# إعادة قراءة النص الديني بين أهل التأويل ومناهج المعاصرين

د/ محمد الأمين بله الأمين الحاج
معهد إسلام المعرفة
جامعة الجزيرة/ السودان

**ملخص:**

يهدف الباحث إلى تأسيس منهجية علمية في التعامل مع نصوص الوحي، تراعي الأبعاد الإلهية، وتحقق مقاصد الشرع، ذلك بالربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بين السرمدي والزماني، مستوعبة لعالمية الوحي وأزليته، مهيمنة على التأويل الخاطئ والقراءة التي تسلب النص قدسيته، وتشكك في مصدريته ومرجعيته المعرفية، منتقدة لتأويل العقلانيين الفلاسفة (ابن رشد نموذجاً)، ومسفرة عن مرامي مناهج العلمانيين المعاصرين (حامد نصر أبو زيد نموذجاً). واتبع الباحث المنهج التحليلي الوصفي والاستقرائي. وتوصل للعديد من النتائج.

The researcher aims at building scientific curriculum with the help of the soul of the holy Quran reflection and achieves the goals that link the human being and his creator (Allah) . The study criticizes Ibn Rushed Hamid Nasr Abu Zaid as and examples.

**مقدمة:**

نشأ جيل من المفكرين الحداثيين و التأويليين قليلي الإطلاع على الإسلام وثقافته وعلومه وتاريخه، في مقابل سعة اطلاعه على ثقافة وحضارة وعلوم الغرب ومعارفه، ممن يسعى إلى تبييئها في التربة الإسلامية وتوطينها فيها – وقد تبنوا خطة الكشف عن تهافت النص الديني، وهم قصدوا الوحي (قرآنا أو سنة)، وذلك من أجل ضرب التراث من الداخل كما زعموا، فجعلوا على عاتقهم مهمة تفسير الدين ونصوصه تفسيراً جديداً عصرياً حداثياً، لأنهم زعموا أن التيار الديني لم يفهم روح الإسلام، ولم يفهم معنى التطور الإنساني، لذا وجب على التيار الحداثي أن يقدِّم الفهم الصحيح للدين، ونبذوا الاعتماد على الضوابط المنهجية لفهم الكتاب والسنة، وأنَّ أول ما يجب القيام به من أجل المراجعة المعمَّقة للقرآن الكريم والفهم له هو إعادة قراءة للكتاب العزيز واستكشاف لأحكامه ولمحتواها التشريعي حتى نتبين بالتدقيق ما جاء به القرآن الكريم، ونميزه مما نسبه إليه

المفسرون والفقهاء عبر العصور، وعدَّت أغلبُ هذه الكتابات علاقتنا بهذه الضوابط المنهجية علاقة تقديس وارتهان لنصوص ثوانٍ، هي نصوص التأويلات التاريخية والبشرية النسبية للمعطى الموحَى به، وهي محاولة لتفسير نصوص الوحي وفق مقتضيات الفلسفة البشرية، وليّ أعناق النصوص ليًّا لتتفق معها، سعياً إلى تغيير حقائقها الثابتة القطعية لتلائم أوضاع الناس وأهوائهم سواء في ذلك التفاسير القرآنية، ومجاميع الحديث النبوي، وكتب السيرة والمغازي والمناقب، وقواعد الاستنباط التي سنَّها الأصوليون، والأحكام التي دُوِّنت عن أئمة المذاهب وتلامذتهم، والعقائد الملزمة التي حُفظت عن شيوخ أهل السنة والشيعة والخوارج، وأصبحت نُّصوص الوحي قرآنا وسُنَّةً من قِبل هؤلاء المفكِّرين الحداثيين – حقلَ تجارب لمختلف المناهج والنَّظريات التِّي أفرزتها العلومُ الإنسانيةُ المعاصرةُ على وجه الخصوص، إذ " بتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، وذلك كله بغرض انتزاع القدسية عن الوحي وسلبه مرجعيته المعرفية والتسويق للمنهجية المعرفية الغربية، التي انبهروا بها حتى صاروا دعاة لها، ومن هؤلاء حامد نصر أبو زيد؛ الذي سوق لمشروعه العلماني. والذي يقول: "لا يفهم الدين بمعزل عن الواقع ومتعالياً عليه كما يفهم بعض المتديّنين، بل فهم الدين معطى بشري ناتج من جدل النص الشرعي والواقع، ولا يمكن أن تُفهم أسباب نشأة الفرق الدينية ومقولاتها وتحولاتها من دون القراءة الواعية للواقع الذي نشأت فيه؛ لأنها في محصلتها النهائية من إفراز ذلك الواقع"[1]، وبناء على هذه المقدمة البدهية في (علم الأفكار) فإن 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.

**أولاً: مفاهيم ومصطلحات:**

**1– النص الديني:**

النص: تستعمل كلمة "نص" بمعنيين:[2]

أ– اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنًى واحدًا.

ب– اللفظ مطلقًاً؛ أي: بما يحمل من معنًى واحد أو أكثر من واحد. والمراد به هنا عند الإضافة: آيات القرآن الكريم وروايات السنة الشريفة، ولا يتعدَّى منها إلى سواهما من أقوال وفتاوى الفقهاء، إلا بشيء من التسامح في التعبير أو الاتساع في الكلام.[3] ونخلص إذًاً إلى أن النص

الشرعي: هو الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع [4]. المقصود بالنص الديني : مرادنا من هذا الإطلاق" النص الإسلامي [و هو] هنا محصور في نصي الوحي (القرآن والسنة المطهرة).هذا الكلام الصادر طرأ 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 نصّاً مفتوحاً على جميع التأويلات، وتتعدَّد تأويلاته بتعدُّد قراءاته، فما كان مفهوماً 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 منحًى عميقًاً، يطال النص بالكلية، ويصرفه عن وجهته السياسية والتشريعية إلى الوجهة (الروحية) أحياناً، ويجعل العقل المعاصر حكماً عليه أحياناً أخرى[5]. 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.

2- **القراءة المعاصرة:** فالقراءة المعاصرة إذًا هي: استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النص الشرعي، سُمِّيت بذلك؛ تمهيدًا لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للنص الشرعي[6].

3- **التأويل:** التأويل في الفكر الغربي ارتبط في حِقبة زمنية بالكتاب المقدس، فلما انفرط عقد الكتاب المقدس، انفرَط عقد التأويل، فأصبح لوناً من التسلية أو التفكير الذي لا يرتبط بالنص، كل فكرة جديدة أصبح من الممكن ربطها بالكتاب المقدس مهما كانت مخالفة لتعاليمه؛ وذلك حتى لا تغضب الكنيسة، وثانياً: حتى تروج دينيّاً وتلقى قبولاً ما، وطبعاً لم يكن ذلك موفقاً دائماً، فكان أغلب المؤولين حارَبتهم الكنيسة تحت اسم(الهرطقة)، فالهرمينوطيقا هي التأويل المنفلت، والذي اعتبرته الكنيسة هرطقة وتجديفاً.[7]

**التأويل عند ابن رشد:** أما معنى التأويل الذي لا يستطيع إلا الحكماء، فله معنى لغوي و آخر اصطلاحي، فالمعنى اللغوي يعني الرجوع: و آل بمعنى رجع، فالتأويل بمعناه اللغوي يعني الرجوع و العودة. و هناك معان اصطلاحية للتأويل، فاستخدمه كثير من المتأخرين من

المتكلمين في الفقه و أصوله بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، و أيضاً بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى :"(فهل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق)[الأعراف:53]، و تأويل ما في القرآن من أخبار المعاد، هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة و الحساب و الجزاء و الجنة و النار و نحو ذلك، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد له أبواه وأخوته، قال تعالى:**{وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً}[يوسف:100]**، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا. و يعرف الجويني التأويل: "أنه رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر و تركه لابد من قرائن تدعو إليه و تعضده، و أيضاً لابد أن لا يخرج التأويل عن معاني اللغة و أن لا يكون ملغزاً أو مبهماً، يؤكد الجو يني هذا المعنى . فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة و مراعاة أساليب البلاغة، فيقول:"إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الضحاء و يرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ"[8]. و نفس المعنى للتأويل و شروطه و ضرورة تقيده بما تقتضيه اللغة والبلاغة نجده عند ابن رشد حيث يعرف التأويل بأنه إخراج الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[9].

### 4- معنى الشرع عند ابن رشد:

يرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطني و معنى ظاهر، و إن كان في الحقيقة يعتبران معنى فلسفياً واحداً، يرد إليه الظاهر —و إن خالفه- بالتأويل، و الإيمان و المعرفة العقلية شيء واحد عنده.

### ثانياً: التسلسل التاريخي لظاهرة إعادة قراءة النص:

إذا أردنا البحث بدقة عن بداية هذه الظاهرة، يتحتم علينا العودة إلى لحظة الاحتكاك الثقافي العربي بالحضارة الغربية، من خلال ثلاث مراحل:

### 1/ مراحل تسلسل الظاهرة:

**المرحلة الأولى(مشروعات النهضة)**: إذا أردنا البحث عن بداية لتلك المشاريع فيجب أن نعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومع احتدام التنافس بين الحضارة العربية والغربية، بدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وطرْح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربية، فكانت أطروحات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض المنتجات الفكرية الغربية. وظلت أطروحاتهم في قراءة النص الشرعي داخل محيط التداول الإسلامي للنصوص، محتفظة بطريقة الاجتهاد المتعارف عليه في السياق المعرفي الإسلامي، وذلك بإعمال آليات (التأويل) و(وإعمال المصلحة) و(التحسين العقلي)، وغيرها من آليات الاجتهاد المعرفي الإسلامي.[10]

**المرحلة الثانية ( المناهج الحديثة)**: في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين بدأت موجة أخرى من المشروعات الموجهة للتعامل مع النص الشرعي، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النص الشرعي بواسطة المناهج الحديثة، وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم؛ كما في أطروحات طه حسين وأمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، مستخدمين في قراءتهم لتلك القَصص آليات العقل الإنساني التاريخي.

**المرحلة الثالثة (العصاب الجماعي)**: في أواخر الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت هذه المرحلة، وقد اتَّجهت معها الجمهرة الكثيرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث؛ مما شكَّل ما يشبه الظاهرة، هذه الظاهرة تتكون من عدة تيارات:

- منها ما كانت قراءته على ضفاف النص الديني، ولم تتعامل مع النص الديني مباشرة؛ كالجابري و العروي، وحسين مروة وجورج طرابيشي.
- ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها، وهي على قسمين:

1- ما كانت قراءته ضمن المنهج الإسلامي المعروف اعتماداً على التأويل؛ كجمال البنا[11]، ومحمد العشماوي.[12]

2- ما كانت قراءتهم تستمد آلياتها من خارج النطاق الإسلامي للاجتهاد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءتها للنص، ومنهم محمد أركون – عبد المجيد الشرقي – حسن حنفي – نصر حامد أبو زيد – الطيب التيزيني. إذاً في الأولى توفيقية اعترَفت بمنجزات الحضارة الغربية إلى جانب اعترافها بالنص.[13]

**المرحلة الرابعة(القراءة التفكيكية):** وقسم آخر من المفكرين كانت مشاريعهم تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي للاجتهاد؛ فهي تعتمد على مناهج حديثة في قراءتها للنص؛ فمن المغاربة برز محمد أركون الجزائري، وهو ينحو منحى القراءة التفكيكية للنص الديني والكشف عن (اللامفكر فيه) في ذلك النص – حسب تعبير أركون– مستعيناً بمنهج الحفر الأركيولوجي[14]، والقراءة السيميائية[15]، والتاريخية للنص الديني[16]، ومنهم أيضاً عبد المجيد الشرفي التونسي، وهو يعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان الذي أصبح علماً مستقلاً استفاد من المباحث السوسيولوجية، والأنسنة، واللسانية، والتاريخية الجديدة، إضافة إلى المنهج الظواهري، وعلم الدلالة، والتحليل النفسي[17]، وفي مصر برز حسن حنفي حيث طرح مشروعه الضخم (من العقيدة إلى الثورة) وهو محاولة لإعادة تفسير المقولات الكلامية عن (الله، والغيب، والدين) بتفسير جديد لبث روحاً عصرية تحمل روح الثورة والتغيير[18]، وحامد نصر أبو زيد ومشروعه الفكري إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية مستعيناً بمنهج الهرمنيوطيقا (التأويلية)[19] وفي الشام برز الطيب التيزيني في مشروعه إعادة قراءة النص الديني من خلال الوضعية الاجتماعية المشخصة المرافقة لنزول النص وتاريخه، مستمداً من خلفيته الماركسية منهجها في قراءة المجتمعات من خلال الصراع الطبقي[20]، ومحمد شحرور واعتمد في قراءته للنص القرآني على المنهج اللغوي المعجمي في تفسير المفردات، دون النظر إلى سياقات الكلام، وذلك بإعادة تفسير الكليات الدينية (الدين، الإسلام، الرسول، النبي) بتفسير لغوي جديد، يحيل إلى معان جديدة، ثم توليد معاني جديدة من هذه الكليات لتفسير فرعيات الدين، واعتمد على المنهج التاريخي في قراءته للسنة[21]. هذه – تقريباً– مجمل المحاولات الحديثة لقراءة النص الديني في أطروحات المثقفين العرب، ومن الاستحالة الوقوف عند كل قراءة في هذا البحث المختصر، ولهذا سنقف عند قراءة حامد نصر أبو زيد، وذلك لأنها – من وجهة نظري– أهم القراءات الحديثة التي طُرحت لقراءة النص الديني وأخطرها في المحيط الثقافي العربي.

## 2/ أبرز مناهج إعادة قراءة النصوص الدينية:

المناهج التي وقعت في التأويل للنصوص المقدسة مناهج كثيرة ومتعددة، لكني أحاول هنا الإشارة إلى أبرزها، وكذلك لا بد من التنبيه إلى أن هذه (الهرمينوطيقا) أو القراءة التأويلية، تقوم على أسس معينة فلسفية غربية، انعكست على قراءة النص الشرعي عند مثقفي العرب، وهي إيجازاً: انعدام البراءة في القراءة– موت المؤلف – خرافة القصدية – لانهائية المعنى – التناص – الفراغات

– الرمزية. من أهم القراءات التي طُرِحت: قراءة نصر أبو زيد، وهي قراءة تتسم بالعمق والجدة، والثراء والتماسك، والخطورة في الوقت نفسه، فهو لا يفرّق 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"، منتج ثقافي باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية البنيوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها؛ وهو في الوقت الذي يرى أن مصدرها إلهي، إلا أنه يرى أنها بخضوعها لقوانين الثقافة الإنسانية، فهي قد تأنْسَنت من هذه الحيثية؛ "إن النصوص – دينية كانت أم بشرية – محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنْسَنت منذ تجسَّدت في التاريخ واللغة، وتوجَّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدَّد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف"[22]. ويمكننا إجمال هذه المناهج في الآتي:

**أ/ المنهج التاريخي**: والذي 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)، والتي تجعل الإنسان محوراً 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 تبعاً لتغيُّر الزمان والمكان، ينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرع عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص[23].

**ب/ المنهج المقاصدي**: بحيث يكون قصد صاحب الخطاب الديني هو السلطة المفروضة، ولا يمكن معرفة المقصد من الخطاب إلا بوجود صاحب الخطاب، أما إذا لم يوجد، فعلينا أن نبحث عن مقاصده من خلال تأويل النص الديني بهدف الوصول لقصد صاحب الخطاب، وفقًاً لظروف معينة أنتج فيها الخطاب الديني[24].

**ج/ المنهج البنيوي**: ظهر هذا المنهج لقراءة النصوص في منتصف القرن العشرين، ويقوم على حصْر القيمة في النص ذاته بما هو معطى من دلائل، ومن ثَمَّ يدرس هذا النص، ولا يهم مؤلفه وكاتبه ولا

مقاصده ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهم هنا النص الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجُمله[25].

**د/ المنهج التفكيكي**: الذي يقوم على تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم بهذا التفكيك إلا القارئ، فهو يفك هذا النص، ويعيد بناءه وَفْق آليات تفكيره، فالقارئ يوظف النص الديني حسب معطياته وفَهْمه، والنص الديني الواحد له الكثير من القُراء، وبالتالي تتعدد القراءات وتتنوَّع[26]، وتنتج تأويلات متعددة.

**رابعاً: نموذج لمناهج حديثة لقراءة النص:**

**أولاً: قراءة حامد نصر أبو زيد:**

تعتبر قراءة حامد نصر أبو زيد من أعمق القراءات وأخطرها على المحيط العربي والإسلامي، فهو صاحب مقدرة عقلية ووعي عميق بالشروط الموضوعية سياسياً وثقافياً واجتماعياً، لنجاح المشروعات الثقافية، فهو يرى أن محاولات الإصلاحيين تعاملت من الوحي بطريقة برجماتية، فشلت في إحداث نقلة نوعية في تجديد فهم الإسلام، وليتم ذلك لا بد من مشروع ينقل الإصلاح إلى داخل النص القرآني حتى يتسنى التعامل مع الوحي كظاهرة تاريخية ومنتج ثقافي، لتصبح النُّصوص الإسلاميَّة قرآناً وسُنَّةً من قِبل هؤلاء المفكّرين الحداثيين – حقلَ تجارب لمختلف المناهج والنَّظريات التِّي أفرزتها العلومُ الإنسانيةُ المعاصرةُ على وجه الخصوص، إذ " بتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، بغرض انتزاع القدسية عن الوحي وسلبه مرجعيته المعرفية والتسويق للمنهجية المعرفية الغربية، التي انبهروا بها حتى صاروا دعاة لها، ومن هؤلاء حامد نصر أبو زيد؛ الذي سوق لمشروعه العلماني.

**3/أهم مميزات منهج نصر أبو زيد:**

**1/ تسويق مشروعه العلماني**: استطاع حامد نصر أبو زيد تسويق مشروعه الأيديولوجي (العلمانية) من خلال تلك القراءة، ولعل ما يميز حامد أبو زيد — غير مقدرته الفكرية – 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).

2/ **قوله القرآن ظاهرة تاريخية**: والتاريخية 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)[27] . التاريخية بهذا المعنى هي النظر إلى النصوص الثقافية على أنها إنتاج ثقافي محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية. وذلك أن هذا المنهج الذي يطرحه أبو زيد لقراءة النص الديني يؤدي — من وجهة نظري — 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 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.[28]

**3/ انتزاع القداسة من النص القرآني:**

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)[29] ، منتج ثقافي باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية البنيوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها، 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 جزءًا منه يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل[30]. وهو بذلك ينتزع القداسة من النص القرآني، ويجعله مثله مثل النصوص البشرية الأخرى.

**ثانياً: منهج ابن رشد الفلسفي التأويلي:**

**1/ التأويل أهم أفكار ابن رشد الفلسفية:**

يعتبر ''التأويل'' من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد، بل و يعتبر توجهاً رشدياً خالصاً يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري و الثقافي ثراءً و ازدهاراً. و بالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية، و يقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي. وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات و التطورات و المناهج الجدية تتهم بالزندقة و التحريف، ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي الذي هو تدشين أرضية صالحة ثقافياً للاختلاف الثري و الخصب في الرؤية و المنهج.

**2/ التأويل في الفكر الإسلامي و الفكر الغربي:**

**أولا: التأويل في المعرفة الإسلامية:**

لقد كثرت الأبحاث التي تتحدث عن التأويل في الدراسات الغربية و الشرقية فالاختلاف واضح في الممارسة و التعريف، و هذا الاختلاف، كما يذهب إلى ذلك الباحث عبد الواحد علواني: عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس، وطابع التفكير و البنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما. فتعريف التأويل ضمن فضاء المعرفة الإسلامية خاصة (بالنص القرآني) يجب أن يتم وفق الشروط التالية:

أولاً: أن لا يقع في التحريف، قال تعالى: **{وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ}**[البقرة:75].

ثانياً: إلزام النص القرآني بمعنى محدد عند بعض المؤولين؛ لقوله تعالى:**{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}[آل عمران:7]**، كما أن النص القرآني نص كوني إلهي معنى و لفظاً، و اللفظ بحد ذاته مقدس تماماً كقداسة المعنى، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره. وهكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ

على لفظه كحفاظه على معانيه، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[31]، و كان لابد للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه و مسايرة التفاسير بالإضافة إليها في المعاني و عدم التناقض معها.

**ثانياً: التأويل في المعرفة الغربية:**

أما التأويل في فضاء المعرفة الغربية المستندة أساساً إلى المسيحية و خاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية و اليونانية، فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة، لذلك فإن التأويل أصبح الصلة الوحيدة تقريباً مع هذا النص، و كذلك وسيلة النص الوحيدة للتواصل الكوني، فلا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخماً، و أيضاً أن يستمر التأويل. و يهدف هذا المنهاج الأدواتي في القراءة الجديدة للقرآن الكريم إلى رفع عائق الغيبية أي زحزحة الوحي عن مكانته باعتباره مصدراً للمعرفة، ويتم ذلك عن طريق التعامل مع الآيات بكل ما توفره النظريات والفلسفات الحديثة، ويكون ذلك بواسطة نقد علوم القرآن، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان بالغرب، وإعطاء العقل سلطة مطلقة في إخضاع الآيات للنقد.. أما في الفكر الإسلامي و خاصة عند ابن رشد، فإن التأويل على الرغم من كونه مفهوماً هاماً يفتح الطريق إلى الاجتهاد، و يخلص الفكر من الوقوع في براثن الاتجاه الواحد أي الاتجاه الدغمائي القطعي، فإنه يجب أن يلتزم بتلك الضوابط التي وضعها ابن رشد حتى لا يقع في إسقاطات ذاتية أو إيديولوجية أو غنوصية مثل تلك التي وقعت فيها الاتجاهات الصوفية الفلسفية و الباطنية في التراث العربي والإسلامي، و التي حاربها ابن رشد- و من قبله حاربها الغزالي- مستخدماً العقلانية الصارمة ومعتمداً على البرهان.

**3/ إشكالية مفهوم التأويل:**

والإشكال في مفهوم التأويل عند ابن رشد يكمن في عدة أسباب يمكن تلخيصها فيما يلي:

**1/ مخرج علمي يناسب العصر.** للتخلص من الاتجاهات الحرفية و الظاهرية و الدغمائية التي تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتناقها و الدفاع عنها، محرضة عن مستجدات العصر و تطوراته

العلمية و الحضارية من ناحية، و ناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسيل المعاني و المفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين و الحكماء.

2/ **كثرة الاتجاهات الدينية الجامدة عند ظواهر النصوص.**

3/ **التأويل منهج نقدي:** و لا ننسى أن مفهوم التأويل الذي يصل إليه ابن رشد و يتوج به فلسفته الدينية و العقلية معاً، لم يصل إليه إلا بفضل حسه النقدي و تأسيسه لمنهج تحليلي نقدي يقوم على العقل.

**5/ منهج ابن رشد التوفيقي بين الحكمة والشريعة:**

لقد إنتهج ابن رشد في بداية توفيقه بين الحكمة و الشريعة، عندما وضع الدين في ميزان العقل، لتأكيد مدى تطابق الحكمة مع الشريعة و إمكانية التوفيق بينهما، مؤكداً أن فهم أحدهما لا يكتمل إلا بالآخر، فقال ابن رشد في ذلك: " ...إن الحكمة هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة مع ما يقع بينهما من العداوة و البغضاء و المشاجرة و هما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر و الغريزة"[32] ، و ما جاء به الدين من حقائق كونية هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة علمية مباشرة، فهذا النهج ظهر في فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، و الذي تضمن مسلك النتائج التي تمكن منها العقل و حققها منتهياً إلى ما أورده الشرع من أدلة مطابقة لتلك النتائج هو المسلك الذي انطلق منه ابن رشد من الدين. أما التأويلات التي أقامت مذاهب و فرق كلامية، كلها في نظر ابن رشد ناقصة، لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان، و لا العلم الصحيح، لذا فإن ابن رشد لا يعترف بإجماع العلماء، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء، لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه، وما اختلفوا من أجله. يرى الباحث هنا أن ابن رشد لم يخالفه التوفيق في مخالفته لإجماع الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، وذلك بسبب تأثره الشديد بالفلسفة اليونانية التي جعلته لا يحسن التعامل مع قراءة النصوص إلا في هذا السياق، وهذا ما يؤخذ عليه هو تأثره بالفكر الغربي، وفلاسفة اليونان. و من هنا يعتبر التأويل نوعاً من المزاوجة بين الدين و الفلسفة، أو هو فهم للدين من خلال الفلسفة، لأنه لا يمكن التأويل في نظره أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان، و الاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني، و الالتزام بدلالات هذه اللغة. يقول ابن رشد: "ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه و يصرح به للجمهور العظيم، فينبغي أن يسكت عن الخوض عما

سكت عنه الشرع، و يعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، و لا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم[33].

و يرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطني و معنى ظاهر، و إن كان في الحقيقة يعتبران معنى فلسفياً واحداً، و الإيمان و المعرفة العقلية شيء واحد عنده، في هذا الشأن في كتاب التهافت؛ يقول: "إن العلم المتلقي من قبل الوحي، إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي"[34]. و الأنبياء هم أقدر الناس –بفضل الله في مخيلتهم– على النطق بما يتفق و عقلية العامة و حثهم على الفضيلة بالترغيب و الترهيب، أما الحكيم فإن عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي، التي هي خاصة الأنبياء إذ'' كل نبي حكيم، و ليس كل حكيم نبياً"[35].

### 6/ الفرق بين التأويل والتفسير:

نجد أن التأويل يسعى إلى احتلال موقع التفسير في بيان معنى النص، بينما يسعى التفسير إلى بيان سلامة التأويل الذي يمارسه على الرغم من تداخلهما، إلا أن ثمة فارقاً واضحاً يميزهما، يتجلى أساساً في التوصيف الذي أورده"ابن الجوزي" موضحاً الفرق بين التأويل و التفسير بقوله: "التأويل: العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه لدليل عليه، و التفسير: هو إبداء المعنى المستتر باللفظ". فالتأويل هو بحث عما هو أول و أساسي، أما التفسير فهو توضيح للملغز أو المستتر خلف بنيته المعنوية، أو بمعنى آخر فإن التفسير يترك للظاهر (ظاهر النص) قيمة ما، أما التأويل فإنه يلغي ظاهر النص. التفسير يعني بشكل آخر الحكم على معنى النص و تحديده، وهو بذلك يختزل النص إلى مادة لزمن التفسير ليس إلا، أما التأويل فيعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، و من هنا كان التأويل معناه: إعادة بناء القول الديني بناءً عقلياً مع احترام وحدته الداخلية. و فصل ابن رشد في قضية منهجية فصلاً حاسماً، ما يؤول و ما لا يؤول، فقرر أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز قط تأويلها، و هذه المبادئ هي:– الإقرار بالله – الإقرار بالنبوات.– الإقرار باليوم الآخر[36]. و من هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الإيمان — إيماناً قلبياً– بالله و ملائكته ورسله و اليوم الآخر، أما ما عدا ذلك، فهي قابلة للتأويل، و لكن ضمن شروط و قواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسية:

1- احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

2- احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

3- مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

و هكذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من زوايا ثلاث: الدال(الظاهر) المدلول(المعنى)، علاقة النتائج بالمقدمات[37]. من هذه التصنيفات كلها، ذات الطابع المنطقي الواضح، ندرك جيداً أن ابن رشد لا يقصد ب(التأويل) اكتشاف حقيقة أخرى، غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحاً و إما تلميحاً. فالتأويل في جوهره، هو ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، و البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية و الأمثلة الحسية، و ذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي. والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه، هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم. و يجب أن ننتبه إلى أن الظاهر و الباطن عند ابن رشد لا علاقة لهما بالظاهر و الباطن عند الصوفية أو عند الشيعة الباطنية أو غيرهما من الاتجاهات الغنوصية التي انتشرت عند الشيعة و إخوان الصفا، و لا علاقة لها بما روجته الأفلاطونية كما سادت عند كل من الفارابي و ابن سينا، يقول ابن رشد: " إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان"[38]. و هي تتجلى لأهل البرهان، لا لأنهم يملكون "علم الباطن" بل لأنهم يستطيعون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، ورد النتائج إلى مقدماتها أو العكس، إن الأمر إذن لا يعني وجود ''امتياز معرفي'' خص به أناس دون آخرين، ولكن فقط بمستوى الإدراك و الفهم، إنه تماماً(الاجتهاد) بمعناه العام''. و يميز ابن رشد بين التأويل الجدلي و التأويل البرهاني، و ذلك على أساس طبيعة المقدمات التي يتكون منها كل منهما، فالقياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، وصناعة الجدل تبطل الآراء بأقاويل مشهورة لا يؤمن أن ينطوي فيها الكذب، وبالجملة من غلب عليه الجدل، كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة وبعيدة عن طبيعة الشيء. و العلة في ذلك أن طلب الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة مخترعة[39]. وقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة، حيث أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليست ملائمة للجمهور أو الخواص. فهي لا تلائم الجمهور لكونها غامضة و معقدة، و لا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان. أما التأويل البرهاني فهو يقوم على

الأدلة البرهانية، و هذه الأدلة من المبادئ الأولية للعقل و هي واضحة بذاتها. و يرى ابن رشد أن إذاعة التأويل لغير أهله يؤدي إلى ضرر عظيم، يفضي بالمصرح له و المصرح إلى الكفر. لأن المقصود هو إبطال الظاهر و إثبات المؤول، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، و لم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر و إن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور، و لا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلية[40]، و لا تثبت التأويلات إلا في الكتب البرهانية، لأنه لا يطلع عليها إلا أصحاب الفطر قليل بين الناس[41]. ويصنف ابن رشد الخطأ الذي يمكن أن يقع في الشريعة إلى نوعين رئيسيين: الأول: خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس، فإن وقع الخطأ في مبادئ الشريعة، فهو كفر، و إن وقع فيما بعد المبادئ، فهو بدعة[42]، و كما ذكرنا من قبل فإن مبادئ الشريعة الثلاث لا تؤول و هي: الإقرار بالله، و بالنبوات و باليوم الآخر. الثاني: يختص فيمن يقومون بالتأويل من أهل الاجتهاد، فإذا وقعوا في الخطأ لشبهة عرضت لهم، فهم معذورون، اعتماداً على قول النبي صلى الله عليه و سلم: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجر و إن أخطأ فله أجران)[43] ، و أي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا، و ليس كذا، و هؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، و هذا الخطأ مصفوح عنه في الشرع، أما الذين ليس لهم حق التأويل و هم غير العلماء فلا عذر لهم. و الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف في نظر ابن رشد:

1- صنف ليس من أهل التأويل أصلاً، و هم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، و ذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرف هذا النوع من التصديق[44].

2- و صنف هو من أهل التأويل الجدلي، و هؤلاء هم الجدليون بالطبع، أو بالطبع و العادة[45].

3- و صنف هم من أهل التأويل اليقيني، و هؤلاء هم البرهانيون بالطبع و الصناعة، أي صناعة الحكمة، و هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. و من هنا تمكن ابن رشد من الدفاع عن الفلاسفة و آراءهم بكتابة ''تهافت التهافت'' ضد اتهام الغزالي لهم بالكفر لقولهم بقدم العالم و نفي حشر الأجساد و نفي علم الجزئيات. ومن هنا يتبين لنا كيف يجعل ابن رشد من التأويل سبيلاً إلى الفهم المنفتح، خاصة حين يكون المجتهد متمكناً من أدواته، بذلا كل جهده العقلي لاستشراف المعاني الخبيئة، التي يتضمنها النص الديني. هذا التأويل يجعل من النص المقدس نصاً ثرياً و غنياً و منفتح الأفق بما لا يتناهى، بل يجعله مفتوحاً على كل فهم ممكن في المستقبل، خاصة و أن المعاني الإلهية المتضمنة في النصوص المقدسة غير محدودة بحدود الزمان أو

المكان أو مفاهيم البشر، قال تعالى: **{قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً}[الكهف:109]**، و يجب أن نعي أن مصطلح التأويل بقدر ما يظهر مستباحاً فإنه أيضاً—كجزء من عملية الفهم- داخل صلب القراءة المستفهمة عن كنه النص و معناه الأول الأساس، خاصة وأن ابن رشد يدعو في مؤلفاته الأساسية إلى العودة إلى النص لفهم معانيه. لكن القراءة التأويلية بحد ذاتها تثير من خلال توصيفها اختلافاً بيناً بين مفهومها الإسلامي كما هي عند ابن رشد الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية و سبيلاً إلى الاجتهاد و بين مفهومها الغربي، خاصة تلك القراءة التي تتناول النص المقدس. أمام هذا الزخم الفكري الثري، يظهر لنا صدق ابن رشد الذي لا زال قائماً اليوم، ونحن نعيش تنبآته التي كان يخشى حدوثها، خاصة منها ما تعلق بجدل الدين و العقل و ما ينتج عنهما من أحكام مستعجلة، التي بسببها اضطرب الناس كل الاضطراب، و حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى على أنه على الشريعة الأولى، و أن من خالفه إما يبتدع وإما كافر مستباح الدم و المال[46]. لقد وعى ابن رشد جيداً مدى خطورة تعارض الدين مع الفلسفة، بل هي أزمة لا يمكن تجاوزها إلا عن طريق التحليل العقلي الصارم لها و للعوالم التي تتغذى منها، و المتمثلة في كل من الشريعة و من الحكمة، و في تعارضهما المزعوم و ذلك وصولاً إلى محاصرتها و إلى اجتثاثها نهائياً. بذلك استقطبت كل من الشريعة و الحكمة كل مجهود ابن رشد، فتوجه في فصل المقال إلى الفقهاء، و بمناهج الأدلة إلى عامة الناس، و بتهافت التهافت للفلاسفة و أصحاب البرهان .

**سادساً: النتائج والتوصيات:**

**أولاً:** إن منهج فهم النص الديني الإسلامي لدى التيار الحداثي المعاصر منْفلتاً من الضوابط المنهجية الإسلامية الخاصة بتفسير القرآن الكريم وشرح حديث النبي صلى الله عليه وسلم،واستبدلت بمنهج للفهم يُدعي ":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، ولا يزال باستمرار يكتشف آفاقا من المعرفة.

**ثانياً:** لقد حاول الحداثيون بمختلف مشاريعهم الفكرية المقترحة من أجل فهم النص الديني أن يضعوا رؤى وتصورات منهجية لفهم الوحي، بيْد أنَّ مشاريعهم للفهم لم تساندها أمثلة تطبيقية بالكثْرة

التي تبْعثُ على القول بأنَّ مشاريعهم النظرية ناجحة. وبناء على هذا فإن المشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النص هي استجابة للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تحولت إلى والسياسية التي تحولت إلى مكون رئيس.

**ثالثاً:** كانت قراءات الحداثيين للنص الديني مجافية للضوابط العلمية المجردة، إذ تتبنى موقفاً نقدياً أو هدمياً من التراث التفسيري ومن مختلف مباحث علوم القرآن، ومن علوم اللسان العربي، لكنها في هذا النقد لا تلتزم بضوابط علمية مقررة، بل تؤسِّس هذا النقد على افتراضات مخطئة يتمُّ الإلحاح والحرص عليها، وقل الأمر مثله بالنسبة لقراءة التيار الحداثي للسنة النبوية.

**رابعاً:** إن ابن رشد – الذي – يلجأ إلى هذا المفهوم لتأسيس رؤية عقلية للشريعة من أجل إثراء المعاني و المفاهيم التي لا تتناهى في النص الديني، و إن كان هذا التأويل لا يستطيعه إلا الحكيم أو العالم المجتهد، الذي هو وحده بفضل المنطق والعلم الصحيح أعرف بسر التشريع وبمقاصد الشريعة.

**خامساً:** مفهوم (التأويل) عند إبن رشد يعني اكتشاف حقيقة أخرى، غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحاً و إما تلميحاً. فهو في جوهره، ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، و البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، و ذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي.

**الإحالات:**

(1) نصر أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: ص 17.

(2) من ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية "؛ د. خالد السيف، ص (13)..

(3) هنالك فرق بين المفهوم والمصطلح من حيث المعنى والتعريف، للاستزادة ينظر: المعجم الفلسفي، (الجزء الثاني)؛ جميل صليبا، ص (403)، أصول البحث العلمي ومناهجه؛ أحمد بدر، ص (19)، لمحات في المكتبة والبحث والمصادر؛ محمد عجاج الخطيب، ص (9).

(4) ينظر: في قراءة النص الديني؛ عبد المجيد الشرفي، كمال عمران، المنصف بن عبد الجليل، الباجي القمرتي، وداد القاضي، ص (42)، الخطاب الفلسفي المعاصر من العام إلى الأعم، ص (300)؛ د.السيد محمد شاهد، فلسفة التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية؛ د.فوزية مرجي، ص (31).

(5) 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 أحيانًا، فتعجَّل مثقفون ومفكرون عرب الحكم على التراث بالسلبية، بل تجاوزوه إلى النصوص، وحتى القطعية منها؛ ينظر: مقال "الحداثة العربية وتأويل نص الإسلام الديني"؛ لعلي بار ويس، اليمن، موقع المسلم.

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

(7) نظرية النص؛ ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد (3 / 1988)، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، ط (1) / 1426 هـ 2000 م، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، "نظرية

التأويل من أفلاطون إلى جادامر"؛ د.عادل مصطفى، ص (45)،الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة؛ فادي إسماعيل، ص (37).

(8) التأويل: صرف اللفظ من معناه الظاهر، إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه، موافقا للكتاب و السنة، و يشترط في التأويل معرفة الأصول و معرفة الإستنباط من تلك الأصول بالقياس.أنظر بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر و التوزيع القاهرة 2002 ص 147.

(9) فصل المقال ص 20.

(10) انظر كتبه: تثوير القرآن / الإسلام والعقلانية / الإسلام وحرية الفكر .

(11) انظر كتبه: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن/ النص والسلطة والحقيقة / نقد الخطاب الديني إشكاليات القراءة وآليات التأويل:13 فما بعدها.

(12) انظر كتابه: رؤية جديدة في الفكر العربي/ الجزء الرابع: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة .

(13) انظرحامد نصر أبو زيد: أصول الشريعة .

(14) انظر: علي حرب، الممنوع والممتنع ص 117، ونقد النص 69 وما بعدها.

(15) انظر: محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية: 32 فما بعدها .

(16) انظر حامد نصر أبو زيد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي .

(17) انظر كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ 13، المقدمة: 13-15 .

(18) انظر كتابه: العقيدة إلى الثورة، ونقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد: 140 فما بعدها .

(19) انظر كتبه: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن/ النص والسلطة والحقيقة / نقد الخطاب الديني إشكاليات القراءة وآليات التأويل:13 فما بعدها .

(20) انظر كتابه: رؤية جديدة في الفكر العربي/ الجزء الرابع: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة .

(21) انظر كتابه: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة/ وانظر: تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين لجمال البنا: ص 202 فما بعدها/ النص والسلطة.

(22) ينظر: تأصيل النص لدى لوسيان غولدمان، ص (43)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط (1)، 1997م، ندوة الحضارة الإسلامية حضارة النص القرآني، المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث مقارنة الأديان، تونس، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر؛ سالم يفوت، ص (11). ينظر: مقال: "المنهج التفكيكي بين النظرية والتطبيق"؛ محمد أيوب، ص (32).

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

(24) نظرية النص؛ ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد (3 / 1988)، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، ط (1) / 1426 هـ 2000 م، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، "نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر"؛ د.عادل مصطفى، ص (45)،الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة؛ فادي إسماعيل، ص (37).

(25) ينظر: الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص (597)، "ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية "؛ د. خالد السيف، ص (214)، مقال بعنوان: "المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله"؛ عبدالرحمن الحاج إبراهيم، مجلة المسلم، ع (1)، 2002م.

(26) ينظر: "النص الديني والتراث الإسلامي - قراءة نقدية"، ص (152)، أحميده النيفر، ندوة بعنوان: القرآن بين التفسيرات العلمية والشطحات الذاتية، المركز الثقافي والاجتماعي، قراءة علمية للقراءات المعاصرة؛ د.شوقي أبو خليل، ص (13) وما بعدها، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة؛ كمال عبد اللطيف، ص (80).

(27) انظر كتابه: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة/ وانظر: تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين لجمال البنا: ص 202 فما بعدها/ النص والسلطة والحقيقة لحامد نصر أبو زيد:ص 136 فما بعدها .

(28) نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني:ص 118-119 .

(29) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية:ص 116 .

(30) المرجع السابق:ص 92 .

(31) إبن رشد: فصل المقال، ص 19-20.

(32) فصل المقال، ص 18.

(33) بركات محمد مراد: المرجع السابق ص 148.

(34) مناهج الأدلة ص 155.

(35) فصل المقال ص 24.

(36) القياس البرهاني: هو مؤلف من مقدمات الواجب قبولها، إذا كانت ضرورية يستنتج منها الضروري، أو ممكنة يستنتج منها الممكن- أنظر ابن سينا: الإشارات و التنبيهات، ج1، دار المعارف القاهرة 1960 ص 510.

(37) القياس الجدلي: هو مؤلف من المشهورات و التقريرات الواجبة أو الممكنة أو الممتنعة. أنظر ابن سينا : الإشارات و التنبيهات، ص 211.

(38) التهافت التهافت، ص 551.

(39) التهافت التهافت، ص 551.

(40) فصل المقال ص 56.

(41) حمانة بخاري: ص23 .

(42) ينظر: الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص (597)، "ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية "؛ د. خالد السيف، ص (214)، مقال بعنوان: "المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله"؛ عبدالرحمن الحاج إبراهيم، مجلة المسلم، ع (1)، 2002م.

(43) الخاري، باب إذغ اجتهد الحاكم فأصاب، برقم (21)، ومسلم، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، برقم (6).

(44) ينظر: تأصيل النص لدى لوسيان غولدمان، ص (43)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط (1)، 1997م، ندوة الحضارة الإسلامية حضارة النص القرآني، المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث مقارنة الأديان، تونس، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر؛ سالم يفوت، ص (11).

(45) النص: السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص (98).

(46) النص: السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص (98).