و أكدّ و أشدّ. فليست المزية في قولهم : «جَمُّ الرماد» ، أنه دَلٌّ على قرئٍ أكثر ، بل أنّك أثبت له القرى الكثير من وجهه هو أبلغ... و كذلك ليست المزية التي تراها لقولك : «رأيت أسداً» ، على قولك : رأيت رجلاً لا يتميز عن الأسد / في شجاعته و جرأته = أنك قد أفدت بالأول زيادةً في مساواته الأسد ، بل أنّ أفدت تأكيداً و تشديداً و قوة في إثباتك له هذه المساواة ، و في تقريرك لها"³.

و خلاصة القول أنّ هذه المعطيات التي ذكرت تُبرز ذلك الاختلاف الجوهرى بين نظرية (المعنى و المغزى) التي تبناها «نصر حامد أبو زيد» ، و بين نظرية (معنى المعنى) التي أصّل لها «عبد القاهر الجرجاني» في دلائل الإعجاز ؛ فإذا كان الفرق بين المعنى و المغزى الذي يحرص «أبو زيد» على ضرورة إعماله في تأويل دلالات النصوص القرآنية يُعتبر مدخلاً لتجاوز المقصد أو الغرض الذي أراده

1 - إبراهيم أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه : ص 251.

2 - علي زوين - منهج البحث اللغوي : ص 161.

3 - عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز : ص 71.

صاحب النصّ ، فإنّ الفرق بين المعنى و معنى المعنى الذي أثاره «عبد القاهر الجرجاني» يهدف إلى إثبات بل إلى التأكيد على المعنى الذي يقصده واضع النصّ ؛ فالبحث عن مغزى النص فيه إثبات لمعنى آخر زائد أو خارج عنه ، لكنّ البحث في معنى المعنى فيه إثبات للمعنى ذاته الذي قصده صاحب النصّ ؛ فالبحث الأول يُؤسس للانتهائية المعنى و البحث الثاني يُفسّر إشكالية التزايد في المعنى.

الفصل الثالث :

تأويل دلالات القرآن الكريم في ضوء نظرية

المعنى و المغزى عند نصر أبو زيد.

المبحث الأول : الآيات المتعلقة بحجاب المرأة

نموذجاً.

المبحث الثاني : قراءة في رؤية نصر أبو زيد لآية

القوامة.

تمهيد:

بعد توضيح حقيقة نظرية المعنى و المغزى و أهم جذورها و أسسها النظرية عند «نصر حامد أبو زيد»، أصبح من الضروري الوقوف على عينة من النماذج التي تُبرز كيفية تطبيقاته لهذه النظرية على بعض نصوص القرآن الكريم ؛ و ذلك حتى يتضح إن كان «نصر أبو زيد» قد استطاع بالفعل أن يُقدّم تكييفاً خاصاً لنظرية المعنى و المغزى يتلاءم مع طبيعة القرآن الكريم كما قال أم لا ؟
و بما أنّ النصوص الشرعيّة المتعلقة بالمرأة قد شكّلت محوراً رئيساً في دعوة الحداثيين إلى إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة جديدة و معاصرة تستجيب لمتطلبات هذا العصر ؛ فإنّ هذه الدراسة ستُركز في شقها التطبيقي بشكل خاص على توظيف «نصر أبو زيد» لنظرية المعنى و المغزى في إعادة تأويل دلالات بعض من تلك الآيات القرآنيّة الخاصّة بالمرأة ، انطلاقاً من التساؤلات الآتية :

1. كيف طبّق «نصر أبو زيد» نظرية المعنى و المغزى في قراءته لمعاني هذا النوع من نصوص القرآن الكريم؟
 2. و ما هي الأهداف التي أراد تحقيقها من تطبيقه لهذه النظرية على النصوص القرآنيّة المتعلقة بالمرأة؟
 3. و ما هي أبرز النتائج التي ترتبت على تلك التطبيقات؟
- ستتضح الإجابة عن هذه التساؤلات بعد عرض و تحليل تأويل «نصر حامد أبو زيد» لدلالات آيات الحجاب و القوامة بناءً على تفرقة بين المعنى و المغزى.

المبحث الأول : الآيات المتعلقة بحجاب المرأة نموذجاً.

يُمكن تلخيص نظرة «نصر أبو زيد» إلى الحِجاب في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : الحجاب مطلبٌ سياسيٌّ و ليس مطلباً دينياً.

يرى «نصر أبو زيد» أنّ الحِجاب مسألة مُتعلّقة بالزّيّ فقط ، و لكن كلّ ما هنالك أنّ جملة من الأحداث السياسية التي حدثت في السنوات الأخيرة هي التي جعلت من هذه المسألة قضية عامة؛ وعليه فإنّ الحجاب - في تقدير «أبو زيد» - لا يستحقّ كلّ ما يُثار حوله من جدال و نقاش.¹

لكنّ السؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو : ما وجه ربط مسألة الحِجاب بالسياسة عند «نصر أبو زيد»؟ أو بالأحرى هل هو أوّل من حاول تسييس فرضية الحجاب؟

في الحقيقة إنّ «نصر أبو زيد» لم يأتِ بجديد بخصوص ربط وجوب الحجاب بالغرض السياسي، فقد سبّقه إلى ذلك «سعيد العشماوي²» الذي كتب مقالاً بعنوان "الحجاب دعوة سياسية"؛ بحيث صرّح فيه أنّه يرى أنّ "الحجاب - بالمفهوم الدارج حالياً - شعار سياسي و ليس فرضاً دينياً ورد على سبيل الجزم و القطع و اليقين و الدوام ، في القرآن الكريم أو في السنّة النبوية"³ بل "فرضته جماعات الإسلام السياسي - أصلاً - لتمييز بعض السيدات و الفتيات المنطويات تحت لوائهم عن غيرهن من المسلمات و غير المسلمات ثم تمسكت هذه الجماعات به كشعار لها ، و أفرغت عليه صبغة دينية... و هذه الجماعات - في واقع الأمر - تتمسك بالظواهر دون أن تتعلق بالجواهر ، و تهتم بالتوافه من المسائل و الهوامش من الأمور ، و لا تنفذ إلى لب الحقائق و صميم الخلق و أصل الضمير ، و قد سعت هذه الجماعات إلى فرض ما يسمى بالحجاب - بالإكراه و الإغاثات - على نساء و فتيات المجتمع كشارة يُظهرون بها انتشار نفوذهم و امتداد نشاطهم و ازدياد أتباعهم ، دون

1 - ينظر : نصر أبو زيد - دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2004م : ص 235 - 236.

2 - هو قانونيٌّ و حدثيٌّ مصري عاش في الفترة الممتدة بين (1932م) و (2013م) ، و من أبرز مؤلفاته : "الإسلام السياسي" ، و "الخلافة الإسلامية" و "حقيقة الحجاب و حجية الحديث". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/09/21م ، على الساعة : 12:52.

3 - محمد سعيد العشماوي - حقيقة الحجاب و حجية الحديث ، ط2 ، مكتبة مدبولي الصغير ، 1415هـ - 1995م : ص 20.

الاهتمام بأن يعبر المظهر عن الجوهر ، و أن تكون هذه الشارة معنى حقيقياً للعفة و الاحتشام وعدم التبرج"¹.

و لكن إذا كان الحجاب مجرد مطلب سياسي فَرَضْتَهُ بعض التيارات السياسية كما يقول «نصر أبو زيد» في إعادة صياغته لقول «العشماوي» ، فما هو ردُّ العقل النَّقْل على هذا القول؟ ثم هل ما ذهب إليه كلٌّ من «نصر أبو زيد» و«سعيد العشماوي» يتوافق مع تفسيرات السلف لآيات الحجاب؟

أولاً - الردود العقلية على قول «نصر أبو زيد»:

(1) إذا كانت مسألة الحجاب مُرتبطة بالجانب السياسي بالدرجة الأولى فكيف يمكن تفسير تعرُّض الكثير من المحجبات لعدة مضايقات حتى داخل بعض الدول الإسلامية التي تدين حكوماتها بالدين الإسلامي ؛ بحيث يُمنعن أحياناً من دُخول الجامعة أو الأحياء الجامعية ، و أحياناً أخرى يُمنعن من التوظيف بسبب ارتدائهن للحجاب؟

(2) هذا من جهة و من جهة أخرى فوصف تلك التيارات السياسية بالإسلامية يعني أنّها مُبلّغة عن الله سبحانه و تعالى و مُؤدّية لرسالة رسوله صلى الله عليه و سلم ، و هذا يدلُّ على أنّ الحجاب " هو فرض ديني ورد على سبيل الجزم و القطع و اليقين و الدوام ، في القرآن الكريم ، و في السنة النبوية الشريفة، و ليس شعاراً سياسياً فرضته جماعات الإسلام السياسي أو غيرها"²

(3) و منه فإذا كان «نصر أبو زيد» يُريد القول أنّ الحجاب كان مفروضاً في القرآن و السنّة ولكنّ الجدل حوله لم يشتهر في المجتمعات الإسلاميّة إلا بعد جملة من الأحداث السياسيّة ؛ بحيث تَبَنَّتْ بعض التيارات السياسيّة و دافعت عنه كردة فعل قوية ضد الإساءات و المضايقات التي مُورست على المسلمات في الغرب كفرنسا مثلاً و هذا ما جاء في قول «نصر أبو زيد»: " و كان زي المرأة - غطاء الرأس و النقاب - واحداً من أهم العلامات و الرموز التي أحيها ذلك المد الثوري تعبيراً عن

1 - سعيد العشماوي - حقيقة الحجاب : ص 20 - 21.

2- المرجع نفسه (ردُّ الطنطاوي على العشماوي): ص 30.

«رفض» العلامات و الرموز «الغريبة» التي ارتبطت بحكم الشاه. ثم حصول بعض التصرفات مثل قرار إحدى المحاكم الفرنسية بحرمان الطالبات المسلمات اللاتي يغطين رؤوسهن من الانتظام في المدارس بدعوى أن هذا الزي يمثل نوعاً من التمييز الديني غير المسموح به في نظام التعليم العلماني في فرنسا. و كان من الطبيعي أن يحدث هذا الحكم رد فعل قوي في العالم الإسلامي ضد ما اعتبر تحيزاً ضد الإسلام و ممارسة للتمييز العنصري و الديني ضد المسلمين¹.

أقول : إن كان هذا هو القصد الذي أراده «أبو زيد» ففي هذه الحالة أيضاً يظل الحجاب مطلباً دينياً ، و لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال اعتباره مجرد مطلب سياسيّ ؛ فكلّ ما هنالك أنّ تلك التيارات السياسيّة قد استعملت نفوذها السياسي لردّ الاعتبار للحجاب كرمز من رموز الشريعة الإسلامية، و في هذه الحالة يكون استعمال القوة السياسيّة لسط سلطة الشريعة في المجتمع أمراً مطلوباً شرعاً² ؛ لأنّ "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"³.

لكن قد يقول قائل : "إن أسلوب القرآن و نهج الإسلام هو عدم الإكراه على تنفيذ أي حكم من أحكامه... ففي القرآن : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (سورة البقرة: 2 : 256)"⁴.

و موجز الرد على هذا القول أن يُقال لصاحبه : بل الصواب أنّ أسلوب القرآن و نهج الإسلام هو عدم الإكراه على الدّين في حدّ ذاته ؛ " فهناك فرق بين القهر على الدين ، و القهر على مطلوب الدين⁵ ؛ و قوله تعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ " دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين⁶.

1- نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 236.

2 - ينظر : إبراهيم بن عمر السكران - التأويل الحدائثي للتراث : ص 210.

3 - قول عثمان رضي عنه.

4 - سعيد العشماوي - حقيقة الحجاب : ص 19.

5 - الشعراوي : محمّد متولي - تفسير الشعراوي - الخواطر ، دط ، مطابع أخبار اليوم ، 1997م : ج 2/ص 1113.

6 - الطّاهر بن عاشور : محمّد الطّاهر بن محمّد الطاهر بن عاشور التونسي - تحرير المعنى السّديد و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المعروف بتفسير التّحرير و التّنوير ، دط ، الدار التّونسية للنشر ، تونس ، 1984م : ج 3/ص 26.

و تخريج هذا الكلام أنّ عدم الإكراه الذي قصدته هذه الآية القرآنيّة يتعلّق باعتناق عقيدة معينة ابتداءً¹؛ لأنّ " الدين الذي هو المعتقد إنّما يقع في القلب بالتسليم و الإذعان ، و ذلك لا يكون بالقوة و القهر و الإكراه ، و وجه عدم الإكراه على التسليم و الإذعان القلبي ، أن الإكراه هو حمل المكره (فاعل) المكره (مفعول) على ما يجوز للمكره أن يحصّله و يطلع عليه ، و لا اطلاع له في الحقيقة على أمر المعتقد و الملة التي محلها في غاية الخفاء"².

و منه فلا " ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ عقيدة و إيماناً ، إنّما إن آمنت و أعلنت أنك آمنت بالله و صرت معنا مسلماً فلا بد أن تعرف أنك إن كسرت حكماً من أحكام الإسلام نطلب منك أن تؤديه ، أنت حر أن تؤمن أو لا تؤمن ، لكن حين التزمت بالإيمان ، فعليك مسئولية تنفيذ مطلوب الإيمان ، و إلا حسب تصرفك أنه من تصرفات الإسلام ، فإذا كنت تشرب خمرًا فإنك حر؛ لأنك كافر مثلاً ، لكن أتؤمن ثم تشرب خمرًا؟! لا. أنت بذلك تكسر حداً من حدود الله ، و عليك العقاب. و لأنك ما دمت قد علمت كعاقل رشيد مطلوب الإسلام ، فعليك أن تنفذ مطلوب الإسلام ، و لذلك لم يكلف الله الإنسان قبل أن ينضج عقله بالبلوغ ؛ حتى لا يقال : إن الله قد أخذ أحداً بالإيمان و ألزمه به قبل أن يكتمل عقله. بل ترك التكليف حتى ينضج الإنسان و يكتمل، حتى إذا دخل إلى دائرة التكليف عرف مطلوباته ، و هو حر أن يدخل إلى الإيمان أو لا يدخل، لكن إذا دخل سيُحاسب. إذن فلا يقل أحد عندما يسمع حكماً من أحكام الدين : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ؛ لأن هذه الآية نزلت³ بشأن العقيدة الأساسية ، فإن اتبعت هذه العقيدة صار لزاماً عليك أن توفّي بمطلوباتها."⁴.

1 - ينظر : الشعراوي - تفسير الشعراوي : ج 2/ص 1111.

2 - جاد الله بسام صالح و د.جهد محمد نصيرات - ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ دراسة تفسيرية مقارنة ، كلية الشريعة ، الجامعة الأردنية ، الموقع : <https://www.researchgate.net> ، تاريخ التصفح : 2021/02/03م ، على الساعة : 14:42 ص 17 - 18.

3 - لمعرفة ما جاء في سبب نزول هذه الآية ينظر : الواحدي : أبو الحسن علي بن أحمد - أسباب النزول ، تخريج و تدقيق : عصام بن عبد المحسن الحميدان ، دط ، دار الإصلاح الدمام ، دت: ص 83 - 85. و السيوطي - لباب النقول في أسباب النزول ، ط 1 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت - لبنان ، 1422هـ - 2002م : ص 49 - 50.

4 - الشعراوي - تفسير الشعراوي : ج 2/ص 1113.

بناءً على هذه المعاني التي ذكرها العلماء في توضيح المقصود من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^ط ف " إن كل مسلمة بالغة لا تلتزم بستر ما أمر الله تعالى بستره ، مهما كان شأنها و مهما كانت صفتها ، هي آئمة و عاصية لله تعالى و أمرها بعد ذلك مفوض إليه - سبحانه - وحده."¹.

لكن قد يقول قائل : إذا سلّمنا أنّ الحِجاب فرضٌ دينيٌّ و ليس مسألة خاضعة لأيّ اتجاه أو تيار سياسي معين - مع العلم أنّ الأمة الإسلامية تستند في معرفة شرع ربّها إلى القرآن الكريم و السُنّة النبويّة - فهل ورد في هذين المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي ما يدلّ على فرضية الحِجاب؟ و الإجابة عن هذا السؤال ستكون في الجزئية الآتية:

ثانياً - الردود الشرعية من القرآن و السُنّة على قول «نصر أبو زيد»:

1. من القرآن الكريم: لقد ذكر الله عزّ و جلّ في القرآن الكريم ثلاثة نُصوص فصلّت في مسألة الحِجاب و فصلّته على النحو الآتي:

النص	الأول	قوله	سبحانه:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظِيرٍ لِإِنَّهُ			
وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعْسِفِينَ لِحَدِيثِ إِنْ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذَى			
النَّبِيِّ فَيَسْتَحِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحِي مِنْ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ			
ذَلِكَ أَطَهَرَ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ			
مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ {الأحزاب: 53}.			

أما النص الثاني فهو قول الله عزّ و جلّ

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابٍ ذَلِكَ

أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ {الأحزاب: 59} .:

و أما النص الثالث فهو قول الله تبارك

وتعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ

إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبَنَّ يَحْمُرِينَ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ
ءَابَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ خَوَاتِمَهُنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى
عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ
الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿31﴾ {النور: 31}.

و السؤال الذي يطرح نفسه هاهنا ما محل هذه النصوص القرآنية من الإعراب عند «نصر أبو زيد»؟

الجواب أن «نصر أبو زيد» يعتبر الأمر بالحجاب في هذه الآيات خاصًا بزوجات النبي صلى الله عليه و سلم دون غيرهن من النساء.

2. من السنة النبوية: ورد عن النبي صلى الله عليه و سلم - في مسألة الحجاب - حديثين روتهما عنه السيدة «عائشة» رضي الله عنها :

الحديث الأول : قال فيه عليه الصلاة و السلام : «لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ، إِذَا عَرَّكَتْ - أَيْ بَلَّغَتْ - أَنْ تُظْهَرَ إِلَّا وَجْهَهَا وَ يَدَيْهَا إِلَى هَاهُنَا»¹.

الحديث الثاني : و أما الحديث الثاني فهو قوله صلى الله عليه و سلم لأسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها : « إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ يَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَ هَذَا وَ أَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَ كَفَّيْهِ »².

إذن نصوص القرآن و السنة قد قضت بوجوب الحجاب و فرضيته على كل مسلمة بالغة ،

1 - رواه الصنعاني : عبد الرزاق بن همام - تفسير عبد الرزاق ، تحقيق : محمود محمد عبده ، ط 1 ، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1419هـ - 1999م : ج 2/ص 224. و الطبري : أبو جعفر بن جرير - جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي و آخرون ، ط 1 ، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان ، 1422هـ - 2001م : ج 17/ص 259. كل منهما رواه عن قتادة بلاغاً بلفظ: « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُخرج يدها إلا إلى هاهنا » و قبض نصف الذراع. و قد عزا إليهما بهذا اللفظ من طريق قتادة السيوطي : عبد الرحمان بن الكمال جلال الدين - الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دط ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 1432 - 1433هـ - 2011م : ج 6/ص 180.

2 - أخرجه : أبو داود في السنن ، كتاب (26) اللباس ، باب (34) فيما تُبدي المرأة من زينتها ، ر : 4104 : ص 734.

و لكن هل هذا ما فهمه السلف من تلك النصوص؟

ثالثاً - تفسيرات السلف لآيات الحجاب:

1. تفسير قوله تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظِيرٍ وَلَا كُنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَأَدْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعِينِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكُحُوا زَوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ {الأحزاب: 53}.

أ. تفسير «النسائي»¹ لهذه الآية :

لقد بيّن «النسائي» في توضيحه لمعنى هذه الآية أنّ المقصود بالحجاب فيها هو " ستر أشخاص أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عن أعين الرجال الأجانب ، من وراء حجاب كالستار و الجدار والأبواب و ليس المقصود به هنا الحجاب الذي يستر بدن المرأة"²، إلا أنه يرى أنّ حكم الحجاب في الآية يتجاوز نساء النبي صلى الله عليه و سلم ليشمل أيضا نساء المؤمنين ، و ذلك ما يُستفاد من قول «النسائي» : " و هذا مبني على أن الأصل في النساء المكث و القرار في بيوتهن و لا يخرجن إلا لحاجتهن"³ امثالاً لقوله تعالى : ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ {الأحزاب : 33}.

و من هنا ف " ليس المراد بالآية : اللباس الذي تلبسه النساء. و هذا الاصطلاح استعمله الفقهاء المتأخرون حتى شاع ، حتى فسّر بعضهم القرآن باصطلاح الفقهاء ، و جعل الحجاب -

1 - اسمه الكامل : أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار النسائي نسبةً إلى "نسا" بخراسان عاش في الفترة الممتدة بين (215هـ - 830م) و (303هـ - 915م) ، و من أبرز مؤلفاته : "السنن الصغرى" ، و "السنن الكبرى" ، و "الضعفاء و المتروكون". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 1/ص 171.

2 - النسائي : أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي - تفسير النسائي ، تحقيق : مركز السنة للبحث العلمي صبري بن عبد الخالق الشافعي و سيّد بن عباس الجليميّ ، ط 1 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، 1410هـ - 1990م : ج 2/ص 187.

3 - المصدر نفسه : ج 2/ص 187.

وهو اللباسُ الساترُ - جلباباً و خماراً خاصاً بأمهاتِ المؤمنين! فابتدعَ شيئاً لم يُقلْ به أحدٌ من السَّلَفِ؛ إذ إنهم يفرِّقون بين حَجَبِ الشخوصِ ، و سترِ الأبدانِ بتيابٍ¹.

ب. قول «القرطبي»² في تفسير قوله

تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾:

قال «القرطبي»: " هذه الآية تضمّنت قصّتين : إحداهما : الأدبُ في أمر الطعام والجلوس. والثانية: أمرُ الحجاب.³ ، ولكنه يرى أنّ حُكْمَ الحِجَابِ في الآية يشمل جميع النساء وذلك بدليل قوله و يدخلُ في ذلك جميع النساء بالمعنى ، و بما تضمّنته أصولُ الشريعة⁴ .

و منه ف «القرطبي» يعتبر أنّ الأمر الإلهي بالحِجَابِ في قوله

تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ مُوجّهةً إلى نساء المؤمنين كافة و إنّ نزل في نساء النبي صلى الله عليه و سلم خاصة.

ج. تفسير «المراغي»⁵ للآية :

أما «المراغي» فقد قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ : " أي و إذا سألتم أزواج رسول الله صلى الله عليه و سلم و نساء المؤمنين اللواتي لسن لكن بأزواج ، شيئاً تتمتعون به من ماعون و غيره فاطلبوا منهن ذلك من وراء ستر بينكم و بينهن⁶ .

1 - الطريفي : عبد العزيز بن مرزوق - الحجاب في الشرع و الفطرة بين الدليل و القول الدخيل ، ط 1 ، دار المنهاج للنشر و التوزيع ، الرياض - المملكة العربية السعودية ، 1436 هـ : ص 95.

2 - اسمه الكامل : محمد بن يوسف بن يوسف بن أحمد بن معاذ الجهني الأندلسي ، عاش في الفترة الممتدة بين (378 - 989م) و (407 هـ - 1016م) ، و هو صاحب كتاب "الجامع لأحكام القرآن". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 7/ص 148.

3 - القرطبي : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر - الجامع لأحكام القرآن و المبيّن لما تضمّنته من السنّة و آي القرآن ، تحقيق : عبد الله بن محسن التركي ، ط 1 ، مؤسسة الرسالة ، 1427 هـ - 2006م : ج 17/ص 202.

4 - المرجع نفسه : ج 17/ص 208.

5 - اسمه الكامل : أحمد بن مصطفى المراغي ، و هو مفسّر مصري تُوفي عام (1371 هـ - 1952م) ، و من كتبه : "الوجيز في أصول الفقه" ، و "تفسير المراغي" ، و "علوم البلاغة". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 1/ص 258.

6 - المراغي : أحمد مصطفى - تفسير المراغي ، ط 1 ، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى الباجي الحلبي و أولاده بمصر ، 1365 هـ - 1946م : ج 12/ص 30.

و يُستفاد من هذا القول أنّ «المراغي» يعتبر حُكْم الحِجَاب في هذه الآية حُكْمًا عامًا ؛ فهو غير مختص بأزواج النبي صلى الله عليه و سلم بل يشمل جميع النساء.

د. تفسير «الطاهر بن عاشور»¹:

لقد ميّز «الطاهر بن عاشور» بين معنى الآية و شمولية حُكْمها في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَسَعَوْهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ بقوله: " وَ بِهَذِهِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ الَّتِي تَقَدَّمَتْهَا مِنْ قَوْلِهِ : ﴿يَنْسَاءُ النَّبِيِّ لَسْتَنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب : 32] تَحَقَّقَ مَعْنَى الْحِجَابِ لِأُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ الْمُرَكَّبِ مِنْ مُلَازِمَتِهِنَّ بِيُوتِهِنَّ وَ عَدَمِ ظُهُورِ شَيْءٍ مِنْ دَوَائِحِنَّ حَتَّى الْوَجْهِ وَ الْكَفَّيْنِ ، وَ هُوَ حِجَابٌ خَاصٌّ بِهِنَّ لَا يَجِبُ عَلَى غَيْرِهِنَّ ، وَ كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَّقُونَ بِأُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَرَعًا"².

و يلاحظ على هذا التفسير الذي ذكره «الطاهر بن عاشور» في بيانه لمعنى هذه الآية ما يأتي :

- أنّ المقصود بالحجاب في الآية لم يرد بمعنى " الحائل " من جدار أو غيره فقط بل ورد بمعنى آخر و هو ذلك اللباس الذي يستر بدن المرأة.
- و بالتالي فالمرأة أمام الرجال الأجانب مأمورة بالتزام الحجاب بمعناه الأول (الساتر- الحائل) فإذا اقتضت الضرورة خروجها من بيتها وجب عليها التزام الحجاب بمعناه الثاني " فأية الجلابيب عند البروز من المساكن ، و آية الحجاب عند المخاطبة في المساكن"³.
- في الشطر الثاني من تفسير «الطاهر بن عاشور» لهذه الآية ردٌّ غير مباشر على الذين قالوا بأنّ الحجاب فيها يتعلّق بزوجات النبي صلى الله عليه و سلم دون غيرهنّ من النساء ؛ لأنّه حتّى وإن افترضنا أنّ الحجاب هنا خاص بأُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ فيجب - بمفهوم المخالفة - على المسلمات ارتداءه اقتداءً بهنّ ، و بهذا الشكل تكون المرأة المسلمة البالغة مُطالَبةً بالحجاب على سبيل الفرض و على سبيل الاقتداء بأزواجه صلى الله عليه و سلم.

1 - اسمه الكامل : محمّد الطاهر بن عاشور ، و هو رئيس المفتين بتونس عاش في الفترة الممتدة بين (1296هـ - 1879م) و(1393هـ - 1973م) ، و من أبرز كتبه: "التحرير و التنوير" ، و "مقاصد الشريعة الإسلامية". ينظر : الزركلي - الأعلام: ج 6/ص 174.

2 - الطاهر بن عاشور - التحرير و التنوير: ج 22/ص 92.

3 - الألباني : محمّد ناصر الدّين - جلباب المرأة المسلمة في الكتاب و السنّة ، دط ، دار السلام للطباعة و التّشّير و التّوزيع و الترجمة ، دت : ص 21.

هـ. تفسير «ابن العثيمين» للآية :

يقول «ابن العثيمين» في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَسَعَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ " حِجَابٌ بِمَعْنَى سِتْرٍ، وَ كَلِمَةٌ (مِنْ) تَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا السِّتْرَ لَا بُدَّ أَنْ يَنْفَصِلَ ، وَ أَنَّهُ غَيْرُ سِتْرِ الْوَجْهِ أَوْ الْبَدَنِ بِالثِّيَابِ ، بَلْ هُوَ سِتْرٌ آخَرٌ: حِجَابٌ ، وَ حِجَابُ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ حِجَابِ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ ؛ لِأَنَّ حِجَابَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُتَّصِلًا بِالْبَدَنِ كَالْخِمَارِ وَ الْمَلْحَفَةِ ، وَ مَا أَشْبَهَهُمَا ، أَمَّا حِجَابُ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُ حِجَابٌ آخَرٌ مُنْفَصِلٌ يَجُولُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ بَيْنَ رُؤْيَا أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ"¹.
وَ يُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِ «ابْنِ الْعَثِيمِينَ» مَا يَأْتِي :

- أَنَّ الْحِجَابَ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِمَعْنَيْنِ بَارِزِينَ
الحائل.
الستر بالثياب.

- لَكِنَّ الْحِجَابَ بِمَعْنَاهِ الْأَوَّلِ خَاصَّ بِزَوَاجَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ ، أَمَّا حِجَابُ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ فَيَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُتَّعَلِّقًا بِالثِّيَابِ ، مِمَّا يَعْنِي أَنَّهُ ثَمَّةُ فَرْقٍ بَيْنَ حِجَابِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَ بَيْنَ حِجَابِ غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ ، وَ يُمَكِّنُ تَوْضِيحَ خُلَاصَةِ أَقْوَالِ هَؤُلَاءِ الْمَفْسِّرِينَ فِيمَا يَخْصُ مَعْنَى الْحِجَابِ وَ حَكْمَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿فَسَعَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ حَسَبَ الْجَدْوَلِ الْآتِي :

1 - ابن العثيمين : محمد بن صالح - تفسير القرآن الكريم - سورة الأحزاب ، ط1 ، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ، المملكة العربية السعودية ، القصيم - عنيزة ، 1436 هـ : ص 430.

الفصل الثالث: تأويل دلالات القرآن الكريم في ضوء نظرية المعنى و المغزى عند نصر أبو زيد.

الآية.	المفسّر.	معنى الحجاب.	حكمه.
﴿فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب : 53].	التسائي.	الحائل.	عام.
	القرطبي.	معنى عام.	عام.
	المراغبي.	الحائل.	عام.
	الظاهر بن عاشور.	معنى مركب. (الحائل/الستر).	خاص بنساء النبي بمعنى الحائل. عام بمعنى اللباس.
	ابن عثيمين.	معنى مركب.	خاص بنساء النبي بمعناه المركب. و عام بمعنى اللباس.

لكن حتى و إن كانت هذه الأدلة و الحجج التي بينها المفسرون في تفاسيرهم كلها تُؤكّد أنّ الأمر بالحجاب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ مُوجّهة إلى جميع النساء، فقد يقول قائل: إنّ الناظر فيما ذكرته كتب أسباب النزول و التفسير في سبب نزول هذه الآية قد يُوافق «نصر أبو زيد» و «سعيد العشماوي» في أنّ الأمر بالحجاب فيها خاص بزوجات النبي صلى الله عليه و سلم.

و جوابه أنّ كتب أسباب النزول و مجموعة من المفسرين قد بينوا بأنّ هذه الآية نزلت يوم زواج النبي صلى الله عليه و سلم بزینب بنت جحش¹، و يُضاف إلى هذه القصة قول عمر رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه و سلم: « يَا رَسُولَ اللَّهِ يَدْخُلُ عَلَيْكَ الْبُرِّ وَ الْفَاجِرُ ، فَلَوْ أَمَرْتَ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ بِالْحِجَابِ »² فكان نزول آية الحجاب من الأمور التي وافق فيها عمر ربه ، و قد جمع «القرطبي» بين هذين السببين فقال: " هذا أصح ما قيل في أمر الحجاب ، و ما عدا هذين القولين من الأقوال و الروايات فواهيّة ، لا يقوم شيء منها³ ، و لكن حتى " و لو فرضنا أن آية الحجاب خاصة بأزواجه صلى الله عليه و سلم ، فلا شك أنّهن خير أسوة لنساء المسلمين في الآداب الكريمة

1 - ينظر: السيوطي - أبواب التّقول: ص 212. و الواحدي - أسباب التّقول: ص 358. و ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر - تفسير القرآن العظيم، تحقيق: السيّد محمّد السّيّد و آخرون، دط، دار الحديث، القاهرة - مصر، 1426هـ - 2005م: مج 6/ص 470 - 473. و القرطبي - الجامع لأحكام القرآن: ج 17/ص 202.

2 - الواحدي - أسباب النزول: ص 360. و قد أشارت العديد من كتب التفسير إلى قول عمر المذكور و أبرزها التفسير التي رُجع إليها في تفسير هذه الآية.

3 - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن: ج 17/ص 203.

المقتضية للطهارة التامة ، و عدم التدنس بأنجاس الريبة ، فمن يحاول منع نساء المسلمين كاللدعاة للسفور و التبرج و الاختلاط اليوم من الاقتداء بهن في هذا الأدب السماوي الكريم المتضمن سلامة العرض ، و الطهارة من دنس الريبة غاش لأمة محمد صلى الله عليه و سلم ، مريض القلب كما ترى.¹

هذا من جهة و من جهة أخرى فإنّ القول بعد عموم حكم الحجاب في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ قول باطل ؛ لأنّ الله عزّ و جلّ قد علّل مسألة الأمر بالحجاب بمسألة أخرى و هي مسألة طهارة قلوب الرّجال و النّساء على حدّ سواء² فقال: ﴿ذَلِكَ لِكُمْ أَنْ تَطَهَّرُوا لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ ، و إذا كان هذا خطاباً لأمهات المؤمنين اللاتي يحرم الزواج منهن ، و اللاتي هن أطهر و أتقى النساء و أبعدهن عن مظنّة الاقتراب من الفاحشة أو مقارفة الإثم ، فكيف بغيرهن من النساء ، حيث الفتنة متوفرة و قلة التقوى و الورع أظهر خاصة في هذه الأزمان³ ؛ و من هنا يكون " تعليله تعالى لهذا الحكم الذي هو إيجاب الحجاب بكونه أطهر لقلوب الرجال و النساء من الريبة في قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ لِكُمْ أَنْ تَطَهَّرُوا لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ قرينة واضحة على إرادة تعميم الحكم، إذ لم يقل أحد من جميع المسلمين إن غير أزواج النبي صلى الله عليه و سلم لا حاجة إلى أطهريّة قلوبهن ، و قلوب الرجال من الريبة منهن⁴ ، " و بما ذكرنا تعلم أن في هذه الآية الكريمة الدليل الواضح على أن وجوب الحجاب حكم عام في جميع النساء ، لا خاص بأزواجه صلى الله عليه و سلم ، و إن / كان أصل اللفظ خاصاً بهن ؛ لأن عموم علته دليل على عموم الحكم فيه⁵ و لأنّ العبرة في ذلك بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقول الأصوليون.

- 1 - الشنقيطيّ: مُحمّد الأمين بن محمّد المختار الجكني - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد ، دط ، دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع ، دت : مج 6/ص 651.
- 2 - ينظر: المصدر نفسه ، مج 6/ص 643.
- 3 - النّسائي - تفسير النّسائي : ج 2/ص 187.
- 4 - الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 643.
- 5 - المصدر نفسه :مج 6/ص 643.

2. تفسير قوله تعالى :

﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ آدَتِي أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ^١ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ {الأحزاب: 59}.

لعلّ أوّل ما ينبغي التنبية عليه قبل الوقوف على تفسيرات السلف لهذه الآية هو كيفية فهم «نصر أبو زيد» لها ، انطلاقاً من الإشكال الآتي : كيف قرأ «نصر أبو زيد» معنى الخطاب الإلهي الذي وجهه الله عزّ و جلّ للرسول صلى الله عليه و سلم في قوله : ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ^٢﴾ ؟
أ. قراءة «نصر أبو زيد» لهذه الآية:

يرى «نصر حامد أبو زيد» أنّ هذا الخطاب لم يعد مُلزمًا في الواقع المعاصر؛ فهو يظنّ بأنّه ما دامت علة تشريع الحجاب في هذه الآية - و هي التمييز بين الحرائر و الإماء - قد انتفت فإنّ الأمر بالحجاب يصبح أمراً خاصّاً بالنساء زمن النبي صلى الله عليه و سلم و ليس بنساء هذا العصر لأنّه لم تعد فيه ضرورة لتخصيص الحرائر من النساء بلباس مُعيّن و زيّ مُحدّد.¹
ب. سبب نزول الآية [59] من سورة الأحزاب :

مُلخّص ما ذكرته كُتب أسباب النزول حول هذه الآية ، أنّ النساء على عهد النبيّ صلى الله عليه و سلم - بما فيهنّ نساءه عليه الصلاة و السلام - كنّ يخرجن ليلاً لقضاء حاجتهن - قبل اتخاذ المراحيض داخل المنازل - فكنّ يتعرضن للأذى بحُجة الخلط بينهن و بين الإماء ، فشكّون ذلك إلى النبي صلى الله عليه و سلم فتزل قوله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ^٢ ذَلِكَ آدَتِي أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ^٣ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.²

و لكن إذا كانت هذه الآية قد نزلت بسبب تلك القصة فما تفسيرها ؟ و هل سبب نزولها يُلغي استمرارية حُكمها ؟

1 - ينظر : نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 122.

2 - ينظر : الواحدي - أسباب النزول : ص 363. و السيوطي - لباب التّقول : ص 214.

ج. أقوال المفسرين في قوله تعالى :
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ آدْنَى
أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا﴾¹ يُمكن تفصيلها كالاتي :
ج/1 - قول «الرازي»¹:

يرى «الرازي» أنّ هذه الآية مُتعلّقة بما سبقها ؛ فلما ذكر الله تعالى أنّ من يؤذي المؤمنين يحتمل
بمتاناً في قوله سبحانه :

﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا

مُبِينًا﴾ {الأحزاب : 58}، أمر هنا الحرائر باجتنب ما يُعرضهن و أهلهن للأذى فنهاهن عن
الخروج مكشوفات أمراً إياهن بالتجلبب و التستر².

و يُستفاد ممّا ذهب إليه «الرازي» ما يأتي :

- أنّ الحرائر على عهد النبي صلى الله عليه و سلم - بما فيهنّ نساءه و بناته - أُمرن بالحجاب حتى لا يتعرضن للأذى.
- الحجاب رمزٌ للعفة.
- و منه فإذا كانت النساء على عهده صلى الله عليه و سلم قد أُمرن بالجلابيب كعلامةٍ تُثبت عفتهن و تدفع عنهنّ الأذى ، فالنساء في هذا العصر على ما فيه من فتنٍ و قلة المروءة مُطالبات بالحجاب من باب أولى.

لكن قد يقول قائل : سبب نزول الآية واضح ؛ فالأمر بإدناء الجلابيب جاء بعد شكوى الحرائر

بتعرضهن للأذى أثناء خروجهن بعلة اشتباههن بالإماء و هذا يعني :

- أنّه لو كان الأمر بالحجاب يشمل جميع النساء لما تمّ استثناء الإماء.

1 - اسمه الكامل : فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، و هو فقيهٌ و متكلمٌ سُنيٌّ من بلاد فارس (543 - 606هـ/
1149 - 1209م) ، و من أبرز مؤلفاته : "الملل و النحل" ، و "مفاتيح الغيب". ينظر : جورج طرايشي - معجم الفلاسفة :
ص 316 - 317.

2 - ينظر : الرازي : محمد فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر- التفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، ط1 ، دار الفكر
للطباعة و النشر و التوزيع ، 1401هـ - 1981م : ج 25/ص 231.

- علة الأمر بإدناء الجلابيب التمييز بين الحرائر و الإماء ، و ما دام عهد الإماء قد ولى فلم تعد هناك ضرورة للجلابيب ؛ و عليه يكون الحجاب خاصاً بزوجات النبي صلى الله عليه و سلم و بناته و نساء المؤمنين في عهده عليه الصلاة و السلام فقط ؛ لأنّ انتفاء العلة لا بد أن يؤدي إلى انتفاء التشريع ، فما جواب أهل التفسير؟

ج/2 - تفسير «الصابوني»¹ للآية :

يرى «الصابوني» أنّ ظاهر الآية يدلّ على فرضية الحجاب على جميع المؤمنات ؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ﴾² يدلّ دلالة قاطعة على أن جميع نساء المؤمنين مكلفات بالحجاب ، و أنّهن داخلات في هذا الخطاب العام الشامل² ؛ فإله عزّ وجلّ قد بيّن الطائفة المقصودة بأمر الحجاب في خطابه لنبيه عليه الصلاة و السلام بقوله : ﴿قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وهذا فيه " ردّ صريح على الذين يزعمون أن الحجاب إنما فرض على أزواج النبي صلى الله عليه و سلم خاصة."³

و أمّا ما قيل بخصوص مسألة أنّ الأمر بالحجاب وُجّه للحرائر حتى يُميّز عن الإماء ، و أنّ الإسلام قد أهمل عفة الإماء فجوابه أنّ الصواب أنّ يقال : لقد تمّ إعفاء الإماء لا استثنائهن ؛ لأنّ القصد من عدم تكليفهن بالحجاب هو دفع المشقة عنهن ؛ فطبيعة عملهن تقتضي كثرة خروجهن لقضاء حوائج أسيادهن بخلاف الحرائر فهن مأمورات بالاستقرار في البيوت ؛ و لذلك يكون في تكليفهنّ بالحجاب السابغ كُلمّا خرجن مشقة ، و إلّا فكلّ من يتعرض بالأذى للإيماء يتحمل بُهتاناً و إثماً مبيناً أيضاً.⁴

لكن قد يقول قائل :

- أيعقل أن يتمّ إعفاء الإماء من الأمر بالتزام الحجاب مع كثرة خروجهنّ و اختلاطهنّ بالرجال، في مقابل أمر الحرائر به و هنّ مأمورات بملازمة بيوتهنّ إلّا للحاجة أو ضرورة ؟

1 - محمد علي الصابوني مفسّرٌ سوريّ معاصر من أهل السُنّة و الجماعة ، وُلد عام 1930م ، و من أبرز كتبه : "صفوة التفاسير". ينظر: ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/09/21م ، على الساعة : 13:04.

2 - الصابوني : محمد علي - روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن ، ط3 ، مكتبة الغزالي ، دمشق ، مؤسسة مناهل العرفان ، بيروت - 1400هـ - 1980م : ج 2/ص 378.

3 - المصدر نفسه : ج 2/ص 378.

4 - ينظر : المصدر نفسه : ج 2/ص 379.

- إذا كان النص قد استثنى الإماماء من وجوب الحجاب بحجة أنه يشق عليهن لكثرة خروجهن إلى العمل أثناء خدمتهن لأسيادهن فإنه ينبغي الإعفاء عن النساء في هذا العصر أيضاً ؛ لأنّ متغيرات العصر و متطلبات المجتمعات الحالية فرضت على المرأة اقتحام ميدان العمل في مجالات عديدة ، أي ؛ إذا كان الحجاب في عهد النبي صلى الله عليه و سلم قد ناسب الحرائر دون الإماماء لقلّة خروجهن ، فإنه ينبغي من باب أولى ألا يفرض على النساء في عهدنا لئلا يشق عليهن الخروج إلى ميادين العمل فيه ، و إنّما المطلوب منهن هو الحياء و الحشمة ؛ لأنّ " الاحتشام و عدم التبرج في الملابس و المظهر أمر مطلوب يقره كل عاقل و تتمسك به أي عفيفة "1.

و جوابه أنّ «أبا حيان الأندلسي»² قد فصل في الأمر بما لا يدع مجالاً للاستفسار و الجدل؛ بحيث "جعل الأمر بالحجاب موجهاً إلى جميع النساء ، سواء منهن (الحرائر أو الإماماء)"³ فقال : "والظاهر أن قوله ﴿وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يشمل الحرائر و الإماماء"⁴ ف "الفتنة بالإماماء أكثر لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر ، فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح"⁵ ، و فسّر معنى (يعرفن) في قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ﴾ بقوله : " لتسترهن بالعفة ، فلا يتعرض لهن و لا يلقين بما يكرهن ، لأن المرأة إذا كانت في غاية التستر و الانضمام لم يقدم عليها بخلاف المتبرجة فإنها مطموع فيها"⁶

إذن فالأمر الإلهي في قوله تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ﴾^٤ مُوجَّهٌ

1 - سعيد العشماوي - حقيقة الحجاب : ص 20.

2 - اسمه الكامل : أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي ، و هو من كبار علماء العربية و التفسير عاش في الفترة الممتدة بين (645هـ - 1256م) و (745هـ - 1344م) ، و من أبرز كتبه : "البحر المحيط" ، و "التهر" و هو مختصر المحيط. ينظر: الزركلي - الأعلام : ج 7/ص 152.

3 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 379.

4 - أبو حيان الأندلسي : محمد بن يوسف - البحر المحيط ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود و آخرون ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1413هـ - 1993م : ج 7/ص 240.

5 - المصدر نفسه : ج 7/ص 240.

6 - المصدر نفسه : ج 7/ص 240 - 241.

إلى جميع النساء سواء كنّ حرائراً أم إماءً ، و أما قوله : ﴿أَدَّىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ فالمراد به هو أنّ المعرفة التي تنفي الأذية هنا مُتعلّقة بالعفة لا بالحرية أو العبودية.

و لقد فسّر «المراغي» قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ أَدَّىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ بالمعنى ذاته الذي ذكر في البحر المحيط فقال : " ذلك التستر أقرب لمعرفتهن بالعفة فلا يُتعرّضُ لهن و لا يُلقيَن مكروها من أهل الريبة احتراماً لهن منهن ، فإن المتبرجة مطموح فيها منظور إليها نظرة سخرية و استهزاء كما هو مشاهد في كل عصر و مصر ، و لا سيما في هذا العصر الذي انتشرت فيه الخلاعة و كثر الفسق والفجور"¹.

هذا من جهة و من جهة أخرى فإنّ «الرازي» قد قطع سبيل الشُّبه على كلّ مُفتر ؛ إذ جمع بين سبب النزول و غاية المشرّع من فرض الحجاب بقوله : " قيل يعرفن أنهن حرائر فلا يتبعن و يمكن أن يقال المراد يعرفن أنهن لا يزينن "².

و خلاصة القول أنّ خصوصية سبب نزول قوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِأَزْوَاجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدَّىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ لا تنف استمرارية الحكم الشرعي المتعلّق بفرضية الحجاب على كلّ مُسلمة بالغة ، و أما مسألة الإماء فالمرجّح فيها ما ذهب إليه «أبو حيان الأندلسي» ؛ لأنه رأي تبرز فيه مُعادلة أنّ القرآن صالح لكل زمان و مكان و أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

و أما ما قيل بخصوص أنّه في هذا العصر يكفي أن تُحَلَّ فيه العِفّة و الحِشمة مكان الحجاب فجوابه :

- أنّ النّساء على عهده صلّى الله عليه و سلّم - بما فيهنّ نساءه و بناته - كنّ هنّ أهل العِفّة و الحِشمة و الحياء ، و مع ذلك أمرن بالحجاب ، و منه فالعفيفة لا تجد حرجاً من الاستجابة لأمر ربّها في التزام الحجاب.

1 - المرّاغي - تفسير المراغي : ج 12/ص 38.

2 - الرّازي - مفاتيح الغيب : ج 25/ص 231.

- ثمَّ إنَّه قد وَضَّحَ بأنَّ الأمرَ بالحِجَابِ مُعَلَّلٌ بالحفاظِ على طهارةِ القلوب¹ ، و هذه العلةُ تُضْمَنُ استمراريةَ وُجوبِ الإلتزامِ بالحِجَابِ في كلِّ عصرٍ و مصرٍ .
لكن مع هذه التوضيحات كلها قد يقول قائل : لئن سلّمنا باستمرارية حكم الحِجَابِ و أنّ العنيفة صاحبة الحياء هي أولى الناس بالالتزام به سيّما في هذا العصر فإنّ كلفه أو شكله يظلّ مُبْهَمًا ؛ لأنّ النصوص لم تُوضِّح ذلك ، فلماذا يُبالغ بعض المتشدّدين في تحديد مواصفاته و شروطه بفرض زيٍّ مُعيّن على المسلمات ؟ أليس الأولى أن يُترك ذلك ليتناسب مع عادات و تقاليد و أعراف كلِّ بلد أو مجتمع أو عصر لوحده ؟
الإجابة عن هذا السؤال ستُوضِّح في المطلب الآتي .

1 - ينظر : قول كلٍّ من النَّسائي و الشنقيطي في تفسيرهما لقوله تعالى :

﴿ذَلِكَ لِيُظْهِرَ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِمْ﴾ و الذي ذُكِرَ في صفحات مُتقدِّمة من هذا المبحث .

المطلب الثاني : العورة مفهوم سوسيو تاريخي.

يرى «نصر حامد أبو زيد»¹ أن مفهوم « العورة » ليس مفهوماً مفارقاً لبنية الثقافة ، أي ثقافة - في سياقها السوسيو تاريخي ، فهو ليس مفهوماً كلياً ثابتاً قاراً في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض¹.

و لعلّ جُذور هذا القول تَرَجُّع إلى قول «سعيد العشماوي» الذي جاء فيه أنّ " مسألة الزي والملبس من مسائل العادات و التقاليد التي تضرب بأصولها في مجتمعات بعيدة و أعراف قديمة"².
لكن لتحليل هذا القول لا بُدّ من الإجابة عن السؤال الآتي :

ما مفهوم العورة عند اللّغويين و ما حدُّ عورة المرأة عند الفقهاء ؟

أولاً - مفهوم العورة عند اللّغويين :

العورة في اللّغة مأخوذة من الفعل الثلاثي (عَوَرَ) و الجمع (عورات)³ ، و أمّا فيما يتعلّق بمعناها فقد ذكّرت معاجم اللّغة جُملة من المعاني أذكر أبرزها على النحو الآتي :

1 - نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 237.

2 - سعيد العشماوي - حقيقة الحجاب : ص 64.

3 - ينظر : الجوهري - تاج اللغة ، باب الرء ، فصل العين : ج 2/ص 759. و ابن فارس - مقاييس اللغة ، تحقيق : محمّد عبد السّلام هارون ، دط ، دار الفكر ، 1399هـ - 1979م ، كتاب العين ، باب العين و الواو و ما يُثْلثهما : ج 4/ص 184 - 185. و ابن منظور - لسان العرب ، حرف الرء ، فصل العين المهملة : ج 4/ص 612 ، 617.

سوءة الإنسان. ¹	←
كُلُّ مَا يُسْتَحْيَا مِنْهُ إِذَا ظَهَرَ ² ، و منه الْعَوْرَاءُ الْكَلِمَةُ الْفَسِيحَةُ الَّتِي يَمْتَعِضُ مِنْهَا الرَّجُلُ. ³	←
كل خلل يتخوف منه ، أو الخلل في ثغر أو حرب. ⁴	←
السَّاعَةُ الَّتِي هِيَ قَمِيْنٌ مِنْ ظُهُورِ الْعَوْرَةِ فِيهَا. ⁵	←
شَيْءٌ يَنْبَغِي مُرَاقَبَتَهُ حُلُوهُ ^{6 7} .	←

الملاحظ أنّ هذه المعاني مُتقاربة فيما بينها إلى حدّ بعيد ؛ فالإنسان السّوي بفطرته يستحي أن يُظهر عورته أمام النَّاس و لذلك يحرص على أن يسترها عن غيره ، و تحقيقاً لهذا الغرض فقد خصّ الله عزّ و جلّ ثلاث أوقات بوجوب الاستئذان فيها ، و ذلك ما وضّحه الله تبارك و تعالى بقوله :

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ﴾ {النور : 58}.

ثانياً - مفهوم العورة عند الفقهاء:

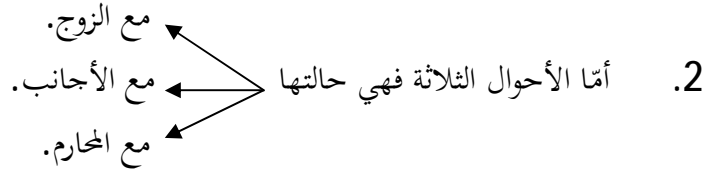
أول ما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ المتمعن في كُتب الفقه و التفسّير يجد بأنّ الكلام عن عورة المرأة مُرتبط بصفتين و ثلاثة أحوال :

- 1 - الجوهري - تاج اللغة : ج 2/ص 759.
- 2 - ابن منظور - لسان العرب : ج 4/ص 617.
- 3 - ابن فارس - مقاييس اللغة : ج 4/ص 185.
- 4 - ينظر : الجوهري - تاج اللغة : ج 2/ص 760. و ابن منظور - لسان العرب : ج 4/ص 616.
- 5 - "و هي ثلاثُ سَاعَاتٍ : سَاعَةٌ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَ سَاعَةٌ عِنْدَ نِصْفِ النَّهَارِ ، وَ سَاعَةٌ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ". ابن منظور - لسان العرب : ج 4/ص 617.
- 6 - ابن فارس - مقاييس اللغة : ج 4/ص 185.
- 7 - و في القرآن الكريم : ﴿يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ {الأحزاب : 13} أنّها ممكنة للسُّرَاق لأنّها ليست بجزيرة فكشف الله عز وجل كذبهم بقوله : ﴿وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ ينظر : المرجع نفسه : ج 4/ص 185. و ابن منظور - لسان العرب : ج 4/ص 616- 617.

1. الصفتان هما:

الصفة الأولى : المرأة بوصفها حُرّة

الصفة الثانية : المرأة بوصفها أمة.



و لكل صفة من هاتين الصفتين أو حالة من هذه الأحوال الثلاثة حُكم خاص بها.

هذا من جهة و من جهة أخرى فالحديث عن عورة المرأة وحَدّها في الفقه يتشعب إلى قسمين :

الأول : عورتها داخل الصلاة.

الثاني : عورتها خارج الصلاة.

و يُعرّف «القرافي» العورة بأنّها " الخلل في الثغر و غيره و ما يتوقع منه ضرر"¹ ؛ و لذا فهو يرى أنّ السوءتين سُميتا عورة لأنّ كشفهما يُوجب خللاً في الدّين و العِرض².

يُستفاد من كلام «القرافي» أنّ الحكمة من ستر العورة عموماً و من ستر عورة المرأة على وجه التّحديد هي تفادي الخلل الذي قد يلحق بالعِرض أو الدّين سواءً فيما تَعَلّق بالفرد أو المجتمع. و قد تبيّن من كلام اللغويين و «القرافي» في توضيحهم لمفهوم العورة أنّ الأصل في هذا المصطلح " إطلاقه على النقص و الخلل"³.

تفصيل خاص بعورة الأمة داخل الصلاة :

جاء في المدونة عن مالك في الأمة تصلي بغير قناع ذلك سنتها⁴ ، لكن القرافي ذكر أنّه اختلف في قول مالك هذا⁵ فيما إذا كان معناه لا تُندب إلى ذلك (الصلاة بغير قناع)⁶ و هو الأظهر

1 - القرافي : شهاب الدّين أحمد بن إدريس - الذخيرة ، تحقيق : سعيد أعراب ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، 1994م : ج 2/ص 101.

2 - ينظر : المصدر نفسه : ج 2/ص 101.

3 - الطريفي - الحجاب في الشرع و الفطرة : ص 62.

4 - إ. مالك - المدونة ، ج 1/ص 185.

5 - العبارة المنقولة عن مالك في الذخيرة هي " ذلك شأنها " .

6 - الكلام الذي بين قوسين للباحثة.

كالرجل، أو يجوز لها ذلك مع النَّدب للستر ، و هو ما اختاره مالك¹ ؛ لأنّه قال بعد ذلك : " لا تصلي الأمة إلّا و على جسدها ثوب تستر به جسدها "² ، و هذا فيه :

- تأكيد آخر على أنّ الأمر بالستر - الحجاب - في قوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ يشمل الحرائر و الإماء .

- و فيه أيضا ردّ على «نصر أبو زيد» و غيره ممن ذهبوا إلى القول بتاريخية الحكم في هذه الآية. و لعلّ من أروع اللطائف التي ذكرها «الصابوني» في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ {الأحزاب : 59} أنّ " الأمر بالحجاب إنما جاء بعد أن استقر أمر الشريعة على وجوب (ستر العورة) ، فلا بدّ أن يكون الستر المأمور به هنا زائداً على ما يجب من ستر العورة، ولهذا اتفقت عبارات المفسرين على - اختلاف ألفاظها على أن المراد بالجلباب : الرداء الذي تستر به المرأة جميع بدنّها فوق الثياب ، و هو ما يسمّى في زماننا بـ (الملاءة) أي الملحفة ، و ليس المراد ستر العورة كما ظنّ بعض الناس "³ ؛ حيث اتُّخذ مصطلح العورة مدخلاً للسخريّة من حجاب المرأة عند الذين يجهلون لغة العرب و مصطلحات الشرع⁴.

من هنا يجب التنبيه إلى مسألة هامة ألا و هي وجود خلط كبير بين عورة الصلاة و عورة النظر⁵؛ " فعورة الستر : عورة في ذاتها ؛ و لذا تُستتر لذاتها ، و عورة النظر : تُستتر لأجل الناظر لها و لو لم

1 - ينظر : الذخيرة - القراني ، ج 2 ص 103 .

2 - إ. مالك - المدونة ، ج 1 ص 186 .

3 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 378 .

4 - ينظر : الطريفي - الحجاب في الشرع و الفطرة : ص 64 .

5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 64 .

تكن عورةً في ذاتها¹،² ، " و كثيرٌ من الكُتَّابِ ينقلُ أقوالَ الفقهاءِ عندَ كلامِهِم على لباسِ المرأةِ في الصلاةِ: «المرأةُ عورةٌ إلا وجهُها وكَفْيُها» و يجعلُها في أحكامِ النظرِ ، و لا يُفَرِّقُ بين عورةِ الصلاةِ والسَّتْرِ ، و عورةِ النظرِ ، و المرأةُ يجبُ عليها أن تسترَ كلَّ شيءٍ في صلاتها إلا وجهها وكَفْيُها ، ولو كانت في بيتها وحدها ، و إن شهدها أحدٌ من محارمها أو زوجها... فإن سترها لبدنها إلا وجهها وكَفْيُها حينئذٍ للصلاة ، لا لمن يراها و لو كان زوجها ؛ فهذه عورةُ صلاةٍ ، لا عورةُ نظرٍ³ .

و منه فإن ما قيل بخصوص أن إلزام المرأة بلباسٍ مُحَدَّدٍ يُعَدُّ ضرباً من التشدُّدِ في الدين ، و أن شكل الحِجَابِ يظلُّ مُبْهِمًا لأنَّ نصوص القرآن و السنة لم تُوضِّحْهُ أو تُحدِّدْهُ بزَيٍّ مُعَيَّنٍ دون سواه هو كلام يحمل الكثير من التناقض ، بل هو مبني على جهل بالغ بنصوص القرآن و سنة الرسول صلى الله عليه و سلم ؛ لأنَّ آيات الحِجَابِ دَقَّقَتْ في الكلام عنه و ليس من المبالغة القول أنَّها فصَّلت شكله شيئاً فشيئاً ؛ ففي البداية جاء الأمر بعدم مخاطبة الرجال الأجانب للنساء إلا من وراء حِجَابٍ إذ قال الله

تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾

{الأحزاب: 53} ، ثم بعد ذلك بيّن سبحانه و تعالى شكل الحِجَابِ فقال عزّ من قائل :

﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لَأَنْزِلَ عَلَيْكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابٍ مِّنْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ

أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ {الأحزاب: 59} و لقد سبق تفسير الآية وكلام

المفسرين عن معنى الإدناء فيها ، ثم زاد الله عز وجل مسألة الحِجَابِ توضيحًا فقال :

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا

ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ {النور: 31} ؛ ففي هذه الآية أمر الله تبارك و تعالى

النساء بضرب خمرهنّ على جُيوبهنّ، و عدم إبداء زينتهنّ - باستثناء ما ظهر منها - إلا من الذين

1 - و على هذا الأساس يُمكن تأويل كلام ابن العربي الذي استشهد به نصر أبو زيد و الذي جاء فيه : " و إن أمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا لكن لا من كونها عورة و إنما ذلك حكم شرعي ورد بالستر و لا يلزم أن يستر الشيء لكونه عورة." نصر أبو

زيد - دوائر الخوف : ص 238 - 239. نقلًا عن : جريدة الدستور ، 1997/08/27 م ، ص 5.

2 - الطريفي - الحِجَابِ في الشرع و الفطرة : ص 80.

3 - المرجع نفسه : ص 65 - 66.

باقي

في

استنابهم

الآية ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾.

و عليه فإنه يمكن القول عند الجمع بين هذه الآيات أن " آية الحجاب [الأحزاب : 53] مبيّنة لحكم ، و آية الجلابيب [الأحزاب : 59] مبيّنة لحكمٍ آخر ؛ و هو اللباس عند إرادة الخروج... وهذه الآية و الآياتِ بعدها [النور : 31 ، 60] هي أصرح الآياتِ و أوضحهنَّ في حجابِ نساءِ المؤمنينَ عامّةً ¹.

لكن قد يعترض قائل على هذا التوضيح فيقول : الآية [31] من سورة النور أيضاً ذات دلالاتٍ مُبهمّة ؛ و محل ذلك في ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ و كلمة ﴿جُيُوبِهِنَّ﴾ ؛ فالآية لم تُصرّح بتلك الزينة الظاهرة المستثناة من الإبداء المحرم الذي تُهيّت المرأة عنه ، و لم تُبيّن كذلك الجيوب التي أمرت النساء بضرب حُرهمنَّ عليها.

الردّ على هذا القول يستلزم الرجوع إلى أبرز ما بسّطه المفسّرون في تفاسيرهم تعالى :

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِحُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيَّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ {النور: 31}.

ثالثاً - أقوال المفسرين في معنى قوله تعالى : ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

ذكر المفسرون أقوالاً عديدةً في تفسيرهم لمعنى قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ؛ حيث أشارت كُتُب التفسير إلى تلك الأقوال المتعددة¹ في توضيح المراد بالزينة الظاهرة في هذه الآية ، و مثال ذلك أنّ «القرطبي» قد تكلم عن بعضها في قوله: " أمر الله سبحانه و تعالى النساء بألا يُبدِينَ زينتَهُنَّ للناظرين ، إلا ما استنناه من الناظرين في باقي الآية ؛ حذرا من الافتتان ، ثم استثنى ما يظهر من الزينة ، و اختلف الناس في قدر ذلك ؛ فقال ابن مسعود: ظاهر الزينة هو الثياب . و زاد بن جبير : الوجه . و قال سعيد بن جبير أيضا ، و عطاء و الأوزاعي : الوجه و الكفان و الثياب . و قال بن عباس و قتادة و الميسور بن مخزومة : ظاهر الزينة هو الكحل ، و السوار ، و الخضاب إلى نصف الذراع ، و القرطة و الفتحة ، و نحو هذا فمباح أن تبديه المرأة لكل من دخل عليها من الناس "2.

يتبين مما أشار إليه «القرطبي» و غيره³ أنّ تنوع أقوال السلف في الزينة الظاهرة المستثناة من الإبداء المحرم على النساء أمام الأجنبي مرده في الأصل إلى الإشكال الآتي :

هل الزينة في هذه الآية يُراد بها بعض ما يظهر من جسد المرأة كالوجه و الكفين أم يُراد بها ما يظهر على بدنها من أنواع الزينة المعروفة لدى النساء؟

الإجابة عن هذا الإشكال قد بسطها المفسرون في تفاسيرهم ؛ حيث قال «الزمخشري»⁴: " الزينة ما تزين به المرأة من حلي أو كحل أو خضاب ، فما كان ظاهرا منها كالخاتم و الفتحة و الكحل والخضاب ، فلا بأس بإبدائه للأجنبي ، و ما خفي منها كالسوار و الخلخال و الدملج و القلادة

1 - ينظر : الطبري - جامع البيان : ج 17/ص 256 - 261. و ابن زنين : أبو عبد الله محمد بن عبد الله - تفسير القرآن العزيز، تحقيق : حسين بن عكاشة محمد مصطفى ، ط1 ، دار الفاروق الحديثة للطباعة و النشر ، 1423هـ - 2002م : ج 3/ص 230. و ابن تيمية : تقي الدين - التفسير الكبير ، تحقيق : عبد الرحمان عبيدة ، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان : ج 5/ص 343. و ابن كثير - تفسير القرآن العظيم : مج 6/ص 50 - 51. و الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 220 - 212.

2 - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 15/ص 212.

3 - لقد تم الرجوع إلى جميع تلك التفاسير المشار إليها في الهامش رقم 1 من الصفحة السابقة.

4 - اسمه الكامل : محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري نسبةً إلى "زمخشري" و هي قرية من قرى "خوارزم" ، عاش في الفترة الممتدة بين (467هـ - 1075م) و (538هـ - 1144م) ، و من أبرز مؤلفاته : "الكشاف" ، و "أساس البلاغة". ينظر : الزركلي - الأعلام: ج 7/ص 178.

والإكليل و الوشاح و القرط ، فلا تُبدية إلا لهؤلاء المذكورين... لأن هذه الزينة واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير هؤلاء ، و هي الذراع و الساق و العضد و العنق و الرأس و الصدر والأذن¹ ، و قال «الصابوني» في توضيحه لمعنى الزينة : " و الزينة في الأصل اسم لكل ما تزين به المرأة و تتحمل من أنواع الثياب و الحلي و الخضاب و غيرها ثم قد تطلق على ما هو أعم و أشمل من أعضاء البدن... و الزينة على أربعة أنواع : (خلقية ، و مكتسبة ، و ظاهرة ، و باطنة)².

و يُستفاد من قول «الزنجشري» و «الصابوني» ما يأتي:

1. أن ما تزين به المرأة من حلي و نحوه ينقسم إلى قسمين و لكل قسم من هذين القسمين حكم خاص به ؛ فالقسم الأول هو ما يكون ظاهراً و لا حرج في إبدائه للأجانب ، و أما القسم الثاني فهو ما يكون خفياً و لا يحل إظهاره إلا لمن استثنتهم الآية

﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾.

2. و أنّ علة تحريم إبداء الزينة الخفية فيما تزين به المرأة هي وقوع تلك الزينة على بعض من أجزاء جسدها التي لا يحل للأجانب النظر إليها و هي : الذراع ، و الساق ، و العضد ، و العنق ، و الرأس ، و الصدر ، و الأذن.

و منه فأقول السلف و أهل العلم في تحديد الزينة الظاهرة و الباطنة راجعة في مجملها إلى ثلاثة أقوال³: " القول الأول : أن المراد بالزينة ما تزين به المرأة خارجاً عن أصل خلقتها ، و لا يستلزم النظر إليه رؤية شيء من بدنها، كقول بن مسعود ، و من وافقه : إنها ظاهر الثياب ؛ لأن الثياب زينة لها خارجة عن أصل خلقتها.

1 - الزنجشري : أبو القاسم محمود بن عُمر - الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض ، ط 1 ، 1418 هـ 1998 م : ج 4 ص 289 - 290.

2 - الصابوني - روائع البيان : ج 2 / 158.

3 - ينظر : الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6 ص 220.

القول الثاني : أن المراد بالزينة ما تتزين به ، و ليس من أصل خلقتها أيضا ، / لكن النظر إلى تلك الزينة يستلزم رؤية شيء من بدن المرأة ، و ذلك كالخضاب و الكحل ، و نحو ذلك ؛ لأن النظر إلى ذلك يستلزم رؤية الموضع الملابس له من البدن.

القول الثالث : أن المراد بالزينة الظاهرة بعض بدن المرأة الذي هو من أصل خلقتها ، كقول من قال : إن المراد بما ظهر منها الوجه ، و الكفان "1.

و قد رَجَّح «الطبري»² في تفسيره القول الثالث ؛ فقال : " و أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عُني بذلك الوجه و الكفان "3، و عِلَّةُ هذا التَّرجيح عنده هي : " إجماع الجميع على أن على كلِّ مُصلٍّ أن يَسْتُرَ عَوْرَتَهُ في صلاتِهِ ، و أن للمرأة أن تَكْشِفَ وَجْهَهَا و كَفَّيْهَا في صلاتِهَا ، و أن عليها أن تَسْتُرَ ما دون ذلك من بدنها "4.

لقد وافق «القرطبي» «الطبري» فيما ذهب إليه من ترجيح و تعليل قائلاً : " لما كان الغالب من الوجه و الكفين ظهورهما عادةً و عبادةً و ذلك في الصلاة و الحج ، فيصلح أن يكون الاستثناء راجعاً إليهما "5.

لكن «الشنقيطي»⁶ اعتبر أنّ قول كلٍّ من «الطبري» و «القرطبي» فيه نظر⁷ من وجهين : الوجه الأول : " توجد في الآية قرينة تدل على عدم صحة هذا القول ، و هي أن الزينة في لغة العرب هي ما تتزين به المرأة مما هو خارج عن أصل خلقتها : كالحلي ، و الحلل ، فتفسير الزينة ببعض بدن

1 - الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 220 - 221.

2 - اسمه الكامل : محمد بن جرير بن يزيد الطبري نسبة إلى طبرستان ، و هو إمام و مفسر و مؤرخ عاش في الفترة الممتدة ما بين (224هـ - 839م) و (310هـ - 923م) ، و من أبرز مؤلفاته : "أخبار الرسل و الملوك (تاريخ الطبري)" ، و "جامع البيان في

تفسير القرآن". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 69.

3 - الطبري - جامع البيان : ج 17/ص 261.

4 - المصدر نفسه : ج 17/ص 262.

5 - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 15/ص 213.

6 - اسمه الكامل : محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي نسبةً إلى "شنقيط" بموريتانيا ، و هو مفسرٌ عاش في الفترة الممتدة بين (1325هـ - 1907م) و (1393هـ - 1973م) ، و من أبرز مؤلفاته : "أضواء البيان". ينظر :

الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 45.

7 - حيث قال : " تفسير الزينة في الآية بالوجه و الكفين فيه نظر ". الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 223.

المرأة خلاف الظاهر ، و لا يجوز الحمل عليه إلا بدليل يجب الرجوع إليه.¹ و أما الوجه الثاني : " فهو أن لفظ الزينة يكثر تكرره في القرآن العظيم مراداً به الزينة الخارجة عن أصل المزين بها ، و لا يراد به بعض أجزاء ذلك الشيء المزين بها ، كقوله تعالى : ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾² و قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾³ و قوله تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾⁴... فلفظ الزينة في هذه الآيات كلها يراد به ما يزين به الشيء ، و هو ليس من أصل خلقته كما ترى ، و كون هذا المعنى هو الغالب في لفظ الزينة في القرآن يدل على أن لفظ الزينة في محل النزاع يراد به هذا المعنى الذي غلبت إرادته في القرآن العظيم ، و هو المعروف في كلام العرب⁵.

بناءً على هذين الوجهين يرى «الشنقيطي» أن المرجح في معنى الزينة الظاهرة في قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^ط هو تلك الزينة التي لا يستلزم النظر إليها رؤية شيء من بدن المرأة الأجنبية ؛ معتبراً أن حمل الزينة المذكورة في الآية على الوجه و الكفين فيه نظر ؛ لأن وجه المرأة هو أصل جمالها ، و رؤيته من أعظم أسباب الافتتان بها⁶ ، و قد أكد «الصابوني» ما رجحه «الشنقيطي» فقال : "والأقرب أن الخلقة دالة في الزينة فإن الوجه أصل الزينة و جمال الخلقة و به تعرف المليحة من القبيحة"⁷.

و لعلّ «الآلوسي»⁸ قد سعى إلى تحرير الخلاف بين من سبقه من المفسرين و من لحقه منهم ؛ إذ جاء بتخريج آخر لقوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^ط فقال : " و اعلم أنه إذا كان المراد النهي عن

1 - الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 222.

2 - [الأعراف : 31].

3 - [الأعراف : 32].

4 - [الكهف : 7].

5 - الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 222 - 223.

6 - ينظر : المصدر نفسه : مج 6/ص 223.

7 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 158.

8 - هو محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين محمود الآلوسي ، عاش في الفترة الممتدة بين (1273هـ - 1857م)

إبداء مواقع الزينة ، و قيل : بعمومها الوجه و الكفين و التزم القول بكونها عورة و حرمة إبدائهما لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^ط من الحكم الثابت بطريق الإشارة و هو المؤاخذة في دار الجزاء ، و يكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كأن كشفته الريح مثلا فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، و في حكم ذلك ما لزم إظهاره لنحو تحمل شهادة و معالجة طيب "1.

هذا بالنسبة لبيان معنى الزينة الظاهرة المقصودة من قوله تعالى : ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^ط ، و بقي الآن مسألة توضيح معنى الجيوب التي أمر الله عزّ و جلّ النساء بضرب خمرهنّ عليها في قوله تعالى : ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^ط ، فما المقصود بالجيوب في هذه الآية ؟

رابعاً - قول المفسرين و أهل العلم في معنى [الجيوب] ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^ط : لقد فسّر «الطبري» معنى الجيوب في هذه الآية بقوله : " يقول تعالى ذكره : و ليُلقين خمرهن - و هي جمع خمار على جيوبهن ؛ ليسترن بذلك شعورهن و أعناقهن و قُرظهن "2. و أما «ابن عطية» فقد وضّح المراد بالجيوب بيانه لسبب نُزول قوله تعالى : ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^ط فقال : " و سبب هذه الآية أن النساء كن في ذلك الزمان إذا غطين رؤوسهن بالأخمرة سدلنها من وراء الظهر قال النقاش كما يصنع النبط فيبقى النحر و العنق والأذنان لا ستر على ذلك فأمر الله تعالى بـ «الخمار على الجيوب» و هيئة ذلك يستر جميع ما ذكرناه"3، و منه فالتحر و العنق و الأذنان كلّها تدخل تحت معنى الجيوب في تفسير «ابن عطية الأندلسي».

و (1342هـ - 1924م) ، من كتبه: "الآية الكبرى في الرد على الرائية الصغرى" ، و "فتح المنان". ينظر : الزركلي - الأعلام: ج 7/ص 172 - 173.

1 - الآلوسي : أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود - رُوخ المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني ، دط ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، دت : ج 18/ص 141.

2 - الطبري - جامع البيان : ج 17/ص 262.

3 - ابن عطية - المحرر الوجيز : ج 4/ص 178.

و يُعرّف «ابن تيمية» الجيب بأنه شقّ في طول القميص بحيث إذا ضربت المرأة الخمار على جيبها فإنّها بذلك تكون قد سترت عنقها¹؛ حيث قال: " فلما نزل ذلك² عمد نساء المؤمنين إلى خمرهنّ فشققنهن و أرخينها على أعناقهن³، و عليه فالجيب هو العنق عند «ابن تيمية».

و يقول «الآلوسي»: " و الجيوب جمع جيب و هو فتح في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد"⁴، و قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾⁵ فيه " إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهي عن إبدائها"⁵، أمّا المراد من الآية فهو أنّ الله سبحانه و تعالى أمر النساء بستر نحوهن و صدورهن بخمرهن لئلا يُرى منها شيء بعد أن كانت عادة الجاهلية أن تُغطي المرأة رأسها و تسدله من وراء ظهرها فينكشف نحرها و بعض صدرها⁶.

إذن ف «الآلوسي» لم يشذ عن سابقيه الذين قالوا بأنّ نحر المرأة و صدرها يدخل تحت مُسمى الجيب.

لكن قد يقول قائل - كما هو بالنسبة للحدائين - : «الطبري» و أمثاله مُفسّرون قدامى و قد آن الأوان أن تتحرّر الأذهان من قيود تفاسير هؤلاء لأنّها تظّل مجرد اجتهاداتٍ و ليست نُصوصاً مُقدّسة تستحقّ أن تُمجد و تُعبد؟

فيُقال لهم: ما قولكم في تفسير «الصابوني» للجُيوب فمع أنّه ليس من جيل «الطبري» و أقرانه؛ إلاّ أنّه يقول في ذلك: " جيوبهن: يعني التّحور و الصدور، فالمراد بضرب النساء بخمرهن على جيوبهن أن يُعطين رؤوسهن و أعناقهن و صدورهن بكل ما فيها من زينة و حلي... و قد كانت المرأة في الجاهلية كما هي اليوم - في الجاهلية الحديثة - تمر بين الرجال مكشوفة الصدر، بادية النحر، حاسرة الذراعين، و ربما أظهرت مفاتن جسمها و ذوائب شعرها لتغري الرجال، و كن يسدلن

1 - ينظر: ابن تيمية - التفسير الكبير: ج 5/ص 344.

2 - أي: قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.

3 - ابنت تيمية - التفسير الكبير: ج 5/ص 344.

4 - الآلوسي - روح المعاني: ج 18/ص 142.

5 - المصدر نفسه: ج 18/ص 142.

6 - ينظر: المصدر نفسه: ج 18/ص 142.

الخمر من ورائهن فتبقى صدورهن مكشوفة عارية فأمرت المؤمنات بأن يسدلنها من قدامهن حتى يغطيها"¹.

لكن ربّما يقولون أيضاً: الظاهر أنّ هذا المفسّر لا زال ذهنه قابلاً تحت تأثير المفسّرين الكلاسيكيين لأننا نرى أنّ تفسيره للآية يجري مجرى تفسيرهم لها.

و في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يُقال لهم: فما التفسير الذي ترونه مناسباً للآية؟ كيف تُفسّرونها أنتم؟ و ما معنى الجيوب عندكم؟

خامساً - معنى الجيوب بالمفهوم الحدائى:

لقد أشار «نصر حامد أبو زيد» في كلامه عن الحجاب إلى تفسير جديد لمعنى الجيوب؛ حيث بيّن أنّ «محمد شحرور»² يُفسّرها بقوله: "و الجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة، لأن الأساس في جيب هو فعل «جوب» في اللسان العربي له أصل واحد و هو الخرق في الشيء، ومراجعة الكلام «السؤال و الجواب» فالجيب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق و هي ما بين الثديين و تحت الثديين و تحت الإبطين و الفرج و الإليتين هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها لذا قال: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾"³.

و عموماً ما يُلاحظ على هذا التعريف أنّه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أشار فيه «محمد شحرور» إلى معنى الجيوب لغّةً.

و أمّا القسم الثاني: فقد حدّد فيه المقصود بالجيوب في الآية بناءً على ذلك التعريف اللغوي الذي ذكره هو؛ و هذا يعني أنّ الرجوع إلى المعنى اللغوي لكلمة جيوب ضروريٌ لفقه المراد بهذه الكلمة في قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.

لكنّ السؤال الذي لا بُدّ أن يُطرح في هذه الحالة هو: هل التعريف اللغوي الذي ذكره «محمد

شحرور» لكلمة "جيوب" هو التعريف ذاته الذي أقرّته كتب و معاجم اللّغة العربيّة؟

1 - الصابوني - روائع البيان: ج2/ص 145 - 147.

2 - هو حدائى سوري وُلد عام (1938م)، و من أبرز مؤلّفاته: "الكتاب و القرآن قراءة معاصرة"، و "نحو أصول جديدة للفقّه الإسلامي"، و "الكتاب و القرآن رؤية جديدة". ينظر: ويكيبيديا، تاريخ التصفح: 2018/09/23م، على الساعة: 10:35.

3 - محمد شحرور - الكتاب و القرآن - قراءة معاصرة - ، دط ، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق - سورية: ص 607 - 608.

- للجواب عن هذا السؤال لا بُدّ من الرجوع إلى معاجم اللُّغة للوقوف على أقوال اللُّغويين في معنى الجيوب ، و أبرز المعاجم التي تمت مُراجعتها هي :
- **فقه اللغة** : حيث قال «ابن فارس» في تعريفه للجيب : " يُقال : جِبْتُ القَمِيصَ قَوَّزْتُ جَيْبَهُ وَ جَيْبَتُهُ جَعَلْتُ لَهُ جَيْبًا ،... وَ هُوَ بِمَعْنَى خَرَقْتُ " ¹.
 - **لسان العرب** : إذ بيّن «ابن منظور» أصل هذه الكلمة فقال : " و أصله من جُبْتُ الشيء إذا قطعته " ².
 - **المصباح المنير** : فقد جاء فيه " جَيْبُ القَمِيصِ مَا يَنْفَتِحُ عَلَى النَّحْرِ وَ الجُمُعُ أَجْيَابٌ وَجُيُوبٌ " ³.
 - **محيط المحيط** : حيث قال «بطرس البستاني» : " الجَيْبُ القلب و الصدر. يُقال هو ناصح الجيب أي القلب و الصدر يعني أمينهما. و جيب الأرض مدخلها. و جيب القميص و نحوه طوقه " ⁴.
 - **متن اللغة** : و فيه أنّ المصدر هو الجوب ⁵.
 - **معجم لغة الفقهاء** : ورد فيه أنّ " الجيب من القميص و نحوه : ما يدخل منه القميص عند لبسه " ⁶.

انطلاقاً مما ذُكر في هذه المعاجم يُمكن تسجيل الملاحظات الآتية :

1. أنّ المعاني اللُّغوية التي ذكرها اللُّغويون لكلمة "الجيوب" تَصَبُّ في المعنى ذاته.
2. أنّ هذه الكلمة مأخوذة من المصدر "الجُوبُ".
3. أنّ من معانيها "الْقَطْع" و "الْحَرَق".

1 - ابن فارس - مقاييس اللغة ، كتاب الجيم ، باب الجيم و الياء و ما يثلثهما : ج 1/ص 497 - 498.

2 - ابن منظور - لسان العرب : ج 1/ص 272.

3 - الفيومي : أحمد بن محمد بن علي - المصباح المنير ، دط ، المكتبة العلمية ، بيروت - لبنان : ج 1/ص 115.

4 - بطرس البستاني - محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية ، دط ، مكتبة لبنان ، دت : ص 139.

5 - ينظر : أحمد رضا - معجم متن اللغة ، دط ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1377هـ - 1958م : ج 1/ص 595.

6 - محمد رواس قلعجي و حامد صادق قنبيي - معجم لغة الفقهاء ، ط2 ، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع ، 1408هـ

- 1988م : ج 1/ص 165.

4. أن جَيْبَ القميص يُراد به طوقه أو ما يدخل منه الرأس بحيث يكون مُنْفَتِحاً على الصّدر أو النّحر.

5. و الأهم أنّه قد تبين و اتّضح أنّ كُتِبَ و معاجم اللّغة لم تذكر في مُجملها أثناء تعريفها لكلمة الجيوب أنّ الجيب هو فتحة لها طبقتان كما قال «محمد شحرور» ، و هذا لا يُمكن إلا أن يُفسّر بأحد الاحتمالين الآتين :

الاحتمال الأول : أنّ «محمد شحرور» أثناء تعريفه للجيوب في الآية على هذا النحو كان بصدد تخريج مُعجم لغويّ جديدٍ خاصّ به ، لأنّ " العرب في جاهليتهم ، و إلى أكثر من سبعمائة سنة ، ظلوا لا يعرفون للجيب إلا معنى طوق القميص و نحوه "1.

الاحتمال الثاني : و يُتمثل أنّ الجيب الذي فسّر به «محمد شحرور» الآية هو الجيب بمعناه المعروف عند عامة النّاس² من غير العرب القُدّامي و اللّغويين ؛ " و هذا الكلام فيه اعتداءً على العربيّة ، وادّعاءً عليها في معنى الجيوب ؛ لأنّ المعنى الذي ذكره للجيب : «فتحة لها طبقتان» معنّى مُحدّث ، و كأنّه أخذه من المعنى الدارج بين العامّة ، و هو تسمية المخبأ جيباً ، و هذا اصطلاح حادث³ ، لم يُعهد في لسان العرب ، و لا من نزل فيهم الخطاب ، و من ثمّ لا يصحّ استنباط معنى لغوي منه ، ولا حمل القرآن عليه "4.

لكن قد يقول قائل أو حتّى «محمد شحرور» في حدّ ذاته : ليس هناك دليل على أنّ المراد بالجيب في هذا التّعريف هو الجيب بمعناه العامي المستحدّث كما تقولون ؟ و قد يقول قائل أيضاً : لقد أشار «محمد شحرور» إلى إحدى المعاني التي ذكرها اللّغويون في بيانهم لمعنى الجيوب ؛ حيث قال في تعريفه للجيب : " و هو الخرق في الشيء "5.

و الرد على هذين القولين بسيط ؛ فأول ما ابتدأ به «محمد شحرور» تعريفه للجيب هو قوله:

1 - يوسف الصيداوي - بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب و القرآن ، دط ، المطبعة التعاونية ، دت : ص 82.

2 - " و الجيب عند العامّة كيسٌ يخاط في جانب الثوب من الداخل و يُجمل فمه من الخارج و يُقال له الجيبة أيضاً. ج جياب". بطرس البستاني - محيط المحيط : ص 140.

3 - قال يوسف الصيداوي في تعليقه على هذا المعنى : " إن هذا المعنى المولّد ، الذي استحدثته العامّة ، هو الذي لا يزال دائراً على ألسنة الناس اليوم في الحواضر و المدن ". الصيداوي - بيضة الديك : ص 82.

4 - مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار - التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، دط ، دار ابن الجوزي ، دت : ص 625.

5 - محمد شحرور - الكتاب و القرآن : ص 608.

" و الجيب كما نعلم "¹ و هذا دليل كافٍ على أنه أراد بالجيب هاهنا الجيب بمعناه العامي لا بمعناه العربي الفصيح ؛ لأنّ " قوله هذا ، هو ما يعلمه هو ، و يعلمه معه من ليس يعرف من معنى الجيب إلا المعنى العامي ، و أما الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد ، فإن الذي يعلمه هو أن الجيب طوق القميص و نحوه فحسب ، أي «قَبْتَه» كما يُقال اليوم. و منه قوله في وصيته ابنة أخيه معبد :

إذا مت فانعيني بما أنا أهله و شُقيّ عليّ الجيبَ يابنة مَعْبِدِ

و مثل علم طرفة علم علي بن أبي طالب ، و منه قوله : «أخذت ثوباً معطوناً فجوّبت وسطه وأدخلته في عنقي» "²؛ ثمّ لو صرّح «محمد شحرور» بأنّه يقصد بالجيب معناه العامي لسبّب له ذلك " فضيحة لغوية ، مؤدّاهَا أن في القرآن كلمات عامية ، استُحدثت بعد ثمانية قرون من وفاة رسول الله، ثم رجعت القهقري إلى زمن نزول الوحي. و لذلك كتم المعنى العامي لكلمة الجيب ، و صرح بصفاته فقال : (الجيب - كما نعلم - هو فتحة لها طبقتان) "³.

أما بالنسبة إلى إشارته إلى معنى "الخَرْق" و هو أحد المعاني التي ذكرها اللغويون لكلمة الجيوب أو الجيب ، فهي إضافة ذات وجهين :

الوجه الأول : أنّ «شحرور» احتاج إلى هذا المعنى حتى يُعطي المصادقية و الشرعية لتعريفه اللغوي للجيب فاستعار لفظه "خَرْق" قائلاً : (أو طبقتان مع خرق) ؛ لأنّ العُرف الحدائثي يقتضي أنّ القراءة الحدائثية تجلب لنفسها من الفراغ ما تحتاج إليه من المعاني و التعريفات ⁴.

الوجه الثاني : و هو أنّ ذكر «شحرور» للفظه "الخَرْق" لا يتعارض مع توظيفه للمعنى العامي في تعريفه للجيب / الجيوب ؛ لأنّ الجيب المستعمل عند العوام يتضمن معنى الخَرْق أيضاً.

و منه فالتعريف الذي ذكره «محمد شحرور» للجيوب لا يتوافق مع ما ذكرته معاجم اللغة و دلّ عليه كلام العرب من شعرٍ و نثرٍ في معنى هذه الكلمة ، لا بل إنّ مُجانبَةَ «شحرور» للصواب في المعنى اللغوي للجيوب جعله يُخطأ أيضاً في تحديد الجيوب التي أمر الله عزّ و جلّ التّساء بضرب حُمْرهنّ عليها في قوله سبحانه : ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾⁵.

1 - محمد شحرور - الكتاب والقرآن : ص 607.

2 - الصيداوي - بيضة الديك : ص 86.

3 - المرجع نفسه : ص 84.

4 - ينظر : المرجع نفسه : ص 87.

فالجُيوب التي أُمرت المرأة بسترها في منظور محمّد شحرور هي :

1. ما بين الثديين.
2. تحت الثديين.
3. تحت الإبطين.
4. الفرج.
5. الإليتين.¹

فهذه الجيوب الخمسة فقط هي التي يتوجّب على المرأة سترها عند «محمّد شحرور»، و لا شك أنّ أول ما يُلاحظ على هذا التحديد الغريب في فهم "الجُيوب" في هذه الآية يختلف تماماً عن ما ذكره المفسّرون في تفاسيرهم ، فضلاً على أنّه لا يتوافق مع ما هو ثابتٌ في معاجم اللُّغة!!!

لكن لا يُمكن المرور على تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾ دون الإشارة إلى مسألة ذات علاقةٍ وطيدةٍ بالخلاف بين المفسّرين في مقدار الزينة الظاهرة المستثناة في هذه الآية ، و أعني مسألة ستر الوجه ؛ بحيث يمكن القول أنّ الخلاف في هذه المسألة يُعدّ ثمرة لاختلاف المفسّرين فيما إذا كان يُمكن حمل الاستثناء الجائز ضمن قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^ط على الوجه والكفّين.

و يُعتبر الوقوف عند هذه المسألة أمراً لا بُدّ منه نظراً للجدل الكبير الذي أصبح يُثار حولها في الآونة الأخيرة ؛ و لذلك فالباحث يجد نفسه مُجبراً على فقه أصولها سيّما إذا كان معلوماً لديه أنّ الخلاف حولها - عند الحديثين - قد وصل إلى حدّ التساؤل فيما إذا كان لستر الوجه أصل معلوم من الدّين أم أنّه ليس إلّا مجرد عادة قديمة ؟ سيتم تفصيل هذه المسألة في المطلب الآتي.

1 - ينظر : محمّد شحرور - الكتاب و القرآن : ص 607.

المطلب الثالث : ستر الوجه عادة لا أصل لها في الدين.

يرى «نصر حامد أبو زيد» أنّ ستر الوجه بالنّقاب أو البرقع لا أصل له في الدين و إنّما هو مجرد عادة¹ ؛ و ذلك بدليل أنّه لمّا تكلم عن مسألة النّقاب راح يبحث في أقوال و كتب بعض العلماء المسلمين عن ما يُعصّد رأيه ؛ بحيث استشهد بقول الإمام «محمد عبده²» في هذه المسألة و الذي جاء فيه " و الحق أن الانتقاب و التبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد و لا للأدب ، بل هما من العادات القديمة السّابقة على الإسلام و الباقية بعده "³ ، و حتّى لا «يترك نصر أبو زيد» لخصومه مجالاً للقول بأيّ علة تقتضي مشروعيّة النّقاب قال : " و إذا كان الغرض منه تجنب الفتنة فبعض الرّجال أيضا يفتنون النّساء إذن عليهم التنقب "⁴.

و يُستفاد من هذه الجزئية التي أشار فيها «نصر أبو زيد» إلى مسألة النّقاب عدّة نقاط أبرزها:

1. أنّه لمّا تكلم عن النّقاب في كتابه "دوائر الخوف" تظاهر بالحياض حيال هذه المسألة ؛ فهو لم يُصرّح برأيه فيها و إنّما اتّضح موقفه منها حينما ساق قول الإمام «محمد عبده» الذي جاء فيه أنّ النّقاب من العادات القديمة و ليس من الشّرع.
2. أنّه حينما استدّل بقول الإمام «محمد عبده» أراد أن يُبيّن أنّ رأيه في تغطية وجه المرأة ليس فيه تقليد لآراء غربيّة و لا يُمكن اعتباره ابتداءً ضالاً من عنده ، و إنّما هو قول مؤسس في التّراث الإسلامي ؛ بدليل أنّ «محمد عبده» أحد كبار علماء و مُصلحي الفكر الإسلامي قد قال به.
3. لقد أشار «نصر أبو زيد» في كلامه إلى العلة التي يُعصّد بها القائلون بوجوب النّقاب قولهم، و هي اتّقاء الفتنة.
4. لكنّه قد بيّن بهذا - من حيث لا يدري - أنّ «محمد عبده» لم يشدّد عن جماعة المسلمين ، و إنّما الأصل في مسألة النّقاب أنّ العلماء قد اختلفوا فيها.

1 - ينظر : نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 240 - 241.

2 - اسمه الكامل : محمد عبده بن حسن خير الله المصري ، و هو من كبار رجال الإصلاح و التجديد ، (1266هـ - 184م) و (1323هـ - 1905م) ، و له عدة مؤلّفات منها : "تفسير القرآن الكريم" ، و "رسالة التوحيد" ، و "شرح نهج البلاغة". ينظر: الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 252.

3 - محمد عبده - الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، ط 1 ، دار الشروق ، 1414هـ - 1993م : ج 2/ص 111.

4 - نصر أبو زيد في حوار خاصّ معه - حصرياً لموقع الأزمة : ج 5 ، تاريخ التصفح : 2017/07/30م ، على الساعة 19:30 مساءً.

و السؤال الذي يُطرح الآن : ما أدلة الفريقين في هذه المسألة ؟ و ما هو تحرير الخلاف بينهما فيها؟ و هل اختلافهم في ذلك يصل إلى حدّ - فصل تغطية الوجه من الدّين كلّ¹ - كما يقول الحداثيون؟

مسألة - الخلاف الأصلي في ستر الوجه:

إنّ أوّل ما ينبغي التأكيد عليه هو أنّ الاختلاف في مسألة ستر المرأة لوجهها أمر قدسم² ؛ فقد أشار إليه المفسّرون في تفسيرهم لآيات الحجاب ؛ حيث قال «الطبري» مثلاً في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِأَزْوَاجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ {الأحزاب : 59} : " اختلف أهل التأويل في صفة الإدناء الذي أمرهنّ الله به ؛ فقال بعضهم : هو أن يُعطينَ وُجوههنّ و رُؤوسهنّ فلا يُبدَيْنَ منهنّ إلا عيناً واحدة³ ، و ذكر من قال بذلك ، ثمّ قال : " و قال آخرون : بل أمرن أن يشدّدن جلابيبهنّ على جباههنّ⁴ ، و ذكر من قال بذلك ، و أشار «الزّخشي» أيضاً إلى الاختلاف في هذه المسألة أثناء توضيحه لمعنى التبويض في قوله تعالى : ﴿مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ فقال : " إلا أن معنى التبويض يحتمل وجهين ، أحدهما : أن يتجلبن ببعض ما لهنّ من الجلابيب ، و المراد أن لا تكون الحرة مبتدلة في درع و خمار ، كالأمة و الماهنة و لها جلبابان فصاعداً في بيتها. و الثاني: أن ترخي المرأة بعض جلبابها و فضله على وجهها تتقنع حتى تتميز من الأمة⁵ .

و حاصل الأمر في هذه المسألة أنّه اختلف فيها بين فريقين :

الأوّل : قال بوجوب ستر الوجه ؛ و من أصحاب هذا الفريق :

1 - ينظر : الطريفي - الحجاب في الشرع و الفطرة : ص 83.

2 - ينظر : الألباني - الرّدّ المفحّم على من خالف العلماء و تشدّد و تعصّب و ألزّم المرأة أن تستر و وجهها و كفيها و أوجب و لم يقنع بقولهم : إنّهُ سنّة و مستحبّ ، ط1 ، المكتبة الإسلاميّة ، عمّان - الأردن ، 1421هـ : ص 29.

3 - الطبري - جامع البيان : ج 19/ص 181.

4 - المصدر نفسه : ج 19/ص 182.

5 - الزّخشي - الكشاف : ج 5/ص 98.

1. «ابن عطية الأندلسي¹» : حيث قال في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ﴾^ع : " و ليس المعنى أن تعرف المرأة حتى يعلم من هي "2 ؛ ففي تفسيره للآية على هذا النحو إشارة إلى قوله بستر الوجه.
2. «الرازي» : فقد فسّر هذه الآية بقوله : " و يمكن أن يقال المراد يُعرفن أهنن لا يزنين لأن من تستر وجهها مع أنه ليس بعورة لا يطمع فيها أنها تكشف عورتها "3 و محل الشاهد هنا هو (لأن من تستر وجهها).
3. «أبو حيان الأندلسي» : إذ قال في تفسيره لقوله تعالى : ﴿يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ﴾^ع : " و (عليهن) شامل لجميع أجسادهن ، أو (عليهن) على وجوههن ، لأن الذي كان يبدو منهن في الجاهلية هو الوجه "4.
4. «ابن العثيمين⁵» : الذي ألف كتاباً بعنوان "رسالة الحجاب" بيّن فيه حكم النقاب؛ حيث ذكر في مقدمة كتابه الدافع على تأليفه إياه قائلاً : " لكن لما حصل ما حصل من الكلام حول الحجاب و رؤية من لا يفعلونه و لا يرون بأسا بالسفور صار عند بعض الناس شك في الحجاب وتغطية الوجه هل هو واجب أو مستحب أو شيء يتبع العادات و التقاليد و لا يُحكم عليه بوجوب و لا استحباب في حد ذاته ، و لإزالة هذا الشك و جلاء حقيقة الأمر أحببت أن أكتب ما تيسر لبيان حكمه "6.

1 - اسمه الكامل : عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمان بن عطية الأندلسي ، و هو مفسّر و فقيه أندلسي عاش في الفترة الممتدة بين (481هـ - 1088م) و (542هـ - 1148م) ، و من أبرز مؤلفاته : "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 3/ص 282.

2 - ابن عطية : أبو محمد عبد الحق بن غالب - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1422هـ - 2001م : ج 4/ص 399.

3 - الرازي - مفاتيح الغيب : ج 25/ص 231.

4 - أبو حيان الأندلسي - البحر المحيط : ج 7/ص 240.

5 - اسمه الكامل : محمد بن عبد الله بن عثيمين ، عاش في الفترة الممتدة بين (1270هـ - 1854م) و (1363هـ - 1944م). ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 245.

6 - ابن العثيمين - رسالة الحجاب ، دط ، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، دت ، مقدمة الكتاب : ص 4 - 5.

5. «الصابوني»: حيث ختم كلامه في تفسيره لآيات الحِجَاب بالوقوف عند مسألة ستر الوجه في جزئية سمّاها " بدعة كشف الوجه " ¹.

و لكن ماهي أدلتهم في القول بوجوب ستر الوجه ؟

لقد ذكر القائلون بوجوب التّجاب جملة من الأدلة تُعضّد ما ذهبوا إليه و مُلخصها كالاتي :

أ. وجه استشهادهم بقوله تعالى :

﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ {الأحزاب: 53}:

قال «ابن العربي» : " و هذا يدل على أنّ الله أذن في مُسائلتهنّ من وراء حجاب في حاجةٍ تعرض أو مسألة يُستفتى فيها " ² ، و قال «الصابوني» : " فإنّ الآية صريحة في عدم جواز النظرة . و الآية و إن كانت قد نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه و سلم فإن الحكم يتناول غيرهن بطريق القياس عليهن " ³.

ب. دليلهم على تفسير معنى الإدناء بستر الوجه في قوله تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ آدَنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ {الأحزاب: 59} :

لقد فسّر أصحابُ هذا الفريق الإدناء المذكور في هذه الآية بستر الوجه مُستدلين بما يأتي :

- أنّ «أبا عُبيدة السلماني» سُئل عن ذلك فغطّى رأسه و وجهه ، و أبرز ثوبه عن إحدى عينيّه. ⁴

- أنّ «ابن عباس» و «قتادة» سُئلا عن معنى الإدناء في قوله تعالى :

﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ﴾ فقالا : " و ذلك أن تلويه فوق الجبين و تشده ثم تعطفه على

1 - ينظر : الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 171.

2 - ابن العربي : أبو بكر محمّد بن عبد الله - أحكام القرآن تحقيق : محمّد عبد القادر عطا ، ط 3 ، منشورات محمّد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1424هـ - 2003م : ج 3/ص 616.

3 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 156.

4 - ينظر : الطبري - جامع البيان : ج 19/ص 182. و ابن عطية - المحرر الوجيز : ج 4/ص 399. و الزمخشري - الكشاف : ج 5/ص 98.

الأنف و إن ظهرت عيناها لكنه يستر الصدر و معظم الوجه "1.

- كما قالوا أيضاً أنّ في الآية قرينة واضحة على أنّ المراد بإدناء الجلابيب هو ستر الوجه و هي قوله تعالى : ﴿قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ﴾ ؛ فهذه القرينة تدل على أنّ المعرفة المذكورة في الآية ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ﴾ ليست بكشف الوجوه ؛ لأنّ وجوب ستر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم لوجوههن لا خلاف فيه ، و بهذا يكون إدناء الجلابيب مُنافٍ لأن تكون المعرفة المقصودة هنا معرفة شخصية بالكشف عن الوجوه².

ج. دليلهم على وجوب ستر الوجه من قوله تعالى :

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوَاتِقِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيَّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ {النور : 31} :

- " أن الله تعالى أمر المؤمنات بحفظ فروجهن و الأمر بحفظ الفرج أمر به ربما يكون وسيلة إليه، و لا يرتاب عاقل أن من وسائله تغطية الوجه لأن كشفه سبب للنظر إليها و تأمل محاسنها والتلذذ بذلك... فإذا كان تغطية الوجه من وسائل حفظ الفرج كان مأموراً به لأن الوسائل لها أحكام المقاصد"³.

- " و لا يخفى أنّ وجه المرأة هو أصل جمالها و رؤيته من أعظم أسباب الافتتان بها كما هو معلوم"⁴ ؛ " لذلك كان ستره ضروريا عن الأجانب "⁵.

1 - ابن عطية - المحرر الوجيز : ج 4/ص 399. و أبو حيان الأندلسي - البحر المحيط : ج 7/ص 240.

2 - ينظر : الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 646.

3 - ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 6 - 7.

4 - الشنقيطي - أضواء البيان : مج 6/ص 223.

5 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 382.

- يقول الله تعالى :

﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ ابْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾؛ الشاهد من الآية :
﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ ،

و وجه الدلالة كما قال «ابن العثيمين» أنّ الله تعالى يرخص بإبداء الزينة الباطنة للتابعين غير أولي الإربة و للطفل الصغير الذي لم يبلغ و لم يطلع على عورات النساء و هذا يعني أنّ علة الحكم ؛ أي العلة من الأمر بإخفاء الزينة الباطنة هو اتقاء الفتنة ، و لما كان الوجه هو موضع الفتنة كان ستره واجباً لئلا يُفتتن به.¹

- و يقول الله عز و جل في ختام هذه الآية أيضاً :

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾؛ ففي هذا نهي للمرأة عن ضرب رجلها حتى لا يُسمع صوت خلخالها² ؛ لأنّ " إسماع صوت الخلخال كإبداء الزينة و أشد " ³ ، قال «ابن العثيمين» : " فإذا كانت المرأة منهية عن الضرب بالأرجل خوفاً من افتتان الرجل بما يسمع من صوت خلخالها و نحوه فكيف بكشف الوجه " ⁴ أيهما أعظم فتنة سماع الرجل لصوت الخلخال أم رؤيته لوجه سافر جميل ؟ ⁵ .

- ثمّ لقد " ثبت في الصحيح أن المرأة المحرمة تنهى عن الانتقاب و القفازين ، و هذا مما يدل على أن النقاب و القفازين كانا معروفين في النساء اللاتي لم يجرمن ، و ذلك يقتضي ستر وجوههن

1 - ينظر : ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 8 - 9 .

2 - ينظر : القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 15/ص 226 . و ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 9 . و الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 166 .

3 - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 15/ص 226 - 227 .

4 - ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 9 .

5 - ينظر : المرجع نفسه : ص 9 - 10 .

و أيديهن "1.

- إنَّ التَّقَاب " كان معروفاً بين نساء المؤمنين معمولاً به في عهد النبي و الصحابة و التابعين إلى اليوم "2.

انطلاقاً مما ذكر فإنَّ عُموم ما يُلاحَظ هو أنَّ آراء و أدلة القائلين بِوُجوب ستر الوجه لا تخرج في مجملها عن القرآن الكريم و السُنَّة النَّبَوِيَّة و الثابت عن الصَّحابة رضوان الله عليهم ؛ و لذلك فلا يُمكن رَدِّها إلاَّ أن تكون حُجج الفريق الثاني أقوى ممَّا ذكره ، فمن هم أصحاب الفريق الثاني و بما استدلووا على حُججية ما ذهبوا إليه ؟

أقوال الفريق الثاني في مسألة ستر الوجه و حُججهم:

يرى أصحاب الفريق الثاني أنَّ التَّقَاب ليس بواجب ، و من أبرز الذين قالوا بعدم وجوب ستر الوجه ؛ «الطبري» ، و«القرطبي» ، و «الألباني»³ ، و «محمد عبده» ، و قد احتجوا بما يأتي:

- أنه يجوز للمرأة أن تكشف وجهها في الصلاة.⁴

- أن النَّبِيَّ صلى الله عليه و سلَّم نهى المحرمة عن الانتقاب ، فقد قال عليه الصلاة و السلام : «لَا تَنْتَقِبُ الْمُحْرِمَةُ وَ لَا تَلْبَسُ الْقَفَازِينَ»⁵.

- أنَّ وجه المرأة ليس بعورة ؛ فلو كان كذلك لما جاز لها أن تكشفه في شعيرتي الصلاة والحج⁶؛ "لأنَّ ما لم يكن عورةً ، فغير حرام إظهاره "7.

1 - ابن تيمية - دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام بن تيمية ، تحقيق : محمد السيد الجليند ، ط2 ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق - سوريا ، 1404هـ - 1984م : ج 3/ص 429.

2 - أبو بكر الجزائري - رسائل الجزائري ، ط2 ، مكتبة لينة للنشر و التوزيع ، 1415هـ - 1994م : الرسالة الرابعة/ص 295.

3 - محمد ناصر الدين الألباني هو أحد رجال الإصلاح الدِّيني (1914 - 1999م). ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2018/9/21م ، على الساعة : 14:00.

4 - ينظر : الطبري - جامع البيان : ج 17/ص 262. و القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 15/ص 213.

5 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب (28) جزاء الصيد ، باب (13) ما يُنهى عنه من الطيب للمُحْرِم و المحرمة ، ر : 1838 : ج 2/ص 14.

6 - و من أبرز الذين قالوا إنَّ وجه المرأة ليس بعورة : الطبري - جامع البيان : ج 17/ص 262. و الرازي - مفاتيح الغيب: ج 25/ص 231. و ابن أحمد الدردير - أقرب المسالك : ص 15. و الألباني حيث ذكر في كتابه الرد المفحم مبحثاً بعنوان "بطلان دعوى الإجماع على أنَّ وجه المرأة عورة" : ص 26.

7 - الطبري - جامع البيان : ج 17 ص 262.

- أن بعض الصحابة¹ فسروا الزينة الظاهرة المستثناة في قوله تعالى :
﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^ط بالوجه و الكفين² ، " و تفسير الصحابي حجة "³.

- و يستدل القائلون بجواز كشف الوجه كذلك بالأحاديث الآتية :

الحديث الأول - حديث «أسماء» رضي الله عنها : فعن عائشة رضي الله عنها ، أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه و سلم و عليها ثياب رفاق ، فأعرض عنها رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و قَالَ : « يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ [لَمْ يَصْلِحْ] [لَهَا] أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَ هَذَا » وَ أَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَ كَفَّيهِ .⁴

الحديث الثاني - لحديث «الفضل» : حيث قال بن عباس رضي الله عنهما : «كَانَ الْفَضْلُ رَدِيفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ ، فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَتَمِ ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَ تَنْظُرُ إِلَيْهِ ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشَّقِّ الْآخِرِ ، فَقَالَتْ إِنَّ فَرِيضَةَ الْحُجِّ أَذْرَكْتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ ، أَفَأَحْجُ عَنْهُ ؟ قَالَ : نَعَمْ . وَ ذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ»⁵.

الحديث الثالث - حديث «سفعاء الخدين» : فعن جابر بن عبد الله قال : شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ الصَّلَاةَ يَوْمَ الْعِيدِ فَبَدَأَ بِالصَّلَاةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ . بَعِيرِ أَدَانٍ وَ لَا إِقَامَةٍ . ثُمَّ قَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى بِلَالٍ . فَأَمَرَ بِتَفْوِي اللَّهِ . وَ حَثَّ عَلَى طَاعَتِهِ . وَ وَعَظَ النَّاسَ وَ ذَكَرَهُمْ . ثُمَّ مَضَى حَتَّى أَتَى النِّسَاءَ . فَوَعَظَهُنَّ وَ ذَكَرَهُنَّ . فَقَالَ : «تَصَدَّقْنَ فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ حَطَبٍ جَهَنَّمَ» فَقَامَتْ امْرَأَةٌ مِنْ سِبْطَةِ

1 - ابن عباس ، و ابن جبير ، و عطاء ، و الأوزاعي .

2 - ينظر : ابن عطية - المحرر الوجيز : ج 4/ص 178 . و القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 15/ص 212 . و ابن تيمية - التفسير الكبير : ج 5/ص 343 .

3 - ابن تيمية - فتاوى النساء : ص 148 .

4 - أخرجه أبو داود في سننه : كتاب (26) اللباس ، باب (34) ما تُبدي المرأة من زينتها ، ر : 4104 : ص 734 .

5 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب الحج ، باب (24) حج المرأة عن الرجل ، ر : 1855 : ص 18 ، و في كتاب (79) الاستئذان ، باب (1) ، بدء السلام ، ر : 6228 : ج 4/ص 135 - 136 .

النِّسَاءِ سَفَعَاءُ الْخَدَّيْنِ. فَقَالَتْ : لِمَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : «لِأَنَّكَ تُكْتَبُ الشُّكَاةُ. وَ تَكْفُرَنَّ الْعَشِيرُ»
قَالَ: فَجَعَلَنَ يَتَصَدَّقَنَّ مِنْ حُلِيِّهِنَّ. يُلْقَيْنَ فِي ثَوْبِ بِلَالٍ مِنْ أَقْرَظَتِهِنَّ وَ خَوَاتِمِهِنَّ»¹.

و وجه الدلالة الذي أستدل به على جواز كشف الوجه من هذه الأحاديث الثلاثة يُفصّل على النحو الآتي :

الحديث الأول : أنّ النبيّ صلى الله عليه و سلّم استثنى الوجه و الكفّين من بدن المرأة البالغة الذي يجب ستره.

الحديث الثاني : لو لم يكن وجه «الختومية» مكشوفاً لما استطاع «الفضل» أن ينظر إليه.

الحديث الثالث : لو لم يكن وجه المرأة مكشوفاً لما أمكن وصفها بأنّها «سفعاء الخدين».

يَتَضَحَّ بعد ما ذكره القائلون بجواز كشف الوجه أنّ أدلتهم هي الأخرى لا تخرج في مجملها عن شرع الله سبحانه و تعالى ، و لكن " إذا تأملنا أدلة جواز كشفه وجدناها لا تكافئ أدلة المنع"² ؛ و ذلك يُستفاد من عدّة وجوه :

الوجه الأول : بالنسبة لما استدّلوا به من أنّ بعض الصحابة و في مُقدمتهم «ابن عباس» قد فسّروا الزينة الظاهرة في الآية بالوجه و الكفّين فمن المحتمل أن يكون ذلك قبل نزول آية الحجاب³ ، و ذلك ما وضّحه «ابن تيمية»⁴ في الفتاوى حيث قال : " و كانوا قبل أن تنزل آية الحجاب كان النساء يخرجن بلا جلباب يرى الرجل وجهها و يديها ، و كان إذ ذاك يجوز لها أن تظهر الوجه و الكفّين"⁵.

الوجه الثاني : و أمّا احتجاجهم بالأحاديث الثلاثة فيُرد عليه كالاتي :

1 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب (13) العيدين ، باب (7) المشي و الركوب إلى العيدين بغير آذان و لا إقامة ، ر: 961 ج 1/ص 304 ، و زيادة " سفعاء الخدين " توجد في صحيح مسلم فقط ، كتاب : صلاة العيدين ، ر: 885 ج 4/ص 438 - 439.

2 - ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 28.

3 - ينظر : المرجع نفسه : ص 29.

4 - اسمه الكامل : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام النميري الحراني ، و هو محدّث و فقيه و مفسّر حنبلي عاش في الفترة الممتدة ما بين (661هـ - 1263م) و (728هـ - 1328م) ، و من أبرز مؤلّفاته : "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة و القدرية" ، و "دفع الملام عن الأئمة الأعلام" ، و "مجموع الفتاوى". ينظر : ويكيبيديا ، تاريخ التصفح : 2019/01/14م ، على الساعة : 12:20.

5 - ابن تيمية - فتاوى النساء : ص 222.

- حديث «أسماء»¹ مُرسل كما أشار إلى ذلك «أبو داود» في تخريجه له² ؛ ف «خالد بن دُرَيْك» لم يُدرِك «عائشة»³.
- و أمّا بالنسبة لحديث «ابن عباس» فظاهره أنّ «الختعمية» كانت مُحَرِّمة بالحجّ فيكون "كشفتها عن وجهها إذاً لإحرامها ، لا لجواز السُّفور"⁴ ، كما أنّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ لم يُجْز للفضل النَّظْرُ إلى وجهها فقد كان يَصْرِفُ وجهه عنها ، ثمّ لعلّه عليه الصَّلَاة وَ السَّلَام قد أَمَرَ المرأةَ بَعْدَهَا بستر وجهها.⁵
- و أمّا «سفعاء الخدين» التي ذُكرت في حديث «جابر» رضي الله عنه ف "من الجائز أن تكون:

- 1- أمةً و ليست بحرة ، و الإمام غير مأمورات بستر وجوههن بالكتاب و السنة.
 - 2- قاعد من قواعد النساء المأذون لهنّ بكشف وجوههنّ أمام الأجنبي.
 - 3- قد سقط خمارها لما قامت و تحركت مُنْفَعَلَةً.
 - 4- قبل فرض الحجاب إذ صلاة العيد شرعت في السنة الثانية من الهجرة ، و فرض الحجاب في نساء المؤمنين الحرائر دون الإمام كان في السنة السادسة"⁶.
- كما أنّ «الشَّنْقِيْطِي» قد ذُكِرَ تخريباً آخر لهذا الحديث حتّى ينفي دلالة السُّفور عنه فقال :
- "السفعة في الخدين إشارة إلى قبح الوجه ، و بعض أهل العلم يقول : إن قبيحة الوجه التي لا يرغب فيها الرجال لقبحها لها حكم القواعد اللاتي لا يرجون نكاحاً"⁷.
- الوجه الثالث :** " ثمّ إن قول بعضهم : إن الوجه و الكفين ليسا بعورة ليس معناه أنه يجب كشفهما

1 - للاستزادة في معرفة ضعف هذا الحديث يُراجع : خالد بن علي بن محمّد العنبري - فَتْحُ الْعُقُورِ بَتَضْعِيفِ حَدِيثِ السُّفُورِ، ط1 ، 1411هـ.

2 - قال أبو داود في السنن عند تخريجه لهذا الحديث : " هذا مرسل ، خالد ابن دريك لم يدرك عائشة رضي الله عنها " . سنن أبو داود: ص 734.

3 - ينظر : ابن العنيمين - رسالة الحجاب : ص 30.

4 - الشَّنْقِيْطِي - أضواء البيان : مج 6/ص 662.

5 - ينظر : ابن العنيمين - رسالة الحجاب : ص 31.

6 - الجابري - رسائل الجابري : ج 4/ص 308.

7 - الشَّنْقِيْطِي - أضواء البيان : مج 6/ص 660.

أو أنه سنة و سترهما بدعة "1.

لكن لئن كانت حُجج القائلين بجواز كشف الوجه لا تُكافئ أدلة القائلين بوجوب ستره كما قال «ابن العثيمين» فإنها تظل مقبولة لأنها لم تخرج عن الشرع ؛ و هذا يعني أنه لا يوجد أي تعارض بين أدلة الفريقين² كل ما هنالك " أن أدلة وجوب ستره ناقلة عن الأصل ، و أدلة جواز كشفه مبقية على الأصل، و الناقل على الأصل مقدم كما هو معروف عند الأصوليين. و ذلك لأن الأصل بقاء الشيء على ما كان عليه... و هذا الوجه إجمالي ثابت حتى على تقدير تكافؤ الأدلة ثبوتاً ودلالة."3.

و انطلاقاً من هذه التفسيرات و الأدلة و الشواهد التي ذكرت في سياق توضيح حقيقة الاختلاف في مسألة ستر الوجه يجب التنبيه إلى ما يأتي :

- ينبغي التأكيد على أمر مهم هاهنا و هو أنّ اختلاف سلف العلماء و المفسرين في مسألة ستر الوجه دائر بين كونه واجباً أو مُستحباً و ذلك بدليل أنّ «الألباني» و هو أحد القائلين بجواز كشف الوجه قد أشار إلى حصر الخلاف حول هذه المسألة بين الوجوب و الاستحباب في عنوان كتابه " الرّد المفجّم على من خالف العلماء و تشدد و تعصب و ألزم المرأة أن تستر وجهها و كفيها و أوجب و لم يقنع بقولهم : إنّه سنّة و مُستحب ".
- ممّا يعني أنّ أصل الاختلاف في مسألة ستر الوجه لا يمس بمشروعيته ، و مثال ذلك أنّ «الألباني» و إن كان قد قال بجواز كشف الوجه فقد بيّن في رده على مُخالفيه أنّه لا يُنكر مشروعية النّقاب⁴ ، و في هذا ردّ على الذين اعتبروا ستر الوجه عادة لا أصل لها في الدين.
- ثمّ إنّ المتمعن في آراء العلماء و المفسرين في هذه المسألة يجدهم يجمون حول دائرة واحدة وهي اتّقاء الفتنة ؛ فالقائلون بوجوب ستر الوجه أجازوا كشفه في حال أمن الفتنة ، و القائلون بجواز كشفه أوجبوا ستره في حال تحقق حصولها ، قال «ابن العثيمين» : "علة الحكم و مداره على خوف الفتنة بالمرأة و التعلق بها"⁵ ، و هذا ما يتطابق تماماً مع العلة التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ لَكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِمْ﴾ {الأحزاب: 53}.

1 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 157.

2 - ينظر : ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 28.

3 - المرجع نفسه : ص 28.

4 - ينظر : الألباني - الرّد المفجّم : ص 7.

5 - ابن العثيمين - رسالة الحجاب : ص 9.

- وبما أنّ الحكم يتبع العلة وجوداً و عدماً كما يقول الأصوليون تجد أنّ من القائلين بوجوب ستر الوجه من أجازوا كشفه في حال أمن الفتنة ، و من القائلين بجواز كشفه من أوجبوا ستره في حال تحقق حصولها ؛ و مثال ذلك أنّ «الصابوني» و رغم قوله بوجوب ستر الوجه لكنّه قد ذكر " أنه لا حرج في كشفهما¹ عند الضرورة ، و بشرط أمن الفتنة "² ، و أمّا «الألباني» و مع قوله بجواز كشف المرأة عن وجهها فقد قال أيضاً: " الواجب عليها إذا خشيت أن تُصاب بأذى من بعض الفسّاق لإسفارها عن وجهها: ... أن تسترّه دفعا للأذى و الفتنة "³.

- و عليه يُمكن القول بأنّ الاختلاف في هذه المسألة له تخرّيج آخر و هو: " أنّ تغطية المرأة الحرة الشابة لوجهها شريعة ربّانية لذاته ، و إنّما خلافتهم في التاركة له - في غير فتنة - هل هي تاركة لفرض تأتمّ به ، أو لمستحبّ و فضيلة؟... و من جمّع أقوال السلف في جميع الأبواب ، و نظر فيها في سياق واحد ، أدرك حجم و زعمهم و تحفّظ نسائهم ، و أدرك أنهم يدورون في دائرة أخرى من العفة و الاحتياط على غير ما يحمله كثير من الكتاب عنهم. "⁴.

و الخلاصة أنّ كلّ ما ذكر فيه دلالة بما لا يدع أيّ مجال للشكّ أنّه لا يُمكن إخراج الاختلاف في مسألة ستر الوجه من دائرتي الوجوب و الاستحباب إلى دائرة القول بأنّه عادة قديمة لا أصل لها في الدّين؛ و لكن كلّ ما هنالك أنّ الموجبين لستر الوجه أرادوا درء الفتنة و الاحتياط لهذا الدّين ، و أمّا المجيزين لكشفه فرمّا أرادوا أن يُبينوا أنّ الأمر فيه سعة عندما تكون الفتنة مُنتفية و الله أعلم.

هذا من جهة و من جهة أخرى فإنّ تلك الشواهد و الأدلة القرآنية و النبوية و ذلك التأصيل الشرعي الذي ذكره المفسّرون و العلماء في التأكيد على فرضية الحجاب فإنّ الشبهات التي أثارها «نصر حامد أبو زيد» و غيره من الحداثيين حول حجاب المرأة المسلمة لا يُمكن لها مجال من الأحوال أن تؤدّي إلى تبديل أو تحريف الحقيقة الشرعية للحجاب ، و من هنا يُمكن القول إنّ الطرح الذي جاء به «نصر أبو زيد» في تفسيره لآيات الحجاب لا يخرج عن أمرين اثنين :

الأوّل : و هو أنّ نظرتّه لهذه المسألة تعكس جهله بمقاصد الشارع الحكيم و هذا غير مستبعد.

1 - يقصد الوجه و الكفين.

2 - الصابوني - روائع البيان : ج 2/ص 157.

3 - الألباني - جلباب المرأة المسلمة : ص 17.

4 - الطريفي - الحجاب في الشرع و الفطرة : ص 79 ، 115.

الثاني : و الذي لا شك فيه أيضاً و هو أنّ ثبات و استقرار الأمة على تلك المقاصد الشرعيّة التي فُرض الحجاب لأجلها لا يخدم الأهداف التي يقوم عليها المشروع الحداثي لـ «نصر أبو زيد» ، ولذلك فقد حاول استنطاق و تأويل تلك الآيات القرآنيّة الدالة على فرضية الحجاب ليخرج منها بدلالات و تأويلات تدعم فكرته التأويليّة القائلة بتاريخية الحكم الشرعي الخاص بالحجاب و التي تدعو إلى ضرورة التمييز في هذه الحالة بين المعنى التاريخي لآيات الحجاب ، و بين المغزى المعاصر لتلك الآيات و الذي يقتضي مجرد العفة و الاحتشام!

و السؤال الذي يبقى مطروحاً في سياق تأويل «نصر حامد أبو زيد» لدلالات القرآن الكريم في ضوء نظرية المعنى و المغزى هو: هل توقف «نصر أبو زيد» عند حدّ محاولة تشكيك المرأة المسلمة في فرضية الحجاب أم أنّه قد سعى إلى تشكيكها في أحكام و مسائل شرعيّة أخرى؟ هذا ما سيتضح من خلال المبحث الآتي.

المبحث الثاني : قراءة في رؤية «نصر أبو زيد» لآية القوامة.

إنّ المحاور الرئيسة التي تقوم عليها نظرة «نصر أبو زيد» لقوله تعالى :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ {النساء : 34} يُمكن توضيحها في المطالب الآتية:

المطلب الأول : آية القوامة تصف واقعاً تاريخياً و لا تُشرع حكماً شرعياً.

يرى «نصر حامد أبو زيد» أنّ " «القوامة» شأنها شأن تعدد «الزوجات» و شأن حكم «معاشرة ملك اليمين» تعبير عن وضع تاريخي في علاقة الرجل بالمرأة ، و هو وضع تجاوزته الخبرة الإنسانية و تطور المجتمعات البشرية.¹ ؛ و لذلك فهو يعتبر أنّ السّياق الذي ورد فيه قوله تعالى :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ ليس سياقاً تشريعياً و إنّما هو سياق وصفيّ.

و منه فالإشكال الذي ينطلق منه «نصر أبو زيد» في دراسته لآية القوامة هو : " هل الآية تشريعية أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام ؟ "².

و لا شك أنّه بهذا الإشكال إنّما أراد أن يؤكّد على مسألة أنّ القرآن بالنسبة إليه يُعتبر نتاجاً للواقع الذي نزل فيه.³

و معنى ذلك أنّ «نصر أبو زيد» يُريد القول إنّ الله عزّ و جلّ لم يُنزل هذه الآية لتكوّن دستوراً إلهياً يُنظّم دور كلّ من الرّجل و المرأة في ظلّ الحياة الأسرية ، و إنّما أراد فقط سبحانه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - أن يُقدّم وصفاً دقيقاً لما كانت عليه العلاقة بين هذين الطرفين في المجتمعات الجاهلية و حتّى في المجتمع الذي شهد التنزيل ، و من هنا يرى «أبو زيد» بأنّه إذا كانت الآية مجرد توصيف لفترة تاريخية قد انقضت فلا يُمكن العمل بها كنصّ في قوامة الرّجل على المرأة في العصر الراهن.

إذن «نصر أبو زيد» يدعو إلى تجاوز المعنى المتعارف عليه عند الفقهاء و المفسّرين لقوله تعالى :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾؛ لأنّه يعتبره قاصراً عن استيعاب و مُسايرة مُتطلّبات و وقائع

الحياة المعاصرة.

1 - نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 295.

2 - المصدر نفسه : ص 212.

3 - ينظر : نصر أبو زيد - نقد الخطاب : ص 130. و مفهوم النص : ص 27.

و عموماً فهو يرى أنه في سياق هذا التطور الملحوظ في الواقع المعاصر لا بد أن تُصبح القوامة مسؤوليةً مشتركةً أو متداولةً بين الرجل و المرأة حسب مُلابسات الأحوال و الظروف.¹

و منه فتنفسير « نصر أبو زيد » لهذه المسألة يُمكن تلخيصه في النقاط الآتية :

أولاً : أن نصوص القرآن الكريم تنقسم بحسب سياقاتها إلى نصوصٍ سجاليةٍ أو وصفيةٍ و أخرى تشريعيةٍ.

ثانياً : و أن النصوص السجالية أو الوصفية إنما ذُكرت على سبيل التّوصيف للواقع أو البيئة التي أُنزلت فيها.

ثالثاً : و لذلك فإنّه من الخطأ مُعاملة تلك النصوص على أنّها نصوصٌ تشريعيةٌ مُقدّسة.

رابعاً : بل الصواب أن يتم تجاوزها لأنّ التّقيّد بها يحول دون مُواكبة مُستجدات الحياة المعاصرة.

خامساً: و بما أن مسألة القوامة تُعتبر من المسائل التي ذُكرت في القرآن الكريم من باب الوصف فإنّها تندرج في إطار السياق الوصفيّ ، و ما دامت كذلك فإنّ قوله تعالى :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ لا يتضمن حكماً شرعياً بل يصف حالةً اجتماعيةً كانت سائدةً في مجتمع السلف ؛ و ذلك بغرض تجاوزها تحقيقاً للمساواة بين الرجل و المرأة ؛ " و بالتالي فإن معنى النص أن الرجال قوامون على النساء ، لكن المغزى هو المساواة بينهما "².

انطلاقاً ممّا ذكر يُمكن القول أنّ الصورة التي عرضها «نصر أبو زيد» بخصوص القوامة تدخل ضمن إطار الدعوة إلى إعادة قراءة نصوص القرآن الكريم ، و هي دعوة تُردّد صداها لدى كثير من الحداثيين العرب كـ «محمد شحرور» مثلاً الذي اعتبّر أنّ إعادة قراءة آية القوامة وفقاً للسيرورة التاريخية و الاجتماعية و متغيرات الزمان و المكان من شأنه أن يكون دليلاً على مصداقية كلام الله عزّ وجلّ.³

1 - ينظر : نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 295.

2 - أحمد سعد الخطيب - القراءات المعاصرة للقرآن و الغايات الأيديولوجية (نصر أبو زيد أمودجاً) ، منتدى التوحيد ، محاضرة الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم و علومه ، اللجنة الفرعية بأبها بتاريخ : 1422/10/22هـ ، الموقع : <http://www.eltwhed.com> ، تاريخ التصفح : 2016/06/09م ، على الساعة : 15:07.

3 - ينظر : محمد شحرور - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس) ، ط1 ، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق - سوريا ، 2000م : ص 316.

لكن إذا افترضنا أنه يُمكن التسليم لـ «نصر أبو زيد» و «محمد شحرور» و غيرهما بأنّ منح القوامة للرجل على المرأة هو مجرد واقع اجتماعي كان سائداً في مجتمعٍ توافقت مُعطياته و وقائعه مع هذه الفكرة ، و أنّ التمسك بأبجديات ذلك الواقع الاجتماعي في هذا العصر سيُوقع المرأة في ظلمٍ واستبدادٍ و سيُحول دون تحقيق العدالة و المساواة بينها و بين الرجل ، فإنّه سيُتوجّب علينا من بابٍ أولى أن نتساءل : إذا كانت قوامة الرجل مجرد عُرفٍ أو عادةٍ اجتماعيةٍ مُحففةٍ في حقّ المرأة لما لم يُلغها القرآن الكريم بنصّ قاطعٍ كما ألغى قبل ذلك الوأد و الحرمان من الميراث و غيرهما من العادات الجاهلية التي أوقعت المرأة تحت وطأة الظلم ؟

و إذا سلّمنا أيضاً لـ «نصر أبو زيد» بأنّ القوامة ذُكرت في القرآن الكريم على سبيل السّجال ليس على سبيل التشريع ، و أنّ الفقهاء بإصرارهم على التمسك بحرفية هذا النصّ الوصفيّ - كما يقول «نصر أبو زيد» - قد ضيّقوا من حُدود حُرّيّة المرأة و عزّلوها عن الحياة الاجتماعية ، فسنجد أنفسنا مُضطربين للإجابة على سؤالٍ مُلحٍ و هو : إذا عجز القرآن الكريم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - عن تخلص المرأة من ظلم العادات و الأعراف الجاهلية ، فكيف يُمكننا كبشرٍ إنصافها و العدل بينها و بين الرجل ؟ و هل يُمكننا تحقيق ذلك بالمساواة التامة بينهما في الوظائف و المهام الاجتماعية و الأسرية ؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من استيعاب المثال الآتي :

للمساواة في الأجر بين عمال شركةٍ أو مؤسسةٍ أو مصنعٍ ما لا بُدّ أن تكون كفاءتهم و درجاتهم العلمية متساويةٍ أو على الأقل متقاربة ، لكن ما ذا يحدث للعدالة الاجتماعية لو سلّمت إدارة مؤسسةٍ إعلاميةٍ للحارس و حلّ محله في الحراسة إطارٌ كفيٌّ في الإعلام الآلي ؟ ماذا لو اعترض عاملٌ من عمال التنظيف أو ما شابه على الأجر الذي يأخذه في مقابل الراتب المخصّص لموظفٍ آخر يحمل شهادة تقني سامي مثلاً ؟ هل ستكون المماثلة في الأجر في هذه الحالة هي السبيل الأمثل لتحقيق المساواة بين هذين العاملين ؟ أم أنّ الحفاظ على العدل داخل هذه المؤسسة يقتضي تبادل الأدوار و الرواتب بين مُوظفيها من حينٍ لآخر ؟

و كذلك هو الحال بالنسبة للقوامة - و لله المثل الأعلى - " فهذه الرعاية - القوامة - هي في حقيقتها تقسيم للعمل تحدد الخبرة و الكفاءة ميادين الاختصاص فيه ، فالكل راعٍ و مسؤول ، وليس فقط الرجال هم الرعاة و المسؤولون و كل صاحبٍ أو صاحبة خبرة و كفاءة هو راعٍ و قوامٍ أو راعية

و قوامة على ميدان من الميادين و تخصص من التخصصات ¹ ؛ حيث زوّد الله عزّ و جلّ كلاً من الرجل و المرأة بجملةٍ من الاستعدادات و الخصائص التي تتناسب مع المهمة المناطة به ؛ فلما كانت المرأة هي التي تحمل و تحضن الأولاد و تُربّيهم جبلها على طبع الرّقة و العطف ، و لَمَّا كَلَّفَ الرَّجُلَ المرأة بالنّفقة و الحرص على سلامة و حماية الأسرة أودع فيه جملةً من الخصائص و المؤهلات التي تُؤهله للقيام بمسؤوليته على أتمّ وجهٍ ² ؛ ممّا يعني أنّ الله سبحانه و تعالى قد خصّ الرجل بالقوامة دون المرأة مُراعاةً لفرق التّكوين النّفسي و البدني بينهما ³ ، و بهذا الشكل تهيأت للقوامة أسبابها من التكوين و الاستعداد ، و أسبابها من توزيع الوظائف و الاختصاصات ، و أسبابها من العدالة في التوزيع من ناحية ، و تكليف كل شطر في هذا التوزيع بالجانب الميسر له ، و الذي هو معان عليه من الفطرة ⁴ ، " و هكذا نجد أن الإسلام أقام نظام الأسرة على قاعدة حقيقية قوية ملائمة للفطرة ، و على أساس ثابت دقيق مستمد من الواقع ⁵ ، و ذلك هو المعنى الدقيق لهذه الآية :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ ؛ حيث فُسرّ قوله تعالى :

﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ على أنّه تعليلٌ لاختيار الرجل للنّهوض بمهمة القوامة ، و هذا ما أشار إليه أغلب المفسّرين في تفاسيرهم ⁶ ؛ إذ قال «البيضاوي» في

1 - عمران جمال حسن - مفهوم القوامة في الشريعة الإسلامية ، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية ، كلية التربية ، العدد 1/2/المجلد 6 ، تاريخ النّشر : 2011 م ، الموقع : www.isaj.net ، تاريخ التصفح : 2017/04/27م ، على الساعة : 11:46 ص 5.

2 - ينظر: أحمد عبد الجليل الزبيبي - دعائم استقرار الأسرة في ظل الشريعة الإسلامية - القوامة و الفقه أمودجا دراسة تحليلية مقارنة ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية و القانونية ، المجلد 28/العدد الأول ، تاريخ النّشر : 2012م ، الموقع : <http://www.damascuniversity.edu> ، تاريخ التصفح : 2017/10/09م ، على الساعة : 22:29 ص 468.

3 - ينظر: عصام عبد الباسط زيدان أبو زيد - القوامة في ضوء الشرع و الضرورة الاجتماعية ، تاريخ النّشر : 1430هـ - 2009م ، الموقع : www.lahaonline.com ، تاريخ التصفح : 2017/11/06م ، على الساعة : 17:12.

4 - ينظر : سيّد قطب - في ظلال القرآن ، ط 32 ، دار الشروق ، 1423هـ - 2003م : مج 1/ج 5/ص 651.

5 - إبراهيم بن عبد الرحمان الدرويش - القوامة و تقسيم الأدوار ، موقع المختار الإسلامي ، <https://ar.islamway.net> ، تاريخ التصفح : 2018/04/23م ، على الساعة : 11:39 صباحاً.

6 - ينظر : القرطبي - الجامع : ج 6/ص 280. و ابن عطية - المحرر الوجيز : ج 2/ص 47. و الطبري - جامع البيان : ج 6/ص 687. و البيضاوي : ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد - أنوار التنزيل و أسرار التأويل ، ط 1 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، 1418هـ : ج 2/ص 72.

تفسيره لهذه الآية : " و علل ذلك (يقصد قوامه الرجل على المرأة)¹ بأمرين وهبي و كسبي فقال : ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ بسبب تفضيله تعالى الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدبير ، و مزيد القوة في الأعمال و الطاعات... ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ في نكاحهن كالمهر و النفقة² ، و وضّح «ابن العربي» علة قوامه الرجل على المرأة بشكل أدق في تفسيره لقوله تعالى : ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فقال : " المعنى إني جعلت القوامية على المرأة للرجل لأجل تفضيلي له عليها ، و ذلك لثلاثة أشياء :
الأول : كمال العقل و التمييز.

الثاني : كمال الدين و الطاعة في الجهاد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر على العموم ،
و غير ذلك.

الثالث : بذله المال من الصداق و النفقة ، و قد نصَّ الله عليها ها هنا³ ، و قال «الطبرسي»⁴ في تفسيره لقوله تعالى : ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ :
عليهن و توليتهم أمرهن⁵.

إذن القوامية التي أقرها القرآن الكريم للرجل على المرأة من شأنها القيام على استمرارية كينونة الأسرة المسلمة و استقرارها ؛ لأنّ الشارع الحكيم قد راعى فيها مجموعة القدرات و الاستعدادات و المؤهلات بل و المتطلبات و كذا الاحتياجات الخاصّة بكلّي الطرفين.

لكن قد يقول قائل : تلك الاستعدادات و المؤهلات التي أقام الشرع على أساسها القوامية قد تحدّث فيها استثناءات ؛ فمن " النساء من تفضل زوجها بالقوة و العمل و الإرادة و الحزم و رجاحة

1 - العبارة الموضوعية بين قوسين من كلام الباحثة.

2 - البيضاوي - أنوار التنزيل : ج 2/ص 72.

3 - ابن العربي - أحكام القرآن : ج 1/ص 531.

4 - اسمه الكامل : أمير الدّين الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي نسبةً إلى طبرستان ، و هو مفسّر و محقّق لغويّ ثوفي عام (548هـ - 1153م) ، من أبرز مؤلفاته : "جامع البيان" ، و "جوامع الجامع". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 5/ص 148.

5 - الطبرسي : أبو علي الفضل بن الحسن - مجمع البيان في تفسير القرآن ، تحقيق : هاشم الحلاقي و فضل الله الطباطبي ، ط1، دار المعرفة ، 1406هـ - 1986م : ج 3/ص 69.

العقل "1" ، " بل إن بعض النساء في العصور القديمة كانت لهن القوامة في كثير من الشؤون على الرجل "2.

و قد يقول قائل أيضاً : إنّ كَلِمَتِي رِجَالٍ و نِسَاءٍ فِي الْآيَةِ لَا تَرْتَبَانِ بِالذُّكُورَةِ أَوْ الْأُنُوثَةِ ؛ فليس كلّ ذَكَرٍ رَجُلٍ و ليست كلّ أُنْثَى امرأة³ ، و من هنا يرى «محمد شحرور» أنّ : ﴿بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ " تشمل كل الرجال و النساء ليصبح المعنى : بما فضل الله بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال و النساء...و هذا ينفي تماماً الأفضلية بالخلق ، و تبقى الأفضلية بحسن الإدارة و الحكمة و درجة الثقافة و الوعي ، التي تتفاوت بين الناس ، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء و العكس صحيح "4 .

يُمكن إجمال الرد على هذه الأقوال كلّها بأنّ يُقال لهؤلاء جميعاً :

إنّ " الحكم للأعم الأغلب ، و الشريعة لا تأتي بالحكم للقليل النادر ؛ الذي لا يصحّ أن تتغير من أجله قاعدة عامة. و يكفي أن ننظر إلى ما يعتري المرأة في الحيض و الحمل و الولادة و النفاس لنندرك ما يمكن أن تصاب به من التعب و الآلام و الأوجاع ، و ما يرافق ذلك من وهنٍ و ضعفٍ جسديّ و نفسيّ ، و احتياجها إلى رعاية خاصة من الزوج و مساعدة الأبناء و غيرهم أحياناً. وليس هذا فحسب بل إنّ قوانين العمل و تشريعاته الوضعية ميّزت النساء العاملات ببعض الأحكام الخاصة ، - و هذا ينسجم مع روح الشريعة - التي صدرت لحماية طبيعة المرأة الجسمية والصحية و حماية الأمومة و الطفولة. و هذا بطبيعة الحال اعتراف صريح بضرورة تمييز النساء عن الرجال في بعض الأحكام!! "5.

لكن قد يقول قائل آخر : مادام الإنفاق شرطاً ضرورياً للقوامة فهذا يستلزم أن تكون القوامة بيد صاحب المال بغض النظر عن كفاءته و درجة وعيه و ثقافته⁶ ، فإلى أي مدى يُوافق «نصر أبو زيد هذا القول»؟

1 - الزبيبي - دعائم استقرار الأسرة : ص 469.

2 - نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 295.

3- ينظر : محمد شحرور - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين : ص 320.

4 - المرجع نفسه : ص 320.

5 - الزبيبي - دعائم استقرار الأسرة : ص 469 - 470.

6 - ينظر : محمد شحرور - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين : ص 320.

المطلب الثاني : أصل القوامة متعلق بتحقيق شرط الإنفاق.

يرى «نصر حامد أبو زيد» أنه مادام سياق الحياة المعاصرة أصبح يفرض التكافؤ في تقسيم فرص العمل بين الرجل و المرأة ، و مادامت المرأة بدورها قد نجحت في إثبات كفاءتها للعمل في مجالات عدة، فقد أصبح بإمكانها بل و من حقّها أن تكون قوامة مثلها مثل الرجل.¹ في الحقيقة إنّ ما ذهب إليه «نصر أبو زيد» بخصوص دعوته إلى إعطاء المرأة الحقّ في مشاركة الرجل في القوامة انطلاقاً من محاولته ربط تحقيق هذه الأخيرة بالقدرة على الإنفاق يُعصّد رأي «محمد شحرور» في هذه المسألة و الذي أكدّ فيه على أنّ : " صاحب المال له القوامة بغض النظر عن كفاءته و درجة وعيه و ثقافته "².

و انطلاقاً ممّا ذهب إليه كل من «نصر أبو زيد» و «محمد شحرور» يُصبح أصل القوامة متعلّقاً بتحقيق شرط القدرة على الإنفاق ؛ فالمنفق هو وحده من له الأهلية لئن يكون قوامة سواء كان رجلاً أم امرأة.

لكنّ السؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو : هل القوامة التي شرّعها القرآن الكريم هي مجرد معادلة مالية؟

إنّ القول بأنّ اشتراط الإنفاق في القوامة يستلزم أنّ من كان له مالٌ من التّوجين يكون مؤهلاً لئن يُصبح قوامةً على الآخر يُرد عليه من عدّة وجوه :

الوجه الأول و الأهم هو : أنّ الشرع لا يُلزم التّوجة بالإنفاق بل فرّض نفقتها على التّوج حتّى و لو كانت صاحبة ثروة طائلة ، قال ابن العثيمين : " يجب على الإنسان أن ينفق على أهله - زوجته وولده - بالمعروف ، حتى لو كانت الزوجة غنية ، فإنه يجب على الزوج أن ينفق "³.

الوجه الثاني و هو : أنّ " حكم القوامة للرجال الأكفّاء على النساء الأكفّاء ، قائم على النقطتين معاً، لا على كلّ واحدة باستقلالها. و إن الإنفاق الذي يتحدث عنه القرآن الكريم ، هو الإنفاق المرتكز على أساس المسؤولية الواجبة من مهر و نفقة ، لا الإنفاق المبني على أساس التبرع الطوعي غير

1 - ينظر : نصر أبو زيد - دوائر الخوف : ص 295.

2 - محمد شحرور - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي : ص 320.

3 - ابن العثيمين : محمد بن صالح - شرح رياض الصالحين من كلام سيّد المرسلين ، ط 1 ، المملكة العربية السعودية ،

1427هـ: ج 6/ص 143.

الملزم ، فكأن الآية الكريمة تريد أن تعتبر إلزام الزوج بالإففاق المطلوب ، و قيامه به بنجاح ، أساساً لتثبيت حكم (القوامة) المستوفية للشروط.¹

لكن قد يقول قائل : ماذا لو امتنع الزوج عن نفقة زوجته مع أن الإففاق شرطاً من شروط القوامة؟ فيقال له : إن الفقهاء - على اختلاف مذاهبهم - قد اعتنوا بهذه المسألة ، و حاصل الأمر أن الزوج لا يمتنع عن النفقة إلا في إحدى الحالتين الآتيتين :

الحالة الأولى : أن يكون مُعسراً² .

و الحالة الثانية : أن يكون مُوسراً³ و لكنه بخيلٌ أو ينوي الإضرار بالزوجة و التضييق عليها. و لكل حالة حكمها⁴ ؛ و يمكن تفصيل هاتين الحالتين على النحو الآتي :

الحالة الأولى - عدم إنفاق الزوج على زوجته في حال كونه مُعسراً :

إن الإشكال الذي يثار عادة في هذه الحالة هو : هل قوامة الرجل على زوجته تظل قائمة إن هو عجز أو فقد القدرة على الإنفاق عليها ؟

و خلاصة الجواب عن هذا الإشكال أن الفقهاء أثناء تعرضهم لوضعية المرأة - حال إعسار الزوج عن نفقتها - قد تركوها مُحيرةً بين أمرين اثنين ؛ فإما أن تصبر ، و إما أن تُطالب بالفسخ ؛ حيث اختلفوا⁵ في جواز التفريق بين الزوجين حال إعسار الزوج بالنفقة إلى قولين⁶ :

القول الأول : إذا أعسر الزوج عن نفقة زوجته فيحق لها طلبُ الفسخ ، و هذا قولُ «مالك»، و«الشافعي» ، و «أحمد»، و «عمر»، و «علي» ، و «أبي هريرة» ، و «ابن المسيب» ، و «الحسن

1 - مكّي قاسم البغدادي - الرجال قوامون على النساء دراسة قرآنية معاصرة ، بحوث و دراسات ، تاريخ النشر : 2011/12/19م ، الموقع : www.alshuhadaa.com ، تاريخ التصفح : 2017/11/14م ، على الساعة : 16:02.

2 - و هو الفقير الذي لا يقدر على النفقة. ينظر : محمود عبد الرحمان عبد المنعم - معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية ، دط ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع ، دت : ج1/ص234.

3 - و هو عكس المعسر ، أي القادر على النفقة. ينظر : المرجع نفسه : ج1/ص234.

4 - ينظر: عبد الجبار زين العابدين - أثر عدم الإنفاق في الفرقة الزوجية في الفقه الإسلامي المقارن ، مجلة كلية الآداب ، العدد 101 ، الموقع : <http://www.isaj.net> ، تاريخ التصفح : 2018/01/08م ، على الساعة : 21:06 : ص 291.

5 - قال ابن هبيرة : " و اختلفوا في الإعسار بالنفقة هل يثبت للزوجة معه اختيار الفسخ ؟ " . ابن هبيرة : أبو المظفر عون الدين يحيى بن هبيرة - اختلاف الأئمة العلماء ، تحقيق : يوسف أحمد ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان 1423هـ - 2002م : ج 2/ص 209.

6 - ينظر : زين العابدين - أثر عدم الإنفاق : ص 291.

البصري» ، و «حماد» ، و «ربيعة» ، و أكثر العلماء¹ ؛ حيث قال «مالك» : " أدركت الناس يقولون : إذا لم ينفق الرجل على امرأته فرق بينهما"² ، و جاء في مُعْنِي المحتاج أنّ المرأة إذا لم تصبر على إعسار الزوج فلها الفسخ على الأظهر و به قطع الأكثرون³ ، و قال «القراي» : " اعلم أن المعسر عندنا و عند الشافعي رضي الله عنه يفسخ عليه نكاحه"⁴ ، و قد استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة منها⁵ :

1. قوله تعالى : ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ {البقرة : 229} ؛ حيث قالوا أنّه " ليس من الإمساك بالمعروف أن يمتنع عن الإنفاق عليها"⁶.
2. قول الله عز و جل : ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ {البقرة : 231} ؛ فهم يرون أنّ في " إمساك المرأة بدون إنفاق عليها إضرار بها"⁷.
3. أنّ عمر رضي الله عنه كتب إلى أمراء الأجناد ، في رجالٍ غابوا عن نسائهم يأمرهم أن يأخذوهم أن يُنفقوا أو يُطلقوا.

- 1 - ينظر : جمال الدين محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الصردفي الرعي - المعاني البدعية في معرفة اختلاف أهل الشريعة، تحقيق : سيّد محمد مهني ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419 هـ - 1999 م : ج 2/ص 340.
- 2 - ابن القيم الجوزية - جامع الفقه ، جمعه : يُسري السيّد محمد ، ط1 ، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع ، 1421 هـ - 2000 م : ج 6/ص 259.
- 3 - ينظر : الشريبي : شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي - مُعْنِي المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، 1415 هـ - 1994 م : ج 5/ص 176.
- 4 - القراي - أنواع البروق في أنواع الفروق ، تحقيق : مركز الدراسات الفقهية و الاقتصادية ، محمد أحمد سراج و علي جمعة محمد ، ط1 ، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع ، 1421 هـ - 2001 م : مج 3/ص 934.
- 5 - تَكَرَّرَ ذِكْرُ هذه الأدلة في المراجع الآتية : القاضي أبو محمد عبد الوهاب علي بن نصر المالكي - المعونة على مذهب أهل المدينة ، تحقيق : محمد حسن إسماعيل الشافعي ، ط1 ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1418 هـ - 1998 م : ج 1/ص 523. و وهبة الزحيلي - الفقه الإسلامي و أدلته ، ط2 ، دار الفكر ، دمشق - سوريا ، 1405 هـ - 1984 م : ج 7/ص 512-513. و الشريبي - معني المحتاج : ج 5/ص 176. و أبو محمد موفق الدّين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة - المغني ، دط ، مكتبة القاهرة ، 1388 هـ - 1968 م : ج 8/ص 208.
- 6 - الزحيلي - الفقه الإسلامي : ج 7/ص 513.
- 7 - المصدر نفسه : ج 7/ص 512 - 513.

4. ما زوي عن أبي الزناد أنه قال : سألت سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته ، أيفرق بينهما ؟ قال : نعم ، قلت له : سنة ؟ قال : سنة . و قول سعيد : سنة ، يعني سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم.

5. اعتبروا التفريق بسبب الإعسار مثله مثل التفريق بالجَب و العُنة ؛ قال «الشريبي» : " وَ لِأَنَّهَا إِذَا فَسَخَتْ بِالْجَبِّ وَ الْعُنَّةِ فَبِالْعَجْزِ عَنِ النَّفَقَةِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّ الْبَدْنَ لَا يَقُومُ بِدُونِهَا " ¹ .
6. أَنَّ النَّفَقَةَ حَقٌّ وَاجِبٌ مَعَ الْيَسَارِ وَ الْإِعْسَارِ .

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن هؤلاء القائلين بالتفريق بين الزوجين في حال إعسار الزوج عن النفقة قد أمهلوا المعسر مدة قبل أعمال الفسخ و إن كانوا قد اختلفوا في مقدار تلك المدّة، قال «مالك» : " إذا أعسر بالنفقة و لم ترض المقام معه ضرب له أجل و تُلَوَّمُ في أمره فقيل : شهر ، و قيل : الأيام اليسيرة الثلاثة و نحوها . " ² ، و قال «ابن جزي» ³ : " يتلوم للمعسر رجاء يسره فقيل يَوْمٌ وَ قِيلَ شَهْرٌ وَ قِيلَ مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدٍ " ⁴ .

و الغرض من إمهال المعسر هو التّحقّق من أمره و إثبات إعساره ؛ جاء في المعونة : " و إنما قلنا: يضرب له الأجل ليتبين أمره و يصح إعساره لأنه لا يجوز أن يطلق عليه بإعسار المدة القريبة كالיום و اليومين ، لأن ذلك لا يضر الإضرار الشديد ، و لا يكاد يخلو أحد منه ، و إنما الذي يؤثر ما يستدام من ذلك ، و اختلاف قوله في مدة الأجل يرجع إلى ما يختبر أمره فيه على ما يشاهد من حاله " ⁵ ؛ و لأنّ المالكية يعتبرون التفريق بين الزوجين في حال الإعسار بالنفقة طلاقاً رجعيّاً فقد اشترطوا على الزوج ألا يُراجع زوجته إلا إذا تيسرت أموره و أصبح قادراً على نفقتها أو أسقطت حقّها في النفقة ، جاء في منح الجليل : " وَ طَلَّقَهُ الْمُعْسِرُ بِهَا رَجْعِيَّةً اتِّفَاقًا وَ شَرَطُ رَجْعِيَّتِهِ يُسْرُهُ بِنَفَقَتِهَا ، لِأَنَّ الطَّلَاقَ الَّتِي أَوْقَعَهَا الْحَاكِمُ إِذَا كَانَتْ لِدَفْعِ ضَرَرِ عَجْزِهِ فَلَا تَصِحُّ رَجْعَتُهُ إِلَّا إِذَا زَالَ نَعَمُ

1 - الشريبي - مُعْنَى الْمَحْتَاكِ : ج 7/ص 176.

2 - علي بن نصر المالكي - المعونة : ج 1/ص 523.

3 - اسمه الكامل : محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبد الله بن جزيّ الكلبي ، و هو فقيه و أصوليّ غرناطيّ عاش في الفترة الممتدة بين (693هـ - 1294م) و (741هـ - 1340م) ، و من أبرز مؤلّفاته : "القوانين الفقهية" ، و "تقريب الوصول إلى علم الأصول" ، و "التسهيل لعلوم التنزيل". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 5/ص 325.

4 - ابن جزي : أبو القاسم ، محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبد الله - القوانين الفقهية ، دط ، دت : ج 1/ص 144.

5 - علي بن نصر المالكي - المعونة : ج 1/ص 524.

إِنْ أَسْقَطْتَ حَقَّهَا فِي النَّفَقَةِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا وَ هِيَ رَشِيدَةٌ صَحَّتْ رَجْعَتُهُ ، وَ قَالَ سَخُونٌ لَا تَصِحُّ وَ الْأَوَّلُ ظَاهِرٌ مَعْنَى "1.

القول الثاني : و مؤداه أنه إذا أعسر الزوج بنفقة زوجته فلا يحق لها طلب الفسخ و لا يُفَرَّقَ بينها وبينه بل تصير عليه ، و هذا قول «أبي حنيفة» و مذهب أهل الظاهر كلهم و هو ما ذهب إليه «عطاء» ، و «الزهري» ، و «ابن أبي ليلي» ، و «ابن شبرمة» ، و «الثوري» أيضاً² ، قال «الشريبي»³ : " و الثَّانِي (أي القول الثاني) الْمَنْعُ ، وَ هُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَ الْمَرْبِيِّ "4 ، و قال «ابن جزى» : " وَ أَمَّا الْإِعْسَارُ بِالنَّفَقَةِ أَوْ الْكِسْفَةِ فَلَهَا الْخِيَارُ خِلَافاً لِأَبِي حَنِيفَةَ وَ الظَّاهِرِيَّةِ "5.

و أبرز الأدلة التي استند إليها أصحاب هذا الرأي هي :

1. أنهم قاسوا الإعسار بالنفقة على الإعسار بالدين فقالوا مثلما أوجب الله عز وجل إنظار

المعسر بالدين في قوله : ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ {البقرة : 280}

فكذلك يجب إنظار المعسر بالنفقة من باب أولى⁶.

2. و قالوا كذلك : " إِذَا لَمْ يَتَّبَثْ لَهُ الْخِيَارُ بِشُوزِهَا وَ عَجَزِهَا عَنِ التَّمَكِينِ. فَكَذَلِكَ لَا يَتَّبَثُ لِعَجَزِهِ عَنِ مُقَابِلِهِ "7.

3. كما استدلوا أيضاً بما رواه مسلم في صحيحه : من حديث أبي الزبير ، عن جابر بن عبد الله قال: دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ. فَوَجَدَ النَّاسَ جُلُوسًا بِيَابِهِ. لَمْ

1 - محمد بن أحمد بن محمد عيش ، أبو عبد الله المالكي - منح الجليل شرح مختصر خليل ، دط ، دار الفكر ، بيروت ، 1409 هـ - 1989 م : ج 4/ص 407.

2 - ينظر : ابن هبيرة - اختلاف الأئمة : ج 2/ص 209. و جمال الدين الرمي - المعاني البديعة : ج 2/ص 340. و ابن جزى - القوانين الفقهية : ج 1/ص 143. و علي بن نصر المالكي - المعونة : ج 1/ص 523. و وهبة الزحيلي - الفقه الإسلامي و أدلته : ج 7/ص 512. و الشريبي - مغني المحتاج : ج 5/ص 176. و القراني - أنواع البروق : مج 3/ص 934. و ابن القيم - جامع الفقه : ج 6/ص 298.

3 - اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن أحمد الشريبي ، و هو مفسر و فقيه شافعي مصري ، تُوفي عام (977 هـ - 1570 م) ، و من أبرز مؤلفاته : "السراج المنير" ، و "مغني المحتاج". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 6.

4 - الشريبي - مغني المحتاج : ج 5/ص 176.

5 - ابن جزى - القوانين الفقهية : ج 1/ص 143.

6 - ينظر : القراني - أنواع البروق : مج 3/ص 934.

7 - الشريبي - مغني المحتاج : ج 5/ص 176.

يُؤذَنُ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ. قَالَ : فَأُذِنَ لِأَبِي بَكْرٍ. فَدَخَلَ. ثُمَّ أَقْبَلَ عُمَرُ فَاسْتَأْذَنَ فَأُذِنَ لَهُ. فَوَجَدَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ جَالِسًا ، حَوْلَهُ نِسَاؤُهُ. وَاجِمًا سَاكِتًا. قَالَ فَقَالَ : لَأَقُولَنَّ شَيْئًا أُضْحِكُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ. فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! لَوْ رَأَيْتَ بِنْتَ خَارِجَةَ! سَأَلْتَنِي النَّفَقَةَ فَعُثِمْتُ إِلَيْهَا فَوَجَّأْتُ عَنْقَهَا. فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ قَالَ : « هُنَّ حَوْلِي كَمَا تَرَى. يَسْأَلُنَنِي النَّفَقَةَ ». فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عَائِشَةَ يَجَأُ عَنْقَهَا. فَقَامَ عُمَرُ إِلَى حَفْصَةَ يَجَأُ عَنْقَهَا. كِلَاهُمَا يَقُولُ : تَسْأَلُنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ. فَعُلْنَ : وَاللَّهِ ! لَا نَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ شَيْئًا أَبَدًا لَيْسَ عِنْدَهُ. ثُمَّ اعْتَرَهِنَّ شَهْرًا أَوْ تِسْعًا وَ عَشْرِينَ. ثُمَّ نَزَلَتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةُ :

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ﴾ ، حَتَّى بَلَغَ ، ﴿لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾. قَالَ : فَبَدَأَ بِعَائِشَةَ. فَقَالَ : « يَا عَائِشَةُ! إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكَ أَمْرًا أَحِبُّ أَنْ لَا تَعْجَلِي فِيهِ حَتَّى تَسْتَشِيرِي أَبَوَيْكَ ». قَالَتْ : وَ مَا هُوَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! فَتَلَا عَلَيْهَا الْآيَةَ. قَالَتْ : أَفِيكَ ، يَا رَسُولَ اللَّهِ ! أَسْتَشِيرُ أَبَوَيْ؟ بَلْ أَخْتَارُ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الْآخِرَةَ. وَ أَسْأَلُكَ أَنْ لَا تُخْبِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِكَ بِالَّذِي قُلْتَ . قَالَ : « لَا تَسْأَلُنِي امْرَأَةً مِنْهُنَّ إِلَّا أَخْبَرْتُهَا. إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعْتَنًا وَ لَا مُتَعْتَنًا. وَ لَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا»¹.

فانطلاقاً من هذا الحديث قال القائلون بعدم جواز التفريق بين الزوجين لإعسار الزوج عن النفقة: " فهذا أبو بكر و عمر رضي الله عنهما يضربان ابنتيهما بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ سألاه نفقة لا يجدها. و من المحال أن يضربا طالبتين للحق ، و يقرهما رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذلك. فدل على أنه لا حق لهما فيما طلبته من النفقة في حال الإعسار ، و إذا كان طلبهما لها باطلا ، فكيف تمكن المرأة من فسخ النكاح بعدم ما ليس لها طلبه ، و لا يحل لها ، و قد أمر الله - سبحانه - صاحب الدين أن ينظر المعسر إلى الميسرة، و غاية النفقة أن تكون ديناً ، و المرأة مأمورة بإنظار الزوج إلى الميسرة بنص القرآن².

4. و قالوا أيضاً : " و لم يزل في الصحابة المعسر و الموسر ، و كان معسروهم أضعاف أضعاف موسريهم ، فما مكن النبي صلى الله عليه و سلم قط امرأة واحدة من الفسخ بإعسار زوجها ، و لا

1 - أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الطلاق (18) ، باب (4) بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية ، ر : 1478 : ص 1104 - 1105.

2 - ابن القيم - جامع الفقه : ج 6/ص 260 - 261.

أعلمها أن الفسخ حق لها فإن شاءت ، صبرت ، و إن شاءت ، فسخت ، و هو يشرع الأحكام عن الله تعالى بأمره "1.

بعد عرض أقوال الفریقین و أدلتهم يمكن القول أنه ليس بالإمكان ترجيح أحد القولين على الآخر بمعزل عن مراعاة الظروف الاجتماعية و النفسية للمرأة و كذا قدرتها على التحمل من عدمه في حال إعسار الزوج بنفقتها ، إلا أنه مما لا شك فيه هو أن الخلاف في مسألة التفريق بين الزوجين في هذه الحالة يرفع الحرج عن الزوجة ؛ إذ يفتح لها باب الخيار و يجعلها في متسع من أمرها ، فإن استطاعت صبرت و إلا طالبت بالفسخ ما دام للخيارين أصل معلوم في فقه السلف و الخلف و الله أعلم.

لكن قد يقول قائل : إن كل ما ذكر بخصوص اختلاف الفقهاء في التفريق بين الزوجين حال إعسار الزوج بالنفقة يحمل في إحدى وجوهه دلالة على القول باستمرارية قوامته على زوجته حتى وإن كان غير قادر على الإنفاق ، و هذا قد يتجاوز فيه مادام العجز عن النفقة أمراً خارجاً عن إرادة الزوج ؛ حيث أنه لم يتعمد الإخلال بأحد شرطي القوامة ، و لكن ماذا لو تعمد ذلك ؛ بأن كانت حالته موسرةً و لكنّه رجلٌ شحيحٌ أو يتعمد الإمتناع عن نفقة زوجته من أجل الإضرار بها ، فهل يستحق في هذه الحالة - أيضاً - أن يظل قيماً عليها؟

الحالة الثانية - عدم إنفاق الزوج الموسر على زوجته :

حاصل الأمر في هذه المسألة أن الزوج الموسر إذا امتنع عن النفقة فللزوجة أن تأخذ من ماله ما يكفيها و أولادها بالمعروف إن قدرت على ذلك ، قال «الدسوقي»² : " وَ حَاصِلُ فِقْهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الزَّوْجَ إِذَا اِمْتَنَعَ مِنَ النَّفَقَةِ وَ طُوْلِبَ بِهَا فَإِمَّا أَنْ يَدَّعِيَ الْمَلَاءَ وَ يَمْتَنِعَ مِنَ الْإِنْفَاقِ وَ إِمَّا أَنْ لَا يُجِيبُ بِشَيْءٍ ، وَ إِمَّا أَنْ يَدَّعِيَ الْعَجْزَ فَإِنْ لَمْ يُجِبْ بِشَيْءٍ طُلِقَ عَلَيْهِ حَالاً ، وَ إِنْ قَالَ : أَنَا مُوسِرٌ وَ لَكِنْ لَا أَنْفِقُ فَقِيلَ : يُعَجَّلُ عَلَيْهِ الطَّلَاقُ ، وَ قِيلَ : يُجْبَسُ ، وَ إِذَا حُبِسَ وَ لَمْ يُنْفِقْ طُلِقَ عَلَيْهِ وَ هَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ ظَاهِرٌ وَ إِلَّا أُخِذَ مِنْهُ "3.

1 - ابن القيم - جامع الفقه : ج 6/ص 261.

2 - اسمه الكامل : محمد بن أحمد عرفة الدسوقي نسبةً إلى دسوق ، و هو عالمٌ مصريٌّ عاش في الفترة الممتدة بين (1306هـ - 1890م) و (1392هـ - 1973م) ، من أبرز مؤلفاته : "النحو و النحاة بين الأزهر و الجامعة" ، و "نقض مطاعن القرآن الكريم". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 6/ص 25.

3 - الدسوقي : محمد بن أحمد بن عرفة - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، دط ، دار الفكر ، دت : ج 2/ص 518.

فتوجيه كلام «ابن عرفة» - و الله أعلم - أنّ الزوج الموسر إذا امتنع عن النفقة فللزوجة أن تأخذ من ماله إن قدرت على ذلك ؛ قال «ابن قدامة» : " وَ جُمْلَتُهُ أَنَّ الزَّوْجَ إِذَا لَمْ يَدْفَعْ إِلَى امْرَأَتِهِ مَا يَجِبُ لَهَا عَلَيْهِ مِنَ النَّفَقَةِ وَ الْكِسْوَةِ ، أَوْ دَفَعَ إِلَيْهَا أَقْلَ مِنْ كِفَايَتِهَا ، فَلَهَا أَنْ تَأْخُذَ مِنْ مَالِهِ الْوَاجِبِ أَوْ تَمَامَهُ ، بِإِذْنِهِ وَ بَعِيرِ إِذْنِهِ " ¹ ، و جاء في الكافي : " فإن منع النفقة من يساره ، و قدرت له على مال ، أخذت منه قدر كفايتها بالمعروف " ² و استدلل هؤلاء بحديث «هند» ؛ حيث قالت للنبي صلى الله عليه و سلم : يا رسول الله ، إنّ أبا سفيان رجلاً شحيح ، و ليس يُعطيني ما يكفيني ووَلَدِي إلا ما أخذتُ منه و هو لا يعلم. فقال : « خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَ وَكَدِّكَ بِالْمَعْرُوفِ » ³.

و أما في حال لم تقدر الزوجة على أخذ كفايتها (و أولادها) من مال زوجها فإنها ترفع أمرها إلى الحاكم فيأمره بالإنفاق فإن أبي حبسه فإن صبر على الحبس و قدر الحاكم على ماله أنفق منه فإن لم يجد إلا عروضاً أو عقاراً باعه و دفع النفقة إلى الزوجة فإن لم يقدر على ذلك كله فلها المطالبة بالفسخ حينئذ بل يُصبح الفسخ في هذه الحالة أولى من الفسخ حال الإعسار ⁴ ، و يرى «الدسوقي» أنّ الموسر إذا ادعى العجز و لم يثبت عسره أو عجزه يأمره الحاكم بالإنفاق أو الطلاق فإن امتنع عنهما جميعاً طلق عليه حالاً على المعتمد ⁵ و إن أثبت عسره فيكون حكمه حينها حكم المعسر ⁶ أي؛ يُنلوم له ثم يُطلق عليه ، و أما في كتاب الأحوال الشخصية فقد جاء ذكر الفرق - في حال لم يكن للزوج مالٌ ظاهرٌ - بين كونه حاضراً أو غائباً " و إن لم يكن له مال ظاهر ، و امتنع عن الإنفاق و هو حاضر و طلبت المرأة التفريق ، و لم يقل إنه معسر ، و أصر على عدم الإنفاق طلق

1 - ابن قدامة - المغني : ج 8/ص 201.

2 - ابن قدامة - الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق : محمد فارس و مسعد عبد الحميد السّدي ، ط 1 ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، 1414هـ - 1994م : ج 3/ص 236.

3 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب (69) النّفقات ، باب (9) إذا لم يُنفق الرجلُ ، لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْخُذَ بِغَيْرِ عِلْمِهِ مَا يَكْفِيهَا وَ وَكَدَّهَا بِالْمَعْرُوفِ ، ر : 5364 : ج 3/ص 427.

4 - ينظر : منصور بن يونس بن إدريس البهوتي - كشاف القناع عن متن الإقناع ، دط ، عالم الكتب ، بيروت ، 1403هـ - 1983م : ج 5/ص 479. و ابن قدامة - الكافي : ج 3/ص 236.

5 - و تفصيل الكلام أنّ الدسوقي قال في بيانه لحكم الموسر (الذي لم يثبت عسره بعد ادّعائه له) الممتنع عن النفقة أو الطلاق : " فْقِيلُ يُنَلِّمُ لَهُ ثُمَّ يُطَلَّقُ عَلَيْهِ وَ قِيلٌ : لَا يُنَلِّمُ لَهُ بَلْ يُطَلَّقُ عَلَيْهِ حَالاً وَ الثَّانِي هُوَ الْمُعْتَمَدُ ". الدسوقي - حاشية الدسوقي : ج 2/ص 518.

6 - ينظر : المصدر نفسه : ج 2/ص 518.

عليه القاضي في الحال، من غير تأجيل ، و إن زكى امتناعه عن الإنفاق ، بادعائه العجز ، و أثبت إعساره ، أو أقرت هي بأنه معسر لا يستطيع الإنفاق أجله و إن لم يثبت إعساره بإثباته أو إقرارها طلق عليه القاضي في الحال. و إذا كان غائباً و لم يترك مالا لزوجة تنفق منه، و ليس له مال ظاهر ينفذ فيه حكم النفقة ، و كانت غيبته قريبة أعذر إليه القاضي ليرسل إلى زوجته ما تنفق منه أو يحضر لينفق عليها ، و يضرب له أجلا ، فإن لم يرسل مالا و لم يحضر و مضى الأجل طلق القاضي. و إن كان بعيد المكان أو لا يسهل وصول الرسائل إليه أو كان مجهول المحل أو لا يعلم مكانه طلق القاضي في الحال "1.

و خلاصة أقوال فقهاء المذاهب الأربعة في عدم الإنفاق هي : أن " المذهب الحنفي لا يبيح التفريق لعدم الإنفاق سواء كان السبب مجرد الامتناع ، أم كان السبب الإعسار و العجز ، و مذاهب الأئمة الثلاثة تجيز للمرأة أن تطالب بالتفريق لعدم الإنفاق ، و يحكم لها القاضي بالتفريق ، إن ثبت لديه عدم الإنفاق على اختلاف فيما بينهم في التفصيل "2.

بهذه الردود و التحليلات يتبين أنه " لا بد من اجتماع السببين لتحقيق القوامة المعتبرة شرعا ، ولا يعني هذا أن فقدان أحد السببين أو كليهما يُعطي المرأة حق القوامة ، و إنما تُنقل القوامة في مثل هذا الحال إلى مَنْ هو أحق بتولي أمرها و القيام على شأنها من الرجال ؛ لأنّ القوامة مخصوصة بالرجل "3؛ فالنفقة التي عُلمت بها القوامة الشرعية هي النفقة الواجبة ، و هذه الأخيرة ثابتة في حقّ الزوجة على الزوج لا العكس ، و أمّا العلة الثانية التي تقتضي أن يكون الرجل قوامةً و هي الأفضلية فالعبرة فيها بالتفاضل الأصلي العام و إلا فلا استثناءات في ذلك تُعتبر من باب الشاذ الذي لا يُقاس عليه ؛ ومن هنا فإنّ الآية

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^٤
صريحة في الدلالة على أنّ القوامة ليست مجرد معادلة ماليّة.

1 - أبو زهرة - الأحوال الشخصية ، ط2 ، دار الفكر العربي ، 1369 هـ - 1950 م : ص 347 - 348.

2- المرجع نفسه : ص 348.

3 - عبد الله أحمد الزيوت - آية القوامة ، عمادة البحث العلمي ، جامعة الأردن ، دراسات علوم الشريعة و القانون ، مج 41 / العدد 2 ، تاريخ النشر : 2014 م ، الموقع : [https:// journals.ju.edu.jo](https://journals.ju.edu.jo) ، تاريخ التصفح : 2018/04/20 م ، على الساعة : 15:00 : ص 1511.

لكنّ السؤال الذي يُطرح الآن هو : إذا كانت القوامة قد عُثِّلت شرعاً على هذا النحو الحكيم فلماذا يَستشكِّل البعض و خاصّةً أعداء الإسلام و الحداثيون بما فيهم «نصر أبو زيد» أن يكون الرّجل قوَّاماً على المرأة ؟ "هل الخلل فيما أنزل أم الخلل في فهمه و فقهه ، و ترجمته على الواقع؟"¹ هل العيب في القوامة في حدّ ذاتها أم العيب في أجدديات تطبيقها ؟ و هل خطأ بعض أو أغلب الرّجال في فقههم لفقه القوامة يَصحّح أن يُتخذ كسببٍ مُقنِعٍ للقولِ بَعْدَمِ بُجَاعَةِ نِظَامِ ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ في تنظيم الأسرة و المجتمعات المسلمة ككل ؟ هل يَصحّح أن يُتخذ التّطبيقُ غَيْرُ الصّحيحِ لأجددياتِ القوامة الشرعيّة كذريعةٍ للدّعوة إلى إلغائها ؟ هل الخلل في معادلة ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أم الخلل في فهم و تحليل هذه المعادلة و تطبيقها بشكلٍ صحيحٍ؟

الإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي الوقوف عند نقطةٍ هامّةٍ أثارها «نصر أبو زيد» حول مسألة القوامة ، و لكنّ محلّ تحليل و نقد هذه الشبهة سيكون في المطلب الآتي.

1 - سلمان زكي - لم تُحرر المرأة بمحيي الإسلام ، مجلة : ميم ، تاريخ التّشر : 30 أكتوبر 2017م ، الموقع : // https: mem magazine . net ، تاريخ التّصفح : 2017/11/19م ، على الساعة 07:31 صباحاً.

المطلب الثالث : القوامة طاعة عمياء و سلطة مستبدة.

إنّ الواقع يُثبت أنّ تلك التصرفات السلبية التي تصدر عن بعض المسلمين كثيراً ما تفتح الباب أمام أعداء هذا الدّين لإثارة الشبهات حول كثير من الأحكام الشرعية ؛ و تُعتبر الصيحات المتعالية بخصوص جعل القوامة في يد المرأة خير شاهد في هذا السياق ؛ حيث حاول «نصر أبو زيد» أن يتخذ ذلك التسلط و القهر الذي يُمارسه بعض الأزواج ضد زوجاتهم بحجة قوامتهم عليهنّ مدخلاً للدعوة إلى إلغاء قوامة الرجل على المرأة بحجة أنّ القوامة منهج مستبد ، و هذا ما أشار إليه بقوله : "و حتّى مع افتراض أنّ الوصف وصف تشريعي ، فإن معنى «القوامة» ليست السلطة المطلقة العمياء بمعنى التحكم و الاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل و وجوب الطاعة المطلقة - العمياء أيضاً - من جانب المرأة"¹؛ فكأنّ الكاتب هنا يُحاول أن يُشير إلى بعض السلوكيات التي طبّقها و لا يزال يُطبّقها الكثير من الرجال بحجّة القوامة ؛ و هنا قد يفتح أحد السائلين باب النقاش قائلاً : إنّ «نصر أبو زيد» على حقّ ؛ فكون القوامة مسألة شرعية لا يعني أنّه يحقّ للرجل أن يكون مستبداً. و الردّ في هذه الحالة يستلزم الرجوع إلى كُتب اللّغة و الفقه و التّفسيّر لإدراك المفهوم الحقيقيّ للقوامة.

أولاً - مفهوم القوامة عند اللّغويين:

القوامة في اللّغة أصلها "قَامَ" ، ومنه يُقال : قامَ الرَّجُلُ على أهله بمعنى تولى أمرهم و قام بنفقاتهم، و قامَ الرَّجُلُ على المرأة أي مانتها (من توفير المؤونة) ، و القَوَامُ : العدلُ ، و قِوَامُ الأمر بالكسر أي : نظامه و عمادُه ، و منه يُقال : فلانُ قِوَامُ أهل بيته أي هو الذي يُقيم شأنهم ، و القَيِّمُ هو السيّد ، و منه قَيِّمُ القوم أي سيدهم و سائسهم و القائم على شؤونهم ، و قَيِّمُ المرأة : زوجها ، لأنّه يقوم بأمرها و ما تحتاج إليه ، و القَيُّومُ : هو القائم على خلقه بأجلهم و أعمالهم و أرزاقهم ، و الحافظُ لكلّ شيءٍ ، و هو اسمٌ من أسماء الله الحسنى ، و القَوَامُ الحَسَنُ القَامَةُ حَسَنُ القِيَامِ للأمر، و ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ أي : مُتَكَفِّلُونَ بِأُمُورِهِنَّ مَعْنِيُونَ

بشؤونهن¹.

و منه فالمفهوم اللغوي للقوامة يصبُّ في المعاني الآتية :

1. العدل.
2. التوجيه.
3. الرّعاية.
4. النّظام.
5. توفير المؤونة (الإنفاق).
6. التّكفل.
7. السّيادة.

و أهم ما يلاحظ على هذه المعاني :

- أنّها تدخّل جميعاً تحت بابٍ تحمّل المسؤولية و هذه الأخيرة تكليفٌ أكثر منها تشريف ؛ فالرجل مسؤلٌ عن توجيه المرأة إلى ما يصلح أمور دينها و دنياها ، و مسؤلٌ أيضاً عن إحاطتها بالرّعاية الماديّة و المعنويّة ، و مسؤلٌ كذلك على التّكفل بتوفير كلّ ما يضمن العيش الكريم لها ، ويتوجّب عليه أثناء قيامه بجميع هذه المسؤوليّات أن يكون عادلاً منصفاً غير باغٍ و لا متسلّط ، و غير مُعنتٍ و لا مُتّعنتٍ.

- و كلّ هذه المعاني اللّغوية للقوامة تدلّ على أنّ هذه الأخيرة تشريفٌ للمرأة و ضمانٌ لحقوقها.

- كما أنّ هذه المعاني تُترجم مدى عناية الإسلام بالمرأة.

لكن إذا كان هذا هو المعنى اللّغوي للقوامة فما هو مفهوماها في الاصطلاح الشرعيّ؟

ثانياً - المفهوم الاصطلاحي للقوامة :

شرح الإمام «القرطبي» معنى القوامة من قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ فقال : " أي: يقومون بالتّفقّه عليهنّ و الذّبّ عنهن " ² ، و أمّا الإمام «محمد عبده» فقد فسّر القوامة في الآية بالإرشاد و المراقبة و التّربيّة ، و نفى أن يكون القهر و الاستبداد و الظلم من

1 - ينظر : ابن منظور - لسان العرب : مج 5/ ج 46/ ص 3782 ، 3784 ، 3785 - 3786. و الجوهري - تاج اللغة : ج 5/ ص 2017 - 2018. و المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية : ص 797 - 798. و محمود عبد المنعم - معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهيّة : ج 3/ ص 129.

2 - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 6/ ص 278.

معانيها¹ ؛ حيث قال: " و ليس معناها أن يكون المرءوس مقهورا لا يعمل عملا إلا ما يوجهه إليه رئيسه "² ، و قال «ابن العربي» في توضيحه لحقيقة قوامة الرجل على المرأة : " المعنى هو أمينٌ عليها يتولّى أمرها ، و يصلحُها في حالها "³ ، و عرّف «ابن الراوندي» القوامة مُبيناً وظيفة القيم قائلاً : "القوام على الغير هو المتكفل بأمره من نفقة و كسوة و غير ذلك "⁴.

و خلاصة هذه التعريفات أنّ القوامة في الاصطلاح الشرعيّ تدور حول المعاني الآتية :

1. النفقة.
2. الحماية.
3. الإرشاد (التوجيه - الإصلاح).
4. المراقبة.
5. التربيّة.
6. الولاية.
7. التكفل.

الملاحظ هو أنّ هذه المعاني متقاربة مع المعاني التي ذكرها اللغويون في توضيحهم لمفهوم القوامة ؛ ممّا يُشير إلى التكامل و التوافق بين المعنيين اللغوي و الاصطلاحي ؛ حيث أنّهما يُجمعان على أنّ حقيقة القوامة لا تُخرج عن معنى الرعاية و الكفالة و الحماية و التوجيه إلى ما به صلاح الحياتين الدُّنيا

و الآخرة⁵ ، قال تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا

النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ {التحریم : 6} ، " و إذا قرأنا مفهوم القوامة في إطار الرعاية و المسؤولية «كلّكم راع» يتضح لنا أنّ القوامة أقرب إلى الإدارة و الإشراف منها إلى التحكم و السيطرة ، وتكون بالتالي بمثابة صلاحيات مقابل مسؤوليات رعاية و حماية و إدارة شؤون الأسرة ، و يكون

1 - ينظر : رشيد رضا : السيّد محمّد - تفسير القرآن الحكيم (المعروف بتفسير المنار نسبةً إلى مجلة المنار) ط1 ، مطبعة المنار ، 1328هـ : ج 5/ص 68.

2 - المصدر نفسه : ج 5/ص 68.

3 - ابن العربي - أحكام القرآن : ج 1/ص 530.

4 - الراوندي : قطب الدين سعيد بن هبة الله - فقه القرآن ، تحقيق : السيّد عباس بن هاشمي بيدكلي ، ط1 ، منشورات إمامات أهل البيت ، مطبعة إشراق ، 1337هـ - 1992م : ج 2/ص 133.

5 - ينظر : عمران جمال حسن - مفهوم القوامة في الشريعة الإسلامية : ص 3.

الفضل و التفضيل هنا تكليفا لا تشريفا لرجل يتجاوب مع ما وضعه الله فيه من استعداد فطري ، ويطور قدراته في الرعاية و الإدارة من سعة في الصدر ، و حزم في الأمر ، و قدرة على اتخاذ القرار المناسب في الوقت المناسب ، كما لا يتعد هذا عن الاستفادة من الشورى و زوجته أولى الناس بالاستشارة في بلورة رؤية اتخاذ القرار¹.

و عليه يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن قوامة الرجل على المرأة بعيدة كل البعد عن معنى التسلط و الظلم ؛ فالله عزّ و جلّ حينما قال بقوامة الرجال على النساء قيد ذلك بضوابط من شأنها أن تضمن تحقّق الأهداف الشرعيّة التي شرّعت القوامة لأجلها ؛ لأنه " قد يحصل من بعضهم سوء فهم للقوامة ، يجعله يسيء التعامل مع المرأة متذرعاً بما لم يفقهه من القوامة ، و مثل تلك السلوكيات الخاطئة تكون مبرراً لمن يصطاد في الماء العكر ، و من ثم ينادي بإلغاء القوامة أو تشويه صورتها² ، و المعنى أنّه لا يمكن لأيّ رجل أن ينجح في تطبيق مُعادلة : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ دون أن يفقه جُملةً من الشِّفرات - إن جاز تسميتها بذلك - الإلهية الخاصة بها و التي ذُكرت في القرآن الكريم و وافقته السنّة النبويّة في شقيها القولي و العملي ، و من تلك الشِّفرات :

1. قوله تعالى : ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ {البقرة : 228} ؛ حيث نقل «القرطبي» عن «ابن عباس» أنّه قال في تفسيره لهذه الآية : " الدرّجة إشارة إلى حصّ الرجال على حُسن العِشرة ، و التّوسع للنساء في المال و الخلق ، أي : إن الأفضل ينبغي أن يتحمّل على نفسه³ ؛ فكأن معنى الآية " أنه لأجل ما جعل الله للرجال من الدرّجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهن أكثر ، فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الإقدام على مضارّتهن و إيذائهن ، و ذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه أكثر ، كان صدور الذنب عنه أقبح ، و استحقاقه للزجر أشد⁴ .

1 - الشيخ أبو إسحاق الحويني - قوامة الرجل ، الحلقة 12 ، الموقع : www.youtube.com ، تاريخ التصفح : 2018/04/23 م ، على الساعة : 09:36 صباحاً .

2 - وفاء بنت عبد العزيز السويلم - القوامة و أحكامها الفقهية دراسة فقهية مقارنة ، مجلة : الجمعية الفقهية السعودية ، الموقع : <https://units.imamu.edu.sa> ، تاريخ التصفح : 2018/09/09 م ، على الساعة : 18:14 : ص 401 .

3 - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ج 4/ص 54 .

4 - فخر الدين الرازي - مفاتيح الغيب : ج 6/ص 102 .

2. قوله تعالى : ﴿وَعَايَشُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ {النساء : 19} ؛ فمن المعاني التي ذكرها

المفسِّرون في تفسيرهم لهذه الآية أنّ الله سبحانه و تعالى أمر " الأزواج إذا عقدوا على النساء أن يكون أدمة ما بينهم و صُحبتهم على التمام و الكمال ، فإنه أهدأ للنفس ، و أقرّ للعين ، و أنها للعيش ، و هذا واجب على الزوج "1، قال «الطبرسي» : في معنى مُعاشرة النساء بالمعروف : " أي خالطوهن من العشرة التي هي المصاحبة بما أمركم الله به من أداء حقوقهن التي هي النصفة في القسم و النفقة و الإجمال في القول و الفعل و قيل المعروف أن لا يضر بها و لا يسيء القول فيها و يكون منبسط الوجه معها و قيل هو أن يتصنع لها كما تتصنع له "2، و من العشرة بالمعروف الصبر على الزوجة و تحمّل أذاها3 و في تمام هذه الآية (19 : النساء) إشارة إلى هذا المعنى ؛ حيث قال تعالى :

﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ ؛ فالمقصود من

هذه الآية هو " إن وجد الرجل في زوجته كراهية ، و عنها رغبة ، و منها نُفرة من غير فاحشة و لا نُشوز فليصبر على أذاها و قلة إنصافها ، فرما كان ذلك خيراً له."4، و في هذا المعنى ذكر «ابن العربي» قصة الشيخ أبو محمد بن أبي زيد الذي كانت له زوجة سيئة العشرة لكنّه صبر عليها و كان يقول إذا قيل له في أمرها5 : " أنا رجل قد أكمل الله عليّ النعمة في صحّة بدني و معرفتي ، و ما ملكت يميني ، فلعلها بعثت عقوبةً على ديني ، فأخاف إذا فارقتها أن تنزل بي عقوبةً هي أشدّ منها."6.

3. و من أجدديات و مُتطلّبات القوامة أن يُوجّه الرجل أهله و يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر ؛ قال «قتادة» في تفسير معنى قوله تعالى :

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ {التحريم : 6} :

يأمرهم بطاعة الله ، و ينهاهم عن معصية الله ،

1 - ابن العربي - أحكام القرآن : ج 1/ص 468.

2 - الطبرسي - مجمع البيان : ج 3/ص 40.

3 - ينظر : محمد راتب النابلسي - ندوات إذاعية ، إذاعة الشرق ، الأسرة ، الحلقة 2 : العشرة الطيبة بين الزوجين ، الموقع :

www.nabeulsi.com ، تاريخ التصفح : 2018/04/30م ، على الساعة : 18:53 مساءً.

4 - ابن العربي - أحكام القرآن : ج 1/ص 468.

5 - ينظر : المصدر نفسه : ج 1/ص 468 - 469.

6 - المصدر نفسه : ج 1/ص 469.

و أن يقومَ عليهم بأمر الله ، و يأمرهم به و يساعدهم عليه ، فإذا رأيتَ لله معصية ، قدعتهم عنها و زجرتهم عنها "1.

4. قوله صلى الله عليه و سلم : « وَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضَلَعِ أَعْوَجٍ ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضَّلَعِ أَعْلَاهُ ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ ، وَ إِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا »² ؛ حيث بين «ابن حجر»³ أن هذا الحديث فيه " الندب إلى المداراة لاستمالة النفوس و تألف القلوب و فيه سياسة النساء بأخذ العفو منهن و الصبر على عوجهن و أن من رام تقويمهن فإنه الانتفاع بهنّ مع أنه لا غنى للإنسان عن امرأة يسكن إليها و يستعين بها على معاشه فكأنه قال الاستمتاع بها لا يتم إلا بالصبر عليها "4.

5. قوله صلى الله عليه و سلم لعبد الله بن عمرو بن العاص : « وَ إِنْ لَزُوجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا »⁵ ؛ ففي هذا الحديث نهى عليه الصلاة و السلام هذا الصحابي الجليل عن استغراق كل وقته في العبادة حتى لا يُضَيِّعَ حقوقَ زوجته⁶ ؛ و ذلك لأنّ امرأة عبد الله بن عمرو بن العاص شكته إلى النبي عليه الصلاة و السلام على أنه يصوم النهار كلّ و يقوم الليل كلّ ، فقال له عليه الصلاة و السلام : « يَا عَبْدَ اللَّهِ ، أَلَمْ أُخْبِرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَ تَقُومُ اللَّيْلَ ؟ » فقال عبد الله بن عمرو بن العاص : قلتُ : بلى يا رسول الله. فقال عليه الصلاة و السلام : « فَلَا تَفْعَلْ ، صُمْ وَ أَفْطِرْ ، وَ قُمْ وَ تَمْ ، فَإِنَّ لِحُسْدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَ إِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا ، وَ إِنَّ لِرُؤُوجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا » ؛ و بهذا بين النبي صلى الله عليه و سلم لعبد الله بن عمرو أنه " لا ينبغي أن يُجهد بنفسه في العبادة حتى يضعف عن القيام بحقها من جماع و اكتساب "7.

1 - ابن كثير - تفسير القرآن العظيم : مج 8/ص 142.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب (67) النكاح ، باب (80) الوصاة بالنساء ، ر : 5186 : ج 3/ص 383.

3 - اسمه الكامل : شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني نسبةً إلى "عسقلان" بفلسطين ، و هو عالم بالتاريخ و الحديث عاش في الفترة الممتدة بين (733هـ - 1372م) و (852هـ - 1449م) ، و من أبرز مؤلفاته : "تقريب

التهديب" ، و "تهذيب التهذيب" ، و "فتح الباري في شرح صحيح البخاري". ينظر : الزركلي - الأعلام : ج 1/ص 178.

4 - ابن حجر : أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني - فتح الباري شرح صحيح البخاري ، تصحيح و إخراج : مُحب الدين الخطيب ، دط ، دار المعرفة ، بيروت ، 1379 هـ : ج 9/ص 254.

5 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب النكاح ، باب (89) لزوجك عليك حقّ ، ر : 5199 : ج 3/ص 388 - 389.

6 - ينظر : ابن حجر - فتح الباري : ج 9/ص 299.

7 - ابن حجر - فتح الباري : ج 9/ص 299.

6. و بَوَّبَ «البخاري» في صحيحه حديثاً بعنوان " لا تُطِيعُ المرأةُ زوجها في مَعْصِيَةٍ " ¹ ؛ حيث ذَكَرَ تحت هذا البابِ ما رَوَّته صَفِيَّةُ عن عائِشةَ رضي اللهُ عنهما " أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ رَوَّجَتْ ابْنَتَهَا، فَتَمَعَّطَ شَعْرُ رَأْسِهَا ، فَجَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَتْ : إِنَّ رَوْجَهَا أَمَرَنِي أَنْ أَصِلَ فِي شَعْرِهَا فَقَالَ : « لَا ، إِنَّهُ قَدْ لُعِنَ الْمُوصِلَاتُ » ² ، و قد شَرَحَ «ابن حجر» هذا الحديث فقال : " لما كان الذي قبله يشعر بنذب المرأة إلى طاعة زوجها في كل ما يرومه خصص ذلك بما لا يكون فيه معصية الله فلو دعاها الزوج إلى معصية فعليها أن تمتنع فإن أدبها على ذلك كان الإثم عليه " ³ .

فعللَ هذا الحديث يُقَدِّمُ دليلاً قاطعاً على أَنَّ القوامة التي مَنَحَهَا اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ للرجل على المرأة لا يُرادُ بها الطاعة المطلقة العمياء ، بل إنَّ جميع هذه النُّصوص التي اختيرت في سياق هذا الردِّ و التي مَصَدَّرُهَا القرآن و السُّنَّةُ تُعْتَبَرُ بمثابة ضوابط شرعيةٍ لحدود القوامة المقصودة في قوله تعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ ؛ و هذا إن دَلَّ على شيءٍ فإِنَّمَا يدلُّ على أَنَّ التَّقْصِيرَ ليس في شرع الله و إِنَّمَا في حَيْثِيَّاتِ التَّطْبِيقِ البشريِّ لِمَا شَرَعَهُ اللهُ سبحانه و تعالى ، و من هذا المنطلق ينبغي للمفكرين و الدعاة و الحداثيين أن يُوجِّهوا اهتمامهم و جهدهم نحو تقويم تلك الانحرافات التي حادت بالكثير من الرجال عن الصواب في مسألة قوامتهم على النساء ؛ فبدلاً من الدَّعوة إلى تجاوز النُّصوص القرآنية و تفسيرات سلف الفقهاء و العلماء لها يَجِبُ الدَّعوة إلى التَّحَرُّرِ مِنَ التَّطْبِيقَاتِ الضَّالَّةِ و المنحرفة عن جوهر تلك النُّصوص.

1 - أخرجه البخاري في صحيحه : كتاب النكاح ، باب (94) لا تُطِيعُ المرأةُ زوجها في مَعْصِيَةٍ ، ر : 5205 : ج 3/ص 390.

2 - سبق تخريج الحديث (لا تُطِيعُ المرأةُ زوجها في معصية).

3 - ابن حجر - فتح الباري ، (قوله باب لا تُطِيعُ المرأةُ زوجها في معصية الله) : ج 9/ص 304.

الخاتمة.

الخاتمة

إنّ دراسة موضوع " نظرية المعنى و المغزى و تطبيقاتها على النصّ القرآني عند «نصر حامد أبو زيد» قد خلصت إلى جملة من النتائج و التوصيات :

أولاً - أبرز النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة:

1. إنّ فهم و تفسير دلالات القرآن الكريم على أساس التمييز بين المعنى و المغزى يُؤدّي إلى تحريف مقاصد الشارع الحكيم ، بل و إلغاء فاعليّة و قدسية النصوص و الأحكام الشرعيّة.
2. إنّ فكرة تعددية المعنى (عدم ثبات المعنى) التي يطرحها «نصر حامد أبو زيد» بدعوته إلى التمييز بين الدلالة التاريخية للنصّ و المغزى المعاصر له تتعارض مع مبدأ صلاحية القرآن الكريم لكلّ زمانٍ و مكان ، و تهدم المفهوم الأصولي الخاص بعموم الدلالة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) ، و تُناقض قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُزَلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر : 9].
3. إنّ كلاً من الفكر الصوفي و الفكر المعتزلي كان أداة رئيسة اعتمد عليها «نصر أبو زيد» في محاولته التأصيليّة لبعض النظريات و المناهج الغربيّة داخل الفكر أو التراث الإسلامي.
4. مشروع «نصر أبو زيد» النقدي للمنظومة الإسلاميّة يقوم على إقصاء فكرة الأصل الثابت التي من شأنها أن تقف عائقاً أمام قراءته التأويليّة الساعية إلى التأصيل لتعددية المعنى.
5. لقد كانت تقنية التسييس الحدائي للدّين سمة بارزة في خطابات «نصر حامد أبو زيد» ؛ حيث حاول أن يُبيّن بأنّ السلطة السياسيّة هي التي وجهت مسار العلم و العلماء بل و حتى - الأحكام الشرعيّة - على مدار التاريخ الإسلامي.
6. إنّ نظرية المعنى التي أصّل لها الداليون العرب و المسلمون القدامى كانت تهدف إلى خدمة مقاصد الشارع الحكيم و الحِفاظ عليها ، بينما دراسة «نصر أبو زيد» للمعنى في تفرقة بين الدلالة التاريخية للنصوص و المغزى المعاصر لها قد خلصت إلى تجاوز و إلغاء كثيرٍ من النصوص و المقاصد

الشرعية ؛ و من هنا يبرز الفرق بين نظرية المعنى و المغزى التي يطرحها «أبو زيد» و بين نظرية المعنى و معنى المعنى التي صاغها «عبد القاهر الجرجاني»؛ فالأولى تسعى إلى إقصاء المعنى الأصلي للنص، وأما النظرية الثانية فتتحرى إثبات الدلالة المقصودة من النص و ذلك بالتأكيد عليها.

7. إذا كان بعض الرجال قد أخفقوا في فهم و تطبيق النصوص الشرعية المتعلقة بالمرأة كآية القوامة مثلاً ، فإن ذلك لا يعني أن الإسلام قد ظلمها أو أنه قد أصبح غير قادرٍ على الاستجابة لمتطلبات حياتها المعاصرة ؛ و عليه فزُد الاعتبار للمرأة لا يتحقق بتجاوز الأحكام الشرعية التي فرضها الله عزّ و جلّ بل يكون بالتطبيق السليم لها بعيداً عن المناهج الغربية و موروث الجاهلية الأولى ؛ فالنصوص الشرعية قد جاءت لتنظيم العلاقة بين الرجل و المرأة ، و ليس لإحداث نوعٍ من عدم التوازن في هذه العلاقة بشكلٍ يُخلُّ بمهمة الاستخلاف ، و عليه فما هو موجودٌ اليوم في بعض الأسر و المجتمعات الإسلامية من عنفٍ ضد المرأة أو إجحافٍ في بعض حقوقها فمرده في الأصل إلى البعد عن تعاليم الإسلام.

ثانياً - أهم التوصيات والمقترحات التي تُشير إليها الباحثة هي:

1. تشجيع الباحثين في مرحلة الدراسات العليا على الاشتغال بالبحوث الأكاديمية النقدية الخاصة بالفكر الحدائني و الدراسات الحدائنية.
2. فتح تخصصات خاصة بدراسة و نقد الفكر الحدائني على مستوى كليات و جامعات العلوم الإسلامية في العالم الإسلامي ؛ لتكوين باحثين مختصين في التصدي للردّ على الحدائنين و كتاباتهم.
3. إنشاء مجلات و محابر بحثٍ مُختصة تُعنى بترجمة و دراسة تلك المناهج و النظريات الغربية الحديثة التي كانت مرجعاً رئيساً لأغلب الحدائنين العرب في إعادة قراءتهم للقرآن الكريم و التراث الإسلامي.
4. لا بد من إعادة النظر في تلك المناهج الفكرية الإسلامية التي انحرفت عن مسارها لأنّ دعاة الفكر الحدائني حاولوا اتخاذها كمُبرر لنقد و ضرب التراث الإسلامي من داخله.

الفهارس :

أولاً - فهرس الآيات القرآنيّة.

ثانياً - فهرس الأحاديث النبويّة.

ثالثاً - فهرس الأعلام.

رابعاً - فهرس المصطلحات.

خامساً - فهرس المصادر و المراجع.

سادساً - فهرس الموضوعات.

أولاً : فهرس الآيات القرآنيّة.

الآية.	رقمها.	اسم السورة.	رقمها.	رقم الصفحة.
﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ ﴾	[228].	البقرة.	2.	266.
﴿ أَطْلَقُ مَرَّتَانٍ فِيمَا سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ۗ ﴾	[229].	البقرة.	2.	255.
﴿ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۗ ﴾	[231].	البقرة.	2.	255.
﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ ﴾	[256].	البقرة.	2.	201.
﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۗ ﴾	[280].	البقرة.	2.	257.
﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ﴾	[19].	النساء.	4.	267.
﴿ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ﴾	[19].	النساء.	4.	267.
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ۗ ﴾	[34].	النساء.	4.	247.
﴿ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۗ ﴾	[34].	النساء.	4.	251.
﴿ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ ﴾	[34].	النساء.	4.	250.
﴿ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ ﴾	[36].	النساء.	4.	149.
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ ﴾	[59].	النساء.	4.	137.

.138	.4	النساء.	[59].	﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُرُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾.
.172	.7	الأعراف.	[22].	﴿ فَذَلَّلَهُمَا يَغرُورٍ ﴾.
.226	.7	الأعراف.	[31].	﴿ يَبْنِيءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾.
.226	.7	الأعراف.	[32].	﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ ﴾.
.271	.15	الحجر.	[09].	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
.175	.17	الإسراء.	[23].	﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ ﴾.
.226	.18	الكهف.	[07].	﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا ﴾.
.172	.20	طه.	[40].	﴿ إِذِ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ﴾.
.172	.20	طه.	[120].	﴿ فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾.
.203	.24	النور.	[31].	﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ... لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴾
.218	.24	النور.	[58].	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَ ذِكْرُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدُهَا ﴾.
.172	.25	الفرقان.	[45].	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾.
.134	.26	الشعراء.	5 - 193]	﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾.

.172	.28	القصص.	[12].	﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصْحُونَ ﴾.
.218	.33	الأحزاب.	[13].	﴿ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِلَّا يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴾.
.207	.33	الأحزاب.	[32].	﴿ يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتَنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ﴾.
.205	.33	الأحزاب.	[33].	﴿ وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكِنَّ ﴾.
.203	.33	الأحزاب.	[53].	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ... إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾.
.212	.33	الأحزاب.	[58].	﴿ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا أَكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ﴾.
.203	.33	الأحزاب.	[59].	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾.
.172	.34	سبأ.	[07].	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾.
.172	.34	سبأ.	[14].	﴿ فَلَمَّا فَضَّيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ ﴾.
.137	.53	النجم.	[4 - 3]	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾.
.265	.66	التحریم.	[6].	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾.
.109	.85	البروج.	- 21 [22].	﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾.

ثانياً : فهرس الأحاديث النبوية.

الصفحة.	الراوي.	طرف الحديث.	موضوع الحديث.
.124	مسلم.	أَنْتُمْ أَعْلَمُ...	حديث أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ.
.204	أبو داود.	إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ...	حديث حجاب المرأة البالغة أمام الأجانب.
.241	البخاري.	تَصَدَّقْنَ...	حديثُ سَفْعَاءِ الْخَدَّيْنِ.
.257	مسلم.	هُنَّ حَوْلِي كَمَا تَرَى يَسْأَلُنِي النَّفَقَةَ...	حديثُ طلب أزواج النبي صلى الله عليه و سلم للنَّفَقَةِ.
.241	البخاري.	كَانَ الْفَضْلُ رَدِيفَ النَّبِيِّ...	حديثُ الْفَضْلِ.
.240	البخاري.	لَا تَنْتَقِبِ الْمُحْرِمَةُ...	حديث النهي عن انتقاب المرأة المحرمة.
.268	البخاري.	وَ إِنَّ لِرِزْوَجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا...	حديث النهي عن تضييع حقوق الزوجة.
.269	البخاري.	لَا تُطِيعِ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي مَعْصِيَةٍ...	حديث النهي عن طاعة المرأة لزوجها في معصية الله.
.260	البخاري.	يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ..	حديث هند.
.268	البخاري.	وَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا...	حديث وصاية النبي صلى الله عليه و سلم بالنساء.

ثالثاً : فهرس الأعلام المترجم لهم.

(1) فهرس المُفسِّرين :

رقم الصفحة.	اسم العَلم.
.66	ابن عَرَبِي.
.236	ابن عَطِيَّة.
.226	أبو الفضل الآلوسي.
.214	أبو حَيَّان الأندلسي.
.186	البيضاوي.
.242	تقي الدين بن تَيْمِيَّة.
.223	الزَّحَّشَرِي.
.225	الشَّنْقِيْطِي.
.213	الصابوني.
251	الطَّبْرَسِي.
.225	الطَّبْرِي.
.212	فخر الدين الرازي.
.206	الْقُرْطُوبِي.
.207	محمد الطَّاهِر بن عاشور.
.206	المِزْبَانِي.
.205	النَّسَائِي.

(2) فهرس الفقهاء و الأصوليين :

رقم الصفحة.	اسم العلم.
.256	ابن جُرَيْي.
.186	الإِسْنَوِي.
.242	تقي الدين بن تَيْمِيَّة.
.259	الدسوقي.
.187	الشَّاطِبي.
.92	الشَّافِعِي.
.257	الشَّرِينِي.
.81	عَبْدُ الْجَبَّارِ الأَسَدُ أبادي.

(3) فهرس الشعراء و الأدباء :

رقم الصفحة.	اسم العلم.
.181	ابن رَشِيْق القَيْرَوَانِي.
.183	الأَخْطَل.
.182	بشر المعتمر.
.67	طَهَ حَسِين.
.182	المَبْرَدُ.

(4) فهرس الحدائين العرب :

رقم الصفحة.	اسم العَلم.
.67	أحمد خلف الله.
.58	أَدُونيس.
.101	أَمِين الخولي.
.34	جابر عُصفور.
.199	سَعِيد العَشْماوي.
.60	عابد الجابري.
.42	عَبْدُ الرَّحْمَان بَدوي.
.48	عَبْدُ المَجِيد الشُّرَيْبِي.
.67	عَلِي عَبْدُ الرَّازِق.
.55	مُحَمَّد أَرْكُون.
.229	مُحَمَّد شَحْرور.
.40	مِيخائِيل نُعَيْمَة.
.65	نصر حامد أبو زيد.
.40	هَشَام شَرَايِي.

(5) فهرس باقي الأعلام العرب :

رقم الصفحة.	اسم العلم.
.46	ابن الرّاوندي.
.268	ابن حَجَر العسقلاني.
.46	أبو بكر الرازي
.153	أحمد مؤمن.
.180	جلال الدين السيوطي.
.48	سالم القمودي.
.35	طه عبده الرّحمان.
.69	عبد الصبور شاهين.
.150	عبد القاهر الجرجاني.
.34	عبد الوهاب المسيري.
.13	عزّ الدين الخطّابي.
.17	فاطمة الزّهاء النّاصري.
.144	كمال بشر.
.234	محمد عبده.
.168	محمد علي الحولي.
.48	مصطفى الشريف.
.27	موسيليني.

(6) فهرس الأعلام الغربيين :

رقم الصفحة.	اسم العلم.
.13	آلان تورين.
.143	أوجدن.
.143	أولمان.
.27	إيزرا بوند.
.156	إيزوتسو.
.12	إيميل دوركايم.
.29	بابلو نيرودا.
.152	بريال.
.26	بودلير.
.156	بيار جيرو.
.28	توماس إيوت.
.14	جوس أورتيكا كاست.
.15	جيمس ماكفرلن.
.115	ديلتاي.
.143	ريتشاردز.
.151	سوسير.
.114	شلاير ماخر.
.17	فرانك كيرمود.
.176	فيشر.
.12	كارل ماركس.
.22	ليبنز.
.12	ماكس فيبر.
.27	مالازميه ستيفان.

.15	مالكوٴم بُراد بُري.
.15	هابز ماس.
.19	هيجان.
.19	هيذجر.
.115	هيرش.

رابعاً : فهرس المصطلحات المعرّف بها.

المُصطلح.	رقم الصفحة.
الأشاعرة.	.82
الباطنية.	.44
البرجوازية.	.19
البرناسيين.	.27
البيروقراطية.	.18
التاريخية.	.102
الحدائة.	12
الحرية	.23
الداروينية.	.36
الدلالة.	174 ، 155
الذاتية.	.21
الرأسمالية.	.18
السرالية.	.37
الصوفية.	.44
العقلانية.	.22
علماني.	.36
الفرودية.	.36
الفكر الأنثروبولوجي.	.13
الفكر الديكارتى.	.21
القواعل السوسولوجية.	.18

.22	الكوجيتو.
.41	الماركسيّة.
.26	المذهب الرّمزي.
.67	المعتزلة.
.113	الهرمنيوطيقا.
.16	الهزات الكاسحة.
.42	الوجوديّة.

خامساً: فهرس المصادر و المراجع.

➤ القرآن الكريم برواية «حفص عن عاصم».

أولاً - كتب نصر حامد أبو زيد :

1. الإتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ط3 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1996م.
2. إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، ط7 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2005م.
3. الإمام الشافعي و تأسيس الأيدلوجية الوسطية ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1996م.
4. التجديد و التحريم و التأويل بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير ، ط1 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ، 2010م.
5. التفكير في زمن التكفير ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، يوليو 1995م.
6. الخطاب و التأويل سلطة السياسة و سلطة النص ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2008م.
7. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2004م.
8. صوت من المنفى تأملات في الإسلام ، ترجمة : نهي هندي ، ط1 ، الكتب خان للنشر
9. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ، ط1 ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، 1983م.
10. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، دط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1990م.
11. النص ، السلطة ، الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1995م.

12. نقد الخطاب الديني ، ط2 ، سينا للنشر ، القاهرة - جمهورية مصر العربية ، 1994م.

و التوزيع ، 2015م.

ثانياً - دراسات حول نصر حامد أبو زيد (كتب و رسائل و مقالات علمية):

13. إبراهيم بن محمد أبو هادي - نصر أبو زيد و منهجه في التعامل مع التراث دراسة تحليلية

نقدية ، رسالة دكتوراه في العقيدة ، إشراف : عبد الله بن محمد القرني، قسم العقيدة، كلية الدعوة

وأصول الدين ، جامعة أمّ القُرى ، المملكة العربية السعودية ، 1432 - 1433هـ.

14. أحمد عدنان حمدي - النصّ في الخطاب العربي المعاصر : رؤية نصر أبي زيد أمودجا دراسة

نقدية، مجلة آداب الرافدين ، العدد 59، جامعة الموصل ، تاريخ النّشر : 1432هـ - 2011م ،

الموقع : <https://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح : 2012/07/25م ، على الساعة :

03:46 صباحاً.

15. أسماء حديد - في تاريخية النص القرآني عند : " نصر حامد أبو زيد " ، رسالة ماجستير

تخصص نظرية الأدب و قضايا النقد ، إشراف : عبد الغني بارة ، قسم اللغة العربية، كلية الآداب

والعلوم الاجتماعية ، جامعة فرحات عباس ، سطيف - الجزائر ، 2010 - 2011م.

16. برهان زريق - نصر حامد أبو زيد بين التفكير و التكفير مسألة حصانة الإنسان في الإسلام،

ط1، دار معد للطباعة و النشر و التوزيع ، دار النمير للنشر و التوزيع ، 1997م.

17. حازم المصري - سلسلة فضائح العلمانية المصرية (الحلقة الثالثة بعنوان : نصر حامد أبو زيد

محارب القرآن) ، مؤسسة البيان الإسلامية ، الموقع : <https://azelin.files> ، تاريخ التصفح :

2014/06/06م على الساعة : 23:19.

18. حسام الدين محمد بن سلامة - افتراءات نصر أبو زيد في كتابه " الإمام الشافعي و تأسيس

الأيدولوجية الوسطية " ، المجلة العربية للعلوم و نشر الأبحاث - مجلة العلوم الإسلامية ، الأردن ،

العدد الأول /المجلد الأول ، تاريخ النّشر : سبتمبر 2018م ، الموقع :

- 18:58 ، ص 90 . <https://www.asjp.com> ، تاريخ التصفح : 2018/11/07 م ، على الساعة :
19. سعيد عبد اللطيف فودة - تنفيذ رؤية نصر حامد أبو زيد للإجماع ، الموقع : <https://www.youtube.com> ، تاريخ التصفح : 2018/11/19 م ، على الساعة : 18:36 .
20. سليمان بن صالح الخراشي - نصر حامد أبو زيد و (الهرنيوطيقا) ! ، موقع صيد الفوائد <http://www.said.net> ، تاريخ التصفح : 2018/01/08 م ، على الساعة : 21:16 .
21. عبد الرحمان الشهري - وقفات مع وفاة الدكتور نصر حامد أبو زيد ، تاريخ النشر : 1431/07/25 هـ الموافق لـ 2010/07/07 م بالرياض ، الموقع : <https://vb.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2018/10/22 م ، على الساعة : 11:45 .
22. عبد الرحيم علي - نصر حامد أبو زيد و نقد الخطاب الديني ، بوابة الحركات الإسلامية ، الموقع : <http://www.islamist-movements.com> ، تاريخ التصفح : 2018/11/07 م ، على الساعة : 12:00 .
23. عبد السلام يوبي - المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية نقدية ، رسالة ماجستير ، إشراف : عبد القادر بوزيدة ، قسم الأدب العربي ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة مولود معمري ، تيزي وزو - الجزائر ، 2010 - 2011 م .
24. عبد الله علي عباس الحديدي - منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد ، رسالة دكتوراه في فلسفة علوم القرآن ، تخصص : تفسير ، إشراف : غانم قدوري الحمد ، قسم علوم القرآن ، كلية الآداب ، الجامعة الإسلامية - بغداد ، 1431 هـ - 2010 م .
25. علاء هاشم مناف - أبيستمولوجيا النص بين التأويل و التأسيس في المنظومتين الفكريتين لنصر أبو زيد و محمد أركون ، دط ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 2011 م .

26. علي صالح مصطفى - المذهب النقدي عند الدكتور نصر حامد أبو زيد و موقفه من الاحتجاج بالسنة رؤية نقدية ، كُليّة الإلهيات ، جامعة حران شانلي أورفة ، تركيا ، الموقع : <https://vb.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2018/07/16م ، على الساعة : 19:17.
27. مجد خلف - د. عبد الصبور شاهين : لم أكفر نصر أبو زيد مطلقاً..و الشيوعيون والعلمانيون أقاموا «مناحة» لإثارة الشارع ، نُشر في جريدة الدستور الأصلي يوم : 2010/01/03م ، الموقع : <https://www.masress.com> ، تاريخ التصفح : 2018/10/12م ، على الساعة : 11:00.
28. محمد إدريس - قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري ، الموقع : www.mominoun.com ، تاريخ التصفح : 2018/08/26م ، على الساعة : 13:53.
29. محمد حلمي عبد الوهاب - نصر حامد أبو زيد و نقد الخطاب الديني ، الموقع : <http://thaqafat.com> ، تاريخ التصفح : 2018/10/28م ، على الساعة : 15:34.
30. محمد خالد الشياب - القراءة الحداثيّة العربيّة للنصّ الديني (محمد أركون و نصر حامد أبو زيد نموذجاً) ، المجلة الأردنيّة للعلوم الاجتماعيّة ، المجلد 6 ، العدد 3 ، 2013م ، الموقع : <http://journals.ju.edu.jo> ، تاريخ التصفح : 2018/08/13م ، على الساعة : 00:13.
31. محمد علي خالد القرني - القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد ، ط 1 ، دار وجوه للنشر و التوزيع ، الجمعية العلميّة السعوديّة للدراسات الفكرية المعاصرة ، الرياض - المملكة العربيّة السعوديّة ، 1435هـ.
32. نادر رنتيسي - نصر حامد أبو زيد موت سريع و غامض لا يقل جدلا عن فكره ، تاريخ النّشر : 6 يوليو 2010م ، على الساعة : 10:00 صباحاً ، الموقع : <https://alghad.com> ، تاريخ التصفح : 2018/10/22م ، على الساعة : 11:38.

33. اليامين بن تومي - مرجعيات القراءة و التأويل عند نصر حامد أبو زيد ، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط - المغرب ، 1432هـ - 2011م.

ثالثاً - المعاجم (لغوية / فلسفية):

34. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي - الكليات : معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، ط 2 ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، 1419هـ - 1998م.

35. أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري - أساس البلاغة ، تحقيق : محمد بابل غيون السُّود، ط 1 ، منشورات ببيزون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1419هـ - 1998م ، ج (2).

36. أحمد ابن فارس - الصحاحي في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، تحقيق: عمر فاروق الطباع ، ط 1 ، مكتبة المعارف ، بيروت - لبنان ، 1414هـ - 1993م.

37. أحمد ابن فارس - مقاييس اللغة ، تحقيق : محمد عبد السلام هارون ، دط ، دار الفكر ، 1399هـ - 1979م ، ج (1 ، 4).

38. أحمد بن محمد بن علي الفيومي - المصباح المنير ، دط ، المكتبة العلمية ، بيروت - لبنان ، دت ، ج (1).

39. أحمد رضا - معجم متن اللغة ، دط ، دار مكتبة الحياة ، بيروت - لبنان ، 1377هـ - 1958م، ج (1).

40. إسماعيل بن حماد الجوهري - الصّحاح : تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، يناير 1990م ، ج (1 ، 2 ، 5 ، 6) و طبعة أخرى (1407هـ - 1987م).

41. بطرس البستاني - محيط المحيط ، دط ، مكتبة لبنان ، دت.

42. تدهوندرتش - دليل أكسفورد للفلسفة ، ترجمة : نجيب الحصادي ، دط ، المكتب الوطني للبحث و التطوير ، الجماهيرية العربية الليبية ، دت ، ج (1 ، 2).

43. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور - لسان العرب ، تحقيق : عبد الله الكبير وآخرون ، دط ، دار المعارف ، القاهرة - مصر ، ج (1 ، 4 ، 9). و طبعة أخرى لدار صادر (ط3 ، 1414هـ). و نسخة أخرى تشمل جميع الأجزاء.
44. جميل صليبا - المعجم الفلسفي ، دط ، الشركة العالمية للكتاب ، دار الكتاب العالمي ، الدار الإفريقية ، دار التوفيق ، بيروت - لبنان ، 1414هـ - 1994م ، ج (1 ، 2). و طبعة أخرى : دط ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان ، 1982م ، ج (1).
45. جورج طرايشي - معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلمون - اللاهوتيون) ، ط3 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، 2006م.
46. الخليل بن أحمد الفراهيدي - معجم العين ، تحقيق : عبد الحميد هنداوي ، ط1 ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1424هـ - 2003م ، ج (3).
47. عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1984م ، ج (1 - 2).
48. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني - معجم التعريفات ، تحقيق : محمد صديق المنشاوي، دط، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير ، دت.
49. مانع بن حماد الجهني - الموسوعة الميسرة الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، ط4 ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض - السعودية ، 1420هـ ، مج (1).
50. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - القاموس المحيط ، ط3 ، المطبعة الأميرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1301هـ ، ج (1). و طبعة أخرى تشمل جميع الأجزاء : تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ، ط8 ، مؤسسة الرسالة ، 1426هـ - 2005م.
51. مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط ، ط4 ، مكتبة الشروق الدولية ، الإدارة العامة للمجتمعات وإحياء التراث ، جمهورية مصر العربية ، 1425هـ - 2004م.

52. محمّد علي التهانوي - موسوعة كَشَّافِ اصطلاحات الفنون و العلوم ، تحقيق : علي دحروج، ط1 ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت - لبنان ، 1996م ، ج (1).
53. محمّد قلعجي و صادق قنيبي - معجم لغة الفقهاء ، ط2 ، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع ، 1408هـ - 1988م ، ج (1).
54. محمود عبد الرحمان عبد المنعم - معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية ، دط ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع و التصدير ، القاهرة - مصر ، دت ، ج (1 ، 3).
55. مصطفى حسبية - المعجم الفلسفي ، ط1 ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، عمان - الأردن ، 2009م.
56. الموسوعة العربية الميسرة ، ط3 ، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 2009م ، مج (1 ، 2 ، 6 ، 7).
57. الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة: فؤاد كامل و آخرون ، دط ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، دت.

رابعاً - كُتُب التاريخ و التراجم :

58. خير الدين الزركلي - الأعلام : قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين ، ط15 ، دار العلوم للملايين ، بيروت - لبنان ، ماي 2002م ، ج (1 ، 2 ، 3 ، 4 ، 5 ، 6 ، 7).
59. شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحيّ بن أحمد بن محمّد ، ابن العماد - شَدْرَاتُ الدَّهَبِ فِي أَخْبَارِ مَنْ دَهَبَ ، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط و محمّد الأرناؤوط ، ط1 ، دار ابن كثير ، دمشق - بيروت ، 1406هـ - 1986م ، مج (5 ، 8).

خامساً - كتب التفسير و ما يلحق بها :

60. أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي - أسباب النزول ، تخرّيج و تدقيق : عصام بن عبد المحسن الحميدان ، دط ، دار الإصلاح الدمام ، دت.

61. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير - تفسيرُ القرآنِ العظيم ، تحقيق : السيّد محمد السيّد وآخرون ، دط ، دار الحديث ، القاهرة - مصر ، 1426 هـ - 2005 م ، مج (6 ، 8).
62. أبو الفضل بن الحسن الطبرسي - جَمْعُ البَيانِ في تفسِيرِ القرآنِ ، تحقيق : هاشم الحلاقي وفضل الله الطباطبي ، ط1 ، دار المعرفة ، 1406 هـ - 1986 م ، ج (3).
63. أبو الفضل شهاب الدين السيّد محمود الألوسي - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دط ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، دت ، ج (18).
64. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري - الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل و عُيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض ، ط1 ، مكتبة العبيكان ، الرياض - السعودية ، 1418 هـ - 1998 م ، ج (4 ، 5).
65. أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي - أحكام القرآن ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، ط3 ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1424 هـ - 2003 م ، ج (1 ، 3).
66. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - جامعُ البَيانِ عن تأويلِ آيِ القرآنِ ، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي ، ط1 ، هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان ، القاهرة - مصر ، 1422 هـ - 2001 م ، ج (6 ، 17 ، 19).
67. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي - تفسير النسائي ، تحقيق : مركز السنّة للبحث العلمي ، ط1 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، 1410 هـ - 1990 م ، ج (2).
68. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الفرطبي - الجامعُ لأحكامِ القرآنِ و المبيّرُ لِمَا تَضَمَّنَهُ من السنّة و آيِ القرآنِ ، تحقيق : عبد الله بن محسن التركي ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، 1427 هـ - 2006 م ، ج (6 ، 15 ، 17).

69. أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زَمِين - تفسير القرآن العزيز ، تحقيق : حسين بن عكاشة و محمد مصطفى الكنز ، ط 1 ، دار الفاروق الحديثة للطباعة و النشر ، 1423هـ - 2002م ، ج (3).
70. أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ، ط 1 ، منشورات علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1422هـ - 2001م ، ج (2 ، 4).
71. أحمد مصطفى المراغي - تفسير المراغي ، ط 1 ، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى الباجي الحلبي و أولاده بمصر ، 1365هـ - 1946م ، ج (12).
72. تقي الدين أحمد ابن تيمية - التفسير الكبير ، تحقيق : عبد الرحمان عميرة ، دط ، منشورات علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، دت ، ج (5).
73. تقي الدين أحمد ابن تيمية - دقائق التفسير ، تحقيق : محمد الجليند ، ط 2 ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق - سوريا ، 1404هـ - 1984م ، ج (3).
74. جلال الدين أبو عبد الرحمن الشيبوطي - الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دط ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 1432 - 1433هـ/2011م ، ج (6).
75. جلال الدين أبو عبد الرحمن الشيبوطي - لباب الثُّعُول في أسبابِ النُّزُول ، ط 1 ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت - لبنان ، 1422هـ - 2002م.
76. سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التُّسْتُري - تفسير القرآن العظيم ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد و سعد حسن محمد علي ، ط 1 ، دار الحرم للتراث ، 2004م.
77. سيّد قطب - في ظلال القرآن - ط 32 ، دار الشروق ، 1432هـ - 2003م ، مج 1/ج 5.

78. عبد الرزاق بن همام الصنعاني - تفسير الصنعاني ، تحقيق : محمود محمد عبده ، ط 1 ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1419هـ - 1999م ، ج(2).
79. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، إشراف : بكر بن عبد الله أبو زيد ، دط ، دار عالم الفوائد للنشر و التوزيع ، دت ، مج (6).
80. محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور - تحرير المعنى السديد و تنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المعروف بتفسير التحرير و التنوير ، دط ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1984م ، ج (22).
81. محمد بن صالح العثيمين - تفسير القرآن الكريم ، سورة الأحزاب ، ط 1 ، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ، القسيم ، عنيزة - المملكة العربية السعودية ، 1436هـ.
82. محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي - البحر المحيط ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود و آخرون ، ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1413هـ - 1993م ، ج (7).
83. محمد رشيد رضا - تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار ، ط 1 ، مطبعة المختار ، 1328هـ ، ج (5 ، 6).
84. محمد علي الصّابوني - روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن ، ط 3 ، مكتبة الغزالي ، دمشق ، مؤسسة مناهل العرفان ، بيروت ، 1401هـ - 1981م ، ج (2).
85. محمد فخر الدّين الرّازي - التفسير الكبير مفاتيح الغيب ، دط ، دار النّشر للطّباعة و النّشر و التّوزيع ، دت ، ج (6 ، 25).
86. محمد متولي الشعراوي - تفسير الشعراوي - الخواطر ، دط ، مطابع أخبار اليوم ، 1997م ، ج (2).
87. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار - التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، دط ، دار ابن الجوزي ، دت.

88. ناصر الدّين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمّد البيضاوي - أنوار التنزيل و أسرار التأويل ، دط ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت - لبنان ، دت ، ج (2).

سادساً - كُتب الفقه و أصوله و ما يلحق بها:

89. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللّحمي الشّاطبي - الموافقات أو عنوانُ التّعريف بِأسرار التّكليف ، تحقيق : محمّد مِرابي ، ط1 ، مؤسسة الرّسالة ناشرون ، 1432هـ - 2011م ، مج (1)/(2).

90. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السّرخسي - أصول السّرخسي ، تحقيق : أبو الوفاء الأفغاني ، دط ، لجنة إحياء المعارف التّعمانية ، حيدر آباد - الهند ، دت ، ج (1).

91. أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن أيّوب المعروف بابن قيّم الجوزية - إعلامُ الموقّعين عن ربّ العالمين ، ط1 ، دار ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية ، 1423هـ ، مج (3).

92. أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن أيّوب المعروف بابن قيّم الجوزية - جامع الفقه ، جمعه : يُسري السيّد محمّد ، ط1 ، دار الوفاء للطباعة و النّشر و التّوزيع ، 1421هـ - 2000م ، ج (6).

93. أبو عبد الله محمّد بن علي بن عمر بن محمّد التميمي المازري - إيضاحُ المحصُول من بُرهانِ الأصول ، تحقيق : عمّار الطّالبي ، دط ، دار الغرب الإسلامي ، تونس ، دت.

94. أبو محمّد عبد الوهاب علي بن نصر المالكي - المعونة على مذهب أهل المدينة ، تحقيق : محمّد حسن إسماعيل الشافعي ، ط1 ، منشورات محمّد علي بيضون ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1418هـ - 1998م ، ج (1).

95. أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم - الإحكامُ في أصولِ الأحكام ، تحقيق : أحمد محمّد شاكر ، ط2 ، دار الآفاق الجديدة ، 1403هـ - 1983م ، ج (1).

96. أبو محمّد موفق الدّين عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة - الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق : محمّد فارس و مسعد عبد الحميد السّعدي ، ط1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1414هـ - 1994م ، ج (3).

97. أبو محمّد موفق الدّين عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قُدّامة - المغني ، دط ، مكتبة القاهرة ، 1388هـ - 1968م ، ج (8).
98. أحمد بن غنيم بن سالم بن مهناّ النفراوي - الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني ، ط1 ، منشورات محمّد علي بيضون ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1318هـ - 1997م ، ج (2).
99. أحمد بن محمّد بن أحمد الدردير - أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك ، دط ، مكتبة أيّوب ، كانو - نيجيريا ، 1420هـ - 2000م.
100. بدر الدّين محمد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي - البحر المحيط في أصول الفقه ، ط2 ، دار الصفوة للطباعة و النشر و التوزيع ، الغردقة - مصر ، 1413هـ - 1992م ، ج (4).
101. تقي الدّين أحمد بن تيمية - فتاوى النّساء ، تحقيق : علي أحمد عبد العال الطهطاوي ، ط1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1424هـ - 2003م.
102. جمال الدّين محمّد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الصردمي الرمي - المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة ، تحقيق : سيّد محمّد مهني ، ط1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1419هـ - 1999م ، ج (2).
103. شمس الدّين محمّد بن أحمد الخطيب الشربيني - مُغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، ط1 ، دار الكتب العلميّة ، 1415هـ - 1994م ، ج (5).
104. شهاب الدّين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمان الصنهاجي القراني - الدّخيرة ، تحقيق : محمّد حجي ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، 1994م ، ج (2).
105. شهاب الدّين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمان الصنهاجي القراني - أنواع البروق في أنواع الفروق ، تحقيق : مركز الدراسات الفقهيّة و الاقتصاديّة ، ط1 ، دار السّلام للطباعة و النّشر و التّوزيع ، 1421هـ - 2001م ، مج (3).

106. شهاب الدّين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمان الصنهاجي القرافي - شرح تنقيح الفُصُول في اختصار المحصول في الأصول ، دط ، دار الفكر للطباعة و التّشّير و التّوزيع ، بيروت - لبنان ، 1424هـ - 2004م.
107. عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرّحمان - مجموع الفتاوى و مقالات متنوّعة ، جمع : محمّد بن سعد الشّويعر ، ط1 ، دار القاسم للنشر ، الرياض - المملكة العربية السّعودية ، 1420هـ ، ج(8) (التّوحيد و ما يلحق به).
108. عون الدّين يحيى بن هبيرة - اختلاف الأئمة العلماء ، تحقيق : يوسف أحمد ، ط1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1432هـ - 2002م ، ج (2).
109. قُطب الدّين سعيد بن هبة الله الراوندي - فقه القرآن ، تحقيق : السيّد عباس بن هاشم ، بيدكلي ، ط1 ، منشورات إمامات أهل البيت ، مطبعة إشراق ، 1337هـ - 1992م ، ج (2).
110. مالك بن أنس - المدوّنة ، ط1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1415هـ - 1994م ، ج (1).
111. محمّد بن أحمد بن عرّفة الدسوقي - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، دط ، دار إحياء الكتب العربيّة ، دت ، ج (2).
112. محمّد بن أحمد بن محمّد بن عبد الله بن جُزي - القوانين الفقهية ، دط ، دت ، ج (1).
113. محمّد بن أحمد بن محمّد عlish أبو عبد الله المالكي - منح الجليل شرح مختصر خليل ، دط ، دار الفكر ، بيروت - لبنان ، 1409هـ - 1989م ، ج (4).
114. محمّد بن إدريس الشّافعي - الرّسالة ، تحقيق : أحمد شاكر ، ط1 ، مطبعة مصطفى بابي الحلبي ، 1357هـ - 1938م.
115. محمّد بن صالح العثيمين - رسالة الحجاب ، دط ، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، دت.

116. محمد بن علي الشوكاني - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، ط 1 ، دار
الفضيلة للنشر و التوزيع ، الرياض - السعودية ، 1421 هـ - 2000 م.
117. محمد خشت - فقه النساء في ضوء المذاهب الأربعة و الاجتهادات الفقهية المعاصرة ، ط 1 ،
دار الكتاب العربي ، دمشق - سوريا ، 1414 هـ - 1984 م.
118. محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن ، دط ، دار الفكر للطباعة
والنشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 1428 - 1429 هـ / 2008 م ، ج (1).
119. محمد عبده - الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، ط 1 ، دار الشروق ، 1414 هـ -
1993 م ، ج (2).
120. محمد ناصر الدين الألباني - الرُّدُّ المفحِّمُ عَلَى مَنْ خَالَفَ الْعُلَمَاءَ وَ تَشَدَّدَ وَ تَعَصَّبَ وَ أَلْزَمَ
المرأة أن تَسْتُرَ وَجْهَهَا وَ كَفَيْهَا وَ أَوْجَبَ وَ لَمْ يَقْنَعْ بِقَوْلِهِمْ : إِنَّهُ سُنَّةٌ وَ مُسْتَحَبٌّ ، ط 1 ، المكتبة
الإسلامية ، عمّان - الأردن ، 1421 هـ.
121. محمد ناصر الدين الألباني - جلبابُ المرأةِ المسلمة ، دط ، دار السلام للطباعة و النشر
والتوزيع ، دت.
122. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي - كَشَافُ الْقِنَاعِ عَنِ مَتَنِ الْإِقْنَاعِ ، دط ، عالم الكتب ،
بيروت - لبنان ، 1403 هـ 1983 م ، ج (5).
123. وهبة الزحيلي - الفقه الإسلامي و أدلته ، ط 2 ، دار الفكر ، دمشق - سوريا ، 1405 هـ -
1984 م ، ج (7).
- سابعاً - كتب متون الحديث و شُروحها :
124. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري - صحيح مسلم ، تحقيق : محمد فؤاد
عبد الباقي ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، 1412 هـ - 1991 م.
125. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني - سنن أبي داود ، ط 2 ، مكتبة المعارف للنشر
والتوزيع ، الرياض - السعودية ، 1424 هـ.

126. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري - الجامع الصحيح ، تحقيق : مُحب الدين الخطيب ، ط1 ، المطبعة السلفية و مكتبتها ، القاهرة - مصر ، 1400هـ ، ج (1 ، 2 ، 3 ، 4).
127. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجه - سُنن ابن ماجه ، ط1 ، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع ، الرياض - السعودية ، 1417هـ.
128. أحمد بن علي أبو الفضل ابن حجر - فتح الباري شرح صحيح البخاري ، تصحيح : مُحب الدين الخطيب ، دط ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، 1379م ، ج (9).
129. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي - سُنن الترمذي ، تحقيق : ناصر الدين الألباني ، ط1 ، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع ، الرياض - السعودية ، 1417هـ.
- ثامناً - مراجع في الحداثة:
130. إبراهيم بن عُمر السكران - التأويل الحداثي للتراث التقنيات و الاستمدادات ، ط1 ، دار الحضارة للنشر و التوزيع ، الرياض ، 1435هـ - 2014م.
131. ابن داود عبد النور - المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تظهر العقل الغربي ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الخلاف ، 1430هـ - 2009م.
132. أحمد إدريس الطعان - العلمانيون و القرآن الكريم «تاريخية النص» ، ط1 ، دار ابن حزم للنشر و التوزيع ، 1428هـ - 2007م.
133. أدونيس - الثابت و المتحول بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب ، ط2 ، دار العودة ، بيروت ، 1979م ، ج (1 ، 2).
134. آلان تورين - نقد الحداثة ، ترجمة : أنور مغيث ، دط ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997م.
135. بوزيرة عبد السلام - موقف طه عبد الرحمن من الحداثة ، رسالة ماجستير في الفلسفة ، قسم الفلسفة ، كُلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة - الجزائر ، 2009 - 2010م.

136. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - ندوة الحداثة و ما بعد الحداثة ، تاريخ انعقاد الندوة : 1428 هـ - 1998 م ، الموقع : www.univ-tebessa.dz ، تاريخ التصفح : 2008/01/08 م ، على الساعة : 21:29 (كلمة محمد عمارة).
137. الجيلاني مفتاح - الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم دراسة نقدية ، ط1 ، دار النهضة ، الجامعة العلميّة ، ماليزيا ، 1427 هـ.
138. زكي الميلاد - الإسلام و الحداثة و ما بعد الحداثة ، ثقافتنا للبحوث و الدراسات ، تاريخ النشر : 1431 هـ - 2010 م ، الموقع : www.thaqafatuna.com ، تاريخ التصفح : 2014/11/17 م ، على الساعة : 11:35 ، العدد 21/مج (6).
139. سعيد بن ناصر الغامدي - الانحراف العقدي في أدب الحداثة و فكرها دراسة نقدية شرعية ، ط1 ، دار الأندلس الخضراء للنشر و التوزيع ، جدّة - المملكة العربيّة السعوديّة ، 1424 هـ - 2003 م ، مج (1).
140. سوزان حريفي - العلمانية و الحداثة و العولمة (حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري) ، ط4 ، دار الفكر ، دمشق ، 1334 هـ - 2013 م.
141. شحادة احميدي البخيت العمري - مصطلح النص بين علماء الأصول و دعاة الحداثة ، قسم أصول الدّين ، كُلية الشريعة ، جامعة اليرموك ، المملكة الأردنية الهاشمية ، مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية (الكتاب و السنة) عند المعاصرين ، 1429 هـ - 2008 م ، تاريخ التصفح : 2015/10/05 م ، على الساعة : 14:49.
142. طه عبد الرّحمان - روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2006 م.
143. عبد الرحيم بودلال-الاتجاه الهرمنيوطيقي و أثره في الدراسات القرآنية ، ملتقى : فكيك الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم (1428 هـ - 2007 م) ، كلية الآداب ، وجدة -

المغرب ، الموقع : <http://www.tafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2014/02/05 م ، على الساعة : 10:00.

144. عدنان علي رضا النَّحوي - الحداثة في منظور إيماني ، ط3 ، دار النحوي للنشر و التوزيع ، الرياض - المملكة العربية السعودية ، 1410 هـ - 1989 م.

145. عدنان علي رضا النَّحوي - تقويم نظرية الحداثة و موقف الأدب الإسلامي منها ، ط2 ، دار النحوي للنشر و التوزيع ، 1414 هـ - 1994 م.

146. عز الدين الحَطَّابي - أسئلة الحداثة و رهاناتها في المجتمع و السياسية و التربوية ، دط ، الدار العربية للعلوم ناشرون.

147. علي وطفة - مقاربات في مفهومي الحداثة و ما بعد الحداثة ، كُلية التربية ، جامعة دمشق ، الموقع : <http://www.hamssa.com> ، تاريخ التصفح : 2018/09/10 م ، على الساعة : 12:29.

148. عُمر سعيد عبد الرزاق - الحداثة في الفكر العربي الإسلامي سلبياتها و إيجابياتها ، رسالة ماجستير تخصص فكر إسلامي ، إشراف : سليم ياسين محمّد سعيد ، قسم الدراسات العليا ، كُلية الإمام الأعظم ، بغداد - جمهورية العراق ، 1432 هـ - 2011 م.

149. عوض بن محمّد القرني - الحداثة في ميزان الإسلام نظرات إسلامية في أدب الحداثة ، ط1 ، هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان ، 1408 هـ - 1988 م.

150. فارح مسرحي - الحداثة في فكر محمّد أركون ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 1427 هـ - 2006 م.

151. فاطمة الزهراء الناصري - القراءة الحداثية للنص القرآني دراسة نظرية حول المفهوم و النشأة والسّمات و الأهداف ، الندوة الدولية حول الحداثة و الهوية و الثقافة ، الكُلية المتعدّدة التخصصات، جامعة محمّد الأول ، الناظور - المملكة المغربية ، يومي : 29 - 30 أبريل 2011 م، الموقع : <http://vbtafsir.net> ، تاريخ التصفح : 2014/11/22 م ، على الساعة : 16:22.

152. فيصل درّاج - جابر عصفور و تنظير الحداثة ، تاريخ النشر : 2008م ، الموقع : <https://www.addustour.com> ، تاريخ التصفح : 2019/01/05م ، على الساعة : 10:43.
153. مالكوم برادبري و جيمس ماكفارلن - الحداثة ، ترجمة : مؤيد حسن فوزي ، دط ، دار المأمون للترجمة و النشر ، بغداد - العراق ، 1987م.
154. محمد الخاتمي - الدين و التراث و الحداثة و التنمية و الحرية ، ط1 ، دار النهضة ، مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، 1999م.
155. محمد الشيخ - فلسفة الحداثة في فكر هيجل ، ط1 ، الشبكة العربيّة للأبحاث و النشر ، بيروت - لبنان ، دت.
156. محمد الشيخ و ياسر الطائي - مقاربات في الحداثة و ما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر ، ط1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت - لبنان ، 1996م.
157. محمد بن حجر القرني - موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية ، ط1 ، مجلة البيان ، الرياض ، 1434هـ.
158. محمد بن عبد العزيز بن أحمد علي - الحداثة في العالم العربي دراسة عقّدية ، رسالة دكتوراه ، قسم العقيدة و المذاهب المعاصرة ، كُلية أصول الدّين ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة ، الرياض - المملكة العربيّة السعوديّة ، 1414هـ ، مج (1 ، 2).
159. محمد سبيلا - الحداثة و ما بعد الحداثة ، ط2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء - المغرب ، 2007م.
160. محمد شاکر الشريف - تحطيم الصنم العلماني جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي ، دط ، دار البيارق ، دت.
161. محمد عابد الجابري - التراث و الحداثة دراسات و مناقشات ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت - لبنان ، 1991م.

162. مصطفى الحسن - الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، دط ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، دت.
163. مئى الشافعي - التيار العلماني الحديث و موقفه من تفسير القرآن الكريم عرض و نقد ، ط1 ، دار السير ، 1439هـ.
- تاسعاً - مراجع عامة :
164. إبتسام مرهون الصفار و ناصر حلاوي - محاضرات في تاريخ النقد عند العرب ، ط1 ، العطار 1435هـ - 2014م.
165. إبراهيم بن عبد الرحمن الدرويش - القوامة و تقسيم الأدوار ، موقع المختار الإسلامي ، <http://ar-islam way.net> ، تاريخ التصفح : 2018/04/23م ، على الساعة : 11:39.
166. إبراهيم مصطفى إبراهيم - فلسفة اللغة ، دط ، دار المعرفة الجامعية ، 2015م.
167. أبو إسحاق الحويني - قوامة الرجل ، الحلقة 12 ، الموقع : www.youtub.com ، تاريخ التصفح : 2018/04/23م ، على الساعة : 09:36 صباحاً.
168. أبو الحسن حازم القرطاجني - منهج البلغاء و سراج الأدباء ، تحقيق : محمد الحبيب بن الخوجة ، دط ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت - لبنان ، دت.
169. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - البيان و التبيين ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، ط7 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة - مصر ، 1418هـ - 1998م ، ج (1).
170. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني - العمدة في محاسن الشعر و آدابه ، دط ، دت.
171. إحسان عباس - تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، ط4 ، دار الثقافة ، بيروت - لبنان ، 1404هـ - 1983م.
172. أحمد عبد الجليل الزبيبي - دعائم استقرار الأسرة في ظل الشريعة الإسلامية (القوامة و التفقة أنموذجاً دراسة تحليلية مقارنة) ، مجلة : جامعة دمشق ، المجلد 28/العدد 1 ، تاريخ النشر :

- 2012م ، الموقع : <http://www.damascuniversity.edu> ، تاريخ التصفح :
2017/10/09م ، على الساعة : 22:29.
173. أحمد محمد قدّور - مبادئ اللّسانيات ، ط3 ، دار الفكر ، برامكة ، دمشق - سوريا ،
1924هـ - 2008م.
174. أحمد مختار عمر - عِلْمُ الدّلالة ، ط5 ، مكتبة لسان العرب ، 1998م.
175. أحمد مؤمن - اللّسانيات النّشأة و التطور ، ط2 ، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، بن عكنون -
الجزائر ، 2005م.
176. إدريس ولد القابلة - جولة في فكر محمّد أركون ، دط ، نُشر إلكترونيّاً في نوفمبر 2003م.
177. أف. آر. بالمر - عِلْمُ الدّلالة ، ترجمة : مجيد عبد الحليم الماشطة ، دط ، كلية الآداب ،
الجامعة المستنصريّة ، بغداد - العراق ، 1985م.
178. أجمد محمّد حسن العميدي - العلامة في الحضارات القديمة ، مجلة : مركز بابل ، العدد 2 ،
تاريخ النّشر : كانون الأوّل 2001م ، الموقع : <http://www.bcchj.com> ، تاريخ
التصفح : 2018/05/30م ، على الساعة : 12:04.
179. أمين الخوّلي - دراسات إسلامية ، دط ، مطبعة دار الكتب المصريّة ، 1996م.
180. بسّام علي حسين العميري - ملامح السيميولوجيا عند دي سوسير بين المفهوم و المرتكز ،
مجلة : دواة ، جامعة ذي قار ، الموقع : <http://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح :
2018/07/26م ، على الساعة : 19:30.
181. بلقاسم مالكية - دروس عن المدارس اللسانيّة ، الموقع : <http://elern.univ-ouargla.com> ، تاريخ التصفح : 2018/07/19م ، على الساعة : 10:25.
182. بول ريكور - من النص إلى الفعل أبحاث التّأويل ، ترجمة : محمّد برادة و حسان بورقية ،
ط1 ، عين للدراسات و البحوث الإنسانيّة و الاجتماعيّة ، 2001م.

183. بول ريكور - نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى ، ترجمة : سعيد الغانمي ، ط2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2006م.
184. تمام حسّان - مناهج البحث في اللغة ، دط ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1990م.
185. جبور عبد النور - المعجم الأدبي ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، 1984م.
186. الجمعي حميدات - بنية الجملة العربية في ديوان ابن دُرَيْد دراسة نحوية دلالية ، رسالة ماجستير في اللغويات ، قسم اللغة العربية و آدابها ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة منتوري ، قسنطينة - الجزائر ، 1426 - 1427 هـ / 2005 - 2006م.
187. حسين لفته حافظ الزيايدي - المعنى في النقد العربي القديم حتى نهاية القرن السابع الهجري ، رسالة دكتوراه في اللغة العربية و آدابها ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب ، جامعة الكوفة ، 1428 هـ - 2007م.
188. خالد بن علي بن محمد العنبري - فَتْحُ الْعَفُورِ بِتَضْعِيفِ حَدِيثِ السُّفُورِ ، ط1 ، 1411هـ.
189. خضر أكبر حسن كصيّر - أصالة البحث الدلالي عند العرب من حيث النشأة ، و تطور التأليف ، كلية الإدارة و الاقتصاد ، جامعة كركوك ، مجلة جامعة تكريت للعلوم ، مج 2/ العدد 12 ، تاريخ النّشر ، 2012م ، الموقع : <https://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح : 2018/08/02م ، على الساعة: 12:43.
190. درقاوي مختار - من العلامة إلى المعنى دراسة لسائبة و دلالية لدى علماء الأصول ، رسالة دكتوراه ، قسم اللغة العربية و آدابها ، كلية الآداب ، اللغات و الفنون ، جامعة وهران - الجزائر ، 2010 - 2011م.
191. زغار إلهام و موسى صفيّة - الجديد الدلالي عند " دي سوسير " و أثره في علم اللغة الحديث ، رسالة ماستر ، تخصص علوم اللسان ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة عبد الرّحمان ميرة ، بجاية - الجزائر ، 2016 - 2017م.

192. ستيفن أولمان - دور الكلمة في اللغة ، ترجمة : كمال محمّد بشر ، دط ، مكتبة الشباب، دت.
193. سلمان زكي - لم تُحرر المرأة بمحبيء الإسلام ، مجلة : ميم ، تاريخ النّشر : 30 أكتوبر 2017م، الموقع : <http://mem magazine.net> ، تاريخ التصفح : 2017/11/19م ، على الساعة : 7:31.
194. السيّد ولد أباه - أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، ط1 ، الشبكة العربية للأبحاث و النّشر ، 2010م.
195. سيزا قاسم - بودلير بالعربيّة ، منتديات دفاتر التربية التعليميّة المغربيّة ، الموقع : <http://www.dafatir.com> ، تاريخ التصفح : 2015/03/10م ، على الساعة : 8:37.
196. شكري المبخوت - الاستدلال البلاغيّ ، ط2 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بنغازي - ليبيا ، 2010م.
197. عادل بن علي الشّدّي - الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث ، ط1 ، مدار الوطن للنشر ، الرياض ، 1431هـ - 2010م.
198. عبد الجبار زين العابدين - أثر عدم الإنفاق في الفرقة الرّوجيّة في الفقه الإسلاميّ المقارن ، مجلة : كلية الآداب ، الموقع : <http://www.iasj.net> ، تاريخ التصفح : 2018/01/08م، على الساعة : 21:06.
199. عبد الرّحمان جلال الدّين السيوطي - المزهر في علوم اللغة و أنواعها ، تحقيق : محمّد أحمد جاد المولى بك و آخرون ، دط ، منشورات المكتبة العصريّة ، صيدا ، بيروت - لبنان ، 1406هـ - 1986م، ج (1).
200. عبد السّلام المسدّي - التّفكير اللساني في الحضارة العربيّة ، ط2 ، الدار العربيّة للكتاب ، 1986م.

201. عبد العليم بوفاتح - المباحث الدلالية لدى علماء الأصول في ضوء الدراسات الحديثة ابن القيم نموذجاً ، مجلة : الأثر ، العدد 5، جامعة قاصدي مرياح ، ورقلة - الجزائر ، تاريخ النشر : مارس 2006م ، الموقع : <http://elibrary.mediun.edu> ، تاريخ التصفح : 2017/02/14م ، على الساعة : 22:07.
202. عبد القادر قصابوي - صعوبة آليات دراسة المعنى بين الدرس العربي القديم و التنظير الغربي الحديث - نماذج - ، الموقع : <http://virtuelcampus.univ-msila.dz> ، تاريخ التصفح : 2018/07/11م ، على الساعة ، 19:13.
203. عبد القاهر الجرجاني - دلائل الإعجاز ، تحقيق : أبو فهر محمود محمد شاكر ، دط ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، دت.
204. عبد الله أحمد الزيوت - آية القوامة ، عمادة البحث العلمي ، جامعة الأردن ، دراسات علوم الشريعة و القانون ، المجلد 1/العدد 2 ، تاريخ النشر : 2014م ، الموقع : <http://journals.ju.edu.jo> ، تاريخ التصفح : 2018/04/20م ، على الساعة : 15:00.
205. عثمان ابن جني - الخصائص ، دط ، مكتبة المصطفى ، دت.
206. عز الدين إسماعيل - قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني ، الموقع : <https://archive.org> ، تاريخ التصفح : 2018/12/11م ، على الساعة : 21:05.
207. عصام عبد الباسط زيدان أبو زيد - القوامة في ضوء الشرع و الضرورة الاجتماعية ، تاريخ النشر : 21 ذو الحجة 1430هـ - 8 ديسمبر 2009م ، الموقع : <http://www.lahaon.com> ، تاريخ التصفح : 2017/11/06م ، على الساعة : 17:12.
208. عقيلة مصيطفي - آليات التواصل الأدبي و مقصدية الخطاب عند عبد القاهر الجرجاني ، مجلة الأثر، العدد 24 ، تاريخ النشر : مارس 2016م ، الموقع : <https://dspace.univ-ouargla.dz> ، تاريخ التصفح : 2018/12/14م.

209. علي حرب - نقد النص ، ط4 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، 2005م.
210. علي حرب - هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت - لبنان ، 2005م.
211. علي زوين - منهج البحث اللغوي بين التراث و علم اللغة الحديث ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986م.
212. علي محمد الديابات - مشكلة اللفظ و المعنى بين النقد القديم و الحديث ، مجلة جامعة الحسين بن طلال للبحوث ، المجلد 3/العدد 2 ، 2017م ، الموقع : <http://www.ahu.edu.jo> ، تاريخ التصفح : 2018/07/14م ، على الساعة : 12:18.
213. علي محمد حسن العماري - قضية اللفظ و المعنى و أثرها في تدوين البلاغة العربية (إلى عهد السكاكي 555 - 626هـ) ، ط1 ، مكتبة وهبة ، أميرة للطباعة ، 1420هـ - 1999م.
214. عليان بن محمد الحازمي - علم الدلالة عند العرب ، مجلة : جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية و آدابها ، العدد 27/ج 15 ، مكة المكرمة ، تاريخ النشر : جمادى الثانية 1424هـ ، الموقع : <http://mohamad.rabeea.net> ، تاريخ التصفح : 2018/05/16م ، على الساعة : 20:00.
215. عمر أسراطي - في قضية اللفظ و المعنى ، الموقع : <http://www.aluka.net> ، تاريخ التصفح : 2018/05/07م ، على الساعة : 6:33.
216. عمران جمال حسن - مفهوم القوامة في الشريعة الإسلامية ، مجلة : جامعة كركوك للدراسات الإنسانية ، كلية التربية ، المجلد 6/العدد 2 ، تاريخ النشر : 2011م ، الموقع : <http://www.isag.net> ، تاريخ التصفح : 2017/04/27م ، على الساعة : 11:46.
217. فايز الداية - علم الدلالة العربي النظرية و التطبيق دراسة تاريخية ، تأصيلية ، نقدية ، ط2 ، دار الفكر ، دمشق - سوريا ، دار الفكر المعاصر ، بيروت - لبنان ، 1996م.

218. فردينان دي سوسير - علم اللغة العام ، ترجمة : يوثيل يوسف عزيز ، دط ، دار آفاق عربيّة، بغداد - العراق ، 1985م.
219. فطومة لحمادي - نظرية المقاصد بين الأصوليين و اللسانيات التداولية ، رسالة دكتوراه العلوم في علوم اللسان العربي ، قسم الآداب و اللغة العربيّة ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة محمّد خضير، الجزائر - بسكرة ، 1431 - 1432هـ/2010 - 2011م.
220. فيشر - المعجم اللغوي التاريخي ، ط1 ، مجمع اللغة العربيّة ، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة ، 1387هـ - 1967م.
221. قطب الرّيسوني - النّصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبر مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني ، ط1 ، منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلاميّة ، المملكة المغربيّة، 1431هـ - 2010م.
222. كلود جرمان و ريمون لوبلون - علم الدّلالة ، ترجمة : نور الهدى لوشن ، ط1 ، منشورات جامعة قان يونس ، بنغازي ، 1997م.
223. كمال مصطفى و أحمد هداية الله زركشي ، قضية علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو ، جامعة دار السّلام ، كونتور ، تاريخ النّشر : 2015م ، الموقع : <http://download.portalgawda.org> ، تاريخ التصفح : 2018/08/02م ، على الساعة: 18:50.
224. محمّد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علميّة ، ترجمة : هاشم صالح ، ط2 ، مركز الإنماء القومي ، رأس بيروت - المنارة ، المركز الثقافي العربي ، الشارع الملكي (الأحباس) - الدار البيضاء ، 1996م.
225. محمّد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ، ترجمة : هاشم صالح ، ط2 ، دار الطليعة للطباعة و النّشر ، بيروت - لبنان ، 2005م.

226. محمد أركون - نافذة على الإسلام ، ترجمة : صالح الجهيم ، ط 1 ، دار العطية للنشر ،
1996م.
227. محمد الشيخ - محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة
العربية ، بيروت - لبنان ، 2011م.
228. محمد بن إبراهيم الوزير - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، دط ، مطبعة القاهرة،
1349هـ.
229. محمد حسين الذهبي - التفسير و المفسرون ، دط ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، دت.
230. محمد حسين علي الصّغير - تطوّر البحث الدلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم ، ط 1 ،
دار المؤرخ العربي ، بيروت - لبنان ، 1420هـ - 1999م.
231. محمد راتب النابلسي - العشرة الطيبة بين الزوجين ، ندوات إذاعية ، إذاعة الشرق ، الموقع :
<http://www.nabeulsi.com> ، تاريخ التصفح : 2018/04/30 م ، على الساعة :
18:53.
232. محمد زياد التكلة - حديث أسماء في كشف الوجه ، الموقع :
<https://www.alukah.net> ، تاريخ التصفح : 2019/01/26 م ، على الساعة :
16:34.
233. محمد سعيد العشماوي - حقيقة الحجاب و حُجّة الحديث ، ط 2 ، مكتبة مدبولي الصغير،
1415هـ - 1995م.
234. محمد شحرور - الكتاب و القرآن قراءة معاصرة ، دط ، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع ،
دمشق - سوريا.
235. محمد شحرور - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة -
التعددية - اللباس) ، ط 1 ، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق - سوريا ، 2000م.

236. محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي ، ط10 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان ، 2009م.
237. محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن ، دط ، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت - لبنان ، 1428 - 1429هـ / 2008م ، ج (1).
238. محمد علوي أحمد بن يحيى - نظرية النظم عند أبي هلال العسكري ، مجلة الأندلس ، جامعة الأندلس للعلوم و التقنية ، المجلد 13/العدد 11 ، تاريخ النشر : يوليو 2016م ، الموقع : <http://www.andalus.unuv.net> ، تاريخ التصفح : 2018/07/18م ، على الساعة: 13:00.
239. محمد علي الحولي - - علم الدلالة (علم المعنى) ، دط ، دار الفلاح للنشر و التوزيع ، عمان - الأردن ، 2001م.
240. محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام ، ط2 ، دار الشروق ، 1422هـ - 2002م.
241. محمد لمين مقروود - معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني قراءة تداولية ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، الموقع : <https://www.asjp.cerist.dz> ، تاريخ التصفح : 2018/11/18م ، على الساعة : 21:05.
242. محمود السعران - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، دط ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ، دت.
243. محمود عبد الرؤوف القاسم - الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ ، ط1 ، دار الصحابة للطباعة و النشر ، بيروت - لبنان ، 1408هـ - 1987م.
244. مصطفى الحسن - الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، دط ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، دت.
245. مصطفى عبد الرحمن إبراهيم - في النقد الأدبي القديم عند العرب ، دط ، مكة للطباعة ، 1419هـ - 1998م.

246. مكّي قاسم البغدادي - الرجال قوامون على النساء دراسة قرآنية معاصرة ، تاريخ النّشر :
2012/12/19م ، الموقع : <http://www.alshuhada.com> ، تاريخ التصفح :
2017/11/14م ، على الساعة : 16:02.
247. منقور عبد الجليل - علم الدلالة أصوله و مباحثه في التراث العربي ، دط ، منشورا اتّحاد
الكتّاب العرب ، دمشق - سوريا ، 2001م.
248. مهين حاجي زاده - البحث الدلالي عند ابن جني ، مجلة اللغة العربية و آدابها ، السنة
السادسة ، العدد العاشر ، تاريخ النّشر : 1431هـ - 2010م ، الموقع :
<http://mohamedrabeea.net> ، تاريخ التصفح : 2018/11/18م ، على الساعة:
20:45.
249. ميخائيل نُعيمة - الغريال ، ط15 ، نوفل ، بيروت - لبنان ، 1991م.
250. نجمة بيظام - الحقيقة و المجاز في معجم أساس البلاغة للزمخشري دراسة دلالية في ضوء نظرية
التحليل السماتي ، رسالة ماجستير في علوم اللسان ، تخصص دراسات دلالية ، قسم اللغة العربية
وآدابها ، كلية الآداب و اللغات ، جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر ، 2013 - 2014م.
251. نوال بنت سيف البلوشية - الدال و المدلول بين المحدثين و القدامى ، الموقع :
<http://www.arabic languageic.org> ، تاريخ التصفح : 2018/07/19م ، على
الساعة: 7:41.
252. هدى عبد الحسين مير زوين - أثر تعدّد المعنى في تفسير النص القرآني دراسة تفسيرية ، رسالة
دكتوراه ، كلية الفقه ، جامعة الكوفة ، 1432هـ - 2011م.
253. وفاء بنت عبد العزيز السويلم - القوامة و أحكامها الفقهية دراسة فقهية مقارنة ، مجلة :
الجمعية الفقهية السعودية ، الموقع : <https://units.imamu.edu.sa> ، تاريخ التصفح :
2018/09/09م ، على الساعة : 18:14.

254. يوسف الصيداوي - بيضة الديك نقد لُغوي لكتاب الكتاب و القرآن ، دط ، المطبعة
التعاونية ، دت.

Nagao , Teruko , - On Authorial Intention : E.D Hirsch's .255
Validity in Interpretation Revisited , The annual reports on
cultural , Hokkaido University , 1991 - 11 - 15 , [http:// hd1.](http://hd1.)
Hand le.net, p 172. ، تاريخ التصفح : 2016/12/07 م ، على الساعة : 00:08.

سادساً : فهرس الموضوعات.

رقم الصفحة.	الموضوع.
02	مقدمة.
10	الفصل التمهيدي : السياق التاريخي و الفلسفي للحدثاثة بين الغرب و الشرق.
11	تمهيد.
12	المبحث الأول : مفهوم الحدثاثة الغربية و أبرز مقوماتها الفلسفية و اعلامها.
12	المطلب الأول : مفهوم الحدثاثة عند الغربيين.
12	أولاً - الحدثاثة عند «كارل ماركس» ، و «إميل دوركايم» ، و «ماكس فيبر».
13	ثانياً - الحدثاثة عن «آلان تورين».
14	ثالثاً - الحدثاثة عند «جوس أورتيكا كاست».
14	رابعاً - الحدثاثة عند «أرفنك هاو».
17	المطلب الثاني : نشأة الحدثاثة الغربية و فواعلها.
17	الفرع الأول - نشأة الحدثاثة الغربية.
18	الفرع الثاني - فواعل نشأة الحدثاثة الغربية.
18	أولاً - الفواعل السوسولوجية.
19	ثانياً - الفواعل الفكرية.
21	المطلب الثالث : الحدثاثة الغربية مقوماتها الفلسفية و أهم سماتها.
21	الفرع الأول - المقومات الفلسفية للحدثاثة الغربية.
21	أولاً - الذاتية.
22	ثانياً - العقلانية.
23	ثالثاً - الحرية.

24	الفرع الثاني - سمات و خصائص الحداثة الغربيّة.
26	المطلب الرابع : التعريف بأبرز أعلام الحداثة الغربيّة.
26	أولاً - شارل بودليير.
27	ثانياً - مالاراميه ستيفان.
27	ثالثاً - إيزرا بوند.
28	رابعاً - توماس إليوت.
29	خامساً - بابلو نيرودا.
31	المبحث الثاني : الحداثة في العالم العربي مفهومها و أبرز مصادرها و أعلامها.
31	المطلب الأوّل : مفهوم الحداثة عند المفكرين العرب و المسلمين.
31	الفرع الأوّل - المفهوم اللّغوي.
33	الفرع الثاني - المفهوم الاصطلاحي للحداثة عند المفكرين العرب.
33	أولاً - مفهوم الحداثة عند أنصارها.
33	1. الحداثة عند «محمد عابد الجابري».
34	2. الحداثة عند «جابر عصفور».
34	ثانياً - مفهوم الحداثة عند نقادها.
34	1. الحداثة عند «عبد الوهاب المسيري».
35	2. الحداثة عند «طه عبد الرحمان».
38	المطلب الثاني : نشأة الحداثة العربيّة و أبرز مصادرها.
38	الفرع الأوّل - نشأة الحداثة العربيّة.
39	الفرع الثاني - أبرز جذور و مصادر الفكر الحداثي في العالم العربي.
39	أولاً - الحداثة الغربيّة.
41	ثانياً - الاتجاهات و الحركات الفلسفية المنحرفة.
41	1. الأسس.

41	أ. الماركسية.
42	ب. الوجودية.
44	2. الآليات التبريرية.
44	الباطنية.
48	المطلب الثالث : الموقف العربي الإسلامي من قضية الحداثة.
55	المطلب الرابع :التعريف بأبرز حاملي الفكر الحداثي في العالم العربي.
55	أولاً - محمد أركون.
58	ثانياً - أدونيس.
60	ثالثاً - محمد عابد الجابري.
63	الفصل الأول : التعريف بنصر حامد أبو زيد و منهجه النقدي.
64	تمهيد.
65	المبحث الأول : ترجمة نصر حامد أبو زيد و التعريف بأبرز كتبه و مرجعيته الفكرية.
65	المطلب الأول : ترجمة نصر حامد أبو زيد.
65	أولاً - ولادته و نشأته.
65	ثانياً - مساره العلمي.
68	ثالثاً - أبرز المنح و التتويجات العلمية التي حصل عليها نصر أبو زيد.
69	رابعاً - وفاته.
69	خامساً - الجدل القائم حول تكفير «نصر حامد أبو زيد».
70	المحور الأول.
72	المحور الثاني.
72	أولاً - تفنيده للاتهامات المتعلقة بالقرآن و السنة.
76	ثانياً - رد أبو زيد على مسألة إنكاره لمبدأ أن الله سبحانه و تعالى هو الخالق لكل شيء.

77	ثالثاً - رد نصر أبو زيد على قول منتقديه بدفاعه عن العلمانية و الماركسية.
77	رابعاً - رد نصر أبو زيد على قول منتقديه بأنه يدافع عن سلمان رشدي و روايته
77	خامساً - رد نصر أبو زيد على مسألة اتهامه بالهجوم على أئمة المسلمين (الشافعي).
78	سادساً - رد نصر أبو زيد على مسألة أنه قد تكلم عن أمور خارجة عن مجال تخصص.
80	المطلب الثاني : دراسة توصيفيّة لأبرز مؤلّفات نصر أبو زيد.
80	أولاً - التعريف بكتاب "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة".
82	ثانياً - التعريف بكتاب "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي".
83	ثالثاً - التعريف بكتاب "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن".
95	رابعاً - التعريف بكتاب "نقد الخطاب الديني".
101	المطلب الثالث : المرجعيّة الفكرية لمشروع نصر حامد أبو زيد الحدائثي.
101	أولاً - الاستمرارية بين فكر "أمين الخولي" و فكر "نصر أبو زيد".
106	ثانياً - المعاضدة الفكرية و المنهجية لفكر "محمد أركون"
106	1. القراءة التاريخية للقرآن الكريم.
107	2. تطبيق المناهج اللغوية و اللسانية الغربية.
108	ثالثاً - حضور المرجعيّة العقديّة المعتزليّة.
108	1. دعوته إلى تحكيم سلطة العقل دون أية ضوابط.
108	2. تأثيره بمفهوم المجاز في القرآن عند المعتزلة.
110	3. تأثير نصر أبو زيد بمقولة خلق القرآن في الفكر المعتزلي.
111	رابعاً - تجلّيات التأثير الفكري و المنهجي للبيئة الغربية و مناهجها على أبو زيد.
112	1. المركسية.

113	2. الهرمنيوطيقا.
117	المبحث الثاني : محاور المشروع النقدي للمنظومة الإسلامية عند نصر حامد أبو زيد.
117	المطلب الأول : موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم و السنة النبوية.
108	الفرع الأول - موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم.
117	أولاً - القرآن الكريم مجرد منتج ثقافي.
118	ثانياً - القرآن الكريم نص لغوي.
119	ثالثاً - القرآن الكريم نص تاريخي.
121	الفرع الثاني - موقف نصر أبو زيد من السنة النبوية.
121	أولاً - السنة مجرد نص تفسيري.
121	ثانياً - السنة نص ثانوي.
122	ثالثاً - السنة ليست مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي.
123	رابعاً - الدعوة إلى الفصل بين مجالات فاعلية النصوص
124	خامساً - المماثلة بين النبوة و ظاهرتي الشعر و الكهانة.
124	الوحي مجرد إلهام.
117	المطلب الثاني : موقف نصر أبو زيد من التشريع الإسلامي.
126	الفرع الأول : موقف نصر أبو زيد من التشريع عموماً.
126	أولاً - الأحكام الشرعية مجرد قوانين بشرية.
127	ثانياً - ليس هناك تشريع إسلامي خاص.
128	ثالثاً - الدعوة إلى إعادة النظر في بعض الأحكام.
129	الفرع الثاني : موقف نصر أبو زيد من التشريع (الصادر عن إجماع أو قياس).
129	أولاً - رؤية نصر أبو زيد للإجماع.
130	ثانياً - رؤية نصر أبو زيد للقياس.
132	المطلب الثالث : تقييم مشروع نصر حامد أبو زيد النقدي للمنظومة الإسلامية

140	الفصل الثاني : إشكالية دراسة المعنى بين التنظير الغربي و التأصيل الإسلامي.
141	تمهيد.
141	المبحث الأول : التعريف بنظرية المعنى و المغزى و أسسها النظرية.
141	المطلب الأول : حقيقة نظرية المعنى و المغزى.
141	أولاً - المفهوم اللغوي للمعنى (meaning) و المغزى (significance).
141	1. المعنى في اللغة.
142	2. المغزى لغة.
143	ثانياً - المفهوم الاصطلاحي للمعنى و المغزى في الفكر الغربي.
143	1. تعريف المعنى في الاصطلاح الغربي.
144	2. مفهوم المغزى في الاصطلاح الغربي.
145	ثالثاً - مفهوم المعنى و المغزى عند نصر حامد أبو زيد.
145	1. المعنى عند نصر أبو زيد.
146	2. المغزى بمفهوم نصر أبو زيد.
152	المطلب الثاني : ملامح نشأة البحث الدلالي عند الغرب.
155	أولاً - علم الدلالة عند «بريال».
155	ثانياً - علم الدلالة عند «كلود جرمان» و «ريمون لوبلون».
156	ثالثاً - علم الدلالة عند «بيار جيرو».
156	رابعاً - علم الدلالة عند «إيزتسو».
157	خامساً - علم الدلالة عند «بالمر».
159	المطلب الثالث : خصائص الدرس الدلالي عند سوسير.
166	المبحث الثاني : التأسيس لنظرية المعنى في التراث الإسلامي.
166	المطلب الأول : أصالة البحث الدلالي عند العرب و المسلمين القدامى.
166	أولاً - أهمية ضبط المصطلح.

171	ثانياً - معاني المصطلح الدلالي في القرآن الكريم.
173	ثالثاً - مفهوم لفظ "دل" عند اللغويين.
174	رابعاً - المفهوم الاصطلاحي لمصطلح الدلالة.
179	المطلب الثاني : قضية اللفظ و المعنى في الدرس الدلالي العربي.
179	أولاً - المقصود بقضية اللفظ و المعنى في النقد العربي.
181	ثانياً - مذاهب أهل العربية في قضية اللفظ و المعنى.
184	ثالثاً - أثر عناية العرب بقضية اللفظ و المعنى.
189	المطلب الثالث : نظرية معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني.
197	الفصل الثالث : تأويل دلالات القرآن الكريم في ضوء نظرية المعنى و المغزى عند نصر أبو زيد.
198	تمهيد.
199	المبحث الأول : الآيات المتعلقة بحجاب المرأة نموذجاً.
199	المطلب الأول : الحجاب مطلب سياسي و ليس مطلباً دينياً.
200	أولاً - الردود العقلية على قول نصر أبو زيد.
203	ثانياً - الردود الشرعية من القرآن و السنة على قول نصر أبو زيد.
203	1. من القرآن الكريم.
204	2. من السنة.
205	ثالثاً - تفسيرات السلف لآيات الحجاب.
217	المطلب الثاني : العورة مفهوم سوسيوثقافي.
217	أولاً - مفهوم العورة عند اللغويين.
218	ثانياً - مفهوم العورة عند الفقهاء.
223	ثالثاً - أقوال المفسرين في معنى قوله تعالى : ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾
227	رابعاً - قول المفسرين و أهل العلم في معنى الجيوب.

229	خامساً - معنى الجيوب بالمفهوم الحدائبي.
234	المطلب الثالث : ستر الوجه عادة لا أصل لها في الدين.
247	المبحث الثاني : قراءة في رؤية نصر أبو زيد لآية القوامة.
247	المطلب الأول : آية القوامة تصف واقعاً تاريخياً و لا تُشرِّع حكماً شرعياً.
253	المطلب الثاني : أصل القوامة متعلِّق بتحقق شرط الإنفاق.
263	المطلب الثالث : القوامة طاعة عمياء و سلطة مستبدة.
263	أولاً - مفهوم القوامة عند اللغويين.
264	ثانياً - المفهوم الاصطلاحي للقوامة.
270	الخاتمة.
273	الفهارس.
274	أولاً - فهرس الآيات القرآنية.
277	ثانياً - فهرس الأحاديث.
278	ثالثاً - فهرس الأعلام المترجم لهم.
284	رابعاً - فهرس المصطلحات.
286	خامساً - فهرس المصادر و المراجع.
315	سادساً - فهرس الموضوعات.

ملخص الرسالة :

يُعتبر نصر حامد أبو زيد من الحداثيين العرب المبرزين الذين أثاروا إشكالية إعادة قراءة دلالات القرآن الكريم وفق جملة من المناهج و النظريات الغربية الحديثة ، و من هنا جاءت هذه الرسالة لتُعرِّف بنظرية المعنى و المغزى باعتبارها من أبرز تلك الآليات التي وظَّفها نصر أبو زيد في قراءته المعاصرة للقرآن الكريم ؛ حيث تسعى الباحثة - في هذه الدراسة - إلى تقديم قراءة تحليلية نقدية حول تطبيقاته لهذه النظرية على النصِّ القرآني.

الكلمات المفتاحية : نصر حامد أبو زيد - نظرية المعنى و المغزى - قراءة معاصرة - دلالات القرآن الكريم.

Abstract of thesis :

Nasr hammed Abu Zaid is considered among the modern Arabic pioneers who tackled the problematic of rereading of holy Coran's significance according to a set of accidental modern methods. thus , this thesis had been written to define the theory of the meaning andsignificance.knowing that ,this letter is considered among the mostimportant letters that was used in Abu Zaid's study,this researcher is seeking to present a critical analytic study about the use of this theory on the holy book.

Key words :

Nasr hammed Abu Zaid- the theory of meaning and significance - modern study - the significance of the holy Coran.

Résumé de thèse:

Nasr Hamed Abu Zeid est l'un des plus importants modernistes arabes qui a soulevé le problème de la relecture du sens du coran selon un certain nombre de théories et théories accidentels moderne , Par conséquent , cette théorie a appris à connaître la théorie du sens et de la signification comme l'un des mécanismes les plus importants utilisés par Nasr Abu Zeid dans la lecture contemporaine du coran; Ou le chercheur cherche dans cette étude à fournir une lecture analytique critique de ses applications à cette théorie sur le texte coranique.

Les mots clés:

Nasr Hamed Abu Zeid- théorie du sens et de la signification - lecture moderne - les significations du coran.