معارف
ISSN 1112-7007
EISSN 6804 -2600
المجلد 15/ العدد 2 (ديسمبر 2020): ص.ص:240- 277

الخطاب الديني ورهانات التأويل عند: نصر حامد(أبو زيد) ومحمد أركون

Religious discourse and interpretation bets when: Nasr Hamed (Abu Zaid) and Muhammad Arkoun

بوكوبة آسية[1]* قادري كمال [2]

[1]جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، الجزائر: boukoubaassia@yahoo. com

[1]جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، الجزائر

تاريخ الاستلام: 2019/12/20؛ تاريخ القبول: 2020/03/28؛ تاريخ النشر: 2020/12/31

ملخص:

تتعدد القراءات النصيّة عبر الأجيال والعصور، وأصبحت وسيلة قرائية لتطلُعات الرُؤية التأويلية من جانبها الدلالي والحداثي بصيغة البحث والاستنباط في النظرية المؤسسّة للنص في نطاق الظاهرة التاريخية، ومن هنا أصبح للتأويل لُغة استعمال قبل أن تُوضع له قواعد وأحكام من طرف اللّغويين والفقهاء والأصوليين والمفسرين وهذا مرتبط أشد الارتباط بتجليّات الخطاب الدّيني، وفي هذا المقام يرتبط العمل التأويلي بصوغ مفهوم مُصطلح جديد بواسطة العقل فهو السبيل الأنجع للإنتاج وخلق المفاهيم، ونظرا لما يحويه التأويل من أهمية بالغة، ارتأينا ولوج باب التأويل مع البحث عن سُبل الوصل لأصناف الخطاب وما تدعو إليه التأويلية لمعرفة مؤشراته وحدود لفظ سياقه حرفيا.

كلمات مفتاحية: الخطاب؛ التأويل؛ الدين؛ اللّغة؛ النص؛ المنهج؛ التراث؛ الحداثة.

Abstract:

The textual Reading Sere multiple through Generations and times, they have become a reading means to the aspiration of visionary vision from its semantic and modernity aspects in the formula of research and deduction in the founding theory of the text

* المؤلف المرسل.

Within the scope of historical phenomenon, and from here the interpretation became a language of use before rules and regulations are established by linguists , scholars fundamentalists and interpreters and this is related to the manifestations of religious discourse , and here the Work is related to the formulation of concept of new term by mind as it is the most effective way to produce and create concepts: because the interpretation is very important , we looked to seek the door of interpretation with the research for ways of link of types of speech and what the interpretation calling for to know its indicators and the limits of the word literally.

Keywords: Discourse; interpretation; religion; language; text; approach; patrimony; modernity.

مقدمة:

يعتبر التأويل أحد أهم الوسائل المرتبطة بفكرِ تُراثنا العربي الإسلامي، فهو عملية فكرية مُتصلة بجُملة عوامل يسعى كل عامل منها لإيجاد سندٍ يرتكز عليه لأجل الحصول على أحقيّة المسوَّغ الدّيني، ولم يكن مصطلح التأويل مولودًا جديدا في هذا العصر؛ بل أصبح أداة ووسيلة للرسالة الكلاميّة الموجهة للإنسان مفهوما ونصا، والخطاب الديني منذ نشأته خضع لممارسات معرفية إجرائية لذا حرص القائمون على هذا النوع من الخطاب كل الحرص، لجعلهِ محط الدراسة والبحث والتنقيب، وبالتالي فعملية البحث عن المعنى الخفي ودلالاته مع التركيز خُصوصا على الجانب النصي ثم الاشتغال بما تُمليه علينا آلة التأويل عندما يقوم المؤَوِل بالبحث عن أفعال كلاميّة تُستقى من جمال النص الأدبي ؛لذا فالتأويلية مُسيّجَة بمجال تداولي محض وواسع الاستعمال في الوقت نفسه قبل أن يُصاغ ويتحول إلى نظرية يُقاس عليها لدى جمهور الفقهاء والمتكلمين؛وذلك لارتباطه بجمالية الخطاب الدّيني الشامل على نصوص دينيّة ومفاهيم خِطابيّة تتفاوتُ في وضوحها وغموضها وفهم المراد منها، ومنه فعملية التأويل تقوم على نسق النص وفهم دلالته ومعانيه، ومنه فإشكالية المقال تتبلورُ في: "ما المقصود بالتأويل والرهان التأويلي في إنتاج المعنى الخطابي؟ وما هي سبُل اشتغالها في مضمار المعنى التأويلي؟وفيم يكمن منهج التمثُلات التأويلية لدى كل من (أبو زيد وأركون)؟

تمهيد: إن الحديث عن سنن الله تبارك وتعالى في الأنفس والمجتمعات والآفاق، حديث يطول في كتاب الله تبارك وتعالى، ولو أردنا أن نستقصي الآيات التي جاء فيها الحديث عن هذه السنن لضاق بنا المقام، لكنّني سوف أشير إلى جُملة من النقاط حتّى نُدرك أهمية هذه السُنن وحاجة النّاس إليها، لهذا كُرِرت كثيرًا في نصوص كتاب الله تعالى فـ:

1- أول أمر يدلُ على ذلك إيراد القصص في القرآن، فهذا دليل على أن هناك سُننا تحكم حياة النّاس وتحكم سيّرهم في حياتهم، سواءا أكانوا أفرادا أم مجتمعات.

2- يأتي التعليق والتعقيب على هذه القصص بالأمر بالاتعاظ والاعتبار بما أصاب أولئك، وهذا دليل على ثبوت السنن التي تحكم حياة النّاس.

3- ويأتي أيضا في قصص القرآن التعليل للجزاء "سواء أكان بالعقوبة أم بالأنعام" بوصف مناسب والتعليل بالوصف المناسب دليل على أنه علة، كما يقول أهل الأصول.

4- يأمر الله – عزّ وجل – في كتابه بالسير في الأرض والاتعاظ بما حصل للسابقين في آيات كثيرة، وهذا يعني أنهم إن ساروا على نفس الطريق فسوف يصلون إلى النتيجة نفسها، وسوف تحق عليهم السنة نفسها، وسيصلون إلى المصير نفسه.

قضية السنة وعلاقتها بالنص القرآني:

من الحق علينا قبل أن نتناول أطراف الحديث حول قضية السنة وتبيان علاقتها بنصوص القرآن الكريم، وجب علينا التمهيد بالقول في تعريف السنة لغة واصطلاحا وبيّان حكم القولية منها الّتي هي أحاديث النبي ﷺ وفي هذا الصدّد يقول محمود أبُو ريّة في كتابه "أضواء على السنة المحمديّة " «عرّفوا السنة لغة: بأنّها الطريقة المعبّدة، والسنية المتبّعة أو المثال المتبع وجمعها سُنن، وذكروا أنّها مأخوذة من قولهم: سنّ الماء إذا والى صبَهُ فشبهت العرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنّه لتوالي جريانه على نهج واحد... وفي الأساس: سن سُنة حسنة طرّق طريقة حسنة، واسْتن بسُنته وفُلاّن مسنن عامل بالسنة... وسنة النبي ﷺ طريقته التي كان يتحراها، وسنة الله تعالى قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته، نحو قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ٦٢﴾(الأحزاب /62). وقال أيضا: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ٤٣﴾(فاطر /43)...وقالوا السنة تطلق في الأكثر

على ما أُضيف إلى النّبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير»[1].

وبالتالي نلمس لمسألة السّنة النبويّة الشريفة علاقة وطيدة في ديننا الحنيف ؛بل ومكانة رفيعة على مستوى نصنّا القرآني، إذ«جعلوا السنة القولية في الدرجة الثالثة من الدّين، وأنّها تلي السنة العملية وهذه تلي القرآن في المرتبة ؛ذلك بأنّ القرآن قد جاء من طريقٍ متواتر بحيث لا يتطرق إليه الشك فهو من أجل ذلك مقطوع به جملة وتفصيلا، أما السُنة فقد جاءت من طريق غير متواتر فهي مظنونة في تفصيلها، وإن كان مقطوعا بجملتها، وأما الّذي هو في الدرجة الثانية من الدّين فهو السنة العملية»[2].

وقد وضح لنا الإمام الشاطبي (ت790ه) في كتابه الموافقات الحديث عن أهمية السنة في تفسير القرآن ونصوصه، وربط ذلك بالإعجاز، في المسألة الخامسة من الكتاب حيث يقول: «فإنّ السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنّما هي بيان للكتاب كما سيأتي شرحه ، إن شاء الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤﴾ (النحل: 44)...وإنّما الّذي أُعطي القرآن وأما السنة، فبيان له، وإذا كان كذلك؛ فالقرآن على اختصاره جامع ولا يكون جامعًا إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ (المائدة: 3)... وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٧﴾ (الحشر: 7) مُتضمنا للسنة فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيّانه وهو السُّنة»[3].

ومنه فإنّنا نستشفُ من تعريف الشاطبي للسنة، أنه قد قدم لنا معنًى إجماليا لها إذ اختصرها لنا على النحو الآتي:

1-إن السُّنة توضح المجمل، وتقيّد المطلق، وتخصص العموم.

2-إن السُّنة إنّما جاءت مُبيِّنةً للكتاب وشارحة لمعانيه.

(1) - محمود أبو ريّة: أضواء على السّنة المحمديّة (أو دفاع عن الحديث)، ص11.

(2) - محمّد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ص52.

(3) - محمّد بن علي الشّوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص753.

1/**مفهوم التأويل**:

أ/ **في اللغة**: مصدر الفعل أوّلَ على وزن (تفعيل)، يُؤوّلُ، تأويلاً، وذلك بتعدية آلَ، يَؤُولُ، أولاً وإيَالاً ومعنى آلَ رجعَ وصارَ، ومنه المآل، وهو المرجع، فتكون أوّل بمعنى أرجعَ وقد تطورت كلمة التأويل من معناها اللّغوي إلى أن صارت مُصطلحًا تثبت أهميته، في كل بيئة فكرية افتقرت إليه، حتى اكتسى لبُوسها وسار في اتجاهها فاعلاً ومنفعلاً إلى درجة اختلاف مفهوم التأويل من علمٍ لآخر، ولقد ورد في معاجمنا العربيّة حول تبيان المعنى العام للجذر اللّغوي "أ، و، ل"، بمعنى التأسيس والبيّان والرجوع وهو فعل ثلاثي مجرد مشتق من الأول والتأويل ابتداءً بـ:

1-**الحسين أحمد بن فارس** (ت395هـ): «(أوَلَ) الهمزة والواو واللام أصلان ابتداء الأمر، وانتهاؤه، أما الأوّل فالأوّل، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثَّةُ الأولى مثل أفعل وفُعلى، وجمع الأولى أوليَات مثل الأخرى فأمّا الأوائل فمنهم من يقول: تأسيس بناء "أوّلَ" من همزة وواو ولام، وهو القول، ومنهم من يقول: تأسيسه من وَاوَين بعدهما لام، وقد قالت العربُ للمؤنّثةِ أوّلَةٌ وجمعُوها أوّلات... وآلَ يؤُول أي رجعَ. قال: يعقوب يقال: أوَّلَ الحُكْمَ إلى أهلهِ "أي أرجعَهُ وردَّهُ إليهم... ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبتهُ وما يؤولُ إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ﴾ (الأعراف: 53). يقول: ما يؤُولُ إليه في وقتِ بعثهم ونشورهم»[1].

2 – **ع/الرحمن جلال الدين السيوطي** (ت1505هـ): «وتأويلُ المخضرم من خَضرَمْتُ الشيءَ أي قطعتهُ وخَضرَمَ فلان عطيتهُ أي قطعهاَ، فسمَّى هؤلاء مُخضرمين، كأنّهم قُطِعُو عن الكفر إلى الإسلام، وممكن، أن يكون ذلك لأنّ رُتبتهم في الشَّعر نقصت؛ لأن حال الشعر تضامنت في الإسلام لما أنزل الله تعالى من الكتاب العربي العزيز؛ وهذا عندنا هو الوجه ؛لأنخ لو كان من القَطع لكان كلُّ من قُطِعَ إلى الإسلام من الجاهلية مُخضْرَمًا، والأمرُ بخِلافِ ذلك»[2]، ومنه اعتبر السيوطي أن التأويل يعني العاقبة والمآل، وهكذا فقد تطورت كلمة التأويل من معناها اللّغوي إلى أن صارت مصطلحًا تثبتُ

(1) - بتصرف -عميش عبد القادر: الخطاب بين فعل التثبيت وآليات القراءة (مركزية البنية وامبريالية الدّلالة)، ص139. 137. 136. 121. 120.

(2) - ينظر- منقور عبد الجليل: النص والتأويل (دراسة دلالية في الفكر المعرفي التُراثي)، ص32. 31.

أهميته في كل بيئة فكرية، افتقرت إليه حتّى اكتسى حُلة جديدة وسار في اتجاهها فاعلاً ومُنفعلاً إلى درجة اختلاف مفهوم التأويل من علم لآخر.

ومن خلال ما سبق ذكرهُ على مستوى المعاجم اللُّغوية، بإمكاننا تبيان القرينة اللُّغوية الّتي تتفقُ معها الدلالات المختلفة للجذر اللّغوي لمصطلح التأويل بصفةٍ عامة، ألا وهي: (التأسيس، التفسير، البيّان، الرجوع، القطع)

ب/**في الاصطلاح**: : (**hermeneutica**) التأويل مصطلح قديم عرفتهُ اللّغة العربية كما عرفته، وباقي اللُّغات خاصة الإغريقية منها والمصرية، وتشترك في اعتباره ضربًا من المناهج التي تتماشى وتفسيرية النصوص (Démarche exégétique)، وقد يكون من المفيد، أن نُعرف التأويل انطلاقًا من التطور الدِلالي الذي لحِق هذا المفهوم في الثقافتين العربية واليونانية، فالأكيد هو اعتماد التأويل شكلاً من الفهم والاستيعاب، يتلوهُ الشرح والتفسير بينًا لهما، ليتراوح بين جدلية قصد المؤلف وقصد النص، وسيطًا أوليًا، يعقبه ،اهتمامات المؤول ولاوعي المبدع، وهاهنا فموضوع التأويل يعدُ من أصعب وأهم المواضيع الّتي خاض فيها العلماء المسلمون على شتى مذاهبهم ومستوياتهم الفكرية، ممّا كان له تأثير واضح على توجُهاتهم النظرية، وتصوُراتهم العقدية أيما تأثير ؛بل إنه قد تعدى إلى حياتهم الاجتماعية والسياسية، فضلا عن صياغاتهم المعرفية.

ومعنى التأويل اصطلاحًا هو حدهُ عند أهل الكلاّم والمفسّرين ومعهم عُلماء الأصول، ولقد تعدّدت مفاهيم مصطلح التأويل منذُ القِدم ومن مُفكِر لآخر، فالتأويل يجمعُ معانٍ عدة مُشكلة بلفظٍ واحدٍ وصولاً للمعنى الاصطلاحي ولنبدأ بـ:

1-**عند مُتأخري أهل الكلاّم**: هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترنُ به، ويقصدون به صرف كلاّم الله وكلاّم رسوله عن المراد عندهما إلى معانٍ خفية ؛وذلك عن طريق دعوى المجاز والاستعارة، ونحوها من الاستعانة بغرائب اللُّغة في ذلك فظهر بذلك أن مُرادهم ليس التلقي عن الله ورسوله ﷺ ولكن الإعراض عنهم وهجر معناهما بما يدعون أنه دليل صارف حتى يُوافق ما في عقولهم من موازين فاسدة وأفكار فارغة وشبُهات داحضة، وهذا ما بينهُ لنا جمهور الكلاّميين ولنذكر منهم الإمام أبي حامد الغزالي (ت5500) الذي يعرفُ التأويل بدورهِ في كتابه "قانون التأويل"، إذ يقول: «والتأويلُ في كثير من المفسرين كابن جرير

ونحوهِ، يريدون بهِ تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهرهُ أو خالف وهذا اصطلاح معروف، وهذا التأويل كالتفسير، يحمدُ حقَهُ، ويردُ باطلهُ... والتأويلُ في كلام المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين ؛هو حرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالةٍ تُوجِبُ ذلك، وهذا هو التأويل الذي تنازعَ الناس فيه في كثير من الأمور الخبرية والطلبية، فالتأويل الصحيح منه: الّذي يُوافقُ ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد»[1].

وحينما نتحدث عن الجانب التأويلي ونتعمقُ فيه بشكلٍ أوضح، فتأويل التأويل وعملية المشابهة بين النصوص والمواقف بكيفية مشروعة أو غير مشروعة، بوعي من طرف المسؤول أو بدون وعي منه سنكون إزاء جُملة من المسائل المتعددة الزوايا واختلاف التيارات الفكرية، ونظرًا لما تحويه بعض الرُؤى والمضامين من غمُوض، لبيان معناه –أي اللفظ- بعد إزالة ظاهره، وهذا إما أن يقع مع العامي نفسه أو من العارف مع العامي أو من العارف مع نفسهِ بينه وبين ربه؛ فقد يكون جليًّا بنا التوافُق بصفةٍ فكرية ومنهجية لتحيين أطُر الدراسة بمقولة ابن رُشد (ت595هـ)، فهي بدورها تُعطِي مُؤشِرًا جِدُ ايجابي –قدر الإمكان –عن جوهر الدراسة وهدفها حيث شرح فيها أقسام التأويل وأحكامه «فيميّزُ ابن رشد بين: 1/ما يجب تأويلهُ 2/ما يمتنع تأويلهُ، 3/ما يقول بعضهم أنه يجوز تأويله والبعض الآخر يقول لا يجوز ذلك، فمن أخطأ من العلماء في هذا الصنف الأخير فهو معذور، ثم ينتهي ابن رشد إلى مسألة المعاد، وهي من الصنف الثالث، أي أن بعضهم لا يجوزُ تأويلُهَا ويقول يجب حملها على ظاهرها والبعض الآخر يُجوِّزون تأويلها ولكنهم يختلفون في التأويل لذلك من أخطأ من العلماء في هذه المسألة فهو معذور، ولكن المهم أن لا يُنكِرَ المعاد، وإلاّ كان المؤول كافرًا ثم يلاحظ أن من كان له حق التأويل فعليه ألاّ يفشي بتأويله لمن هو ليس من أهله، وإذا فعل ذلك فقد دعا إلى الكفر بإدخالهِ البلبلة والشك في عقول من هم ليسُوا من أهل التأويل»[2]. [7]

وبالتالي فالتأويل عند ابن رُشد إنّما هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخِلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية

(1) - الإمام محمّد بن علي الشّوكاني: إرشاد الفحُول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص759.

(2) - ينظر –الإمام أبو اسحاق اللخمي الشاطبي: الموافقات، ص333. 330

الشيء بشبهِهِ أو بسببهِ أو لاحقهِ أو مُقارنهِ، أو غير ذلك من الأشياء الّتي عُددت في تعريف أصناف الكلاّم المجازي، ثم يصدرُ حُكمًا قطعيًا ؛وذلك ما أدّى إليه البُرهان، مع مُخالفة ظاهر الشرع لقبُول التأويل، ومساواتهِ مع قانون التأويل العربي فإذا كان الفقيه يلجأُ إلى التأويل في كثير من الأحكام الشرعية، فكمَ بالحريِ أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان ؟فإن الفقيه إنّما عندهُ قياس ظني والعارِفُ عندهُ قياس يقيني وهذا يفرضُ وجود غموض في النص الديني يستلزمُ ذلك، ومبعثُ هذا الغمُوض دلالة النص من حيث الوضوح أو عدمهِ، فما كان من النصوص واضحًا لا يحتملُ غير معنى واحد وهو المحكم فلا داعي لصرف اللفظ فيه؛ بل لا يتصورُ ذلك، لأنه لا يزاحم معناه الواضح أيُّ معنى آخر، فدلالتهُ قطعية على معناه، وما كان من النصوص غير واضح المعنى وهو المتشابه، فهذا ينبغي أن يصرف اللفظ فيه عن ظاهرهِ إلى ما يحتملهُ النص وهذا هو التأويل عند علماء الكلام.

2-**عند المفسرين**: لما كان التأويل وسيلة من وسائل التفكير المفضية إلى الفهم والإفهام، فإنّه ليس وقفًا على علمٍ من العلوم أو طائفةٍ من العلماء، وإنّما هو أداة شائعة ودولة يتداولها المتمرسون بالعلوم العقلية، وبعض المتمرسين بالعلوم النقلية ؛إذ يستعملهُ علماء العربية خاصة المفسرون منهم ويوجهه ، كلُ فريق منهم وُجهة خاصة تحدّدها طبيعة العلم، فالمفسر، بدورهِ هو الذي يزيدُ وضُوحًا على النص الظاهِر،بحيثُ لا يحتمل التأويل والتخصيص، لكن يقبل النسخ في عهدِ الرسالة ومن أقدمِ استعمال اصطلاحي في المصنفات العلمية التي وصلت إلينا فنجدهُ عند الإمام الشافعي (ت204هـ) فقد ورد لفظ التأويل في كتابه "الرسالة" في ثمانية مواضع تتمثل في: «وليس ذلك لأحدٍ، ولكن قد يجهلُ الرجلُ السنّة فيكون له قولٌ يُخالفها، لا أنه عمَدَ خِلافهَا، وقد يغفلُ المرءُ ويُخطِئُ في التأويل... فقلت: بما وصفتُ من التأويل وبأن النبي قال: "هما فجرانِ"، فأمّا الذي كأنّهُ ذنَبُ السَّرحَانِ فلا يُحِلُ شيئًا ولا يحرَّمهُ، وأما الفجرُ المعترضُ فيُحِلُ الصلاة ويحرَّم الطعامَ... أو على أن لا تبلُغ السّنة من قال خِلافها منهم، أو تأويلٍ تحتملهُ السُنة، أو ما أشبهَ ذلك، ممّا قد يرى قائلهُ له فيه عُذرًا إن شاء الله... وهذا العلمُ العامُّ الذي لا يمكن ، فيه الغلَطُ من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوزُ فيه التنازُع... وما كان منه يحتملُ التأويلَ ويُستدركُ قِياسًا... ويستدَّلُ على ما احتملَ التأويل منه بسُنَنِ رسول الله، فإذا لم يجد سُنةً فبإجماع المسلمين فإن لم يكن إجماعٌ فبالقياس، ثم قال: فمثّل لي

بعضَ ما افترق عليه من رُوِي قولهُ من السلف، ممّا لله فيه نصٌّ حُكمٍ يحتملُ التأويل، فهل يوجد على الصواب فيه دِلالَةٌ »[1].

ومنه فإننا نرى بأن الإمام الشافعي قد تحدث عن الخطأ في التأويل في فهم السنة كما وصف ِ تفسيرهُ بعض الأحاديث بالتأويل وكذلك فهم بعض الصحابة للسنة بمعنى يحتمله ِ التأويل، ونفى احتمال الغلط في التأويل في العلم العام الذي هو من قبيل ما لا يتنازع ِ فيه، واقترن في الأماكن الأربعة الأخرى بلفظ الاحتمال كقوله: "وما كان منه يحتملُ التأويل" ؛وذلك في سياق حديثه ِ عن العلم الخاص وفي موطن آخر يفرقُ الشافعي بين أحكام القرآن وما احتمل ِ التأويل منه، ويرى أنه "يستدلُ على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ ، فهذه المواضيع الّتي استخدم فيها الإمام الشافعي مصطلح "التأويل" دون تعريف مُبتدأ له، تدل على أن معناه مستقر في السياق العلمي الذي يتناولهُ، والمعنى الذي يعبّر عليه واضح الدلالة على كونهِ رأي المجتهد في فهم النصوص المستند إلى احتمال ِيقتضيهِ والسياقات الّتي يتحدثُ عنها الإمام الشافعي تتعلقُ بالأحكام الفقهية المستنبطة من القرآن والسنة وهذا ما استقر عليه معنى التأويل لديه، إمّا باجتهاد نصِي أو بدلالة ظنيّة لاحتمال المعنى واتجاه المؤوِل.

ولتبيان اتجاه حقيقة التأويل نذكر شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت310هـ)، الذي قدمَ معنى آخر مُغاير لمفهوم التأويل وقال: «إنه عبارة عن احتمال يعضدهُ دليل يصيرُ به أغلب على الظن من المعنى الّذي يدلُ عليه الظاهر... فقد عوّلَ ابن تيمية في التأويل المقبول عندهُ على اللّغة في تقسيمها المعهود للكلام إلى خبر وإنشاء فقال: إن تأويل الإنشاء (الطلب أو الأمر) فعل المأمور به، وتأويل الخبر: وقوع المخبر عنه، وبهذا تم لابن تيمية إخراج التأويل من دائرة المعاني، أومن دائرة الشرح والتفسير! ولم يعُد للتأويل الذي أحدثتهُ المتكلمة والمتفقهة والّذي عوّلُوا فيه على التقسيم الآخر المعهود للكلاّم إلى حقيقة ومجاز... ومعلوم أنه قد جرى في تفسيرهِ على عدَّ التأويل مُرَادِفًا للتفسير، ويعني به: الشرح وبيان المعنى المراد، ويدخلُ في ذلك عندهُ تفسير المفردات والجمل»[2].

(1) – ينظر: عميش عبد القادر: الخطاب بين فعل التثبيت وآليات القراءة (مركزية البنية وامبريالية الدّلالة)، ص66.

(2) - ينظر- رولان بارت: لذة النص (الأعمال الكاملة 1)، ص56.

3-**عند الأصوليين**: لا يختلف معنى التأويل عند الأصوليين عن معناه عند المتكلمين، في كونهِ صرفًا للفظ عن معنى راجح إلى معنى آخر بقرينةٍ تقتضِي ذلك وقد حظي هذا المفهوم بإجماع علماء أصول الفقه على قبوله، ولأن علم أصول الفقه يتناولُ بالدراسة النصوص التشريعية ودلالتها انحصر التأويل في هذا العلم بما يخدمُ التشريع، ويعينُ في استيعاب ما يستجدُ من أحكام، ومن هنا تعدّد تعريف الأصوليين لمصطلح التأويل، فيعرفهُ الشريف الجرجاني (ت816ه)كالآتي: «التأويلُ في الأصل الترجيح وفي الشرع صرف الآية عن معناه الظاهر إلى معنى يحتملهُ إذا كان المحتملُ الّذي يراهُ مُوافِقًا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ (الأنعام /95) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً»[1] ويعرفهُ كذلك الشوكاني (ت 1834ه) بنفس معنى الجرجاني إذ يقول: «وقيل: هو ما دلَّ على معنى مع قبولهِ لإفادة غيرهِ إفادةً مرجُوحةً، فاندرجَ تحتهُ ما دلَّ على المجاز الراجحِ، ويطلقُ على اللفظ الذي يُفيدُ معنى، سواء أفاد معَهُ إفادةً مرجوحة أولم يُفِد، ولهذا يخرج النصُّ، فإنّ إفادتهُ ظاهرة بنفسهِ»[2].

نستشفُ ممّا سبق ذكرهُ بأنّ تعريفات أئمة الأصول متقاربة، إذ كلهم يحومون حول معنًى واحد فلفظ التأويل قد صار بسبب تعدُد الاصطلاحات له معنيين أحدهما: أن يُراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهرهُ، وهذا هو المعنى الذي يُراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ الأعراف /52، ومنهُ قول عائشة – رضي الله عنها-: " كان رسول الله ﷺ يُكثِرُ أن يقول في ركُوعهِ وسجُودهِ: سبحانك الله ربنا ولك الحمد، اللّهم اغفر لي، يتأوّلُ القرآن "(رواه البخاري)، والثاني: أن يُراد بلفظ "التأويل " صرف اللفظ عن ظاهرهِ الّذي يدل عليه ظاهرهُ إلى ما يُخالِفُ ذلك لدليل منفصل يُوجب ذلك، وهذا التأويل لا يكونُ إلاّ مخالفًا لما يدل عليه اللفظ ويبينهُ وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عُرفِ السلف، وإنّما سمّى هذا وحدهُ تأويلاً طائفة من

(1) - بتصرف-جواد ختام: التداولية (أصولها واتجاهاتها)، ص16. 15.

(2) - جميل حمداوي: التداوليات وتحليل الخطاب ، ص50. 51.

المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله. ومن هنا يرى الأصوليون أن مجال التأويل من هذه النصوص هو الظاهر ويطلقون على تأويلهِ مصطلح "المؤول".

نخلصُ إلى أنّ التأويل في التاريخ هو التعامل مع نص، باعتباره موضوعا علاميًّا يقرأ، علميًا بتوظيف علوم مختلفة كاللسانيات والأنثروبولوجيا... وبتحليل خِطابهِ أو عناصرهِ تحليلاً يعتمدُ الإحصاء والتوزيع والتصنيف وهو نص قابل للفهم من خلاّل تجاوز ظاهر رموزه وعلاماته والبحث في المعاني التي اكتسبها عبر التاريخ بتعددُ جمهور المتلقين وتزايُد المعارف وصرف اللّفظ عن ظاهرهِ.

وممّا سبق ذكره حول تبيان المعنى الاصطلاحي لمفهوم التأويل نخلص إلى أنّ:

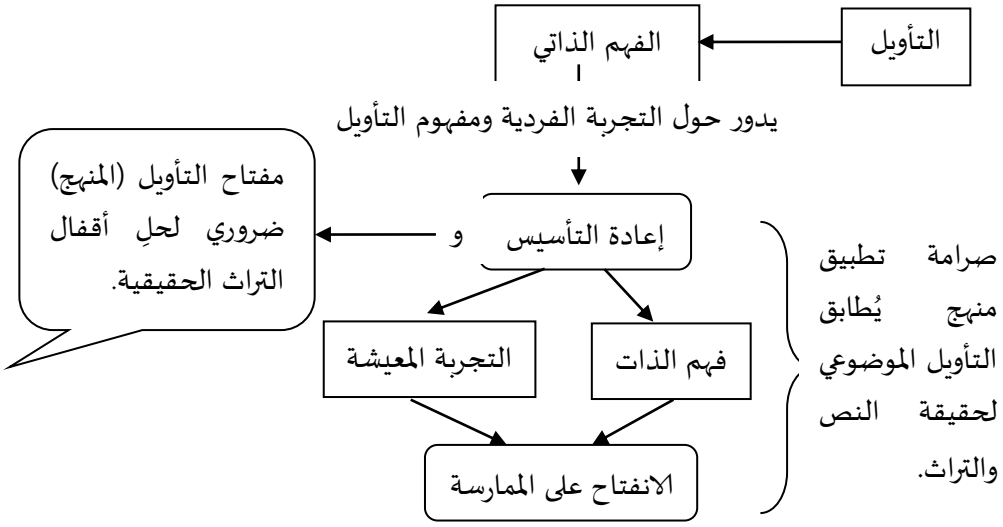
"1-الهرمينوطيقا إذن منهج معرفي يسعى للكشف عن سُبل إجرائية تُحدد العلاقة الخفية والظاهرة في الوقت نفسه، التي تربطُ المتلقي المؤوِل بالنص بصفتهِ خطابًا وُجِدَ ليُؤول، وبالمؤلف الغائب الحاضر في نصه الّذي صار في دائرة ملكية القارئ.

2-يمكننا القول أن التأويل هو جملة الآليات والضوابط، التي تحكمُ المؤول بتأويلهِ لنصوص القرآن الكريم وتفسيرهِ بتأويلات أخرى، كما تنبني أيضا على البحث والتأويل المستمر للذات (الآخر) الذي يسكن الوسيط اللّغوي وبهذا تتميز الهرمينوطيقا عن التأويل بكونها ذات كثافة فلسفية، فهي لا تبحث فقط عن وجود المعنى من خلاّل النص وإنّما عن وجود معنى هذا الوجود كذلك، وهذا يعني بأنه لا يوجد تأويل أو هرمينوطيقا صحيحة للنص مطلقا، وإنّما تُوجد تأويلات متعددة بمعنى أن التأويل الهرمينوطيقي ليس منطقا خاصًا يمكن الحصول من خلاله على نتائج صحيحة.

3-إن ما تسعى إليه الهرمينوطيقا لا يتحقق بالضرورة، ولن يتحقق أبدا من المنظور العقلي والمنطقي، وإنّما الّذي يتحقق حتمًا هو إثراء النص وتوسيع حدوده وفتح آفاقه عن طريق بنيته ِ القارة وإمعان النظر فيما يقول، ومناوشة الذي لم يقله"[1].

وبإمكاننا وضع مخطط عام يوضح لنا المعنى الإجمالي للتأويل كالآتي:

(1) - محمود أبورية: أضواء على السّنة المحمديّة، ص12.



النص التأويلي: هو نسيج علاقات تأويلية وخِطابية مُثبتة تشكلت في التاريخ [تأويل لتأويلات أخرى تُؤدي إلى فهم بِنية التراث، والبحث عن وظيفته وصلاحيته عبر الزمن]، بطريقة منهجية وابستيمولوجية لقراءة التراث بصفة حضارية وإنسانية أي "وعي تأويلي"مُؤسّس على التاريخ والنقد الفعال، ومنه يتشكل العقل التأويلي ويُصبح نسيجًا مُتكاملا لينحوُ منحى العقل النقدي.

2/**نصا نيّة الخطاب الدّيني**: من البديهي أنّ تُراثنا الإسلامي يزخر بجملة من المعاني والدلالاّت حيث نرى بأنه لكل معنى حقلٌ خاص به، ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر مصطلح التأويل الّذي له علاقة وطيدة بحيثيات المجال الدّيني وهكذا فإنّنا نجد في: « تُراثنا الديني إشارات مهمة لتأويل النص الديني؛ بل إن النص نفسَهُ، في كثير من آياته البيّنات، حمل ألفاظًا صريحة تشير لمسألة التأويل ومُتعلقاته... فإنّ التأويليين في التُراث العربي واجهوا مُعضلات منهجية مُعقدة تتعلقُ أساسا بكيفية الوصول إلى المعنى (القصد والغاية والمنتهى، والكشف عن العِلة ومعناها.) الموضوعي للنص، وبالتالي إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه... وعلى نقيض التأويليين الغرب، لم يترك العلماء العرب نظرية في التأويلواهتموا فقط بالجانب التطبيقي في تفسير(هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها.) النص الدّيني باستثناء ما تركه أبو حامد الغزالي في كتابه "قانون التأويل"»[1].

(1) - بتصرف- منقور عبد الجليل: النص والتأويل (دراسة دلالية في الفكر المعرفي التُراثي، ص115. 114.

ومن هنا نقول إن مفهوم التأويل مرتبطٌ أشد الارتباط ببنية نصوص تُراثنا الإسلامي وهو نسق مُؤسس من قبل مخلفات المكتبة العربية خاصة الكتاب المنزل المليء بالعديد من الإشارات لهذا المصطلح، فسرعان ما اهتم مُفكرِي هذا المنهج بالولوج إلى تفكيك ثنايا النصوص الدّينية ومناقشة موضوعيتها بكُلِ حرية وعقلية معرفية كونها تسعى لتفسير خبايا خطاب نصنا الدّيني، الذي أصبح مجرد جماد مرفوف على صفوف مكاتبنا ؛بل وينتظر من يدفع بعجلته إلى الأمام ويحركهُ ويُعطيه الحياة والأمل من جديد، فكيف إذن هي ثقافة ؟!

3/**التأويل (شروطُه ومعاييرُه)**:

أ-**الشروط:** للتأويل ثلاثة شروط فقهية تكمن في:

"1-أن يكون مُوافقًا لوضع اللغة، أو عُرفِ الاستعمال، أو عادةِ صاحب الشرع، وكلُّ تأويلٍ خرج عن هذه فليس بصحيح.

2-أن يقوم الدليلُ على أنّ المراد بذلك اللفظِ هو المعنى الذي حملَ عليه إذا كان يستعمل كثيرًا فيه.

3-إذا كان التأويلُ بالقياس فلابُدّ أن يكون جليًّا، لا خفِيًّا.

وقيل: أن يكون ممّا يجوزُ التخصيص به على ما تقدّم، وقيل: لا يجوزُ التأويل بالقياس أصلاً "[1].

ب-**المعايير**: وللتأويل أيضا جُملة من المعايير التي يُستندُ عليها لتفسير وإيضاح دلالة المفاهيم المتّصلة بمنحى الجانب التأويلي، سواءا أكان ذلك ضمن سياق النص الأدبي أو خارجه، وقد ورد ذلك من خلاّل كتاب الموافقات للإمام الشاطبي (ت790هـ) في "المسألة السادسة" إذ يقول: «إذا تسلط التأويل على المتشابه؛ فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار... ويكون اللفظ المؤول قابلاً له؛ وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولا، فإن لم يقبله؛ فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل، وإن قبلهُ اللفظ فإما أن يجري على مُقتضى العلم أولاً، فإن جرى على ذلك ؛فلا إشكال في اعتباره ؛لأن اللفظ قابل له، والمعنى المقصود لا يأباه

(1) - ينظر: نصر حامد (أبو زيد): النّص، السلطة، الحقيقة (الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص9. 8.

وطرحهُ إهمال ممكن اعتباره قصدًا... هذا وجه، ووجه ثانٍ وهو أن التأويل إنّما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه... ووجه ثالث وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة فردَّهُ إلى ما لا يصحُ رجوع إلى أنّه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين... ومثاله تأويل من تأول غوى من قوله تعالى:﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ (طه/آ121)، أنه من غَوِيَ، الفصيل لعدمِ صحة غوَى بمعنى غوِيَ؛فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ، والأول لا يصح فيه من جهة المعنى»[1].

ومن هنا نرى بأنّ الإمام الشاطبي قد وضع معايير التأويل الصحيح حاصرًا إياها في اثنين هما:

1-أن يكون التأويل قد أحال اللفظ إلى دلالة صحيحة مُتفق عليه بالجملة.

2-أن يكون موضع اللفظ، قابلاً للدلالة المؤوَل إليها من الناحيّة اللُّغوية، بوجه من وجوه الدلالة الحقيقية أو الشرعية أو العرفية... الخ، جاريا في ذلك على سنن العربية في التعبير والإنشاء والإبلاغ. وبهذا تأتي التأويلية «لتعضيد مطمح القارئ وتمكينه من ناصية النص وتُضفِي على استيلائه ِ على النص مشروعية التملُّك أو بالأحرى المآل، مآل النص، وتقيم جسر التواصل مابين القارئ والنص على أساس مبدأ التأثُر والتأثير المتبادل»[2].

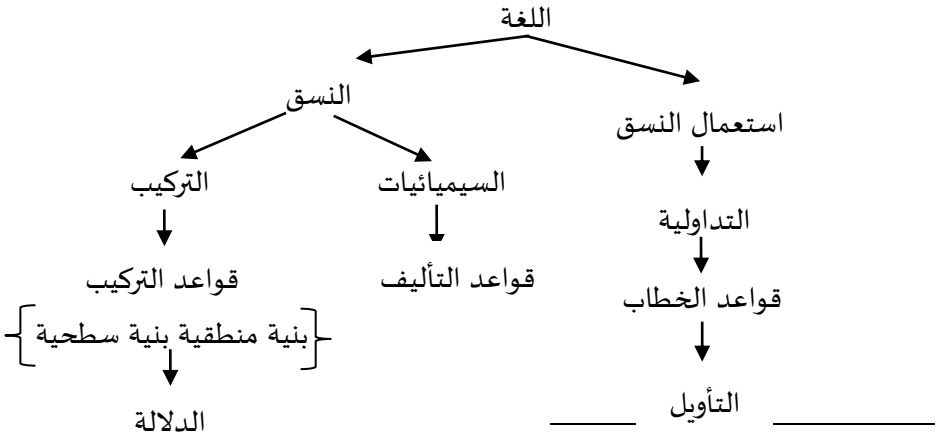
وبالتالي فالجانب التأويلي يسعى لتحقيق غاية المتلقي في التحكُم ببنية النص وآلياته؛ وذلك لتجسيد فِعلَيْ التأثير والتأثر في ما يُحدثهُ التجاذب بين طرفي الرسالة التواصلية "المتلقي /النص" ونخصُ بالذات مخزون النص الثقافي، ومخزون القارئ المعرفي، ولكن بالمقابل فإنّنا نلحظُ بأنّ هذه النظرية (نظرية التلقي) لم تتوقف عند ثنائية "النص /القارئ"؛ بل ألغت المصدرين الأساسيين في وجود النص "الكاتب والنص" وأبقت على قُطبية القارئ بمعزله لأنه يمثل المآل النهائي؛ بل والفعلي للنص، ومن هذا المنطلق بدأت بوادر فكرة "موت المؤلف " التي قال بها رولان بارت (Roland Barcthes 1915-1980)، والّتي لاقت استحسانًا مقبُولا من طرف المفكرّين والدارسين، وكما هيمنت بصفة فعلية على مستوى ساحة النقد المعاصر بمفهوم "النصُوصِيَة"، وكانت بدايتها في"كتاب لذة النص لبارت: تر. منذر عياشي" حين قال: «لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة: واختفى شخصهُ المدني، والانفعالي والمكون للسيرة، كما أن ملكيته ِ قد انتهت ولذا، فإنه لم يعُد في مقدوره

(1) - ينظر – عيسى برهومة: مقال بعنوان الخطاب الدّيني والتأويل، ص1.

(2) - ينظر: الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص150. 149.

أن يُمارس على عمله تلك الأبُوة الرائعة التي أخذها على عاتقه كل من التاريخ الأدبي، والتعليم والرأي العام ليقيمُوا قصتها ويجدِدُوها: ولكنني في النص لأرغبُ في المؤلف، بأي شكل من الأشكال: فأنا محتاج إلى صورته (وهذه الصورة ليست تمثيلاً له ولا إسقاطا عليه)، مثلما هو محتاج إلى صورتي وإلا فإنّهُ "يُثغثغ"(" babil –le enfantin") بمعنى ثغثغة النص، أي رغوة اللّغة وبقاياها فهي تتشكلُ بتأثير بسيط لفعل الكتابة.)»[1].

وهكذا تتجسدُ فكرة الهرمونيطيقا، التي تدعُو القارئ لأن يُساوي نفسه بالمؤلف ليفهم النص بالطريقة نفسها التي فهم بها المؤلف نصهُ وقت كتابته، وهذا لن يتحقق إلا إذا أعاد القارئ بناء النص، ومن ثم بناء التجربة الذاتية نفسها للمؤلف، ومنه نخلصُ إلى القول باستحالة تطابُق فهم القارئ وفهم المؤلف، فالفائدة الحاصلة من ذلك كُلهِ إنّما هو الكشف عن مدى قُدرات التفكير الهرمينوطيقي ودرجة الإمعان والتنبُؤ المتولد من طاقة اللُّغة الأدبية المنتظمة في تركيبة كيميائية عجيبة؛ لأن اللّغة ماهي إلاّ نظام من العلامات والرموز المنتظمة والقائمة بذاتها؛بل عبارة عن مؤسسة اجتماعية مُتداولة بين أفراد المجتمع الواحد لغرض التواصل «وعندما نتحدثُ عن استعمال اللّغة فإنّ هذا الاستعمال ليس مُحايِدًا، فهو فهو منهج ذا صِبغة تداوُليّة ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر أحد أهم عناصر هذا المنهج عنصر"الإشاريات " فلاّ يمكن أن تُؤول إلاّ داخل سياقها التلفُظِي، والكلمات تُستخدم في عدة مناسبات بغير معناها الحقيقي، وفي هذا المقام أوضحت كل من آن ربول وجاك موشلر العلاقة بين دراسة النسق ودراسة استعمال النسق من خلاّل الخطاطة التالية:



(1) - ينظر: نصر حامد(أبو زيد): الإتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز ي ،سرس حد المعتزلة)، ص145. 143. 142. 141.

»[1]

4/**النص الأدبي والتأويل السياقي**: يتضمن كل من النص أو الخطاب الأدبي عوالم غامضة من الدلالات المتشابكة والأفكار الضمنية المختفية وراء ستار مجازات وإيحاءات مختلفة العوالم، ومن هنا يتميّزُ النص الأدبي عن الكلاّم العادي بعملية إسقاط معرفية على شكل قالب سواء من الناحية الشعرية أم التخييلية، وكل هذا بحاجة إلى قارئ؛ بل ومحلل وناقد تأويلي يقوم بتفكيك الدلالات في ضوء مقاصدها وسياقاتها الوظيفية، فإن «الدارس للنص الأدبي لابد أن يُراعي المقصدية(*) والسياق(**)والإحالة(***)، في عملية التأويل إن تفكيكًا وإن تركيبًا ومن الذين دافعوا عن التأويل السياقي والإحالي نذكر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي تجاوز ثنائية فرديناند دو سوسير (الدال والمدلول)، لينفتح على المرجع ويعني هذا أنّ اللسانيات البنيوية والسيميائيات قد أقصيتا من حسابها الإحالة أو المرجع، بينما سيميوطيقا بول ريكور أعادت لها الاعتبار ؛لأن المؤول لا ينبغي أن يقف عند حدود التفسير العلمي للواقعة النصيّة، فلابُد أن يقرأ النص قراءة ذاتية من أجل فهم الذات وفهم الغير، وفهم العالم الخارجي لتأسيس هويته الشخصية، ومهما كان النص تخييليا أو علاماتيا أو رمزيا فإنه يُنقل عبر استعاراته ولغته ومخياله العالم الخارجي أو المعطى الواقعي المادي محاكاة وتماثلا وتقابلا، ومن ثم، تضع سيميوطيقا ريكور تقابلا بين البنيوية باعتبارها علما لعالم مغلق من العلامات والهرمينوطيقا باعتبارها مُقاربة تأويلية تفسيرية للمرجع اللُّغوي في علاقته بالعالم والسياق الوظيفي»[2].

(*)-إن علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان، فالمراد إذن هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان تحقيقا لصفة العبودية لله[3].

(**)-"contexte"إن سياق عنصر ما "س" هو مبدئيا كل ما يحيط بهذا العنصر، وعندما تكون "س" وحدة لغوية (صوتم. صرفم. كلمة. جملة. ملفوظ) فإن محيط "س" يكون في الآن نفسه من طبيعة لُغوية "محيط لغوي وغير لغوي" (السياق المقامي.

(1) - بتصرف- محمّد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص58. 57.

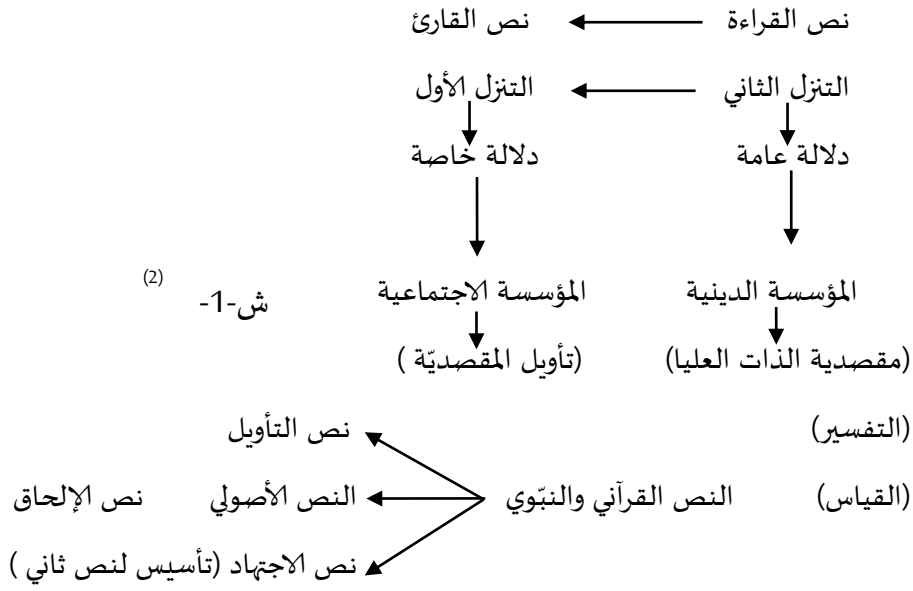
(2) - ينظر: الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص204. 203. 202. 201.

(3) - نقلا عن: سؤال المنهج "في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد "، د. طه. ع. الرحمان، ص73.

الإجتماعي. الثقافي).

(***)- "Référence" هي خاصية العلامة اللّسانية أو عبارة متمثلة في الإحالة على واقع، وهي أنواع ولكل نوع خصوصيّة لُغوية[1].

وممّا سبق ذكره بإمكاننا وضع تخطيط عام يوضح لنا لبنّات تركيب خطاب التأويل اللّغوي والمؤسس بواسطة تأويلية سيّاق النص الأدبي ومعرفته، وفقًا للخطاب المشرَّع لدى الأصوليين، والمبني على أساس تأويل قدرة النص في إنتاج نصوص أخرى وفق امتداد منطقي غرضه التواصل بين جمهور المتلقين، خاصة في القرآن الكريم على الشكل التالي:



ش-1-[2]

5/**<u>الخطاب الدّيني (دلالتهُ وتأويلهُ)</u>**

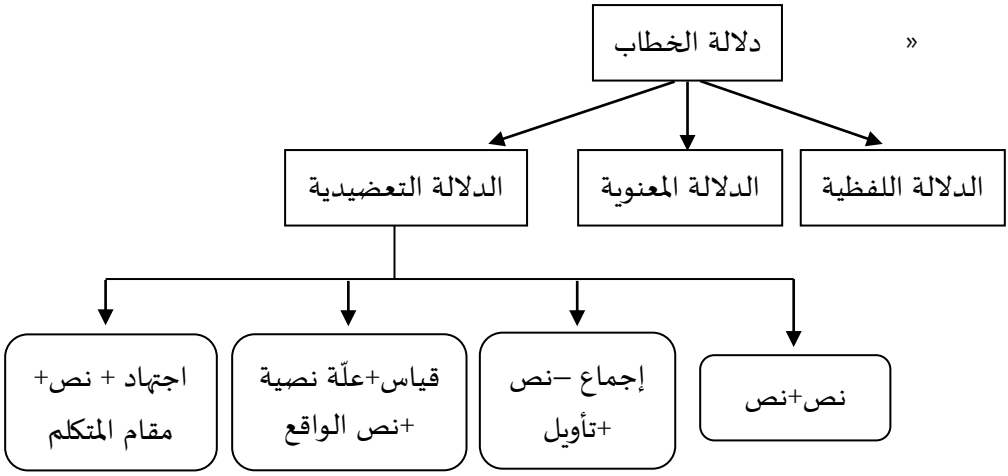
أ/**<u>دلالتهُ</u>**: إن الخطاب الدّيني مَصُوغ ضمن منظومة لغويّة، ذات خصائص مُصطلحاتية محددة وهذه المنظومة لها أساليب مختلفة في تصريف الدلالة وتعيينها حيث تتسَّمُ دلالة الخطاب في التُراث الأصولي بأخذ جُملة من الضوابط الشكلية

(1) - نقلا عن: معجم تحليل الخطاب ل: باتريك شارودو ودومنيك منغنو، تر: ع. القادر المهيري وحمادي صمود ص474. 133.

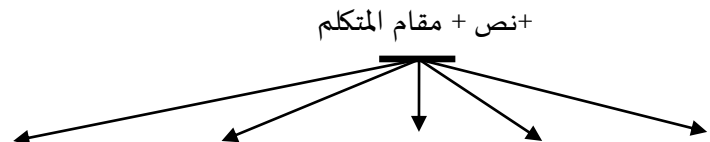
(2) - منقور عبد الجليل: النص والتأويل (دراسة دلالية في الفكر المعرفي التُراثي) ص96.

النسقية، وبالحيثيات الموضوعية لفعل الإبلاغ، وبالإمكان إيضاح بنية هذا التعالق الدلالي للخطاب المؤسّس على فعل التعليل لدى الأصوليين على الشكل الآتي:

«



ومن هنا فالخطاب الدينيّ يحمل دلالة أحكامه على أنساق لُغوية تقدم لنا قرائن لفظية لصرف المعنى بصفةٍ ظاهرية، إذ تكفي معه قراءة واحدة، والخطابُ بدوره يقوم بتقديم قرائن أخرى لفتح المعنى على التأويل وتجاوز القراءة الظاهرية للنص إلى قراءة بنيتهِ العميقة...، وقد يجتهد العالم المؤول في البحث عن هذه القرائن من داخل النص أو خارج خطاب النص، وهذا ما نسميه ب"تقرين الترجيح" (أي تعضيد الترجيح الدلالي بقرائن مؤولة والاستعانة ببعض معطيات بيّان البلاّغة العربيّة خاصة المجاز) والعمل على استثمارها، ويمكن أن نضع فعل التأويل المفضي إلى التعليل وطرُقهِ عند الأصوليين للخطاب الدّيني على النحو التخطيطي الآتي:



أو المقصدية المفترضة أو مجاز الدلالة»[1].

(1) - ينظر: الحسين أخدوش: مقال بعنوان: نقد الخطاب الديني المعاصر في ثوبه الإسلامي (قراءة في تجربة نصر حامد أبو زيد)، ص2. 1.

ب/**تأويلهُ**: لن نبالغ إذا احتكمنا إلى الرأي القائل، بأنّ السبب الرئيس في تخلفنا الثقافي وقلة وعينا كوننا ننتمي لحضارة عربيّة إسلامية محضة ألاّ وهو: غياب منهج التأويل عن مُستجدات واقع ثقافتنا العربية وذلك منذ وفاة ابن عربي وابن رُشد.

ومنه فلم تكن نكبة ابن رشد وابن عربي سِوى نذير شُؤم لتهافُت الحضارة، الّتي بدأ يُهيمن ٍ عليها نوع من الخطاب الثقافي المعادي للتأويل والإبداع معًا، على جميع الأصعدة العلمية والفنية والفلسفية وغياب التأويل يعني ترك الساحة لبُروز قطيعة معرفية عقائدية خاصة في مجال الخطاب الثقافي، لكن سرعان ما ينعكس تأثيرها السلبي على شتى مناحي ومواطن الإبداع في حياتنا ؛ذلك أن غياب التأويل يعني أيضا غياب الوعي بضرورة تعدد التفسيرات، إذ ليس بالإمكان تفسير أي موضوع دون بلُوغ أفق مسلمات الحقيقة المرجوة، ومنه فمنهج التحليل لتأويل الخطاب الدّيني، يكمن في كون « الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات "مغلقة"، أو مستقلة عن بعضها البعض، إن آليات "الاستبعاد" و"الإقصاء" الّتي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني "حضور" هذا الخطاب الآخر –بدرجات بنيوية مُتفاوتة – في بنية الخطاب الأول... فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الخطابات تشترك إلى حدٍ كبير في طبيعة الإشكاليات، الّتي تحدد منطوقها ومفهومها وبنيتها، أدركنا أن الحديث عن خطاب مستقل ليس إلاّ نوعا من التبسيط الذي يُفضِي إلى تزييف الخطاب... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بعينه بالذيوع والانتشار، الّذي يُؤدي إلى سيطرته وهيمنته ِ على الخطابات الأخرى فيقوم ٍ بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام... ؛لذلك يبرأُ منهج تحليل الخطاب هنا –قدر الإمكان – من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة –تُراثيًا وإعلامياً- لوصف بعض الخطابات وصفًا يستهدفُ وضعها في قلب الدين"ذاته"... وكون الخطاب إلهياً، من حيث المصدر لا يعني عدم قابليتهِ للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّدَ في اللّغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الإجتماعي والثقافي والتاريخي»[1].

وهكذا يتضح لنا بأنّ منهج التحليل للخطاب الديني حسب المفكر (أبو زيد)، يتبلور في تحديد طبيعة المسارات والإجراءات التحليلية والتأويلية، والّتي تأخذ تفاصيل عملية

(1) – ينظر: نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص15. 14.

المنتج من الخطابات في سياقه التاريخي والثقافي، أي أن عملية التحليل والبحث تتكون بالتحديث وليس بالانغلاق النصي، وأن كل الخطابات مُترابطة وليس هناك عملية إقصاء لتفاصيل الخطابات، أي لا يوجد إقصاء لأي خطاب على حساب الخطاب الآخر وهذا يتركزُ بالفاعلية المتساوية للخطابات لأن الحقيقة هي ليست ممتلكة من أحد ولا أحد يمتلك الحقيقة من خلال القنوات الخطابية ومن هنا قد يتمتع الخطاب في إطار من السياقات السياسية أو الاجتماعية أو التاريخية، بسبب وجود عوامل مُواتية لانتشار أو ذيُوع هذا الخطاب أو ذاك، وقد يُؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الساحة الثقافية والتأريخية، ولكن ليس من حق هذا الخطاب أن يقوم بعملية تهميش للخطابات الأخرى، وإن أصل ذلك فإنه يتم من خلال عوامل تأريخية زائفة متعلقة بالاستقلال والقهر البيانيين، وبالتزييف الذي يحصلُ للوعي في المرحلة التأريخية تلك.

6/**الخطاب الدّيني وسؤال التأويلية**: لم يكن مُصطلح التأويل شائعًا في الوسط اللُّغوي أو جديدًا مُبتكرًا في هذا العصر الّذي نعيشه؛ بل إن «صاحب الرسالة الكلاميّة للفرد من ناحية المفهوم وضبط المعنى، كون الباث مثل المتلقي للخطاب يُنتجان عن آليات وميكانيزمات لُغوية ومُلابسات فوق لُغويّة من شأنها أن تتخذ المرسلة الكلاميّة وتنحو بها مذاهب شتّى وفقا لمعطيات سابقة، وربما النص الدّيني الّذي حظي بدراسة تأويلية واسعة النطاق من متلقي هذا الخطاب لغايات مُسبقة ينتج لنا ما يسمى بتأويل مركزي، غايته السلطة والقوة وتفكيك مفاهيم الخطاب لِمَلْءِ فراغات المرسلة الخِطابية وتوجيهها»[1].

من خلال ما عرضه الأستاذ برهومة حول تأويلية النص/ الخطاب الدّيني نستنتج أن:

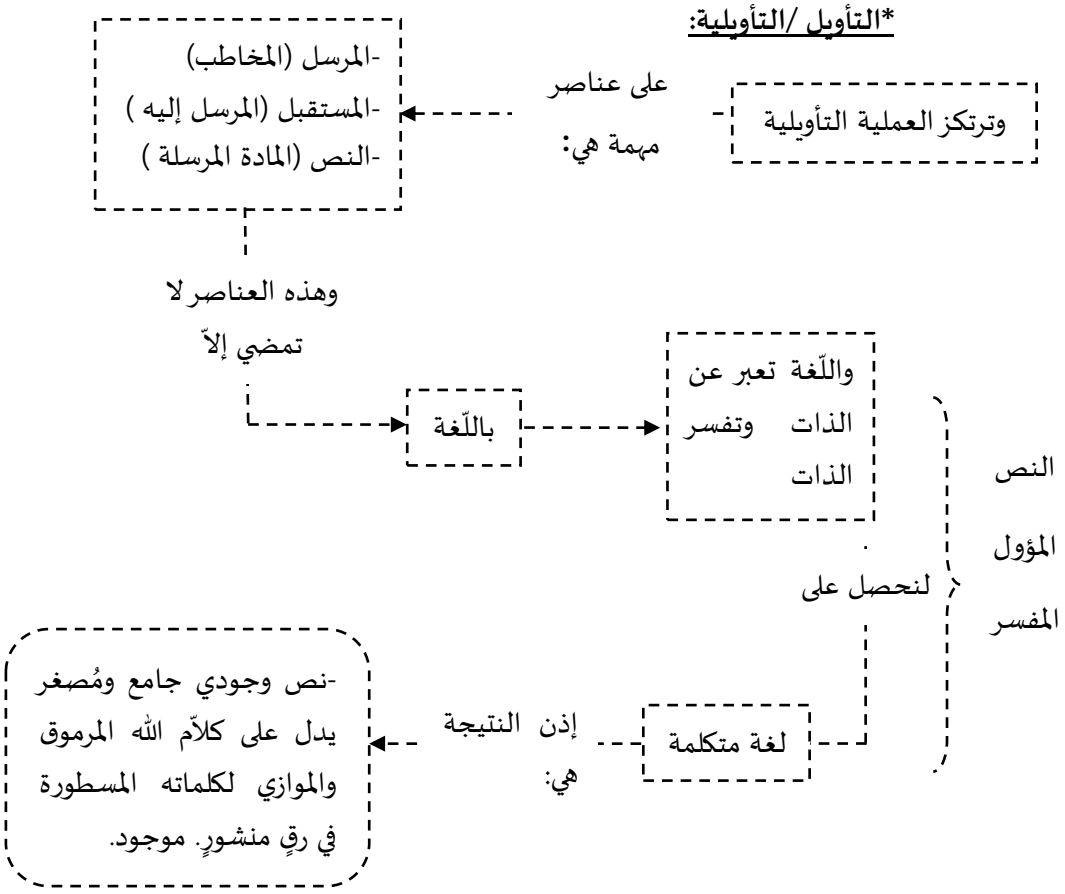
1- هذا النوع من الخطاب خاضِعٌ منذ البداية لعمليات وهمية خارجة عن طريق التفكيك وبناء التأويل، وبالمقابل حرص أصحاب هذا الخطاب بالسيطرة على أحادية تأويلية، لبقاء الخطاب الدّيني خِطابًا مُنغلقًا على تعدُدِيّة مصطلحية، تسدُ ذرائع الخلاف القائم لهذا الخطاب... ومنه فالخطاب الدّيني ما هو إلا عبارة عن معرفة مُنظمة بجُملة الجوانب المتعلقة بالواقع الاجتماعي، الّذي يسعى سعيًا حثيثا لعرض مجموعة من المفاهيم الإسلامية والدلالات النظرية حول إحدى القضايا الاجتماعية ومشكلاته

(1) – ينظر: نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير) ص133.

المختلفة والمنتجة ضمن سياق تاريخي، فالخطاب كلام علني مُوجه للآخر، وهو عملية عقلية متكاملة الأجزاء ومترابطة ترابُطًا منطقيا أي (حُجة/تلفظ).

2- التأويل تعبير دال على معرفة لغة الحوار بين المفسِر ونصوصه المفسرة، واللّغة الوجودية الّتي لها أفق خاص بها وبالتالي فهاته النصوص ليست كيانا جامداً وإنّما طاقة وكيان وجودي، داخل في ذوبان الذات النصيّة والعكس صحيح، فهذه النصوص تتحدث إلينا، فنجد أنفسنا متعلقين بها ومتفاعلين معها فتتشكل النصوص وتصبح لديها قِوى وجودية مؤثرة في العقول والقلوب معًا وعلى الفكر أيضا.

وممّا سبق ذكره حول تبيان المعنى الإجمالي للتأويل والتأويلية، بإمكاننا وضع مخطط عام يُوضح لنا منهج كل من هذين المصطلحين على النحو الآتي:



7/**الفرق بين التفسير والتأويل**: " ثم قيل التفسير والتأويل واحد بحسب عُرف الاستعمال: والصحيح تغايرهما فقيل: التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل... وهو أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ وأكثر استعمال التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا والكتب الإلهية والتفسير والتفسير أكثرُ ما يستعمل في معاني مُفردات الألفاظ والقرآن وبيان المراد، وقيل أيضا: التأويل كشفُ ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالنقل، والدراية بالعقل. . وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الدال على قِدم الكلاّم(القرآن) القائم بذات الله تعالى"[1].

ومنه نستشف مما سبق ذكره حول تبيان دلالات ومعاني مصطلحي التفسير والتأويل، أن لكل مفردة منهما قالبًا خاصًا به وتنوُعا في المفاهيم والتراكيب اللُّغوية، ومع اختلاف آراء ووُجهات نظر العلماء والمفكرين حول معناهما الذي ينصبُ في الدّين وأحكامه لا غير، وسيتم شرح ذلك عن طريق الطرح التالي:

1-القول بقِدَمِ الكلاّم (القرآن وحدوثه) مُشكلة آثارها المعتزلة ولها أصول فكرية عند علماء الكلاّم: بما أن الفكر حركة عقلية لا تجري في التاريخ مستقلة، فإن المفكر أيضا لا يمكن أن يجري وحيدًا في معزلٍ عن الحركات الاجتماعية الّتي تنشط من كل جانب و«منذ فترة باكرة جدًا ارتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكَم والمتشابه من جهة، وبالخلافات السياسية والعقائدية من جهة أخرى... غير أن محاولة تأويل آيات القرآن –أو الخلاف حول المحكم والمتشابه- ترتبطُ بزمن نزول القرآن نفسه... والتشكيك فيه، وقد ارتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول ﷺ في المدينة، ومن العسير على الباحث تحديد نقطة البداية في هذا الجدل، ومع ذلك فالقرآن نفسه قد سجّلَ هذه المحاولات وردّ عليها... وبشكل عام فالقرآن قبل كل شيء وبعد كل شيء، هو المصدر الوحيد الّذي لا يتطرق إليه الشك كمصدر تاريخي لعصر النبوة بشقيه المكي والمدني ولقد سجل لنا القرآن في سورة [آل عمران /7] هذه المحاولات التأويلية بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي

(1) - الموافقات: 4/180-183.

﴿ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾.. ولعلَّه من المفيد – مادامت قضية المحكم والمتشابه والتأويل قد ارتبطت بالنزاع السياسي –أن نستعرض خلاف المفسرين حول أمرين يتصلاّن بهذه القضية: الأمر الأول الخلاف حول تعريف المحكم والمتشابه الأمر الثاني الخلاف حول إمكانية معرفة معنى المتشابه بما يترتب عليه من إعراب لقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، وهل تُعطفُ على ما قبلها، أم تُقطع عما قبلها وتعتبر جُملة مستأنفة ؟وذلك لما لهذا الخلاف من أهمية، إذ ستتحول هذه القضية على يد المعتزلة إلى قانون عام يحكم –من وُجهة نظرهم – مشكلة التأويل... ولكن فضلُ المعتزلة ينحصرُ في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القُرآنية، الدالة على التشبيه»[1].

ومن هنا نقول إن المعتزلة قد عمَّدُوا للتصدّي لفكرتان مهمتان والعمل على إبطالهما بكافة الوسائل ابتداءاً بالتدليل العقلي وانتهاءًا بتأويل النصوص الّتي يُوهمُ ظاهرها التجسيد أو الأرجاء، وإذا كان المعتزلة ينفون نفيًا قاطعًا إمكانية رؤية الله تعالى، على أساس أن الرؤية لا تجوز إلاّ على الأجسام المتحيّزة في المكان والقائمة في جهة، وبذلك يذهبون إلى نفي الرؤية في الدنيا والآخرة على السواء وبالتالي فالمعتزلة يؤمنون بأنّ القرآن مخلوق وليس كلاّم الله! لأنّ الله قديم والقرآن مُحدث، وهي عبارة عن قضية مُستمدة من لدُن تاريخ فكرنا الإسلامي «علَمًا على المحنة الّتي حلت "بأهل الحديث "و" الظاهر"، في عهد المأمون (218هـ)، والّتي استمرت بدرجات مُتفاوتة في العُنف حتّى أنهاها المتوكل (224هـ)، والمعروفة لدى خصُوم الاعتزال "بمحنة خلق القرآن"، هذه القضية هي الأخرى وثيقة الصلة بأصل "التوحيد"و التنزيه ؛ذلك أن المعتزلة قد رأَوْ في القول بقِدَمِ القرآن شُبهة وجود قديم مع الله وهو ما يُنافي التوحيد... وقول المعتزلة بخلق القرآن، وعلاّقة هذا المبحث بالتوحيد والتنزيه أمر سابق على تبلوُر الاعتزال كمدرسة متميّزة على يد واصل بن عطاء، فلقد كان الجعد بن درهم (105هـ-723م) ينكر قِدمَ كلاّم الله، وأن يكون له كلام يشبه كلاّم البشر... ولقد كان لقول المعتزلة بخلق القرآن واجتهادهم في نفي قِدمه، صلة وثيقة بصراعهم ضد فرق النصارى الّذين استندُوا إلى عقيدة "قِدم الكلمة... ومن ثم فإنّ قولهم بخلق القرآن قد جاء ردًا على من أركان المسيحية، وهو

(1) – ينظر: خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، ص49. 48. 20. 5.

الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزليّة، ولقد قام المعتزلة بتتبُع آيات القرآن الكريم الموهمة ظواهرها بقِدمهِ تتبعُوها بالتأويل مثلا قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ (النساء /آ164)... فكلُ مُحدَث من الله فمخلوق، لأنه لم يكن فكان بالله تعالى وحدهُ لاشريك له»[1].

ومن باب أولى فإنّ نقاء التصوُر التوحيدي والتنزيهي عند المعتزلة، هو تأكيد وحرص وتنمية لهذا القدر من التحرر، الّذي منحهُ التوحيد لعقل الإنسان، وكل هذا يحتكِمُ إلى العقل ومرجعيته ، وفي هذا المقام لا يسعنا سوى الحديث عن ماهية المفهوم وفهم حقيقة معناه، فقد أورد لنا ذلك المفكر الحارث بن أسد المحاسبي (165هـ-243م) في مُؤلفهِ "العقل وفهم القرآن"، بالجملة والتفصيل حول بنية هذا المصطلح، وسوف نعرض شرحًا مُوجزًا حوله كالآتي: «سألت عن العقل ما هو ؟... فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزةٌ وضعها الله سبحانه في أكثرِ خلقهِ لم يَطَّلِع عليها العباد بعضهم من بعض... فبذلك العقل عرفُوه وشهِدُوا عليه بالعقلِ الذي عرفُوه به من أنفسهم بمعرفةِ ما ينفعهُم ومعرفة ما يضرّهُم، فمن عرف ما ينفعه مما يضرهُ في أمرِ دُنياه، عرف أن الله تعالى قد منَّ عليه بالعقل الّذي سلبَ أهل الجنون وأهل التيه، وسلبَ أكثرهُ الحمقى، الّذين قلّت عقولهم... إذًا فالعقلُ غريزةٌ جعلها الله –عز وجل –في الممتحنين من عبادهِ، أقام به على الباغين للحُلمِ الحُجَّةَ، وأتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعدَ وتوّعدَ، وأمر ونهَى وحضَّ وندبَ، فهو غريزة لا يُعرفُ إلاّ بفعالهِ في القلب والجوارحِ، لا يقدرُ أحدٌ أن يصِفهُ في نفسهِ ولا في غيره بغير أفعاله... وقال قوم: هو نورٌ وضعهُ الله طبعًا وغريزةً، يُبصَرُ به ويُعبَّرُ به نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر، فالعقلُ نور في القلب والبصر نور في العين»[2].

وهذا ما يُحيلنا إلى تجاوُز مفهوم التأويل وتبلوُر رِهان خطابهِ الدّيني بصفةٍ عقلية؛ لأن العقل ما هو إلاّ عبارة عن غريزة يُولد بها العبدُ ثمَّ يزيد فيه معنًى بعد معنًى عن طريق المعرفة والأخذ بالأسباب الدّالة على المعقُول، وللسعي الحثيث وراء الرفع من

(1) - ينظر-نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ص9.

(2) - محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ص219. 218.

مستوى التأويل واللّغة ؛دون تقصير على مجرد تجميع للمعلومات، وإنّما التركيز على فهم حيثيات الموضوع ومُعايشتهِ، وبذلك يتمُ التمييز بين نوعين من التأويل لُغوي يُعالج لنا النص، ومنهج تأويل نفسي يعتمدُ على المؤلف "سياق حياته وسياق التاريخ الّذي ينتمي إليه "، فما يجب ٍ علينا فهمهُ في النص هو ذات المؤلف التي باستطاعتها أن تفهم الحقيقة المخفية في النص عبر الرجوع إلى أصل الفكرة وذلك يحدثُ وسط لُغة لأنّها شرط مُسبق لبلوغ الفهم الحقيقي.

* ومن هنا سنتطرقُ إلى أهم مُفكرِي وقُراء رِهان نص التأويل الدّيني وهم: محمد أركون ونصر حامد (أبو زيد)، وهذا هو منحى موضوعنا في هذا المقال: -

أولاً/نصر حامد (أبوزيد): (نقد الخطاب الديني المعاصر)

[نريد الاحتكام إلى العقل الذي يرُدّنا إلى البُعد التاريخي للنصوص]

انطلاقا من مقولة (أبو زيد) المفكر المصري، الّذي اشتهر بمشروعه الفكري النقدي والطموح مع التركيز أيضا على تأويل الخطاب الدّيني للظاهرة الدينية مع العمل على تفكيك ملابساتها الخارجية بُغية فهمه ونقد الجوانب السلبية فيه، كونه خِطابًا مثل باقي الخطابات التاريخية الأخرى: الأدب الفلسفة، العلم... ومنه صاغ هذا المفكر الفذ من هذا المشروع إنجاز قراءة نظرية ومنهجية نقدية لجذور هذا الخطاب لأجل تعريتهِ وإعداده للفحص النقدي عبر تسليط الضوء على بعده التاريخي والأيديولوجي النسبي، فغالبًا ما يتغاضى عنها الكثيرون، لكن في الحقيقة ليس الدّين في حدّ ذاته ما كان يسعى لنقده (أبو زيد) ؛بل فهم معين وطريقة محددّة في التديُّن؛ أي ذاك المعنى الراسخ من لدُن الممارسة التاريخية والأيديولوجية عبر التاريخ، اذا ما قمنا باستهداف تأويلاته وانتقاداته، فقد فحص (أبوزيد) هذا الخطاب وأدرك معانيه، لأن الاحتكام لهاته السلطة "العقل"، بات يفقدهُ كل أسلحته ويُزيل قناعه الأيديولوجي، لذا بقَى عاجزًا عن باب الحوار وبناء أرضية العقل المتجدّد والعقلانية المنفتحة، كونها تقوم بتكريس الجمود والجهل والتخلف باسم قُدسِيّة مزعومة "أي إعمال العقل التأويلي والنقد الجديد"، ونظرًا لأي تجديد يلجأ خطاب النص الديني إلى إبداء رفض واعتراض في وجه أيّة محاولة تحتكم لتأسيس منهجية تأويلية عقلانية في ثقافتنا اليوم... «ومقابل هذا المنطق السائد في الثقافة الإسلامية المعاصرة، ارتأى حامد أبو زيد انتهاج أسلوب التأويل

الفاحص والناقد اتجاه مُمكنات الخطاب الدّيني خاصة في شكله المعاصر، كما يدافع عنه رُواد ومُنظِرُو الحركة الإسلامية الحديثة والمعاصرة؛ وذلك للوقوف على منطلقاته الأيديولوجية وفضح طريقة تأويل رواد هذا الخطاب لها، وكذا تزييف آليات اشتغالهم واستدلالهم عليها بأسلوب تأويلي محض»[1].

وعلى هذا الأساس نقول إن نقد الخطاب الدّيني، كما مارسه نصر حامد أبو زيد لم يكن ليتم دون ممارسة عملية التأويل، وهي عبارة عن منهجية مكنّت قارئ هذا الخطاب (أبو زيد) من الوقوف على أهم المنطلقات المعرفية، وكذا جُملة الآليات الّتي ارتآها رُواد هذا الخطاب في تأسيس مفاهيمهم وتصوراتهم الدينية للواقع المعاصر... وتأسيسا على ذلك نعتبر تأويل أبو زيد للخطاب الدّيني المعاصر محاولة تأويلية نقدية جادّة، تروم إزالة الأسطرة التي غلف بها هذا الخطاب نفسه في سبيل فضح أطُرهِ الفكرية ومقولاته الأيديولوجية، وهكذا أصبح من الضروري إتمام هذه المحاولة وتوسيعها لتشمل جُل الخطابات السائدة في واقعنا، خاصة منها السياسي والاجتماعي، شريطة التزام الجِدّة النظرية والأصالة المنهجية التي تنهل من المنهج التأويلي القائم على التأويل اللّغوي والفهم التاريخي والسوسيولوجي للظواهر الإنسانية والنصوص الدينية والتاريخية.

وبالتالي يقرُ (أبو زيد) بأنّ الهرمينوطيقا «قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت وهي في تركيزها على علاقةِ المفسِر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي ؛بل هي قضية لها وُجودها الملِح في تُراثنا العربي القديم والحديث على السواء، وينبغي أن نكون على وعي دائم –في تعامُلنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه -... من هنا يُكتسَبُ حوارنا مع الفكر الغربي أصالته ، وديناميتهُ، ... وهناك في تُراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الدّيني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أُطلق عليه "التفسير بالمأثور"، وما أطلق عليه "التفسير بالرأي" أو "التأويل"؛وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدفُ إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللّغوية، الّتي تُساعد على فهم النص فهمًا "موضُوعيًا"... أما التفسير بالرأي أو "التأويل" فقد نظرَ إليه على أساس أنهُ تفسير "غير موضوعي "، لأنّ المفسر لا يبدأ من الحقائق

(1) - ينظر: كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 249. 248. 86. 85.

التاريخية والمعطيات اللّغوية... ومن جانب آخر لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو "التأويل" الحقائق التاريخية واللغوية المتصلة بالنص، وللمعضلة بُعدها الميتافيزيقي الّذي لم ينتبه له القدماء تنبُهًا واضحًا، وإن مسَّوهُ مسًّا غير مباشر، هذه المعضلة هي: كيف يمكن الوصول إلى "القصد" الإلهي في كماله وإطلاقه ؟! لم يزعم أي من الفريقين إمكان هذا غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حُرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف –وإن لم يقرُوا ذلك صراحة – بامكانية الفهم الموضوعي على التغليب»[1] ومن هنا يرى (أبوزيد) بأن التأويل «جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار –أو بالأحرى ضلالات – من خلاّل تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القُرآنية »[2].

وممّا سبق ذكرهُ نخلص إلى أن هناك علاقة وطيدة بين كل من التفسير والتأويل، فالتفسير يتعلقُ بالنقل، في حين يتعلق التأويل بالعقل، إذن نحن بأمس الحاجة إلى التأويل ؛لأن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم إجتماعية /تاريخية في لُغة النصوص، يُؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فحسب وإنّما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكليّة، ويبقى التأويل عبارة عن بحث في نظام دلالات الخطاب لإدراك المراد، وجوهر عمله هو الكشف عما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعانٍ "أي إدراك وتحديد المعنى المضمر في النصوص ".

*__آليات التأويل__: منطلق نصر حامد أبو زيد في الكشف عن "بواعث التيار التأويلي خاصة في كتب التفاسير الإسلامية، هو التمييز بين مصطلحين لغويين ظلا لقرون محلَ جدالٍ بين العلماء، ألاّ وهما التفسير والتأويل ومن هنا نستنتج أن (أبوزيد) قد اتخذ من هذا المنظور الإجرائي للتأويل؛ الّذي يدرس التأويل بوصفه ممارسة إنتاجية للمعنى يعتمد عليها كل من المؤوِل /المفسّر، وليس بكونها فعلاً ممارسا من طرف الخطاب أو النص... وإذا كان التفسير متعلقا بالسيّاق الخارجي للنص القرآني فالتأويل يندمج داخلهُ ليُبعد حدود دلالاته البعدية، وهذا ما يتطلب من المؤول علمًا وحنكة بترويض

(1) - ينظر: كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص. 249. 248. 86. 85.

(2) - كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص257.

النصوص"[1].

نستنتج إذًا أن (أبو زيد) يرى أن التفسير والتأويل بحاجة دائما إلى التعليلات والشروح والمفاهيم الكلية في شتى الحالات (استخلاص المعاني) فالمفسر والتفسرةُ والمؤول كلّها آليات لعملية الربط التأويلي بين أدوات النص وعملية التفسير ؛لأنها وسائل لُغوية مُمنهجة تسمح بوضوح الدلالاّت العامة والخاصة للنص بواسطة ممارسة قرائية تفسيرية ؛إذ تعتمد عملية التفسير على الوسيط الخارجي واللّغوي، أما عملية التأويل فتتطلب وسيطا من نوع آخر ذا طبيعة داخلية يشير إليه أبو زيد ب"الاجتهاد أو حركة الذهن لدى المؤول "[أي برهنة النصوص الخطابية التفسيرية]

القراءة التأويلية: إن المتأمل في نتاج المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، يجد أنه يكاد يدور حول التأويل وآليات التعامل مع النص، وهو يؤكد على انشغاله بدرس معضلة التأويل في ثقافتنا الحديثة والقديمة على حد سواء كما أنّ له حضوراً قويًا على مستوى الساحة الثقافية... ولهذا يقرر أن قراءة التراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن تمثل أحد الانشغالات الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر ؛ويشير إلى أن "القراءة التأويلية "التي يُريدها منهجا في التعامل مع النصوص، مقترنة في نشأتها بالبحث عن مُشكلات تأويل الكتب الدينيّ المقدسّة... كما يؤكد أن حق التأويل ليس حِكرًا على أحد... وهنا قد يتساءل البعض: إذا كان أبو زيد يدعونا إلى التحرر من سلطة النص، فلماذا يشغل نفسه بالتأويل حتّى غدا ذلك همه الأول.

ومنه نستنتج أن (أبوزيد) قد ربط المفهوم التأويلي بحضارة العرب الإسلامية بقوله: إنها حضارة "النص"والتأويل وهو الوجه الآخر للنص ويمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة.

التقرير بأن التأويل هو الذي يجعل النص حيًّا: ويقرُ (أبو زيد)أيضا بأن "التأويل هو الذي يجعل النص حيّا مُتماشِيًا مع حاجات العصر، ومتطلبات الزمكان، كونه مستمدًا من طبيعة النص القرآني هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن التأويل له علاقة بلُغة الوحي المتولدة من التاريخ، إذًا وكما قرر أبو زيد فإن التأويل هو

(1) - ينظر: كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 148. 145. 142. 136. 131.

الذي يُبقي النص حيّا، ومن هنا يؤكد على أهمية التأويل بصفة خاصة والحضارة الإسلامية بصفة عامة"[1].

وهكذا يُعد التأويل في المنهج الإسلامي سبيلاً من سبُل وعي الإنسان المسلم ومعرفته الخاصة بصُورِ الغيب، وتبيان حدود حقيقتها الدُنيوية، ومنه بإمكان القول أن المعنى الجامع للتأويل من وُجهة نظر (أبو زيد) هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه يُوافق مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة، وليس أي معنى آخر"، ومنه فقصد التأويل مرتبط أساسا بأصول الدين والشريعة، قبل ارتباطه بنصوص الأدب العربي، ولكن سرعان ما هبت رياح الحداثة الغربية وليقلبُوا المسألة إلى تأويل القرآن، وأصبح التأويل حينئذٍ جُهدًا عقليا شخصيا خاضعًا للنصوص الدّينية ولتصوُرات القارئ ومفاهيمه وأفكاره ؛فلا معايير ولا ضوابط تحكمُ تفسيرات وتأويلات القراءة النصيّة.

تأويل منهج الخطاب الدّيني لدى (أبو زيد): بما أنّ حضارتنا هي حضارة نص وحضارة تاريخ محوري مُرتبط أساساً بنص لغوي مُقدّس عبر التاريخ ألاّ وهو "القرآن الكريم"، الذي له «في حضارتنا دور ثقافي ليس بالإمكان تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وتحديد طبيعة علومها ومعارفها وهاهنا أضحت الحضارة مُتمركزة حول نصٍ "بذاته" يُمثل أحد أهم محاورها الأساسية، ومما لاشك فيه أن مُصطلح التأويل يعتبر هو أيضا الوجه الآخر للنص، لكونه يعتبر كآلية من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، وقد يكون هذا التأويل تأويلاً ينتجُ عن تعامل مباشر مع النص ووِحدتهِ في حد ذاته، وتوجُه مقصديته لاستخراج معناه ووظيفته، هذا هو التأويل الديني الأحق بالدراسة، إذًا البحث والتحليل وتعدد القراءات»[2]، والأجدرُ من هذا كله هو أن هذه التغييرات كلّها تعمل خارج إطار ديناميكي ومُتفاعل نشط بكل أخلاقية وفي أي عملية تأويلية ممنهجة.

ويعتبر موقف الخطاب الديني المعاصر، من وُجهة نظر (أبو زيد) ذا نظرة ثاقبة وتصوير صائب وفق منهج حداثي مُردد ومكرر، وتعتبر كنمطٍ من أنماط التأويل النصّاني والمفسّر

(1) - ينظر: محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ص24.

(2) - ينظر: علاء هاشم مناف: أبستيمولوجيا النص "بين التأويل والتأصيل" (في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون)، ص14. 13.

كونه نصًّا لغويًّا يُعنى بمناهج الدرس العلمي والأدبي القرآني معا وهاهنا يطرح السؤال نفسه، متى يطرح رهان التأويل الدّيني لدى (أبو زيد) نفسه على الساحة الفكرية ويكتسب مشروعيته في ظلّ وزخم الفوضى المصطلحية المسيطرة على رُؤى ومضامين المفاهيم الدّينية في عالمنا العربي عامة والإسلامي خاصة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهي تتعدد باختلاف توجُهات واجتهادات العلماء الأوائل في التراث، وصولاً لمحورية إنتاج ثقافي محض، وبالتالي فالحديث عن دور الواقع الثقافي أثناء تشكيل جملة النصوص سواء كانت دينية، واجتماعية، ولغويّة... وهي بمثابة نقطة تواصل بين منهج الدراسة ومناهج الخطاب الدّيني المعاصر الأخرى ؛وذلك لأولية النص الدّيني وهكذا تكتمل أدوات البحث الأكاديمي.

ثانيا/ محمد أركون [التفكير الدّيني وتُراث الفكر الإسلامي]

يعتبر تفكير محمد أركون بمثابة مشروع أكاديمي، يمثل منهجية حداثية جديدة التي تتجلى في رفع القطيعة المعرفية مع التراث قِراءةً ونقدًا ومُراجعةً، وأركون من أبرز وأهم المفكرين الذين خاضوا مناحي مثل هذا المضمار الخطابي خاصة نص التأويل الدّيني.

ولكل نص مدلول خاص به وأركون أعطى قيمة لنصيّة التاريخ الديني وتحرير العقول، فحين يرى المترجم هاشم صالح بشأن القضايا المتعلقة بالفكر الأركوني خاصة المنهجية منها إذ يقول: «فالمنهجيات الّتي يسلط أركون أنوارها على التراث العربي – الإسلامي –لم تُفهم كلّها كما ينبغي ؛بل إن بعضها قد بدا في الترجمة العربية غامضا صعبا محشُوا بالمصطلحات والمفاهيم الغربية... وأنه لايمكن للقارئ العربي أن يتوصل إلى فهم أركون إن لم ننقل إليه مكتبة كاملة في الفكر الأوربي المعاصر: هي مكتبة العلوم الإنسانية والاجتماعية... فأركون يحيلنا إلى علوم الإنسان والمجتمع في أعلى ذُراها وأكثر نقاطها تقدُما لكي نفهم منهجيته وكيفية دراسته للتراث الإسلامي وكما قال أركون: "أنا مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفا"»[1].

*<u>معنى التأويل عند محمد أركون</u>: «ترد مصطلحات التأويل والهرمينوطيقا والفهم، والشرح والتفسير، والترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة حيناً متناقضة حينًا آخر، ومتطابقة أحيانًا أخرى ؛وذلك بسبب التضمينات الدلالية الّتي

(1) - أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ص158-162.

يأخذها كل مصطلح... فبالنسبة لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقا "Herméneutique"، نجد من يعترضُ على استخدام هذا المصطلح في اللّغة العربيّة... لأنّ العرب عرفُوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، ومقابل ذلك هناك من يرى أن استعمال صيغة هرمينوطيقا هو أقرب لروح الكلمة نفسها حسب الترجمة وتعدادها... من هنا فإن نشأة مفهوم الهرمينوطيقا في الثقافة الغربية، وظهور التأويل في الثقافة العربية... تتعلق بتجاوز قضية المصطلح في حدّ ذاته، إلى قضية أشمل وأعمق تتصل ببنية كل ثقافة ومتانة أنظمتها وأنساقها النظرية والمعرفية»[1].

وبالتالي فالمعنى اللّغوي «لكلمة هرمينوطيقا فهي مشتقة من الفعل اليوناني "Hermenein"، الّذي يُترجم عادةً بالفعل يُفسر، وتشير الكلمة اليونانية "Hermeinos"، إلى كاهنة معبد دلفي "Priest"، كما يشير الإسم هرمينيا "Hermineia"، إلى الإله المجنح هرمس»[2].

وهكذا نخلص إلى أن هدف الهرمينوطيقا هو الوصول إلى المعنى التام والخفي على غرار السطحي عن طريق تجاوز أزمة المعنى وتفكيك بُناه، وهذا ما يُحيلنا إلى إقامة مصطلح التأويل على أساس صحيح وبالتركيز على عملية تعدد القراءات بدل القراءة الواحدة لتغيُّر المفاهيم وسبُلها، فلاّ يتم تأويل أي نص إلاّ بعد تأويل الذات المؤولة نفسها وإعطائها القيمة الّتي تستحقها، وبكلّ وضوح تام.

*<u>**حدود التأويل عند محمد أركون**</u>: "إن إعادة قراءة وتأويل النصوص القرآنية سواءا أكانت مقدسة تأسيسية أم متفرعة منه، تعتبر بالنسبة لمحمد أركون شروطًا ممنهجة ومُعضلة جديدة؛ وذلك بسبب تغيّر المنظومة المعرفية والمكونات الاجتماعية للبحث المعرفي، وهذا ما يتطلب منّا إنشاء معرفة تعتمد على منهج جديد ؛بُغية بناء معرفة نصيّة مُعاصرة... ولكي نفسح المجال لميلاد فكر تأويلي بارز وجديد للظاهرة الدينية، لكن بمعزل عن الواقع الاجتماعي والتاريخي ككل، وهذا ما يطرح جُملة من الإشكالات تبحث عن دور الذات المؤولة في عملية التأويل وماهية دلالات وحدود النص ؟ومنه نلحظ أن أركون يعمل على تأويل النص المقدس (أي إن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري)... وعليه فإن

(1) - ع/الرحمن جلال الدّين السيوطي: المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، ص296.

(2) - أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ص5-7.

التأويل يخصُ كل جوانب الحياة المختلفة، فهو موجود وبحاجة إلى من يُدافع عنه... ؛بل وأكثر من هذا فإنّ التأويل حسب حسن حنفي: "هو القاسم المشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أي حضارة، هو عصب الحضارة وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي... وأصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم مايميّز الفلسفات المعاصرة ؛بل علوم اللّغة بشتى فروعها ومناحيها، كلها تدخل ضمن علوم التأويل "... وهذا ما يتجلى واضحا عند أركون ولتجاوُز القراءة ذات البُعد الواحد للنص والتُراث الإسلامي فإنه يستعين بشتى العلوم الإنسانية والاجتماعية المتاحة له...، فجوهر قراءته تعني من الوهلة الأولى بأنّها تأويل، فهي لا ترتكز على قائل النص (المرسل) فقط؛بل تركز على المتلقي، أو جمهور المتلقين وتُعطي للمتلقي الحرية التامة في فهم ما يرغب لموضوع التأويل"[1].

ومنه فإننا نرى أن أركون يربط التأويل بحدود نصيّتهِ وآليات اشتغاله بالتراث والحضارة والتاريخ وكيفية تجسيده ضمن الواقع المعيش.

*__آليات التأويل__: ينقسم التأويل لدى أركون إلى أربعة أقسام هي:

«1/__المجاز__: حيث يمثل المجاز عند محمد أركون سلاح التأويل وعُملتهِ ومنه فالتأويل يمثل الوجه الآخر لمفهوم المجاز، باعتبار اللّغة المجال الخصب لمنحى التأويل ؛وذلك من ناحية طبيعتها ووظيفتها وتبيان الدور المعرفي للمعنى اللّغوي... فالمجاز أداة لتأويل النصوص بما يتفق ومرجعياتنا الإيديولوجية وخلفياتنا السياسية وانتماءاتنا الطبقية والمذهبية... ومن ثمة يسطح الخطاب الجدّيني التعددي وينظر إلى المجاز على أنه أداة لغوية تستخدمها الفئات الاجتماعية لتأويل النص بما يتناسب ومصالحها الإيديولوجية والسياسية "بُعد ابستيمي (معرفي)لاستخدامات المجاز المنوعة.

2/__الأسطورة__: يستند أركون على توظيف جُملة من المفاهيم والتصورات أثناء قراءة التُراث بصفة عامة والنص الدّيني بصفة خاصة، كون هذه المفاهيم ترتبط بآليات فتح آفاق التأويل... وأقرَّ أركون بتداخُل هذا المعنى وربطه بالخرافة والقصة

(1) - ينظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رُشد: فصل المقال "وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ص22-23.

والأيديولوجيا إذ يقول: "إن لمفهوم الأسطورة قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي.

3/**المتخيّل**: يرتبط هذا المفهوم بتحليلات التراث الإسلامي لدى أركون، لدرجة يتم فيها الكشف عن مضمون، وشكل، واشتغال بُنى التراث بصورة متكاملة، شرط أن يتم الوعي بحجم وفعالية هذا المتخيّل في التاريخ... ويميز أركون بين المتخيل الديني (Imaginaire religieux) وهو المعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب، والمتخيل الاجتماعي(l'imaginaire Social) وهو تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار والقوى والتصورات المهيمنة مع دعامة وجودية مكررة.

4/**المعنى وآثار المعنى**: يُولي أركون اهتمامًا خاصا لهذه الأفكار... وذلك لإعادة قراءة التُراث... ولهذا يفضل أركون استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "البحث عن المعنى "، فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللّغة، خاصة الإيديولوجية منها ومشاكل الدلالات المحيطة بمعاني الخطاب الدّيني»[1].

ولئن كان محمد أركون يلحُ على ضرورة الاستفادة من مجال علوم الإنسان والمجتمع، فإنه يريد التفكير في التراث بأطُر فكرية خارج التراث؛أي إنه يرغب في بلورة قراءة معاصرة للتراث، وينأى عن كل قراءة تُراثية له، بيد أن هذا يبدو في نظر أركون مدركًا صعبًا والسبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع "دُوغمائية" (هي التعصب والتزمُت لفكرة ما وعدم قبول أي نقاش فيها أونقضها، وتعني الجمود الفكري أحيانا) تشكل الهيكل الصلب لكل فكر والحال أن أركون في جُل كتاباته يطرح هذه الصعوبات ليُحللها ويحدد منطق تفكيرها لتجاوُز نمط التفكير المهيمن في الثقافة الإسلامية الذي يشكل عائقا أمام إطلاق مشروع تحديث الفكر الإسلامي العربي ولا يمكن أن يتم إلا بتفكيك الأطُر الدُوغمائية الخاصة بتراثه.

رهانات المعنى وإرادات الهيمنة لدى محمد أركون: للمعنى أهمية بالغة في فكر محمد أركون لاحتوائه على سُلطة معرفية في الساحة الفكرية الأدبية إذْ «إن مفهوم المعنى

(1) - ينظر: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ص219-291-330-359-510-561.

يطرحُ مشكلة بالفعل فالتنافس عليه عام وشامل، كل النّاس يريدون المعنى ويدَّعُونهُ، وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدَّعِيه، وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافسُ من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه (أي المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى إلى المعنى الكلّي العام)... ومنه فإنّ تعبير "البحث عن المعنى "، أصبح هو نفسه مشبوها: بمعنى أصبح يعتبر كايدولوجيا مُقنعة تهدفُ إلى ممارسة وظيفتها في تبرير إرادات القوة والتوسُع والهيمنة... فلا حيّاة تُفسَّر بدون معنى مسبق... وهذا يُحيلنا لمصطلح رهان المعنى على حساب البحث عن المعنى؛ لأن كلمة "رهانات"، هنا تعني انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم، التي تشبه اللُعبة بالمعنى الحرفي للكلمة، لفهم إيحاءات القراءة التي تخلق لنا نصًا بثوب جديد»[1]، وهكذا فقد حرِصَ المفكر "محمد أركون" «على المتابعة الميتافيزيقية للنص الديني الإسلامي، كذلك الالتزام بالصيرورة الفلسفية للخطاب الدّيني الإسلامي، والتحول إلى رسم إستراتيجية التغيير لمواقع التفكير السلفي وإلى تحديد "الميافيزيقية الفردية" ("Métaphysique"، أي علم ما بعد الطبيعة "وغرضه النظر في الموجودات كما هي متفقٌ عليها لدى أهل العلم")، والمراهنة على عملية التفكير الإنساني في عملية التغيير للنصوص الدّينية مثل: الإنسان الموجود النصي لامتلاكه ِ خلاصة التغيير في شروط ترتبط بالتناول للكثير من الأسئلة االمتعلقة بالنص الدّيني في الإسلام»[2].

ومن هنا نلحظ بأن منهج التفكير الأركوني نابع من الحرص على ثبات نصوصنا الدينية، ومتابعة مدى تغيُّرها(تحولها) خاصة على مستوى نصوص البحث الفلسفي الميتافيزيقي، عن طريق صِبغةٍ خِطابية إسلامية بحتة وكّلُ هذا يندرجُ ضمن خُطة التغيير للنص الدّيني، والمتعلقة بطرح جملة من الإشكالات والتساؤلات الّتي هي بحاجة إلى إجابة من طرف مُفكرّي ديننا الحنيف، لكي يتم إصدار أحكام ذات سندٍ صحيح، ودون أي تحريف أو تزييف لمنظومة شريعتنا الإسلامية السمحة.

وخلاصة الأمر نرى بأنّ دراسة محمد أركون للإطار التأويلي، تنبعُ من لدُن الفلسفة الإسلامية خصُوصًا المنهج "الهرمينوطيقي"للنص الديني وعلاقته بالاستشراف ومنحهِ الفهم والتميّز للنصوص دون أن يتم اجتثاثهُ من أصله الهرمينوطيقي، وصولاً لتأسيس

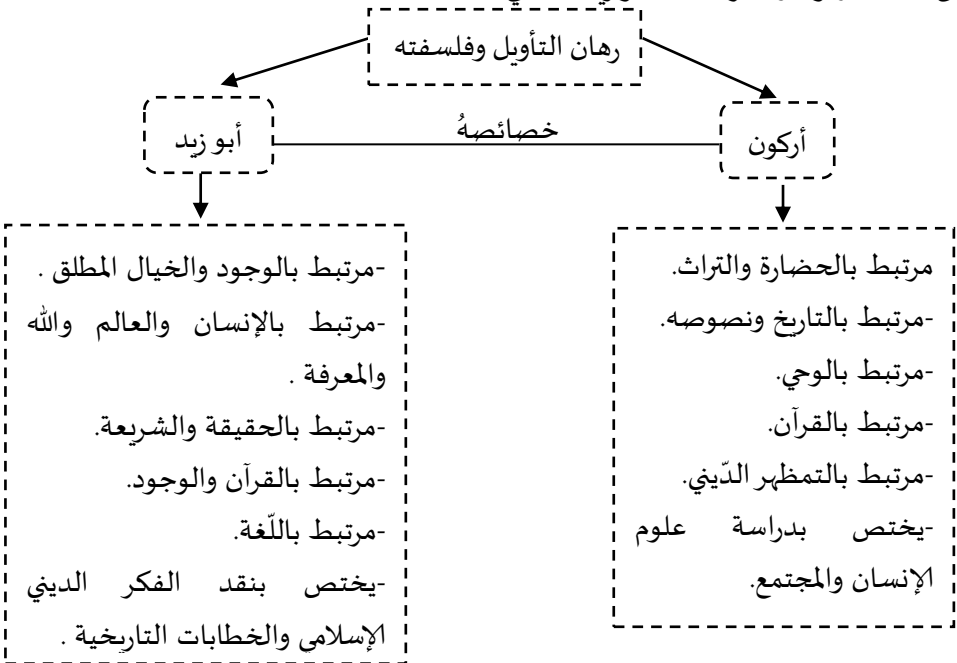
(1) - عدنان محمد زرزور: التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي، ص132-134-135.

(2) - ينظر: علاء هاشم مناف، المرجع السابق.

منطق تاريخي للنص الدّيني من الناحية الفكرية الاجتهادية ومن الناحية الفلسفية والعقائدية واللّغوية، وهكذا نستنتج بأنّ المشروع البنائي الفكري للمنظومة الأركونية، قائم على أساس السعي لتجاوُز المنعرج الأيديولوجي الدّيني في إطار الخطاب الإسلامي، من ناحية التأويل ورهانهِ الفلسفي.

*نتيجة: إنّ المنهج الّذي سلكه ، كل من أركون و(أبو زيد)، في قراءة النص الديني، يُفضي إلى أمرين الأول: نزع القداسّة عن النص الدّيني وتحويله من نص ديني مُقدّس له خصوصيته وإلى نص قابل للنقد، والثاني: نزع ثبوت الدلالة عن النص نهائيًا وتحويله إلى نص مُتغيّر الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ، وهكذا يلتقي المفكران إلى نقطة فصل تُفضِي بهما إلى منعطف تاريخي، وإلى موضوعية مطلقة، قِوامها فهم النص وإخضاعه لصيرورة تاريخية، بعيدًا عن معنى ذاتية المفسر الّتي تقوم بإلغاء الوجود الموضوعي للنص الدّيني، وكذا تأكيدها على تأسيس منطق تاريخي لخطاب النص الديني سواءاً فكريا، أو تأويليًا، أو لغويًا، أو فلسفيًا... الخ، وبهذا يصل المفكران إلى نتيجة مفادُها، هدر الطابع الإلهي للقرآن والتأكيد على بشريته وصناعة الفكر وبناء العقل.

ومنه بإمكاننا وضع مخطط عام يُجسد لنا المعنى الإجمالي للرهان التأويلي لدى كل من محمد أركون ونصر حامد (أبو زيد) كالآتي:



خاتمة:

من هنا، يمكن القول، بالرغم من أن أركون و(أبا زيد) يُقران بأن خِطاب النص الدّيني مصدره الهي، إلاّ أنه بخضوعه لقوانين الثقافة الإنسانية، خاصة التيار الغربي منها، ونخص بالذكر منحى التأويل ورهانهِ، فهو حيثية مؤسسة من لدُن فكر عربي إسلامي محض، قِوامهُ الدين، والمنهج، والتراث والفكر، مع العمل على ربط وحدة النص بواقع حدوثها زمكانيًا في لفظها ومضمونها؛ وذلك بُغية إسقاط الطابع المتجاوز للأحكام كمدخل لرفض النص واستبداله بالاجتهاد الوضعي.

مصادر البحث ومراجعه

1-أركون محمد: الإسلام، أوربا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت-لبنان، 2001.

2- أركون محمد: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تروتع: هاشم صالح، دار الساقي، ط6، دب، 2012.

3-(أبو زيد) نصر حامد: الإتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت –لبنان، 1996.

4-(أبو زيد) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء –المغرب، 2005.

5-(أبو زيد) نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت –لبنان، 2010.

6-(أبو زيد) نصر حامد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، دط، بيروت –لبنان، دس.

7-(أبو زيد)نصر حامد: النّص، السلطة، الحقيقة (الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت –لبنان، 1995.

8- ابن منظور: لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبيروآخرون، دار المعارف، ط1، النيل – القاهرة، 1411-1981.

9-أبو رية محمود: أضواء على السّنة المحمديّة (أو دفاع عن الحديث)، دار المعارف، ط6، كورنيش النيل –القاهرة، 1994-1285.
10-أخدوش الحسين: مقال بعنوان: نقد الخطاب الديني المعاصر في ثوبه الإسلامي (قراءة في تجربة نصر حامد أبو زيد)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، قسم الدراسات الدينية، 10يونيو2016.
11-بارت رولان: لذة النص (الأعمال الكاملة 1)، تر: منذر عياشي، دار لوسوي، ط1، باريس –فرنسا، 1992.
12-برهومة عيسى: مقال بعنوان الخطاب الدّيني والتأويل، أبريل، 2007.
13-التميمي عواطف كنوش المصطفى: المعنى والتأويل في النص القرآني، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط1، عمان –الأردن، 1431-2010.
14-حمداوي جميل: التداوليات وتحليل الخطاب، مكتبة المثقف، ط1، د ب، 2015.
15-ختام جواد: التداولية (أصولها واتجاهاتها)، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، عمان –الأردن، 1437-2016.
16-ريكور بول: صراع التأويلات (دراسات هيرمينوطيقية)، تر: منذر عياشي، مرا: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت-لبنان، يناير 2005.
17-الزركشي الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج2، مكتبة دار التراث، ط3، مصر –القاهرة، 1404-1984.
18-الزين محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، دار الأمان، ط1، الرباط، 1436-2015.
19-الشاطبي الإمام أبو اسحاق اللخمي: الموافقات، تق: العلاّمة بكر بن عبد الله أبو زيد، ض وتع وتخ: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المجلّد الثالث، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربيّة السعودية –الخُبر، 1417-1997.
20-الشوكاني الإمام محمّد بن علي: إرشاد الفحُول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح، وتع: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، تق: سعد بن ناصر الشثري، الجزء 1، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، الرياض –السعودية، 1424-2000.
21-عبد الجليل منقور: النص والتأويل (دراسة دلالية في الفكر المعرفي التُراثي)، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، دب، 2010.

22-عبد القادر عميش: الخطاب بين فعل التثبيت وآليات القراءة (مركزية البنية وامبريالية الدّلالة)، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، المدينة الجديدة –تيزي وزو، 2012.

23-عبد القادر عميش: الخطاب بين فعل التثبيت وآليات القراءة (مركزية البنية وامبريالية الدّلالة)، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، المدينة الجديدة –تيزي وزو، 2012.

24-عمارة محمّد: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، مصر-القاهرة، 1408-1988.

25-الفراهيدي الخليل بن أحمد: كتاب العين، ت، وتح: ع. الحميد هنداوي، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت –لبنان، 1424-2001.

26-المحاسبي الحارث بن أسد: العقل وفهم القرآن، تق، وتح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت-لبنان، 1391-1971.

27-مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في ف خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإيسلامية، ط1، جامعة القصيم، الرياض-السعودية، كر محمد أركون، دار الأمان، ط1، الرباط، 1432-2011.

28- مناف علاء هاشم: أبستيمولوجيا النص "بين التأويل والتأصيل "(في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت –لبنان، 2001.

29-ناصر عمارة: اللّغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت –لبنان، 1428-2007.

30-يوبي عبد السلام: المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبوزيد لآليات الخطاب الدّيني (قراءة تحليلية نقدية)، مذكرة ماجستير، جامعة مولود معمري- تيزي وزو، قسم: الأدب العربي، فرع: نقد وبلاغة، 2011.