مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

ISSN: 1112-9751

عنوان المقال:

من المناهج الحديثة في قراءة النص الديني

منهج نصر أبو زيد أنموذجا

د. كريمة محمد كربية ، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز ، المملكة العربية السعودية

من المناهج الحديثة في قراءة النص الديني

منهج نصر أبو زيد أنموذجا

د. كريمة محمد كربية

الملخص:

يسعى هذا البحث الى ابراز شكل من اشكال القراءات الحديثة للنص الديني من خلال طرح الدكتور نصر حامد أبو زيد فحاولنا ابراز مختلف المناهج التي توخاها لقراءته التي من خلالها تبلورت لنا رؤيته المغايرة لقراءة التراث والمسايرة للعلمانية ثم ابرزنا الجوانب الايجابية و السلبية لهذه القراءة ووقفنا عند محدوديتها من خلال طرح صعوبة تعامل النسبي العلمي مع الديني الثابت مما أدى إلى تقديس مناهج رفعت صفة القداسة عن النص الديني.

الكلمات المفتاحية: النص الديني، نصر أبو زيد.

Résumé:

Cherche cette recherche pour apporter une forme de lectures modernes de texte religieux d'apres Dr Nasr Hamed Abu Zeid, donc nous avons essayé de mettre en évidence les différentes approches envisagées pour le lire à travers qui démontr notre vision différente pour lire le patrimoine et suivre la laïcité. Ensuite, mettre en évidence les aspects positifs et négatifs de cette lecture et interpréter la difficulté de traiter la Relativité scientifique avec le religieux éternel , Qui a conduit à la canonisation de curricula levée le caractère la sainteté de texte religieux.

Mots Clés: Texte religieux, Nasr Hamed Abu Zeid**.**

إنّ موضوع النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي، وأصبح التساؤل النهضوي في الفكر العربي الحديث حول هذا النص وكيفية التعامل معه، خاصة بعد اتصال المجتمعات العربية الاسلامية الحديثة بالثقافة الغربية في صيغتها الحداثية. وبعد اجتياح الثقافة الأوروبية لها لحقها نوع من التشظي والانشطار في ما يتعلق بواقعها، الذي أصبح واقعاً يتنافس عليه، ويصطدم فيه ويتصارع، صنفين من المعطيات: أولا: صنف موروث من الماضي، وثانيا : صنف وافد من حضارة غيرنا، فُرِض بالقوة، و ينتمي بكليته إلى الحضارة الغربية الحديثة. أمام هذه الشروخ التي نجمت عن صدمة فكرية قوية، كان حري أن تتخذ مواقف فكرية تجاه ما هو حاصل، فظهرت مشاريع فكرية لمفكرين مسلمين تروم التغيير، وتجاوز المألوف وما هو معمول به، هذا المألوف يشكل التراث-الذي يشكل النص الديني جوهره ومرجعيته ودعامته الأساسية. والحال أن تغيير الواقع، قراءة ما يتشكل هذا الواقع من تراث ونص ديني، فكان هذا هو منطلق هذه المشاريع الفكرية الموسومة بالتحديثية. ولعل من أبرز المشاريع الفكرية التي نمت على ضرورة التحديث، من خلال قراءتها للتراث وللنص الديني، مشروع نصر حامد أبو زيد لذا سنعمل في هذا البحث على

- تقصي المناهج التي توخاها ابو زيد في قراءة النص الديني.
- ثم استقصاء الطرح الذي توصل إليه من خلال تطبيق هذه المناهج.
- واخيرا الوقوف على مواطن القوة و الضعف في مشروع أبو زيد.

ولكننا قبل البدء في بلورة هذه المناهج لابد من الوقوف على توضيح بعض المفاهيم والمصطلحات و من خلال اطلاعي على عدد من القراءات الحديثة للنص تبادر إلى الذهني تساؤلات حول عدم استقرار المصطلحات المستعملة **ما النص؟ ما القراءة المعاصرة أو الحديثة؟ ما الخطاب الديني؟**

فما هو هذا النص الديني ؟ وما المقصود به هنا؟

تستعمل كلمة "**نص**" بمعنيين:

1- اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، بمعنى أنه لا يدّل إلا على معنًى واحد.

اللفظ مطلقاً، أي: بما يحمل من معنًى واحد أو أكثر من واحد.

والمراد به هنا عند الإضافة: آيات القرآن الكريم وروايات السنة الشريفة، ولا يتعدّى منها إلى سواهما من أقوال وفتاوى الفقهاء، إلا بشيء من التسامح في التعبير أو الاتساع في الكلام.

ونخلص إذًا إلى أن النص الشرعي: هو الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع. [أ]

هذا الكلام الصادر طرَأ عليه تأويل بهدف الوصول إلى معانٍ وقراءات للنص، لم تظفر بها قراءات سابقة، فظهرت مناهج نقدية حديثة في النهضة الفكرية الحديثة حاولت ذلك، مما جعله نصًّا مفتوحًا على جميع التأويلات، وتتعدَّد تأويلاته بتعدُّد قراءاته، فما كان مفهومًا من النص الشرعي في القرن الأول على وجه، فلا مانع من إعادة تأويله حسب مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيرات الحضارة، وعلى ضوء هذا بدأ التشريع لدين جديد في العقائد والأحكام، وإلغاء الفهم السائد للنصوص الدينية.

فوقَع النص هنا بين تأويلين:

أحدهما عند علماء الأصول والتفسير، والآخر لدى الحداثيين المعاصرين وما يريدونه منه، ففي حين يعني لدى الأوائل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنًى يحتمله. فإنه لدى الحداثيين العرب ينحو منحى عميقا، يطال النص بالكلية، ويصرفه عن وجهته السياسية والتشريعية إلى الوجهة (الروحية) أحيانًا، ويجعل العقل المعاصر حكمًا عليه أحيانًا أخرى " في حين كان الفقهاء وعلماء الأصول والتفسير، يؤولون لدواع اجتهادية شرعية ولغوية، يحرصون بها على الاقتراب أكثر من مطلوب النص، فإن المحدثين يندفعون في الغالب بدوافع من خارج النص، أفرزتها معطيات الثقافة المعاصرة، وأثرت فيهم عوامل خارجية من قبيل الفجوة الحضارية التي تعاني منها البلاد العربية والهزائم العسكرية التي تُوِّجَت بوقوع كثير من البلاد العربية تحت الاستعمار المباشر،

فالتبعية - ما أفضى إلى الاقتراب من مناهج الغرب، والخضوع لها أحياناً، فتعجّل مثقفون ومفكرون عرب الحكم على التراث بالسلبية، بل تجاوزوه إلى النصوص، وحتى القطعية منها؛ [ii]

فيتبيَّن لنا هنا الفرق بين النص والخطاب الديني في الفكر المعاصر، فالنص هو السلطة الخبرية التي تُلزم الناس أن يرجعوا إليها، وفي كثير من الأحيان يقصر على القرآن، وأما الخطاب الديني، فهو طرق ووسائل تبليغ المنظومة الدينية، وكيفية التعبير عنها.

فالقراءة المعاصرة إذًا هي: "استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النص الشرعي، سُمِّيت بذلك، تمهيداً لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للنص الديني" [iii].

إن من أبرز القراءات التي طُرِحت لقراءة النص الديني في المحيط الثقافي العربي هي **قراءة نصر أبو زيد**، إذ يرى أن الدين لا يمكن أن يكون بمعزل عن الواقع ومتعالياً عليه ، بل فهم الدين معطى بشري ناتج عن جدل النص الشرعي والواقع، ولا يمكن أن تُفهم أسباب نشأة الفرق الدينية ومقولاتها وتحولاتها من دون القراءة الواعية للواقع الذي نشأت فيه، لأنها في محصّلتها النهائية من إفراز ذلك الواقع، و بذلك فان المشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النص هي استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تحولت إلى مكون رئيس من مكونات فكرنا العربي الحديث، و بناء على ذلك تعدّدت المناهج و ترسّخت علاقة حميمة جدليّة بين اللّغة و النصّ دفعت بالدراسة العربيّة إلى إعادة قراءة النصوص القديمة و الإقبال على النصوص الحديثة بآليات جديدة يكون لها من القوّة و النجاعة و عمق النظر في استنطاق النصوص و كشف الأغوار الدلاليّة و الجماليّة ما به ترتقي القراءة إلى أعلى مراتب الموضوعيّة و العلميّة .

ولعلّ ضرورة السعي العلمي الجادّ والأصيل لقراءة علوم القرآن قراءة تواكب آخر منجزات العلوم ذات الصلة بالبحث القرآني، سواء داخل الدائرة الإسلامية التراثية سيما علمي الفقه وأصوله، أو خارج هذه الدائرة من الألسنيات وعلوم اللغة وفلسفتها الحديثة. ونعني بهذا الطرح، لا تجاهل التراث أو القطيعة الكاملة معه، وإنما قراءته لتجاوزه، ومن ثم استكماله في سلسلة مترابطة ذات طابع تطوّري وفي سياق إنتاج قراءة جديدة، ظهرت محاولات الباحث الذي نهتم به في هذا البحث الدكتور نصر حامد أبو زيد (ولد، 1943م) لتقديم قراءة يراها صاحبها . جديدة لعلوم القرآن، وهي خطوة يقيّمها حسن حنفي بأنها "فتح جديد في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث، وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة ترجمةً وتأليفاً" [iv] .

و يُدخل أبو زيد مجال التاريخية وجدل النص والواقع أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقاً لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري وانسياقاً مع ثنائي العلماني الديني، يحاول أبو زيد أن "يستلهم في مواقفه طه حسين وربما يتقمّص دوره، ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من (هذا) القرن (العشرين) حول كتابه: في الشعر الجاهلي" [v] وبهذا، يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي المعاصر، ومن ثم يصبح عرضةً لايديولوجيا العلم نفسه، إنه "لا يقف على الحياد مما يجري، ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية" [vi].

وهكذا كان إعادة قراءة النص الديني بالنسبة له تستعين بالمناهج العلمية وتعتمد على القراءة التاريخية مستعينا بمنهج الهرمنيوطيقا(التأويلية) [vii]. وقد استطاع حامد نصر أبو زيد تسويق مشروعه الأيديولوجي (العِلمانية) من خلال تلك القراءة، ولعل ما يميز حامد أبو زيد وعيه العميق بالشروط الموضوعية (سياسياً واجتماعياً وثقافياً) لنجاح المشروعات الثقافية، ولهذا فهو طرح قراءة نقدية لمشروعات التنوير منذ عصر النهضة الحديثة مروراً

بطه حسين وانتهاء بزكي نجيب محمود، فيرى أن إصلاحيي النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أخفقوا في إحداث نقلة نوعية في تجديد فهم الإسلام، ويعزو ذلك لعدم مقدرتهم على تجاوز الرؤى السائدة وسط أغلب المسلمين، بأن القرآن يجب أن يطبق في كل الأماكن والأزمنة، وفي سبيل التوفيق بين نصوص القرآن والمعضلات الفكرية التي طرحتها الحضارة الغربية آثر أغلب الإصلاحيين –من وجهة نظره- التعامل مع القرآن بطريقة برجماتية، فهم يستحضرون فقط الآيات التي تلائم مقاصدهم، ويتجاهلون تلك التي لا تتلاءم مع هذه المقاصد، ويرى أن هذا التوجه قد هيمن على أغلب التيار الإصلاحي الإسلامي إلى الآن، ومن هنا فهو ينادى بمشروع ينقل الإصلاح الديني إلى داخل (النص القرآني نفسه)، وذلك بإعادة قراءة النص قراءة تاريخية.

I. المنهج التاريخي في قراءة النص الديني

المنهج التاريخي"[viii]: هو الذي ربط فَهْم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكَّلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، ويرتبط هذا المنهج بعدد من المدارس الفلسفية؛ كالوجودية، والماركسية، وحركة اللسانيات الحديثة.

وقد تفرَّع عن هذا المنهج مفاهيم أخرى، من أهمها: نظرية "(الأنسنة)"[ix]، والتي تجعل الإنسان محورًا لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي عندما يراد فَهْمه، لا بد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، كما تفرع عنه كذلك نظرية النسبية، فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعًا لتغيُّر الزمان والمكان، ينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرع عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص.

و التاريخية كما يعرفها آلان تورين هي "المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً، ويضيف آلان تورين "ما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية.[x]

التاريخية بهذا المعنى هي النظر إلى النصوص الثقافية على أنها إنتاج ثقافي محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية، هذه الرؤية الثقافية للنص هي نفسها التي دعا إلى إعمالها نصر حامد أبو زيد في التعامل مع النصوص الثقافية عامة "فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"[xi] فهو لا يفرق بين النص البشري والنص القرآني، فهما عنده متساويان من حيث قوانين التكون والبناء وإنتاج الدلالة "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة... وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إن هذا النص منتج ثقافي"[xii] منتج ثقافي باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية البنيوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[xiii] وهو في الوقت الذي يرى أن مصدرها إلهي إلاّ أنه يرى أنها بخضوعها لقوانين الثقافة الإنسانية فهي قد تأنسنت من هذه الحيثية "إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف"[xiv] وإذ قرر أن القرآن في محصلته النهائية منتج ثقافي مفارق لمصدره الإلهي، فهو يخضع – شأنه شأن أي نص ثقافي – للمناهج الحديثة في قراءة النصوص كـ(الهرمنيوطيقا)، و(السيموطيقا)، وغيرها من المناهج، وذلك لأن النصوص القرآنية "دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءً منه يجعل

من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل"[xv].

وتعتبر المنهجية "التاريخية "من أبرز مقومات مناهج التيار العلماني في معالجة النص الديني، وذلك بنقد العقل الإسلامي أي بإخراجه من مجال البعثرة إلى مجال النظام من خلال البحث عن المبادئ المشتركة بين مختلف العلوم الإسلامية لصياغة النظام الفكري العام الذي يؤطرها، أي دراسة العلاقات التي تربط بين كل العلوم وتأسيس التقسيم " الابستيمي"[xvi] متجاوزين بذلك التاريخ الخطي التعليمي للاستشراق، فالتاريخ الوضعي يقصونه ويختارون علم التاريخ كما بلورته العلوم الإنسانية الحديثة، أي ذلك التاريخ الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الوقائع والماديات من أحداث التاريخ فقط، بل يأخذ بعين الاعتبار الروحانيات والخيالات أو ما يدعى الآن في علم النفس التاريخي بالمتخيّل (L'immaginaire) . نقصد بذلك أنهم يدعون إلى دراسة التاريخ من وجهة نظر الاتجاهات المحذوفة والمطموسة والمضطهدة . وليس من وجهة نظر التيارات الظافرة والراسخة. لأنّ التاريخ العربي الإسلامي وتاريخ أي أمّه هو جماع تياراته من سلطة ومعارضة. فالنضج العقلي والفكري يفرض علينا اليوم أن نستوعب كل تيارات تاريخنا. لا أن نتعصّب لبعضها ونرفض البعض الآخر. يتفاوت المنهج التاريخي، في الحقيقة، ما بين تاريخية (historicity)، لا تعترف بصعيد خاص للظاهرة الدينية ولا تقرُّ به، وتتعامل معها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية واقتصادية عادية، انطلاقا من ذاتيتها المباشرة و الزمكانية، وبين تاريخانية (historicism) تأخذ بالاعتبار البعد التزامني، التطوري، للظاهرة الدينية، والأصعدة الخاصّة للظاهرة (الميثولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية)، باعتبار الدين ظاهرة ميتافيزيقية. وبعكس التاريخية (أو التاريخوية) التي تنطلق من فرضية وجود مسار موضوعي (وضعي) أو اتجاه عام و غائي و سببي و عِلّي، يقوم على قوانين تحكمه، ويمكن بناء الحكم على أساسها، فإن المنهج التاريخاني يرى أن الظاهرة الدينية تشتمل على "قيمة" متعالية، لا تخضع لقوانين المنطق الصوري ولمبادئ الهوية وعدم التناقض .

لذلك كان لابد من تنزيل النص القرآني في إطاره الزماني وقراءته قراءة تزامنية للكشف عن المعنى الأوّلي والأصلي للكلمات لأنّ الكلمات اتخذت معاني بيولوجية بعد انخراطها في خط التاريخ . و بالتالي هم لا يدعون إلى قراءة تفصل الإنسان عن المتعالي. وإنما هي قراءة تفرض متابعة التعالي عبر الواقع التاريخي حتى لا يفهم النص بطريقة مفروضة من الخارج تأثّر فيه، بل تفهم النصوص في سياقها التاريخي الزماني. يقول نصر حامد أبو زيد " إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديما وحديثا ويعتمد على انجازات العلوم اللّغوية خاصة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص –الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي –الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد . إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى ثم يتناول النصوص الدينية جاعلا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضا على النصوص من خارجها. وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائما أن يلبسه لباسا ميتافيزقيا ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد أن تكون المعرفة الدينية معرفة بشرية يعني أنها كغيرها من معارف علوم الإنسان والمجتمع.

انطلاقا من القراءة التزامنية والقول بأهمية التنزيل النص الديني ضمن خط التاريخ، كانت الدعوة إلى إعادة قراءة التاريخ العالمي والوعي بوحدة التاريخ البشري لتحقيق التقدم والحداثة.

فالأخذُ بالتاريخية بوصفها منهجا عمليا وهو منهج لمعالجة قضايا الفكر العربي المعاصر مع ضرورة التأكيد أن الأحداث التاريخية ليست أحداثا متكرّرة وإنما هي نتيجة عملية تطوّر وبالتالي لا وجود

لحقيقة تاريخية مطلقة لأن الاطلاقية تنفلت عن إرادة الإنسان. وهذا ما انزلق فيه السلفي بوفائه لأصل الحقيقة الإسلامية الثابتة. لذلك كانت الدعوة إلى التاريخانية من خلال نقد المناهج التي غيبت الجانب التاريخي وأهميته في دراسة الظواهر الدينية والثقافية عموما.

لم يوجه أبو زيد نقده إلى التيار السلفي أو فكره فقط بل تعداه إلى نقد التيار الليبرالي الذي يصفه العروي بالتيار الانتقائي" إذ يرى أن مأساته أعمق من السلفي لأنه " يتابع حركة الغرب بصورة لاهثة ويكتفي في الغالب بالمواكبة والمتابعة السطحية والنداء المستلب "[xii] فطموح الليبرالي يحيل إلى تبعية غير واعية. كذلك طموح السلفي لذلك يقعان في منظومة غياب الوعي التاريخي حسب أبو زيد .

كلّ ذلك لأنهم استبعدوا درس التاريخ وما نقد هذين التيارين إلاّ دفاعا عن الإستراتجية التاريخانية بالدعوة إلى إحداث ثورة ثقافية مقتنعة بوحدة التاريخ البشري و بالعقلنة كخاصيّة ملازمة لكلّ عصرنه ممكنة . ومن خلال هذه الدعوة كانت قراءة التاريخ العالمي وتنزيل الحدث الديني ضمن التاريخ العالمي، لأنه يمثل جزء من هذا التاريخ.

فالتاريخانية دعوة لدراسة التاريخ الإسلامي وتاريخ أي أمّة ضمن دائرة شاملة وهي التاريخ العالمي بلحظاته المنتصرة الظافرة والمضطهدة المنهارة، وكذلك بلحظاته المحذوفة . يقول نصر حامد أبو زيد " إن مفهوم التراث لا ينبغي أن يظل قاصرا على التراث الإسلامي لأنه حتى هذا التراث الإسلامي بناء مركب من طبقات ومستويات قبل إسلامية وغير إسلامية تختلف من منطقة إلى منطقة أخرى من المناطق الواقعة الآن في الحزام الجغرافي لما يسمى العالم الإسلامي. وليس معنى انجاز هذا المطلب العلمي كشف القناع نهائيا عن مستوى "المعنى" والمغزى" إذ يضلّ البحث أفقا مفتوحا مع كل أثر جديد يظهر أو نص مخطوط ينشر هذا فضلا عن التطوّر المعرفي الذي لا يتوقّف لأدوات ومناهج البحث . مع ذلك كله يظلّ السؤال "التراث" مفتوحا لأن سؤال "الحاضر" وكذلك أسئلة "المستقبل" تعيد صياغة أسئلة الماضي فلا شيء مكتمل لأنه لا شيء مغلق "[xiii].

يخرج العالم الإسلامي بهذه الطريقة من صف التبعية للغرب ومن معاناة الاغتراب أي اغتراب الذات بالماضي الخرافي واغتراب الذات بالحاضر الغربي. وإذا كان الغرب قد مثل السيطرة في مرحلة ما فلأنه دخل من باب الحداثة، وبالتالي فان هناك هوّة تفصل المسلم عن ذاته، وهذه الهوة ينبغي أن تمنعه عن رؤية ذاته بشكل خرافي كما يجب أن تمنعه عن تجاهل ما كان في الأصل قوة أوروبا وهدفها .

إن القراءة الدقيقة لتاريخ الحضارات يبدو خلاله نصر حامذ أبو زيد قادر على تبين الجديد والاستشراف المستقبلي. وهنا تكمن أهمية تأمّلاته عند المقارنة بين أوروبا والإسلام. فالعقلانية ضرورية ولكنّها لا يمكن أن تكون مجرّدة من الأهداف، فالحداثة لا تمحو الماضي، ولكن الماضي ينبغي أن لا ينظر إليه كمسلّمة منحها لنا تاريخ. والعالمية من هذا المنطلق لا تنفي الخصوصية كما أن الخصوصية لا تنفي الآخر والتأكيد على أنّ الأنا تذهب إلى مواجهة الآخر الذي هو الغرب ووضعه موضع الشك، ولكنه يتطلّب فهمه وعدم تجاهله . ومن هنا جاءت دعوته إلى العلمانية وذلك لأنها " ببساطة نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها. و يقف ضد ارتهان الحاضر في أسر الماضي من جهة وضد تبعية مطلقة للعدو من جهة أخرى، إنه مشروع التحرير الذي صار مجرد خندق مقاومة. هذا المشروع الفكري في الأساس معرفي في الجوهر و سياسي في دلالته ومغزاه ، وهو مشروع لا يقف خارج الإسلام لكنه لا يقف أيضا خارج "العلمانية" التي يتبرّأ منها كثير من ممثليه وقد آن الأوان للّعب على المكشوف، لحسم القضايا على أرض الفكر. آن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معا، وبكل الحرية اللازمة لإنتاج فكر علمي معرفي قادر على الفهم والتدبر، تدبّر النصوص، والتاريخ و الماضي والحاضر والدنيوي والمقدّس "[xiv]

وقد حاول أبو زيد تسويق نظرته التاريخية للنص القرآني من داخل التراث وذلك بالاتكاء على القول

بخلق القرآن عند المعتزلة، فهو يرى أن القول بتاريخية النص القرآني فرع عن النظر إلى الأفعال الإلهية وفعلها بالعالم المخلوق المحدث ولهذا فالقرآن "ظاهرة تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي"[xx].

II. المنهج السيموطيقي

ويحلّل أبو زيد في "النص والسلطة والحقيقة "إعادة إنتاج النص للواقع في حركته الراجعة، "بعملية إعادة بناء دلالة العلاقات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلاقات في نسق العلامات اللغوية الى نسق العلامات السميولوجية " (أو السيميوطيقية)"[xxi]، وبعبارة أخرى تقوم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك . ويطلق عليها مصطلح السمطقة Semiosis. بالاستيلاء على اللغة الاساسية والاستحواذ عليها، والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على العالم الذي تنظّمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على الإنسان عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل..." [xxii]

وبهذا نفهم الخطوة المتقدّمة التي خطاها أبو زيد في دراسة النص القرآني من زاوية حديثة هذه المرّة متابعاً في ذلك أنماط الفهم "الهرمنيوطيقي"[xxiii] الحديث

منهج أبو زيد قائم . متأثراً بأفكار توشيهيكو ايزوتسو كما أقرّ هو نفسه على فصل النص عن أرباب الانواع (حسب التعبير الإشراقي) التي تدعي أن للنص وجوداً قديماً أعلائياً منشأةً علاقة وطيدة بينه وبين الصفات والذات الأزلية كما هو الحال في الفكر الأشعري، إن نفي الاعتقاد بقدم القرآن والأخذ بحدوثه كان هو المفتاح الاكبر الذي حقّق لابو زيد تمايزه عن المحاولات السابقة في مجال الكلام وعلوم القرآن إذا أردنا أن نأخذ محاولته ضمن مناخها بوصفه مناخاً أشعرياً[xxiv]

III. المنهج الهرمونوطيقي

ان التأويل الهرمنيوطيقي استمد جل شروطه من مركزية النص المقدس، ومن تصور شائع مؤداه انطواء واشتمال، وهذا النص على مستويات متعددة من الدلالات الدينية، وهي دلالات ليست مباحة أمام الجميع، إلاّ لمن لديه من المعرفة والقدرة ما يتيح له سبر أغوارها.

الهرمنيوطيقا اقتصرت في بادئ الأمر على تأويل النصوص الدينية، لكنها مدت نطاق اهتمامها بعد ذلك لتشمل كلّ أنواع النصوص الأخرى لغوية وغير لغوية. فهي لم تعد مجرّد تقنية مختصة ومقتصرة على مؤولي الوحي والخوارق بل التأويل الأهم هو الذي يضع نصب أعينه الإشكالية العامة للفهم". وفي الحوار الذي أجراه مدير التحرير محمد حسين الرفاعي مع د. فتحي المسكيني بعنوان "الهرمنيوطيقا فلسفة عوضت أسئلة التفكر بأسئلة الفهم"، كاشفاً عن هيكل الهرمنيوطيقا على انها تعبير عما تتضمّنه لغة قوم من حيث انهم ينطقون بها، وهي منطقُ نطقهم بما هم بشر وليست مجرد تأويل لما هو غير مفهوم..

و " مصطلح الهرمنيوطيقا " مصطلح قديم بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني. و يشير المصطلح إلى" نظرية التفسير " ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654م وما زال مستمرًا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية . وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة ، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية .كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجى وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلوكلور.

تترجم عادة كلمة Hermeneutique بـ "فن التأويل"، وتعني فن تأويل وتفسير النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في النصوص، وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية، وهذا ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية، لكل تأسيس معرفي وبرهاني وجدلي. وهي الدلالة التي يمنحها "لسان العرب" لابن

منظور: "التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"[xxv]

وتطلق كلمة "هرمينوطيقا" على الاتجاهات المختلفة، التي يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين، الذين يعطون اهتماماً خاصاً لمشكلات "الفهم"، و"التأويل" أو التفسير، فالكلمة إذن تصدق على نظرية التفسير ومناهجه.

وتاريخياً، ارتبط التأويل "الهرمينوطيقا" في البداية بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة) وبنقد النص، ثم ارتبطت بإشكالية قراءة النصوص اللاهوتية والنصوص المقدسة، المنطلقة من "تواز أو موازنة بين معنيين: المعنى الحرفي وهو العهد القديم، والمعنى الروحي وهو العهد الجديد. وقد تجاوز هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية، وهي: أن النص يحتوي على المعنى الحرفي أو المعنى التاريخي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الصوفي أو المعنى الروحي، أو على أربعة وهي: المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغيبي"[xxvi].

وبعبارة أخرى يمكن تعريف الهرمينوطيقا بأنها فن "القراءة"، أي فن حل النصوص وتفكيكها والكشف عن معانيها. والذي أضافه المفكرون المحدثون الهرمينوطيقيون، هو أنهم عملوا على مد فكرة "النص" إلى كل مجالات الوجود الإنساني، واعتبار الحياة نفسها نوعاً من "النص" أو على شيء يشبه النص، الذي يمكن قراءته وتوضيحه وإبرازه، وأن ذلك يتم بطريقة تشبه الطريقة، التي يفسر بها التحليل النفسي معنى الأحلام.

ويقوم منهج التفسير في أساسه على افتراض أن الكلام له معنيان، أحدهما هو المعنى الظاهر والآخر هو المعنى الخفي أو المستتر أو الباطن، مما يعني أن اللغة لها هي أيضاً وظيفتان، إحداهما هي التعبير والأخرى وظيفة رمزية، تتطلب البحث عما ترمز إليه. وقد أدت هذه التفرقة إلى قيام اتجاهين في التفسير: الاتجاه نحو استرجاع المعنى وإعادة بنائه، وهو الذي يتبعه رجال الدين الذين يهتمون باسترجاع المعنى الأصلي للرموز في "العهد الجديد" والاتجاه الآخر يقوم على الشك ويضم مفكرين من أمثال نيتشه وماركس وغيرهم، ممن يهتمون بتحليل أو تجزئة المعنى، وليس تجميع الأجزاء كما هو الشأن في الاتجاه الأول، ورد ذلك المعنى إلى عوامل ودوافع كامنة وخفية.

وهكذا أمست مهمة التأويل تقوم على الاقتراب من هذه الهوية الدلالية المفترضة، وذلك بالاعتماد على وسيلتين وحيدتين هما: "عملية نزع هذا المعنى من سياقه ووضعه في سياق جديد. وتعد الترجمة بالمعنى الواسع للمصطلح بمثابة نموذج لهذه العملية."[xxvii]

ويرجع التأويل باعتباره منهجاً في فهم القرآن وإدراك معانيه المتشابهة إلى القرآن نفسه. فقد ورد في قوله تعالى ?هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات، هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله? - (سورة آل عمران، الآية 7).

إن لفظ التأويل مأخوذ من" (أول) وهو الرجوع. يقال آل إليه أولاً، أي رجع. ويقال أول الكلام تأويلاً إذا تدبره وقدره برده إلى أصله، أي دلالته الحقيقية. كما أن التأويل هو تعبير الرؤيا. لذلك أخذ التأويل في اصطلاح المفسرين، معنى التفسير تارة وهو بيان المعنى في اللفظ. وهو المعنى الذي استعمله الطبري. كما أخذ معنى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معناه الباطن، باعتبار المعنى الأخير هو المقصود منه". [xxviii]

لقد نشأ التأويل من طبيعة النظر في القرآن لفهم آياته المتشابهة في وقت مبكر. ودعت إلى هذا التأويل دواع من الرد على المخالفين السياسيين أو المنشقين عن الجماعة، أو من الرد على ذوي الأهواء ومثيري الشبهات من اليهود والنصارى، عند اختلاطهم بالمسلمين في بلاد الشام، أو من المجوس والصابئة عند اختلاطهم بالمسلمين في الأمصار بالعراق وبلاد فارس. وهناك من يرد التأويل إلى أسباب نزول آيات المحكم والمتشابه في القرآن. ولم يلبث أن تشعب الجدال حول قضايا سياسية وعقدية في أواخر العصر الراشدي، واستخدم التأويل في دعم آراء المخالفين

وخصومهم على حد سواء. وقد كانت رسالة الحسن البصري في (القدر) من أول النصوص، التي كتبت مستفيدة من منهج التأويل بشكل بدائي" [xxix]

فالقضية الأساسية التي تتناولها " الهرمنيوطيقا" بالدرس هي تفسير النص بشكل عام ، سواء كان هذا النص نصًا تاريخيًا ، أم نصاً دينيًا .

وقد حاول نصر حامد أبوزيد تطبيق هدا المنهج على النص الديني

فطالب بالتحرر من سلطة "النصوص " وأولها " القرآن الكريم " الذي قال عنه : " القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة "[xxx]. " لقد صار القرآن هو « نص » بألف ولام العهد ، هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة "[xxxi] "فالنص نفسه - القرآن - يؤسس ذاته ديناً وتراثًا في الوقت نفسه "[xxxii] .

وحاول أبو زيد ضبط موضوع الهرمينوطيقا، وتحديد نوعية القضايا التي تهتم بها، فأقر بأن "القضية الأساسية التي تتناولها الهرمينوطيقا بالدرس، هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً أم نصاً دينياً"[xxxiii] ، ثم تدرج نحو تحديد مصطلح الهرمينوطيقا، عبر التمييز بينه وبين مصطلح آخر قريب منه، هو مصطلح "التفسير". والهرمينوطيقا بهذا المعنى، تختلف عن التفسير، الذي يشير إليه هذا الأخير، على اعتبار أنه يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى "نظرية التفسير". فالفرق بين المصطلحين هو فرق بين ما هو إجرائي /تطبيقي، والذي يختص به التفسير، وما هو نظري مجرد تختص به الهرمينوطيقا.

إن التمييز بين المصطلحين، يتجاوز الفصل بين التطبيقي والنظري، لأنهما يتداخلان بشكل من الأشكال في كليهما، وإنما يتعلق الأمر بطبيعة النصوص، التي يشتغل عليها كل مصطلح. وتبعاً لذلك يتطابق مفهوم التفسير، مع مفهوم التأويل. غير أن الهرمينوطيقا لم تبق مقيدة بطبيعة تلك النصوص الدينية المقدسة خاصة، شأن التفسير، وإنما وسعت مجالها، لتشمل جميع النصوص الأخرى، والتي تتميز بطابع رمزي أساساً، "وقد اتسع مفهوم المصطلح الهرمينوطيقا في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر أساساً، تشمل كافة العلوم الإنسانية"[xxxiv]وقد قال مطالبًا بالتحرر من هيمنة القرآن : " وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها ، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا ، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان "[xxxv]. وهو نفسه ما فعلته أوروبا مع " الوحي " و " الدين " باعتبارهما إنتاج مجتمعات قديمة وبيئات ثقافية متخلفة ، وينقل " نصر أبو زيد " المعركة مع " الوحي " إلى ساحة العالم الإسلامي فيقول : " بأن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي" [xxxvi].

ويقول " إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات "[xxxvii]

نلاحظ مما تقدم أن د. نصر حامد أبو زيد يستهدف بالنقد والتحليل ، خطاب الوحي ، بجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية ، شأنه بذلك شأن أي خطاب بشرى وأي إنتاج معرفي وهنا تكمن جرأته إذ يتعامل مع النص القرآني بوصفه **منتجًا ثقافيًا، أنتجه واقع بشري تاريخي .**

ويتمثل بذلك مشروع " نصر أبو زيد " في وضع التصورات الماركسية والمضامين المادية الجدلية وتفسيراتها للحياة والكون والإنسان والوحي والنبوة والغيب والعقيدة في المعنى القرآني فيصير القرآن ماركسيًا ينطق باسم ماركس وفلاسفة المادية الجدلية والهرمنيوطيقا (نظرية تفسير مادية) فيغير بذلك المفاهيم الرئيسة للقرآن ، ويلغي المعاني الحقيقية للسور والآيات ، ويطمس الحقائق الدينية التي رسخها القرآن وبينتها السنة .

وهنا نفهم أنه ينفي عن الوحي صفة القداسة وينفي عنه صفه الفوقية – إن صح التعبير - لأنه عنده خرج من الواقع ورجع إلى الواقع وليس هناك إلا الواقع وهو ينص على ذلك في قوله : "فالواقع أولاً والواقع ثانيًا ، والواقع أخيرًا "[xxxviii]

و يضيف فيقول عن وعيه الجديد إنه :" وعي ينقل الثقافة ، كما نقل المواطن من حالة إلى حالة ، ومن

مرحلة " الوعي الديني الغيبي الأسطوري " إلى مرحلة " الوعي العلمي " "[xxix].

وها هنا يعطي للنظرية المادية التي تنكر الوحي ، صفة « العلمية » و « الهيمنة » على القرآن والهدف من الهرمنيوطيقا - حسب قوله :هو " أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدمًا ، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية "[xl] .

و الوحي عنده هو « ظاهرة » في « الثقافة » والثقافة عنده إفراز ونتائج التطورات المادية والبنى الاقتصادية والاجتماعية .

ف« ظاهرة النص » و « ظاهرة الوحي » و « ظاهرة النبوة » و « الظاهرة الدينية » – وهى أوصاف حسب نصر أبو زيد - نتاج البيئة . والنبوة عنده ليست ظاهر فوقية مفارقة وإنما هي فاعلية خلاقة لم تتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية ، وهى آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة .

فالنص الديني حمّال أوجه يتعين الكشف عنها دون تحنيط المعنى، بل الكشف عن صيرورته وعلى هذا فالعقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة. وضمن هذا المنظور الواقعي يتحرك زيد في معالجة قضية الوحي. فبما أننا نعيش في هذا العالم الأرضي ونجربه، فما الذي يترتب عن القول إننا قادرون على وضع مشكلة التعبير عن تجربتنا بالعالم وحقيقتها بهذه الصورة؟ إن نقطة البدء، عند أبي زيد، هي الواقع، العالم، الأرض، ذلك أن المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المتقبل الأول للنص وهو الرسول... بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع، بمثابة البدء بالحقائق الأمبريقية الواقعية .إذن المعرفة اليقينية الوحيدة التي يلتزم بها أبو زيد هي المعرفة المعبرة عن التجربة العينية، فكل المفاهيم مستوحاة من عالم التجربة، أي من تجربتنا بالعالم. وبهذا فإن معالجة قضية النص، كما هو واضح – في نظر أبي زيد – إنما تكون "في العالم"، في الواقع المتعين .بهذا التصور الفلسفي يخترق أبو زيد المنظومة السلفية لأجل تناول ظاهرة الوحي من نقطة انتهائها (الواقع الأرضي) لجعلها نقطة البدء الأصلية، وإن أول المفاهيم التي يطلقها على الوحي هي الإعلام، ويرى فيه المفهوم الجامع لكل التفسيرات الفرعية الأخرى لكلمة وحي. والوحي عنده "عملية اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً – رسالة – خفياً سرياً، وإذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمناً في مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشيفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل، أي بين طرفي عملية الاتصال / الوحي . هذا التفسير يشير إلى إمكانية عملية الاتصال / الوحي بين المرسل والمستقبل لاشتراكهما في مرتبة الوجود، وفي الرابط الثقافي: اللغة، هذا هو المستوى الأول الممكن الوقوع، لكن إذا انتقلنا من هذا الحقل الواقعي – الأمبريقي إلى الحقل الديني قصد إبانة مفهوم الوحي النبوي، فإننا نعود إلى نقطة البدء وهو الحقل الأمبريقي – الواقعي، قصد إبانة مفهوم الوحي، فإننا بهذه الحالة نقع في إشكالية، فما الإشكالية بالنسبة لأبي زيد؟ هذه الإشكالية تكمن في المعارف الجاهزة التي جاءت من الماضي، وهيمنت على الفضاء الثقافي العربي الإسلامي، الذي أصبح يقر بمشروعيتها الروحية والعقدية والمعرفية، وأخذت طابع القداسة، واكتسبت شرعية خفية . ولحل هذه الإشكالية قام أبو زيد بالحفر المعرفي، في أفق منظورهما، لكل التصورات الحافة التي لا محيد عنها في الفكر السلفي، لأنها تستند إلى حرفية نصوصية، وخاصة أنها تتعلق بشرعية النص التأسيسي للحضارة الإسلامية فكيف تم لهما ذلك؟ ينطلق أبو زيد، كما هو واضح، من نقد الأنظمة اللاهوتية، والتفاسير التقليدية، الراسخة، منذ مئات السنين لكي تحل محلها نظرية جديدة ومبتكرة قائمة على آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية

وفهم عميق .فمن المعلوم، كما يرى أبو زيد، أن مفهوم الوحي في المنظومة السلفية الأشعرية، هو مفهوم مفارق، أي أن الله يصطفي من الملائكة، رسلاً، ومن الناس، وأن الوحي من حيث منشؤه ونزوله ومصدره هو الله، أي أن حركته كائنة من فوق إلى أسفل، ونزوله كان في معظمه ابتداءا، وليس استجابة لواقع فرض هذا النوع من الوحي، ومن ثم فالوحي ذو وجود خطي، سابق في اللوح المحفوظ، ثم ابتدأ نزوله عبر الوحي وهذا ما يؤكده القرآن نفسه، كما يقول ابو زيد، فهو يلح، أي القرآن على وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزّل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً، والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي باعتباره من صفات الله .أي أن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام الله اللانهائي . إذن، المتفق عليه في التراث العربي الإسلامي، والمنظومة السلفية بخاصة، فيما يتعلق بمفهوم الوحي، في نظر أبي زيد، هو أن الوحي في الإسلام يشمل القرآن والسنة، والقرآن هو كلام الله القديم، وصفة أزلية وهو مدون في اللوح المحفوظ، باللغة العربية، قبل خلق السماوات والأرض، وقبل خلق البشر، وقبل أن يكون هناك واقع. فمنذ الأزل، حسب أبو زيد، "تركب التنزيل على الوقائع في خطة إلهية محكمة معدة سلفاً، ذلك لا أولوية للواقع على الوحي" ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم الله شاملاً للحاضر والماضي والمستقبل، ومحيطاً بالجزئيات إحاطته بالكليات .يرفض أبو زيد، في نظرته، إلى الوحي، النسق التراثي السلفي/ الأصولي الذي يفصل بين الواقع والوحي الذي يهدر البعد الإنساني، والمركِّز على البعد الغيبي، ومن ثم التوجه نحو تثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها، ذلك أن الواقع ليس في نظره من صنع الإنسان، بل هو، محدد سلفاً، من قبل الله، وما الإنسان سوى منفذ لإرادة الله الأزلية، إن الله، حسب المنظومة السلفية، دائم التدخل في التاريخ، والعقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، أي من خارج النص الإلهي .إذن، مصادرة فاعلية الإنسان وإهماله جدل العلاقة بين الواقع والوحي، مرفوضة عند أبي زيد. كما أن القول بأولوية الوحي، وأسبقيته، على الواقع، هو تأويل مقلوب، لأن الفكر الإسلامي- السلفي / الأصولي، يبقي الأولوية لوضعية النص القرآني، أي باعتباره كلاماً إلهياً مقدساً، بمعنى الوقوف على خصائصه النصية المميزة المتمثلة في قائل النص و المطلوب، عنده، هو التعامل مع اللحظة التي تموضع فيها بشرياً، أي لحظة النطق به من قبل الرسول وهي بتلك اللحظة، حسب أبي زيد، تكتسب مرجعيتها الثقافية "من خلال السياق الثقافي (التي ظهرت) فيه التي نطق بها النبي محمد. لكن ما هو خارج اللغة، وسابق عليها، أي الكلام الإلهي في إطلاقيته، لا يمت لنا، نحن البشر، بصلة. وبهذا فإن تأسيس أي علاقة جديدة بين الله والإنسان، بين المقدس والدنيوي، هي، بنظر ابي زيد، ما يمكننا من التحرر على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي .

هذه الأفكار تحيلنا إلى أن أبي زيد يتبع منهجية تقدمية أيضا في قراءة النصوص فكيف تبلورت هذه المنهجية؟

المنهجية التقدّمية في قراءة النصوص.

إن المنهجية التقدمية يقصد بها العودة إلى الماضي وإلى النصوص السابقة والأساسية للتوصّل إلى الآليات التاريخية العميقة، ودراسة العوامل التي أنتجت هذه النصوص وهذه هي المنهجية التراجعية (regressive) . ولكن مع اعتبار في آن ذاته أن هذه النصوص القديمة لا تزال حيّة وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بانخراطها في عملية تزامنية مع الواقع، أي بإدراجها ضمن التاريخ وتحوّلاته وضمن علم اللسانيات وعلم أنتروبولوجيا[xi].

كانت الدعوة إلى ضرورة دراسة التحولات الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة دراسة علمية ثم توليد مضامين ووظائف جديدة. وهذه هي المنهجية التقدّمية (progressive)يقول نصر حامد أبو زيد " إنّما ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالته التاريخية الجزئية وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسّس عليه

الوعي العلمي التاريخي "[xii] . و يواصل ليفسّر لنا الفرق بين المعنى والمغزى. فيقول " المعنى ذو طابع تاريخي أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل السياق الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي. والمغزى ذو طابع معاصر بمعنى أنّه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص .....إن المعنى يتمتّع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرّك مع تغيير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته و ترشدها"[xiii]

وتحاذر المنهجية التقدّمية الوقوع في المغالطة التاريخية (synchronique) (l'anachronisme) والإسقاط وتتمسّك بالقراءة التزامنية، أي القراءة المطابقة زمنيا للنص المقروء، أي تلك القراءة التي تلحّ على العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتراكيبه بمعانيه السائدة آن ذاك وليس بمعناها السائد اليوم إذ التحليل المطبق على النص القرآني يعني العودة إلى زمن القرآن و التموضع الكامل من الناحية النفسية واللغوية في ذلك الزمن لفهم النص القرآني من خلال ظروفه وأحداثه الزمانية و المكانية الخاصة والمحدّدة.

لقد حاول أبو زيد أن يكون وفيا لهذه المنهجية في قراءته للنص الديني. فاخضع القرآن لمحكّ النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني والتأمل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته، ثم التحليل الأنثروبولوجي لكلّ ما يتّصل بالظاهرة الدينية . فالمنهجية التقدّمية هي بالأساس منهج "إناسي" وهو ذلك المنهج الذي يؤكّد على دراسة الكائن البشري من كلّ وجوهه وبكل أبعاده . إذ أن الإنسان في نظر الإناسة هو كائن طبيعي واجتماعي ولساني وسياسي وتاريخي ونفسي وعاقل ومتخيل وعاطفي. ونعني بالأنسنة في هذا السياق كلّ ما يقوم على أصالة الإنسان، وكونه مركز الوجود، وخالق الفضائل ومبدعها. وعلى هذا الأساس قامت النظرية العلمانية التي أهم ركائزها العقلانية، و الأنسنة، والنسبية، والقطيعة مع التراث. إذ نحن إزاء منهج يعتمد لاهوتاً خاصا في تعامله المباشر مع العالم والإنسان. يمنح هذا اللاهوت الأصالة للإنسان، ويؤكد مركزيته عبر رؤية خاصة لله والإنسان والعالم.

وقد نتج هذا التيار الإنساني عن تزاوج الفلسفة الإغريقية مع التراث العربي الإسلامي. فالتراث الديني وحده لا يكفي لتوليد تيار عقلاني يحترم إمكانيات الإنسان ويثق بها وإنّما ينبغي أن يخصبه أو يتفاعل معه تيار فلسفي قويّ يعطي العقل كلّ حقوقه في الكشف المعرفي و الإبداع الفكري كالتيار الأفلاطوني الأرسطوطاليسي مع امتداداته واكتشافاته الحديثة . وهذا ما حصل في الفترة الكلاسيكية من تطوّر الحضارة العربية الإسلامية فكان أن ازدهر الفكر العربي وتولّد هذا التيار الأنسني العقلاني المتمثّل في شخصيات كبرى كالغزالي وبن رشد وبن الجوزي. إنّ المراد هنا في هو عملية جمع بين العلوم الفقهية بأطرها الابستمولوجية والتصورات المعاصرة للعلوم الإنسانية والطبيعية وفق تصوّرها المعاصر، وذلك لأن الحكم الفقهي لا يمكن ربطه بالفقهية فحسب، لأن الحكم الفقهي يعني وراثة مجال الإنسان من الناحية النفسية والاجتماعية من جهة و إدراك الطبيعة فلكا وفيزياء من جهة أخرى. وبهذا يمكن أن يكون الحكم أقرب إلى النص وأكثر حداثة في مراعاة الظرف المراد أن يعالجه. وهذا يعني أمرين : خصوصية الموقف الإسلامي . والحاجة إلى الأخذ بالتطوّرات المعاصرة لسد حاجة الإسلام . أي كيف يمكن بناء معرفة إسلامية تنتمي إلى الأرضية الإبستمولوجية لهذه التطورات من جهة . ومن جهة أخرى تحيط بكل التقنيات المعاصرة دون أن تقي نفسها بالأطر الإيديولوجية العلمانية التي تشكل الحاضنة المعاصرة للعلم، أي الفصل بين العلم والإيديولوجية، ثم وصل هذا العلم بالإيديولوجية الإيمانية الإسلامية. إذ تحتاج هذه القضية إلى بناء نظامها المعرفي بشكل كامل شامل للنموذج المعرفي والنظرية المعرفية، ورؤيتها في مصادر المعرفة وتاريخها وتصنيفها وفق مناهج النقد المعرفي، ثم كيفيات التوليد المعرفي، وكذلك بناء المنهج العلمي للتعامل مع الظواهر الاجتماعية والظاهرة

الفقهية، وسائر الظواهر الأخرى، وإخراج الفلسفة المعاصرة من مرحلة النهايات التي قادها إليها الفكر الغربي الحديث"[xiv] كما تحتاج إلى الخروج من ثنائية الإنسان/الطبيعة ، إلى رحاب تصوّر أشمل في بعد ثلاثي : الله (الغيب) الطبيعة و الإنسان المستخلف على هذه الأرض وإخراج الأمر من طور الهيمنة إلى الأعمار " فلا بد من إعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي توحيدي، وأنموذج بعيد عن الوضعية، كاشف عن الغايات الإلهية في الوجود والحركة، لتأخذ هذه العلوم امتدادها الكوني

معنى ذلك إعادة بناء المعارف الإسلامية والعمل على تجاوز رهان التراث عبر إعادة الفحص بالعودة إلى الثوابت في الأصول من جهة والعمل من جهة أخرى على تجاوز التداخل بين الثابت والمتحول وصولاً إلى ربط هذا التراث بالحاجيات، والاستعانة بالعلوم المعاصرة .

لذلك كان أبو زيد يطرح دائما سؤالا يعتبر أسّ منهجه. يتمثّل في كيف يمكن أن نجعل القرّاء اليوم يتحسسون لمسالة الاختلافات الثقافية والاجتماعية والنفسية واللغوية والتاريخية والفلسفية في التراث الديني ؟

استنادا لكلّ هذه المنطلقات كانت دعوته إلى إعمال العقلانية "التعدديّة"[xv] لا العقلانية الوضعية، ودعوته إلى الانفتاح على الإنسانية والثقافة الكونية. ونقصد بالعقلانية التعدّدية إعطاء المتخيّل نفس القيمة المعرفية للعقلاني.

فنظرية العقل بالنسبة إليه فتحت جسور التواصل بين العقل ونقائصه كالجنون والهوى والقلب والعاطفة .....الخ فالجنون مثلا في ضوء هذه العلوم هو عودة إلى العقل بذاكرة جديدة، وهذا يعني أن العقل لم يعد بنية مغلقة على ذاتها ومتعارضة مع البنى المجاورة لها، بل أصبح مفهوما منفتحا على عناصر عديدة متفاعلة فيما بينها. كما أن العقل لا يعتبر جوهرا متعاليا، لأن العقل ظاهرة تاريخية متغيّرة بتغيّر الزمن والمكان فهو ليس جوهرا ثابتا إنما مرتبط بتاريخيته.

يحمل مفهوم العقل هنا بالنسبة لابي زيد مفهوم العقل المتعدّد والمنفتح لأنه حلّ في النهاية في موضوع شامل وهو الخيال الاجتماعي والتاريخي، فأخذ بالتالي صفة التعدّد لتعدّد المناهج المتّبعة واختلافها. وأصبح منفتحا متغيّرا نظرا لتاريخيته، ممّا جعله عقلا يقبل الانفتاح على كل ما هو إنساني كوني حتى لا تضيق الدائرة التي تتحرّك فيها من ناحية ، وحتى تحافظ على صفة الانفتاح الذي يولّد التجديد دائما ، سمة للتقدّم والنهوض من ناحية أخرى. فالانفتاح على الإنساني والكوني تجاوز للثقافة الإسلامية والأوروبية وغيرها. فهي الإطار الذي يحتويهم جملة .

فهو يدعو إلى أنّ كل الثقافات لها عطاؤها الخاص الذي لابد أن يؤخذ بعين الاعتبار أي يجب أن تعامل الثقافة الإسلامية الأوروبية أو الهندية وغيرها بنفس الطريقة ومن منظور أنتروبولوجي وثقافي واسع، لأنّه يمهّد للتعايش السلمي بين كل الثقافات . لأجل ذلك كانت الدعوة إلى الكونية ويؤكّد على ذلك فيقول " الذات ليست الأنا الحضارية المتقوقعة المنغلقة على نفسها. فتلك هي صفات الموتى أما الأحياء فهم المنخرطون في العالم المتفاعلون مع ما حولهم تفاعلا حرا خلاقا مبدعا. وتلك هي أهمّ سمة من سمات التحضّر "[xvi] .

تصبح العلوم العصرية هي التي تطرح الأسئلة على الدين وعلى الشريعة وتستثير الأجوبةَ عليها لا العكس إذ أنّ أسئلة كلِّ عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد قبل نضج العصر علميًّا. وبما أن العلوم تتجدّد، فإن الأسئلة، وثانيًا الأجوبة، تتجدّد. و من هذا المنطلق، تبقى المعرفة الدينية في تجدّد مستمر.

تصبح الحضارة التي نسميها عربية أو إسلامية لا تنتمي إلي العرب، وإنما العرب ساهموا في صنع بعضها، ونحن نعيش في ظل حضارة إنسانية توجد فيها ثقافات مختلفة، والثقافة العربية ليست عاجزة عن الحوار مع الآخر، وإنما هي عاجزة علي الحوار مع نفسها، وهذا هو الشيء الأخطر، وبالتالي لا يمكن أن تقيم حوارا مع ثقافة أخرى، وأنت عاجز عن

الحوار مع نفسك، وجميع المحاولات التي يقوم بها المثقفون والمبدعون على تفاوتهم محاولة منهم لإزالة هذا الجليد عن الثقافة الإنسانية العربية، من أجل أن تنهض ويكون لها دور في الحضارة. لذلك "فإذا أردنا اجتهادا منشئا يتحتّم علينا فحص النص باعتباره مصدر الوحي الأوّل من خلال ما تمكنّا من العلوم الحديثة و من مناهج لم تتوفّر لأسلافنا و هي عملية عسيرة تتضافر فيها جهود عديدة و اختصاصات مختلفة في ضوء ضمير ديني معاصر يسعى إلى فحص الظواهر في كلّياتها و إلى بناء الرؤية الدينية على معنى الإنشاء بواسطة عقل يروم صياغة جديدة لعلاقة المقدّس بالبشري فلا يجعلها قطبين متقابلين، و إنما طرفين متناغمين فلا يفقد النصّ كيانه الذاتي ولا تتهافت إنسانيّة الإنسان في متاهات النقل "[xvii].

IV. نتائج منهج ابو زيد

ولعل ما ميّز أبو زيد أو جعل فكرته أكثر إضاءةً، محاولته تسليط الضوء على عناصر:

- خلع لباس التاريخية، وجدل النص والواقع على النص نفسه بما تحمله هذه المفردات من مداليل لها اليوم، محاولاً إعادة انتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي، ووقائعي بنائي ايضاً.

- نزع القداسة عن الأصليْن القرآن والسنة :سعى نصرحامذ أبو زيد في فهمه الجديد للأصول الإسلامية المعتبرة إلى عدِّ القرآن والحديث كلاما من الكلام يمكن دراسته ونقده، وبيان قيمته علوا وهبوطا من غير وجل ولا خوف، فالنص القرآني مثلا عنده" نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته[xviii]".

وهذا المنهج الذي يطرحه أبو زيد لقراءة النص الديني الذي يؤدي إلى أمرين، أحدهما نزع القداسة عنه وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد، والأمر الثاني: نزع ثبوت الدلالة عن النص نهائياً، وتحويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ، وإذا كنا نتفق معه أن ثمة نصوصاً متغيرة الدلالة، فإن الحكم على جميع النصوص الدينية بأنها متغيرة الدلالة تحيل حسب رأيي في محصلتها النهائية إلى نسخ الدين مع تعدد القراءات وتغير الوقائع التاريخية، والدين – بصفته ديناً- لا ينفك عن صفة الثبات في أصوله، وفي كثير من تعاليمه وأحكامه .

- تجاوز المناهج الأصيلة في فهم الكتاب والسنة : تناول أبو زيد ظاهرة فهم النص الديني الإسلامي على أنه ينبغي تجاوز المناهج القديمة الضابطة لعملية الفهم ، ذلك لأن معارفنا التقليدية غير دقيقة ويجب على هذا الأساس التعامل المباشر مع النص القرآني.

- توظيف معارف العصر وعلومه في الفهم للنص الديني :لقد آمن أبو زيد بوجوب توظيف العلوم الحديثة التي توصل إليها الإنسان المعاصر في مجالات مختلفة من المعرفة في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، واستقر رأيه على أنَّ مِنْ أولى مهام المثقَّف والباحث الداعي إلى التنوير، التوفرُ على نقد الفكر الديني، بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية في الدرس والتحليل.

- ظهور تصور ومفهوم جديد مع أبو زيد للقرآن والسنة:فقد تعامل مع النص الإسلامي قرآنا وسنة مفاهيم جديدة للأصلين الكريمين، فالقرآن كما يراه " نتاج تجربة فردية قام بها الرسول محمد صلى الله غليه وسلم في إطار زمن ومكان محددَيْن، أدى فيه التاريخ دورا مهما في توجيه فكر الفرد- المقصود هنا النبي- واللغة المعبرة بها عن ذلك بالتاريخ وأما السنة فهي اجتهاد الرسول في تطبيق أحكام الكتاب من حدود وعبادات.

- نسبية الأحكام التشريعية وعدم لزومها في العصر الحديث :أثمرت هذه الافكار الجديدة ظهورَ عدة تصورات لما يجب أن يكون عليه موقف المسلم المعاصر من الشريعة اليوم، فمن ذلك:

الدعوة إلى فهم الأحكام التشريعية في ضوء أسبابها التاريخية وظروف تقنينها وفرضها :إذ من الواضح كما يقول أن فهم الأحكام القرآنية مرتبط بمعرفة الظروف التي نزلت في شأنها، وبذلك فإن تحديد مدى تلك الأحكام مقيد بمقتضيات تلك الحوادث، فلا يجوز أن تؤخذ تلك الأحكام بمعزل عن الحادثة التي جاءت

فيها...لا يجوز أن تحمل الأحكام القرآنية بصفة آلية على الإطلاق وعلى التعميم كما كان يفعله الفقهاء القدامى، فالارتباط الوثيق بين الحكم وسببه يحمل بالعكس على نسبية ذلك الحكم.

- الدعوة إلى التفريق بين نصوص الوحي المقروءة وبين نصوص الوحي المدونة أثناء ممارسة عملية الفهم :إذ رأى أبو زيد أنَّ ذلك مؤثِّر في عملية الفهم، فالقرآن يجب أنْ ننظر إليه بكونه في البداية وفي الأساس خطابا شفهيا انتقل إلى نصٍ مكتوب، فتتغيرُ الآلياتُ للفهم والتفسير بتغير شكْل الخطاب نفسه.

كان أبو زيد يحمل همّ إعادة بناء مجتمعنا الممزّق، وكانت همومه هي هموم المواطن المسلم والعربي، إنها الديمقراطية والحرية والتعددية والاختلاف و...، وهذا حقّه الذي لا يسلب منه، كما ومن حقّ أبو زيد مقارعة التخلف الاجتماعي والديني، وهو تخلّف سببه الجمود على الموروث مع خلع لباس التاريخية عنه.

إن الدراسة السيكولوجية والسسيولوجية للخطاب الديني، ليس مبرراً . لمن يحاول الانطلاق من الداخل . لتقديم تقييم نهائي، بل لا يحق له تقديم هذا التقييم ما دام النص ما يزال محافظاً على مركز من مراكز الصدارة.

وهكذا يمكن القول في سياق تعليقنا على مزدوج (العلمي . الديني) . المنهج اللغوي، نسجل وقفات:

إن الثنائية (النقيضين) التي يضعها أبو زيد، أي الديني / العلمي واصفاً الأوّل بأنّه يخضع للتوجيه الايديولوجي، يمكن التوقف عندها قليلاً، ذلك أن هذا الثنائي المستورد في حدّ ذاته، لا يبدو علمياً دائماً، ثمّة إسقاطات ايديولوجية من جانب التيار الديني على النص، لا بل ثمة تلاعب به وتطويع له، إنها مشكلة قديمة جديدة، يبدو من الصعب أن نبرّء أحداً منها إلا من عصم الله، لكن إشكالية هذا الثنائي تكمن في:

أنه يفترض المنهج العلمي، غير مؤدلج، وهذا أمرٌ ثبت . ربما . للجميع زيفه، إنه وهم تقليدي في دائرة الحداثة، فقد أقرّ أبو زيد نفسه "بأن الوصول الى الدراسة الموضوعية للنص وهمٌ ليس إلا"[xix].

إن خلفيات القارئ حاضرة دائما سواء كان دينيا أو حداثيا أو علمانيا (بالمعنى العلمي للكلمة)، ومن ثم فلا تصحّ هذه المقابلة عندما يكون أساسها ما يسميه أبو زيد نفسه "التوجيه الايديولوجي" .

الخاتمة

يتناول هذا البحث خطاب أبو زيد للنص الديني، والسبل المنهجية التي توخاها لقراءته، وتلمس التمايزات بين خطابهما، والعقبات التي تواجه هذا الخطاب في سياق سعيه لصياغة وسائل جديدة في التعامل مع النص القرآني، وطرق فهمه، والوقوف على أبرز المقولات والمبادئ التي تعرض لها هذا الخطاب من نقد ومساءلة، عبر التركيز على النقاط المتعلقة بقراءة النص الديني، وأسلوب التعامل معه، تفسيرا وتأويلا. انطلقت معالجة أبي زيد في قراءته للنص الديني من منهج القراءة النقدية التاريخية والتأويلية لتبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعي، من جهة، وتقويض قداسته وبنيته الوثوقية كذلك، ولفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثية بوصفها من أهم شروط الانتماء إلى العصر والاندماج في المنظومة الكونية من جهة أخرى، حيث أخضع النص الديني ووضعه على محك النقد التاريخي للوصول إلى توحيد الوعي الإسلامي، وإخراجه من العقلية المذهبية التي تنتمي إلى الفضاء القروسطي كما أخضع أبو زيد النص الديني لمحك العقل وقراءته قراءة تاريخية، معتبرا الواقع هو المدخل الحقيقي لفهم النص، وذلك لفتح باب الاجتهاد، في الأصول والعقائد كما هو في الأحكام والتشريعات. وبهذا فإن ما تهدف إليه القراءة المنسوبة إلى الحداثة، ممثلة في أبي زيد، هو إقصاء الاستخدام اللاهوني والأيديولوجي للتاريخ للوصول إلى مقولة التفسير التاريخي للنص الديني.

لقد كانت هذه الدراسة بحثا غايته الوقوف على الأسباب الحاملة لأبو زيد على الأخذ بمناهج علوم العصر ومعارفه أثناء ممارسة عملية الفهم للقرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.

كما كانت هذه الدراسةُ تعريفا لمناهج سلك سبيلها، أبو زيد من أجل الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث.

كما كانت تقويما لهذه المناهج الموظَّفة من أجل قراءة النصين الكريمين: القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

ولقد أسفرت هذه الدراسة عن النتائج الآتية:

أولا: أصبح منهج فهم النص الديني الإسلامي لدى أبو زيد منْفلتا من الضوابط المنهجية الإسلامية الخاصة بتفسير القرآن الكريم وشرح حديث النبي صلى الله عليه وسلم التي أُلِّفت فيها كتبٌ، وذهبت فيها أنفس، واستُبدلت تلك الضوابط بمنهج للفهم دُعي ":الهرمنوطيقيا " وهو منهج غربي قديم، اخترع من أجل فهم وتقريب نصوص الكتاب المقدس التي واجهت مشكلات عويصة من أجل فهمها لدى المسيحي " أما التفسير الإسلامي فقد جاء للتعمق والتوضيح في النص القرآني، ولا يزال باستمرار يكتشف آفاقا من المعرفة[i]."

ثانيا: لقد حاول أبو زيد بمختلف مشاريعه الفكرية المقترحة من أجل فهم النص الديني أن يضع رؤى وتصورات منهجية لفهم الأصلين العظيمين، بيد أنَّ مشاريعه للفهم لم تساندها أمثلة تطبيقية بالكثرة التي تبعثُ على القول بأنَّ مشاريعه النظرية ناجحة.

رابعا: أخطأت هذه المحاولات الحداثية من أجل فهم النص الديني العصرَ والبيئةَ، "أما تخلفها عن العصر فيرجع إلى كون الدعوة إلى قراءة القرآن- مثلا- عند المنتمين إلى العالم العربي تبنت لحظةَ انطلاقها في السبعينيات المنهجَ البنيوي الذي أفل بفرنسا خلال عقد الستينيات، ولا زال كثيرٌ من دُعاة القراءة حتى اليومَ متوقفين عند هذه المرحلة رغم أن الغربيين والفرنسيين على الخصوص تجاوزوا مرحلة البنيوية وما بعد البنيوية"[ii] وأماَّ كون هذه المحاولات غريبة عن البيئة التي نُقلت إليها فيظهر في أمرين: الأول: جانب الأصول النظرية التي ترجع إلى فلسفة الأنوار بفرنسا خلال القرن الثامن عشر الميلادي، الأمر الثاني: جانب المصطلحات والأدوات التي تتوسل بها التي منها مصطلح الإنسية Lhumanisme المرتبط بالتراث الديني الغربي، وغيره من المصطلحات الغربية النشأة والبيئة، والمرتبطة بخلفيات مذهبية محددة"[iii].

وملخص القول ، إنّ هذه القراءة ومن شأنها أن يؤدّي إلى نتيجة مفادها أنّ المعرفة، بالذات الدينية، أصبحت معرفة نسبية. فأي منهج تفسير ديني جديد من شأنه أنّ يؤسّس لنتيجة نسبيّة، بسبب أنّه تأسس وانطلق من أرضية علمية حديثة تقوم على أسس معرفية جديدة تؤمن بنسبيّة الفهم، كما تؤمن بتعدد مناهج التفسير سواء ارتبطت بالطبيعة أو بالشريعة.

وبالتالي فإن أيّ نتيجة لا يمكن أن تعكس الحالة النهائية في الفهم والتفسير وإنما تعكس الحالة النسبية وتنوّع النتائج وذلك لصدورها من أرضية الفهم التعدّدي. فتعدّد مناهج التفسير يؤدي إلى تعدّد النتائج التي تؤدي في المحصلة إلى نتائج نسبية غير نهائية وغير مطلقة. وذلك بسبب تعدّديتها.

و السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو الآتي " إلى أي حد ستكون لغة المنهج العلمي قادرة على التعبير عن المضمون الغيبي للدين ؟ وبالتالي ألا يؤدي إلى تعويض مفاهيم العقيدة الدينية المقدسة بقيم بشرية يتحوّل بمقتضاها الأرضي إلى مقدّس ؟ أفلا يفرغ الدين من هذا المنظور من جوهره المميّز له، فيؤدي الأمر آنذاك إلى لاهوت إسلامي علماني حتى وإن كان المنطلق مبنيا على أساس إقامة جسر بين لغة الوحي ولغة العصر ."[iiii]

ألا ينتهي بنا الأمر هنا إلى تقديس مناهج رفعت صفة القداسة عن النص الديني ؟

المصادر و المراجع

المصادر:

- أبو زيد(نصر حامد): النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت. 1995

- أبو زيد(نصر حامد): نقد الخطاب الديني، بيروت، دار المنتخب العربي

-أبو زيد(نصر حامد): الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء- الطبعة الأولى2007

- أبو زيد(نصر حامد) : الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، ط 1،مغرب ، 2000، ص 186
-أبو زيد(نصر حامد): النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة
- أبو زيد(نصر حامد): مفهوم النص، بيروت، المركز الثقافي العربي ط4 ،2000.
أبو زيد (نصر حامد) : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة السادسة، 2001.

المراجع:

- أركون (محمد): الفكر الإسلامي قراءة علمية: تحقيق هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ،ط 2، ط1996
- بارويس، (علي): الحداثة العربية وتأويل نص الإسلام الديني: شبكة المسلم.
- الجابري(محمد عابد): نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، ط (6)، 1993م.
- حرب (علي): الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997م
- حنفي (حسن): حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م
- ريكور(بول): البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 16، فبراير - 1999
- الشرفي (عبدالمجيد):في قراءة النص الديني :مع كمال عمران، المنصف بن عبدالجليل، الباجي القمرتي، داد القاضي، الدار التونسية للنشر، ط (2)، 1990م.
- عبداللطيف(كمال):الفكر الفلسفي في المغرب:قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق، المغرب، (د-ط)2003
- القمرتي (الباجي) : الاجتهاد وعلاقته بالخطاب الديني المعاصر ، ط1 ،سلسلة موافقات ، الدار التونسية للنشر ، 1993
- كالو (محمد) : القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، سوريا، ط (1)، 1430ه
- الكتاني(محمد): جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء 1992
- محمد شاهد(السيد): الخطاب الفلسفي المعاصر من العام إلى الأعم، دار قباء - القاهرة - ط (1)، 2000م. .
- مرجي(فوزية):فلسفة التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، عالم الكتب الحديث - الأردن، ط (1)، 2006م.
- مفتاح (محمد): مجهول البيان، دار توبقال، المغرب ـ 1990، ص: 90 - 91
- هرماس (عبد الرزاق): قضية قراءة النص القرآني،القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب ، جامعة قطر ، حولية كلية الشريعة ، العدد 19 ، 1422 ه.
- **دوريات**
-قضايا إسلامية: الاجتهاد والتجديد :تساؤلات حول مشروع أسلمة المعرفة، حوار مع د.طه جابر العلواني ،العدد الخامس ، 1997، قم
- إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر :بعلي حفناوي : الموقف الأدبي ع2007/440 .
- **المعاجم**
- الحفني(عبد المنعم المعجم):الشامل لمصطلحات الفلسفة : ، مكتبة المدبولي، ط 3 ، القاهرة ، 2000
- وهبة (مراد) : المعجم الفلسفي : معجم المصطلحات الفلسفية : دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1997

مواقع

(www.arab-ency.com)

الهوامش:

[i] - الشرفي (عبدالمجيد):في قراءة النص الديني :مع كمال عمران، المنصف بن عبدالجليل، الباجي القمرتي، داد القاضي، الدار التونسية للنشر، ط (2)، 1990م ص (42)

[ii] - بارويس، (علي): الحداثة العربية وتأويل نص الإسلام الديني: موقع المسلم.

[iii] - كالو (محمد) : القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ص (56 - 57). نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص (11).

[iv] - حنفي (حسن): حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص412.

[v] - حرب (علي): الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997م، ص94

[vi] - المصدر نفسه، ص98

[vii] - أبو زيد (نصر حامد): مفهوم النص دراسة في علوم القرآن/ النص والسلطة والحقيقة / نقد الخطاب الديني إشكاليات القراءة وآليات التأويل:ص13 فما بعدها

[viii] - تاريخية : مصطلح يعني التضامن والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الآنية ويسمى الشعور بهذه الوحدة الشعور التاريخي وعنده أن التاريخ بخلاف التأريخ والشعور التاريخي أو التاريخية بخلاف الشعور التأريخي أو التأريخية .فالتاريخ هو العلم بحوادث الماضي خلال التسلسل الزمني للعالم ، والتاريخ هو شعور الذات بما حقّقته من مظاهر نشاطاتها المختلفة . والشعور التاريخي هو النور الذي يوضح تاريخية الآنية ويتبدى في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلو أي أن أدرك أنني أريد من

خلال المواقف التي أوجد فيها، الخروج عن هذه المواقف والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانات جديدة (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: د عبد المنعم الحنفي، ص115)

[ix] - الأنسنة: الدعوة إلى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان وغايتها التأكيد على كرامته وحريته وقيمته وهي بالإضافة إلى البعد التاريخي ، هي كل دعوة لها نفس الموضوع وروافدها ثلاثة المذهب العلمي –ومذهب التطور –والإلحاد . والمفكر الإنسي أو الإنساني هو الذوّاقة للتراث والذي يستلهمه والإنسية عند كونت ديانة تقديس الإنسان وتحل الإنسانية محل الله في العبادة . وفي سنة 1993 صدر المنشور الإنسي في الولايات المتحدة ووقعه فلاسفتها وعلى رأسهم ديوي وكان واضحا أن الفلسفة المنشور تستقي من فلسفة البرامجية الأمريكية وقيل في الفلسفة الإنسية أنها الفلسفة الأمريكية الحقيقية وفي أوروبا إذ ا قيل في وصف مفكر أنه إنسي فمعنى ذلك أنه ملحد لا يرى وجود الله وأنه يحيل كل شيء طيب إلى الإنسان وليس إلى الله (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : د عبد المنعم الحنفي، ص 124).

[x] - أركون (محمد): الفكر الإسلامي قراءة علمية:ص 116

[xi] - أبو زيد(نصر حامد): النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة:ص 8

[xii] - المرجع السابق:ص 87

[xiii] - المرجع السابق:ص 92

[xiv] - أبو زيد(نصر حامد): نقد الخطاب الديني، بيروت، دار المنتخب العربي، 1992:ص 118-119.

- أبو زيد(نصر حامد): الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية:ص 198 [xv]

[xvi] - الإبستيمولوجية: ويعني المصطلح حرفياً علم المعرفة أو علم العلم. أما المعنى المعاصر لمصطلح إبستيمولوجية في الفلسفة العربية والفرنسية فهو: الدراسة النقدية للمعرفة العلمية. و الإبستيمولوجية بوصفها مبحثاً مستقلاً موضوعه المعرفة العلمية، لم تنشأ إلا في مطلع القرن العشرين إن الإبستيمولوجية لا تكتفي بتحديد الشروط العلمية لإنتاج المعرفة العلمية. وإنما تسعى - أيضاً - لبحث شروط المعرفة العلمية الاجتماعية. وآلية ذلك أن الاستقلال النسبي للمعرفة العلمية لا يفصلها إطلاقاً عن شروط تكونها التاريخية - الاجتماعية، وهذا ما يجعل من مبحث علم اجتماع المعرفة جزءاً لا يتجزأ من البحث الإبستيمولوجي. ((www.arab-ency.com

[xvii] - عبداللطيف(كمال):الفكر الفلسفي في المغرب:قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق، المغرب، (د-ط)2003 ، ص 30

[xviii] - أبو زيد(نصر حامد) : الخطاب والتأويل ، ط 1، المركز الثقافي العربي ، مغرب ، 2000، ص 186

[xix] - أبو زيد (نصر حامد) الخطاب والتأويل: ص 199

[xx] - أبو زيد(نصر حامد): النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة:ص 75

[xxi] -السيميوطيقا:Semiotic :ينقسم إلى ثلاثة أقسام برجماتيكا pragmatics بحث في مدلولات الألفاظ Semanticsبحث في مدلولات المعاني سينتاطيقا syntax بحث في العبارات اللفضية من حيث تركيبها وتكوينه بغضّ النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلول(المعجم الفلسفي : معجم المصطلحات الفلسفية : مراد وهبة :ص376)

[xxii] -أبو زيد(نصر حامد): النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة:ص 7

[xxiii] -الهرمونيطيقا: Hermeneutics : أحد عناوين مؤلفات أرسطو و موضوعه منطق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء و أصبحت الهرمنيوطيقا علما في عصري النهضة والإصلاح الديني لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدّس وحصر فلاسفة التنوير الهرمينوطيقافي مجال المنطق وحاولوا الكشف عن مبادئها العامة التي يمكن تطبيقها في جميع مجالات المعرفة . وأثار كريستيان فولف في كتابه المنطق ، فقضايا هرمينوطقية في عديد من الفصول مثل العلاقة بين المؤلف والنص واللغة بمعنى مدى توفيق المؤلف في التعبير عن مقصده فإذا كان النص غامضا فمعنى ذلك أن المؤلف لم يفلح في الاستخدام الصحيح للغة وفي تأسي البناء الملائم لحججه (المعجم الفلسفي : معجم المصطلحات الفلسفية : مراد وهبة : دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1997ص 717

[xxiv] - أبو زيد(نصر حامد): مفهوم النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990ط 2000،4ص 31 ، 74

[xxv] **- ابن منظور: لسان العرب، مصدر "اول"، الجزء 11، دار صادر بيروت، ص: 32.**

[xxvi] **- مفتاح (محمد): مجهول البيان، دار توبقال، المغرب - 1990، ص: 90 - 91.**

[xxvii] **- ريكور(بول): البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 16، فبراير - 1999، ص: 113.**

[xxviii] - بعلي (حفناوي) : إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر ، الموقف الأدبي ع2007/440 ، ص 13

[xxix] **- الكتاني(محمد): جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء 1992، ص: 551.**

[xxx] - أبو زيد(نصر حامد): النص ، السلطة ، الحقيقة ، ص19

[xxxi] - أبو زيد(نصر حامد): مفهوم النص ، ص27

[xxxii] - أبو زيد(نصر حامد): النص ، السلطة ، الحقيقة ، ص16

[xxxiii] - أبو زيد(نصر حامد): **إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2 ـ 1992، ص: 13**

[xxxiv] - نفس**المرجع السابق، ص 13**

[xxxv]- أبو زيد(نصر حامد): الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص146

[xxxvi]- أبو زيد(نصر حامد): مفهوم النص ، ص24

[xxxvii]- أبو زيد(نصر حامد): نقد الخطاب الديني ، ص145

[xxxviii]- نفس المصدر السابق : ص130

[xxxix] - أبو زيد(نصر حامد): النص ، السلطة الحقيقة :ص41

[xl] - أبو زيد(نصر حامد): نقد الخطاب الديني ، ص133

[xli]- الأنثروبولوجيا: في الاصطلاح العربي هي علم الإنسان أيضا هو العلم الذي مناطه الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي أي من حيث هو جزء من الوجود الطبيعي والاجتماعي يتأثر ويؤثر في الطبيعة والمجتمع الذي يعايشه ومن ثم كان اصطلاح الأنثروبولوجية وهي اتجاه في الفكر يجعل من الإنسان أعلي وأقيم واسمي ما أنتجته الطبيعة . والأنتروبولوجيا الاجتماعية هي علم دراسة الإنسان في بيئة الاجتماعية وتتبع تطوره مع تطور هذه المجتمعات التي يسكنها واللغة التي يتفاهم بها والأشكال الأدبية والفكرية والفنية التي يعبّر بها عن نفسه وتتجلى فائدة هذه الدراسات فيما يسمى الأنتروبولوجيا التطبيقية أي علم تطبيق النتائج التحصيلية لهذه الدراسات على المجتمعات التي تحتاجها لتطوير أنظمتها وهياكلها التعليمية والاقتصادية ومؤسساتها السياسية والحضارية (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة :عبد المنعم الحفني ، مكتبة المدبولي، ط 3 ، القاهرة ، 2000 ص 115 _ص116).

[xlii] - أبو زيد (نصر حامد) : نقد الخطاب الديني ، ص 203

[xliii] - المصدر نفسه: ص 221

[xliv] . قضايا إسلامية: الاجتهاد والتجديد :تساؤلات حول مشروع أسلمة المعرفة، حوار مع د.طه جابر العلواني ،العدد الخامس ، 1997، قم ، ص 103.

[xlv] - تعدّدية pluralism

يطلق على المذهب البراجماتي الذي يتصور أن الكون متكثر فيعارض بذلك الأحادية والجبرية و يزعم أن مستقبل العالم يحتمل إمكانيات عدّة يتوقف تحقيقها على فعل الكائنات التي تقرّر مصيره في المقابل الأحادية والثنائية:(المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية ص 207)

[xlvi] - أبو زيد (نصر حامد) : الخطاب والتأويل ص 244

[xlvii] - القمرتي (الباجي) : الاجتهاد وعلاقته بالخطاب الديني المعاصر ، ط1 ،سلسلة موافقات ، الدار التونسية للنشر ، 1993 : ص 87

[xlviii] - أبو زيد (نصر حامد) : نقد الخطاب الديني: ص 12

[xlix]- أبو زيد (نصر حامد) : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة السادسة، 2001م، ص227 . 228

[l]- د/ محمد محمود كالو القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسيرص62

[li] - د/ عبد الرزاق هرماس قضية قراءة النص القرآني ص113

[lii]- نفس المرجع السابق :ص 114

[liii] - القمرتي (الباجي) : الاجتهاد وعلاقته بالخطاب الديني المعاصر ، سلسلة موافقات ، الدار التونسية للنشر ، ط1 1993 : ص 57