المقاربة الهرمينوطيقية للتراث عند نصر حامد أبو زيد
The Nasr Hamid Abu Zaid's Heritage Hermeneutic Approach

أسماء ياحي
profasma@yahoo. fr
المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف– ميلة/الجزائر

ملخص البحث

تعددت القراءات المعاصرة للتراث بحسب تعدد مستويات التفكير والمرجعية الثقافية لكل مفكر أو مشروع حداثي في محاولة لإيجاد موقع على خارطة التنوير، مما جعلها تقدم قراءة مختلفة/مغايرة للخطاب الديني/للنص القرآني جاعلة منه نصا لغويا ومنتجا ثقافيا خاضعا لآليات النقد والتفكيك والتأويل.

استنادا إلى ذلك تحاول هذه الدراسة الغوص في التراث من منظور نصر حامد أبو زيد وإلى أي مدى استطاعت قراءته مساءلة التراث؟ وهل تحول التراث إذ ذاك إلى سلطة آمرة تطلب منا أن نسكن دياره وننسى حاضرنا؟ أم أنه يتحول في ظل القراءة المعاصرة إلى وسيلة لتبرير المنطلقات والإجراءات المنهجية؟ بمعنى أنه يتحول إلى إيديولوجيا؟ وكيف يمكن التجرد من سلطة الجاهز الذي يأتي إلى النصوص محملا بالإجابات التي لا تزيد التراث إلا موتا ؟. وكيف يتم التعامل مع التراث لاسيما الخطاب الديني/ النص القرآني – بوصفه ثقافة الأمة بماهي "ثقافة نص"– قراءة /فهما/ تأويلا من أجل تحقيق حداثة إسلامية تتكأ على التراث دون الخضوع لسلطته والانفتاح على المنجز الحداثي الغربي دون الوقوع في سحره، أي بعيدا عن سلطة الأصولية الدينية وسلطة الأصولية الحداثية الغربية ؟.

الكلمات المفتاحية: التراث، التأويل، التفسير، الوعي العلمي، الخطاب الديني

Abstract

There have been as many contemporary readings of the as there are various levels of thought and cultural reference of each modern thinker or project in an attempt to find an adequate reading. This encourages it to present a different reading of the Quranic text,

making of it a linguistic text and a producer of culture which respond to the mechanisms of deconstruction and interpretation.

Based on this, the study attempts to delve into the heritage from the perspective of Nasr Abu Zaid and to what extent his reading has been able to question the heritage? And to what extent the heritage has become a powerful authority that urges us to dwell in the past and forget the present? Or does it become, on the light of the modern reading, a means to justify the hypotheses and the methodological procedures? This means that it will become an ideology. How can we get rid of the authority of the ready-made which comes to the texts loaded with answers that increase the heritage's death? How can approach the heritage, especially the religious heritage/the Quranic text- as it represents the culture of the nation since it is a culture of the text, that is a reading/understanding/interpretation so as to achieve an Islamic modern reading which depends on the heritage without yielding to its authority and to accept the Western readymade premise without being fascinated by magic; in other words, we should avoid both the power of religious fundamentalism and the Western modern fundamentalism.

تمهيد:

كان التراث العربي الإسلامي أرضية خصبة للقراءة/ التأويل فتعددت بذلكالقراءات المعاصرة بتعدد مستويات التفكير والمرجعية الثقافية لكل مفكر أو مشروع حداثي في محاولة إلى إيجاد موقع على خارطة التنوير، وهي بذلك تروم تقديم قراءة مختلفة/مغايرة للخطاب الديني/للنص القرآني جاعلة منه نصا لغويا ومنتجا ثقافيا خاضعا لآليات النقد والتفكيك والتأويل.

و بناء على ذلك نطرحالإشكالية التالية:إلى أي مدى استطاعت قراءة نصر حامد أبو زيد مساءلة التراث؟ وهل تحول التراث إذ ذاك إلى سلطة آمرة تطلب منا أن نسكن دياره وننسى حاضرنا؟ أم أنه يتحول في ظل القراءة المعاصرة إلى وسيلة لتبرير المنطلقات والإجراءات المنهجية(إيديولوجيا)؟ ؟ وكيف يمكن التجرد من سلطة الجاهز الذي يأتي إلى النصوص محملا بالإجابات التي لاتزيد التراث إلا موتا ؟. وكيف يتم التعامل مع التراث لاسيما الخطاب الديني/ النص القرآني – بوصفه ثقافة

الأمة بماهي "ثقافة نص"– قراءة /فهما/ تأويلا من أجل تحقيق حداثة إسلامية تتكأ على التراث دون الخضوع لسلطته والانفتاح على المنجز الحداثي الغربي دون الوقوع في سحره، أي بعيدا عن سلطة الأصولية الدينية وسلطة الأصولية الحداثية الغربية؟.

I/– نحو وعي/ تأويل جديد للتراث:

يعد مشروع أبو زيد من المشاريع القرائية التأويلية للتراث العربي الإسلامي،و إذا كانت الدراسات التأويلية/ الهيرمينوطيقية بدأت في الغرب في مجال الدراسات اللاهوتية بعدها انتقلت إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ثم إلى النقد الأدبي فإنها بدأت عربيا في مجال النقد قبل أن تدخل مجال الدراسات التراثية من لدن المفكرين والدارسين محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، محمد عابد الجابري. . . .

من ثمة وفي محاولة لسبر أغوار مشروع أبي زيد التأويلي فإنه يمكن وضع أربعة مداخل مترابطة: مفهوم التراث ومنظومته وتاريخيته، مفهوم النص والتأويل، قراءة النص القرآني، سلطة النص وتهميش العقل

أ/– منظومية التراث وتاريخيته

شكل التراث أرضية خصبة لجل المفكرين والباحثين في محاولة منهم لاكتشافه من جديد وإعادة قراءته وبعثه في صورة مختلفة تماما عما أُشيع عنه وما أسس له البعض من قداسة وأرض يُحرم الخوض فيها. هذا ما دفع بأبي زيد الباحث الذي اختص في علوم البلاغة واللغة المتشبع بالمناهج الغربية: السيميولوجيا، الهيرمينوطيقا الخوض والانشغال بقضايا التراث*.

فالعودة إلى التراث وإعادة قراءة منظومته وقضاياه عودة ملحة وضرورية لأن التراث يفرض نفسه كحقيقة متجددة ولأن بنية مجتمعاتنا وثقافتنا لازالت تقليدية تعيد إنتاج نفسها – مؤكدا– على أن من وظائف هذه العودة ليس ترديد ما قاله السلف وإنما تجديده، فما "ليس بتجديد في مجال الفكر فهو ترديد وتكرار لما سبق قوله ومجتمعاتنا تحتاج إلى أكثر من التجديد فهي تحتاج إلى " تثوير فكري"[1] يغير من نظام التفكير ومنطلقاته.

وفي محاولة منه لإعادة قراءة التراث بدأ بدراسة مختلف الأطروحات التنويرية/ التجديدية / النهضوية التي امتدت في نظره « من الطهطاوي حتى زكي نجيب محمود»[2] لكشف أشياء يخفيها هذا الخطاب التنويري التجديدي قصدا أو من غير قصد ويُرجع إخفاقه إلى «وجود الإسلام إطارا مرجعيا جاهزا في بنية خطاب النهضة الذي أخفق في إنتاج وعي علمي بالدين والتراث وهو الذي سمح للسلفية بالانقضاض على كل انجازات خطاب النهضة لأنها وجدت[فيه] إسلامها القديم كما هو لم يمس»[3].

فخطاب النهضة لم يستطع الفصل بين مفهوم التراث ومفهوم الدين ولم يتم استيعاب الفارق الوجودي / الأنطولوجي بين الدين والتراث فالتوحيد بينهما أدى إلى« إضفاء القداسة على ذلك التراث وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد»[4] .

ما يلاحظ في مؤلفات نصر حامد إلحاحه على ضرورة تكوين وعي جديد بالتراث عامة والخطاب الديني خاصة هذا الأخير الذي يدعو إلى تحكيم الشريعة الإسلامية والاتخاذ من النص الديني مرجعية للعمل، وقد شكلت أعماله نموذجا من بين النماذج العربية التى تعنى بتحديث الخطاب الديني، والبحث عن ذلك البعد المغيب/المفقود في تراثنا، هذا البعد الذي يساعد على الاقتراب من صياغة "الوعي العلمي " بهذا التراث « فقد حظي جانب "التأويل" ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها ولم يحظ مفهوم "النص" بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود»[5] للخروج من سيطرة الفكر الرجعي والتوجهات الإيديولوجية رغم محاولات المجددين. ف « إذا كانت قوى التغيير والإصلاح في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري تحاول بدورها أن تستند إلى التراث فإنها تستند إليه بنفس الطريقة، طريقة "التوجيه الإيديولوجي" ولا شك أن المنتصر في معركة "التوجيه الإيديولوجي" هذه هو

الفكر الرجعي التثبيتي وذلك لأن استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته»[6].

هكذا فإن وصفه للفكر الديني بأنه فكر رجعي جعله يدعو إلى رفضه والثورة عليه والتخلص من كل فهم يكرسه ويورثه ذلك الفكر، وضرورة التأسيس لوعي علمي بالتراث بعيدا عن الفهم الغيبي والأسطوري. هذا الوعي الذي يمتد إلى النص القرآني والتعامل معه بوصفه "منتج ثقافي"، من ثمة فإن قيمة هذا الوعي تتجلى في نظر أبو زيد في بعدين أساسين: أحدهما من الناحية الواقعية وفيها يبرز الوعي العلمي بالتراث بوصفه تحد مطروح في الراهن لما له من دور في حماية الذات لأن اختراقات الآخر تكاد تصبح هي المؤسسة لوعي الذات، في ظل غياب هذا الوعي العلمي بالتراث وإزاء النص الديني. أما الثاني فهو من الناحية التعبدية، حيث يرى أن الوعي العلمي هو سر البركة والتقرب من الله وليس المكتوب بالنقل عن القدامى[7].

بهذا أكد أن الحداثة العربية مست القشور وحسب ولم تمس هيكل البناء ذاته وبقيت مجتمعاتنا وثقافتنا رغم كل الحركات التنويرية / النهضوية تقليدية التفكير والطرح والتأويل فالتراث نص إشكالي ومتشابك المنظومة « المعرفية الأمر الذي يضع أية قراءة أمام إشكالية الفهم والتأويل، فالنظرية التأويلية بوصفها فن الفهم والممارسة بامتياز لا تتردد في الإلحاح على مساءلة التراث ومراودته عن نفسه وذلك لما له من قيمة في وجود الكائن الإنساني وما يحمله من هموم الإنسان. . . لذا يتحول التراث لدينا في الزمن الراهن هاجسا كينونيا به نستعيد ذواتنا وندرك وجودنا الحاضر، فلا حاضر لمن لا ماضي له »[8].

إذا ونظرا إلى أهمية التراث في حياة الإنسان وكينونته فإن أبا زيد يؤكد على ضرورة قراءته "قراءة واعية" أو "وعي علمي" به بوصفها ألية تأويلية لمساءلته، ومفتاح الوعي العلمي لا يتمثل في كيفية تجديده بقدر ما يتجلى في إعادة تفسيره طبقا لمقتضيات العصر فـ« إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات

في سياقها التاريخي الثقافي الفكري بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى " المغزى" المعاصر للنص التراثي في أي مجال معرفي . . . ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات»[9]، مضيفا وموضحا أن طبيعة الأسئلة تحدد آليات القراءة، فهناك أسئلة صريحة وأخرى مضمرة ويكون «الفارق بين السؤال المعلن والسؤال المضمر أن آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة وبذلك تكون القراءة منتجة، أما آليات القراءة في السؤال المضمر فتكون آليات مضمرة بدورها تتظاهر غالبا بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الإيديولوجي النفعي»[10]

ولإنتاج هذا الوعي بالتراث فإن أبا زيد يشترط لتحقيق هذه القراءة، على الباحث أن يمتلك الكثير من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة وجرأة أكبر وأعظم في البحث عن إجابات لهذه الأسئلة، ويتجنب بقدرته تلك الإجابات الجاهزة التي تقفز إلى وعيه وتكونه في الوقت نفسه وهذا ما يؤدي إلى استحالة تجنبها علميا وإنسانيا، وفي هذه الحال عليه أن يختار من بينها أشدها صدقا واقترابا من الحقيقة[11] وهنا يلمح إلى الإجابات المغيبة وهذا من أنماط القراءة الحداثية أي التوجه إلى مسكوت النص.

إذا – والحال هذه– فإن رؤية أبو زيد للتراث تتبني على أن التنوع والاختلاف التي تكون سمة في تكوينه بسبب اختلاف الاتجاهات والتيارات التي عبرت عن مواقفها وقوي اجتماعية وإيديولوجية إلا أن هذا التنوع والاختلاف تنتظمه وحدة داخلية تصل بين مجالاته المتعددة المتبادلة التأثيرات وتجعل منه منظومة فكرية واحدة غير قابلة للفصل فـ« لم يكن سبويه –مثلا– وهو يضع البناء النظري والقوانين الكلية للغة العربية معزولا عن انجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين، وبالمثل لم يكن عبد القاهر الجرجاني ومن سبقه وتلاه من البلاغيين

يمارسون نشاطهم الفكري في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه، ناهيك بعلوم النقد والنحو»[12]

هذه الرؤية لمنظومية التراث تقارب القول الإبستيمي المعرفي الإسلامي عند أركون أو النظام المعرفي(البياني أو البرهاني أو العرفاني) عند الجابري، لكنها لم تخض في ذلك مكتفية بالتشديد غلى الروابط والعلاقات التفاعلية بين أجزاء التراث أو أنساقه الفرعية إلا أن المقاربات الثلاث تتقاطع في منظومة التراث وترابط أجزائه وتختلف في أن كل من الجابري وأركون أرادا بها نقد العقل والكشف عن نظم المعرفة التي تؤسس الثقافة العربية الإسلامية[13].

إضافة إلى الرؤية الكلية في منظومة التراث فإن أبا زيد يطرح آلية / قراءة أخرى له وهي البعد التاريخي، حيث أكد وردد في غير موضع على ضرورة قراءة / فهم النص القرآني في تاريخيتهمما يبين أن التراث أيضا نص تاريخي فهو مرتبط بالسياقات السياسية والاجتماعية والمعرفية التي أنتجته وشكلته ومن ثمة ضرورة قراءته في هذا الإطار .

وإذا ما رُفض هذا المبدأ فإن ذلك يُفضي إلى إساءة قراءته من جهة والتعالي به وإضفاء عليه صفة القداسة* من جهة أخرى بمعنى آخر إهدار لتاريخيته والتعالي بهذا الفكر عن شرط الزمان والمكان، وتفكير البشر يحوله إلى تعاليم محرمة المساس والخوض فيها حيث يقول« إن للأفكار تاريخا وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى "عقائد" فيدخل في مجال "الدين" ما ليس منه ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الإيديولوجي نصوصا مقدسة هكذا يتحول النسبي إلى مطلق والبشري إلى إلهي والنقد إلى كفر وبواح»[14] موضحا في موضع آخر من كتابه الخطاب والتأويل ومستشهدا بأحد أقوال الشيخ أمين الخولي أن الأفكار حين تجد في العقل خواء وتصادف في الدماغ خلاء تعشش وتستقر حتى ليصعب إخراجها وانتزاعها من العقل مهما كانت زائفة أو خاطئة. . . فكثيرة هي الأفكار في

تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية التي أنتجتها عقول بشرية تحولت إلى عقائد لا يمكن المساس بها بفضل الترديد والتكرار الذي من شأنه إخفاء غيره من الأفكار[15]

إن ما يتم الحديث عنه هنا متعلق ب(المعنى) الذي يراه أبو زيد أنه مفروض على النصوص من خارجها وفق إيديولوجية ما، وبالتالي يكون معنى إنسانيا تاريخيا،لكنه يلبس لباسا ميتافيزيقيا من أجل إضفاء الأبدية عليه. لذا حاول تجديد فهم التراث الديني في إطار منظومة التراث الاعتزالي وتوظيفه لمفهوم التاريخانية***، يقول محددا طبيعة آلياته الإجرائية«إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها،فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص،ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»[16].

يمكن يسهم هذا الوعي الذي يدعو إليه أبو زيد في[17]:

– إزاحة الإيديولوجيا،التي يعتبرها الخطاب الحداثي سمة للعلوم الإسلامية والفكر/الخطاب الديني الذي يُنظر إليه على أنه خطاب إيديولوجي لا علمي وأنه ينبهر ظاهرا بالعلم ولكنه باطنا يحمل عداء عميقا له لأنه يزاحمه ويحتل مواقعه أولا بأول، هذا التوجه الإيديولوجي الذي كانت بدايته أثناء عملية التدوين،حيث أسست لفهم معين للنص والذي قضى بعزل النص عن سياقه وجرده من أبعاده الموضوعية والتاريخية وجعل منه نصا مقدسا وحوله إلى شيء (= المصحف) صار يستعمل للزينة. فالقراءة السائدة قراءة لاعلمية يحكمها التوجه الإيديولوجي ولا سبيل للتخلص منه إلا بما يتيحه علم تحليل الخطاب.

– الكشف عن مفهوم النص لأنه يشكل بؤرة الدراسة فمن الضروري تحقيق مفهوم النص الذي يعد أمرا مفقودا في التراث،ومن ثمة تحقيق أحد أهم الخطوات

الأساسية في تأسيس وعي علمي جديد للتراث،فالكشف عن مفهوم النص يعد «كشفا عن آليات إنتاج المعرفة بما أن النص الديني صار النص المولّد لكل –أو معظم– أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة»[18]. ومفهوم النص عنده يمثل التأويل وجهه الآخر،فمن الضروري البحث والكشف عنه وبلورته، ولا يتأتي هذا بمعزل عن علوم القرآن،هذه النظرة يتفق فيها مع محمد أركون في ضرورة إعادة النظر في علوم القرآن من أجل صياغة وتأسيس فهم إسلامي جديد والقول بتاريخية النص في مستواه الأول وهو القرآن. لهذا يبني نظرته على مقترحين اثنين هما : الواقع الذي يشكله المخاطبون بالنص ومنهم المستقبل الأول له الرسول عليه الصلاة والسلام. والثقافة التي تجسدها اللغة بشكل خاص .

هذه الدعوة تحيل إلى الأخذ بالمناهج الحداثية التي تتعامل مع مختلف النصوص دون تمييز بين المقدسة منها او المدنسة. . . . .

– الانفتاح على العلوم الإنسانية التي تعد إحدى آليات الخطاب الحداثي في مجال قراءة النص الديني الذي يهدف إلى « الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي التاريخي»[19]، فالنص لم يحد عن اللغة المعهودة ولا على قوانين إنتاج الدلالة وهذا هو معنى التاريخية، تاريخية النص الديني التي يسعى الخطاب الحداثي إلى تأسيسها في في الحقل المعرفي الإسلامي .

لكن إذا كانت الثقافة تنتج النصوص البشرية فإن هذا لا يجعلها منتجة لنص الوحي، وإلا فما قيمته بوصفه نص مختلف/مؤتلف جاء ليعيد تشكيل أنظمة هذه الثقافة، وفي الوقت نفسه لا يعقل «أن يكون النص مفارقا للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر»[20]. هذا أمر بدهي تكفي الإشارة إليه دون إلحاح وإلا فما يميزه عن النسق/السياق اللغوي الموجود، فأبو زيد بدا مترددا في تقديم الطبيعة الإجرائية لهذه الرؤية حيث بقي يحوم حول الفكرة نفسها مستدركا «لكن القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي

مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتغييرها»[21]. فكان من الضروري – حتى يتجنب أي سوء فهم– أن يفتتح كلامه بهذا القول لأنه من الصعب الدخول إلى ثقافة ما محاولا إزاحة رأسمالها الرمزي، فهذا يتطلب زمنا.

هذه المداورة دفعت علي حرب بوصف مشروع أبي زيد أنه يفتقد إلى آليات كافية لتحليل النص القرآني فلا شك أنه« لا يقطع الحبل بالمرة بل يحاول الاحتفاظ بنوع من الصلة الواهية مع المنطق الديني، إذ هو يؤكد مرارا... بأن القول بأن النص القرآني مرتبط بالواقع وبأنه ينتمي إلى ثقافة البشر،لا يتعارض مع الإيمان بألوهية مصدره. ولكن تلك مداورة لا تغير من حقيقة موقفه النقدي ولا تقيه ممن يحاذر منهم. إنها تقية مفضوحة. فأبو زيد صريح فيما يقوله ويطرحه. إنه يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة،بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية،إذن دهرية»[22].

إن القراءة التي تجعل من نص الوحي خاضع لواقع الثقافة في إطار الرؤية الواقعية هي قراءة تسلب النص كينونته وتجعله مجرد منتج تابع لأنساق الثقافة، فالمنهج الواقعي «ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص على الحقيقة. وهذا أيضا شأن الخطاب اللاهوتي في تعامله مع النص القرآني. فإن أصحاب هذا الخطاب يتناسون حقيقة النص فيما هم يعتبرونه بيانا بالحقيقة أو تبيانا للحق. . . فإن إحالة النص إلى الوقع هي نفي لوقائعية النص. وأعني بالوقائعية أن النص يشكل في حد ذاته واقعة تفرض نفسها على القارئ. من هنا قوة النص وصموده بل حضوره. والنص يحضر بقدر ما يشكل بؤرة للمعنى أو مدارا للقول أو بيئة للفهم أو متلقى للحقائق»[23] ومن ثمة فالقراءة الأصيلة هي تلك التي تنظر إلى

النص في غيريته بما هي كينونته التي يتميز بها عن القراء والثقافة التي يصدر منها أو يرحل إليها.

فالتراث لا يخلو من علمية القراءة كيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم القراءات المعاصرة تستند إلى نماذج منه.

ب/- تجليات غياب الوعي العلمي في الخطاب الديني:

هناك أمور أدت في نظر أبي زيد إلى غياب الوعي العلمي في التعامل مع الخطاب الديني منها:

_ التخلي عن السياق الذي تشكل/ نزل فيه النص الديني وفق أبعاد وملابسات وظروف مختلفة ومتزامنا معها في آن مثل أسباب النزول.

ومادامت مراعاة مستويات السياق المختلفة(الثقافية، الاجتماعية، السياق الخارجي، السياق الداخلي، السياق اللغوي...) من الأهمية بمكان في فهم النص ومن ثمة في توظيفه فإن أصحاب الخطاب الديني لا يملكون وعيا علميا بالتراث لأنهم أثناء توظيفهم للنص الديني في نظر أبو زيد «غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات إن لم يتجاهلها جميعا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقا»[24]، هذا التجاهل مرده إلى الانتصار لتأويل معين مسبقا أو لدلالة محددة أو للإيديولوجيا التي تقضي الرؤية العلمية الواعية إزاحتها، فالكشف عن هذا الإهدار يعد خطوة نحو تأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وكيفية إنتاجها للدلالة.

ويرجع أبو زيد وجود هذه الظاهرة في الخطاب الديني إلى عدة عوامل تتعلق باللغة،بالثقافة وبالنص منها: عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية والتي تتمثل –في نظره– في القوانين المعرفية الاجتماعية من المستوى الصوتي إلى المستوى الدلالي وهي قوانين تستمد قدرتها من الثقافة.

_ البقاء في مستوى التقليد ويقصد به البقاء تحت جلباب الأوائل في دراستهم للنص الديني، أي أن الخطاب الديني المعاصر لازال يكرر/يجتر ما قاله القدامى، ويذكر من صور هذا التقليد: طبيعة تصور الكلام الإلهي على أنه أزلي قديم– وهو صفة من صفات الله عز وجل وأنه غير مخلوق وهذا معتقد أهل السنة –

هذا التوصيف فيه إثبات لصفة الكلام كصفة من الصفات الإلهية ومن ثمة إثبات بعده الغيبي والذي يتنافى مع الدراسة العلمية –في نظر أبو زيد– لأن الوعي العلمي هو فهم النص بعيدا عن التعالي والتقديس و«ليس مفهوم أزلية القرآن . . . جزء من العقيدة وما ورد في القرآن عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيا– لا حرفيا– مثل "الكرسي" و"العرش" إلخ وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين»[25]

إذا فأبو زيد يشكل جملة من الإنكارات: ينكر أزلية النص القرآني، اعتباره مسألة عقدية،فهمه فهما مباشرا وحاثا في الوقت نفسه على الفهم المجازي وجعله من كلام الله صفة من صفات الأفعال لا من صفات الذات،ويستدل إذاك برأي المعتزلة القائل بـ"خلق القرآن" ومن ثمة تصبح مسألة الخلق الإيجاد في الزمان(التاريخية) مبررا ما يدعو إليه. لكن ففي الوقت الذي ينكر /يعيب فيه أبو زيد الأخذ أو تبني أقوال الأوائل يقوم هو بذات الأمر،فمقولة "خلق القرآن" ليست مقولة حداثية بل مقولة تراثية. وبالتالي فالدعوة إلى تأسيس وعي علمي بالتراث لم يزد عن كونه تقريرا لما جاء في التراث.

_طبيعة تصور اللغة حيث يعتبر التصور الديني المعاصر في نظر أبو زيد تصور قديم « عفا عليه الزمان وصار من مخلفات العصور الماضية... تكون العلاقة بين اللفظ والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق»[26] ولابد من إحداث ثورة في علاقة الفكر باللغة (أبحاث سوسير)،« هذه الثورة الفكرية غائبة غيابا تاما عن وعي كل الذين يتوهمون اللغة نظاما ساكنا بسيطا يدل على الأشياء أو يستدعيها ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري»[27] وهو بهذا يركز على وظيفة اللغة انطلاقا من الرؤية المعاصرة لها في البناء الثقافي ككل ففي السيميولوجيا الثقافة عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في مركزها "نظام العلامات اللغوية"، هذه النظرة الكلاسيكية للغة ذكرها في عمومها ممثلا بظواهر يتعمل فيها سحر اللغة مثل

الاستشفاء بالقرآن... وبما أن اللغة لا تنفك عن الثقافة فمن الضروري فهم النص الديني بوصفه نصا لغويا في إطار السياق الثقافي.

_إضافة إلى القول بشمولية النص وهي عين مبدأ الحاكمية التي تشكل إحدى محاور الجدل العلماني في الخطاب الديني المعاصر إذ يعتبره سلطة مضفاة وليست ذاتية، فالنصوص مهما كانت محكومة بقوانين والمصدر الإلهي للنص الديني لا يخرجه من هذه القوانين لأنها تأنسنت مذ تجسدت في التاريخ واللغة واتجهت إلى البشر بمنطوقها ومدلولها،ومن ثم تصبح شمولية النصوص من المفاهيم الدنيوية لا من المفاهيم الدينية فمبدأ الحاكمية مفهوم تاريخي اجتماعي صيغ ضمن معطيات معينة[28].

من على شرفة ما تقدم فإن العوامل التي ينتهي إليها أبو زيد في تأسيس وعي علمي :

– الإلحاح على تاريخية النص الديني وهذا لا يعني قصور النص أو عدم قدرته على إنتاج الدلالة ومخاطبة عصر غير عصره أو مجتمع غير مجتمعه.

– إدانة المسلك التأويلي الذي انتهجه الخطاب الديني المعاصر الذي يسير وفق دينية الإديولوجيا أي يتم صياغة الإديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابعا دينيا فـ«المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص وغفل مستويات السياق فقط بل يضيف جناية إخفاء وجه إيديولوجية السياسة بقناع الدين ذاته»[29].

– التأكيد على عدم مخالفة "التاريخية"و تصحيح مفهوم السنة وإعادة النظر في مفهوم الوحي وفي شروط إمكانه من خلال دراسته من زاوية أنثروبولوجية مقارنة بظواهر أخرى.

يمكن أن نمنهج الإشكال وفق معطيات الرؤية التي تتصدى للمختلف في دائرة المفكر فيه،بحيث إن المفكر يعمد إلى قلب طروحات المنجز الفكري والمنهجي محاولا ترتيب آليات وجهة نظر جديدة تراهن على الصدمة,فمثلا عندما نقول أن أبو زيد يرتكز على جانبين أساسيين أحدهما يمثل لحظة مجابهة المقدس الديني بأدوات

التحليل النقدي التاريخي،مما يعني إخضاع الغيبي لمحددات التحليل التاريخي وبالتالي يصبح النص (القرآن) تاريخيا يجري عليه ما يجري على النص البشري من حيث مناهج التحليل والنقد والقراءة.

وهو ما لا يستقيم مع أزلية القرآن بما هو كلام الله المنزل على رسوله. فالتاريخية كأنما تخرج النص المقدس أو "النص التأسيس" بتعبير أدونيس من دائرة الألوهية إلى مستوى البشرية، وهو الخلاف الأول فيما يتعلق بدائرة الغيب،فهل يتوجب تجاوز الجانب الغيبي كي يتسم التفكير بالعلمية والموضوعية؟ .

فدراسة الخطاب الديني دراسة فينومينولوجية هيرمينوطيقية جعلت أبي زيد يقترب مما يعد مسكوتا عنه في الثقافة الدينية أي كل ما يصنف في مشمولات الظواهر الاعتقادوية والإيديولوجية كالتلفيق الوسطي الأشعري والتأليه الشيعي والعربية الشافعية والتوظيف السياسي الأموي والعباسي للدين والفكريات الحنبلية شبه الرجعية والجمود الفقهي السني المتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص والداعي إلى محاصرة الاجتهادات التأويلية المعاصرة بحجة اتقاء الشبهة والفتنة والاختلاف مبررا ذلك بمقولة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" وكأن الاختلاف/التعدد/ التأويل أخطر من الائتلاف والوحدة.

رغم كل الملابسات والتلفيقات التي يراها أبو زيد في خطاب النهضة التنويري إلا أنه لا ينسى فضائل هذا الخطاب التنويري في الفكر العربي المعاصر، من حيث التركيز على الأسئلة والعقل التساؤلي بعيداً عن العقل الامتثالي المذعن للحقائق الوجودية بدون نقد أو تمحيص. والإلحاح على أهمية وضرورة وضوح الأفكار كشرط أولي لفهمها، وهي الفكرة التي طرحتها سابقا الوضعية المنطقية بوضوح الألفاظ ومطابقتها للواقع وعزل الألفاظ الميتافيزيقية التي ليس لها معادل موضوعي؛ أي ليس لها معنى. إلا أن زكي نجيب محمود مثلا برأي كاتبنا أهدر قيمة شرط أساسي في دراسته للتراث عندما استثنى الجانب الديني منه، وتراجع عن طروحاته الجريئة بنقد الميتافيزيقيا، والتزم الصمت.

إن مشروع النهضة العربية ما زال مشروعا تلفيقيا بامتياز، بسبب تبعية الفكر والثقافة للسياسة، وهي التبعية التي جعلت خطابه النهضوي قديماً وحديثاً عرضة للانحراف والاستغلال والنفعية التي ميزت المشروع السياسي/ الفكري منذ الصراع الأول بين الأولى. ولتحرير مشروع النهضة من سماته التلفيقية لا بد من تحرير الفكر والثقافة من هيمنة السياسي الذي استغل مشروع العقل والتغيير لمصلحته الآنية المباشرة، وحتى المشاريع التنويرية الكبرى التي كانت تمتلك في ذاتها القدرة على الانتشار والاستمرار مثل الفكر الاعتزالي، فقد استغل من السلطة العباسية التي جعلته عقيدتها في زمن المأمون والواثق وأفرغته من مضمونه الشعبي بفعل الضغط السياسي لحمل الناس بالقوة على الاعتزال، مما ولد ردة فعل سلفية قضت في النهاية على الاعتزال وأدت إلى انقلاب السلطة عليه.

فلا غرو من القول إذا إن الإيديولوجيات مندسة في ثنيات الفكر من الصعوبة بمكان الانفلات من براثينها أو لنقل هي قدر الفكر الذي لا مفر له منها إلا إليها.

II/- مفهوم التأويل/ النص/ عند نصر حامد أبو زيد:

يؤسس أبو زيد في مؤلفاته لمسألة فلسفة التأويل من خلال تتبعه لما طرحه المتقدمون المختصون في علوم اللغة والتفسير،مركزا على التراث الاعتزالي في منحه العقل المساحة الواسعة في التعامل مع النص من جهة، وعلى ما قدمه الفلاسفة المسلمين ممثلا في ابن رشد من جهة ثانية ،وما أثارته الفلسفة الصوفية ممثلة في ابن عربي من جهة ثالثة. إضافة إلى ما توصلت إليه الفلسفات الحديثة الغربية في تعاملها مع النص الديني وفق آليات هيرمينوطيقية تاريخية. كل هذا يسمح للنص – في نظره– بالتحرر من سلطة الزمن القديم والسلطات الدينية والسياسية التي تفرض قراءة/تأويلا/فهما محددا ومعينا للنص وفق ما تتطلبه إيديولوجياتها ومذاهبها.

هذا ما فتح له باب الولوج إلى تعدد التأويلات التي تمنح النص فعالية وحركية إيجابية وتبعث فيه الحياة من جديد،هذه التأويلات متغيرة حسب الأفق الذي يعيش فيه المفسر/ المؤول،إذ لا يمكن أن ينفك من واقعه المعاصر،ومن ثمة لا

موضوعية في التفسير/التأويل، هذا ما يستدعي ضرورة إعادة النظر في التراث الديني بجميع مراحله لأن المعنى متغير، متوتر ليس ثابتا مما يمنح النص فعالية.

يشدد أبو زيد أن الحضارة العربية الإسلامية هي " حضارة نص "، فالقرآن نص محوري من الضروري فهمه/ تفسيره/ تأويله، وما يُعاب على مختلف القراءات التأويلية/ التفسيرية،المعاصرة منها والقديمة التي حاولت مقاربة النص القرآني في نظره أنها حاولت الإعلاء من شأن القارئ أو المفسر على حساب مكانة النص ومركزيته، فالنشاط التأويلي لا يُتصور على أنه مجرد انجذاب للنص يصير فيه القارئ مركزا للقراءة نفسها ويكون إذّاك حدٌّ من قيمة النص وإهدار لكينونته، لذا فإن أبا زيد قد اهتم في كتابيه " الاتجاه العقلي في التفسير" و" فلسفة التأويل" بالتركيز على دور المعتزلة والمتصوفة في قراءتهما/ تأويلهما للقرآن من جهة تنصيصه على فعالية المؤول في بناء الأفق التأويلي للنص القرآني، أما في مؤلفه "مفهوم النص" فقد ركز على أهمية النص المقروء ضمن الفعل التأويلي من جهة ارتباطه بالتراث وبالثقافة المهيمنين على فكر المؤول نفسه[30]

ركز أبو زيد في دراسته لعلوم القرآن على مفهوم أساسي هو" مفهوم النص" وجعله محور تحركه في قراءة علوم القرآن المختلفة[31]. باحثا في مفهوم النص من جهة التساؤل عن " هويتنا" الحضارية في التاريخ وعن سؤال " ما الإسلام؟" ضمن واقع تهمن فيه الثقافة العربية الإسلامية بكل مكونتها.

وإن أمكن اختزال الحضارة في بعد واحد – فإن أبا زيد– يصف الحضارة المصرية القديمة بأنها " حضارة ما بعد الموت" والحضارة اليونانية " حضارة العقل" في حين يعتبر الحضارة العربية " حضارة النص" يعني أن الحضارة العربية أقامت أسسها وعلومها وثقافتها على أساس مركزية " النص القرآني" إلا أن ذلك لا يعني أنه هو من أنشأ الحضارة وأنتج الثقافة وإنما أنشأها جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى أي إن جدل/ تفاعل الإنسان مع الواقع هو الذي ينشئ الحضارة. مضيفا أنه إذا كانت حضارة تتركز حول "نص" بعينه ويمثل أحد

محاورها الأساسية فإن "التأويل" هو الوجه الآخر للنص ويمثل آليه هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة[32]

إذا _و الحال هذه_فقد اهتم أبو زيد " بمفهوم النص" بوصفه مقوما أساسيا للحضارة، فأن تكون الحضارة العربية "حضارة النص" هو أن تكون " حضارة التأويل" ومن ثمة يشكل التأويل الوجه الآخر للنص،فإذا شكل هذا الأخير محورا لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة ومتنوعة.

انطلاقا من هذا فإن أبو زيد حاول أن يعطي مفهوما مختلفا للنص، فما هي تجليات مفهوم النص عنده؟.

أ/– التأويل والتفسير : بين المفهوم وصراع الممارسة

ارتبط مفهوم التفسير والتأويل في الثقافة العربية بالنص القرآني وعليه فقد تولدت ثلاث اتجاهات: اتجاه وحد بين دلالة المصطلحين واتجاه فصل بينهما وآخر أكد على أنهما متفقان جوهريا ومختلفان في الطبيعة،وقد أثار أبو زيد مسألة التفرقة بين التفسير والتأويل بموضوعية الأول وذاتية الثاني، فالتفسير اكتسب الموضوعية من خلال تجاوز المفسر إطاره التاريخي ووضع نفسه موضع المعاصرين للنص وفهمه له في ظروفهم التاريخية واللغوية، أما التأويل فيظل محكوما بظروف المؤول ومن ثمة يكون بعيدا عن معنى النص كما فهمه معاصروه[34]

وهذه التفرقة فيما يرى أبو زيد ترتب عنها القول بأن تفسير الجيل الاول من الصحابة هو أصوب تفسير وهم من يملك المغرفة الصحيحة بالدين وينبغي الاعتصام بهما والأخذ منهما[35]. ما جعله يقف أمام هذه الفكرة بالنقد مبينا ما فيها من تناقض فـ«الاعتماد على تفسير السلف من الصحابة والتابعين لا يخلو عند أصحاب هذا التصور [من يرون أفضلية التفسير على التأويل] من موقف اختياري يعتمد على الترجيح بين الآراء هذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بدوره موقفا

تأويليا نابعا من موقف المفسر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي»[36]، مؤكدا أن هذه الأمور لها تأثيرات على المفسر وما التفريق بين التفسير والتأويل إلا تفرقة متأخرة أوجدتها ظروف الصراع بين العقل والنقل،ولم تكن سائدة في القرون الهجرية الثلاث الأولى، مضيفا أن التفسير هو التأويل ومدافعا عن فكرة المطابقة بين المصطلحين انطلاقا من إيمانه « بأن المفسر– في علاقته بالنص– لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص ولا يستطيع من ثم أن يُحلَّ نفسه في الماضي وصولا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص»[37]. إذا فقراءة/ فهم / تأويل/ تفسير النص خاضع لمقتضيات البعد التاريخي الذي يعيشه المفسر. ومتجاوزا لفكرة حدود الاتصال/ الانفصال/ الاختلاف بين التفسير والتأويل أكد أبو زيد على الإمكانيات التي يمكن للتأويل أن يقدمها لدراسة التراث العربي الإسلامي لاسيما النص/ الحطاب الديني، فالنص أي نص لا يقول نفسه بنفسه وإنما يكسب معناه /وجوده/ كينونته بما يمنحه له التأويل.

لكن إذا سلمنا أن هذا ينطبق على النصوص في مختلف المجلات أينطبق ذلك على النص القرآني بما هو كلام الله؟ الإجابة عن هذا السؤال في نظر أبي زيد تستخلص من المثال الذي أورده في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" المتعلق برد الإمام على رضي الله عنه على مقولة الخوارج الاعتراضية "لا حكم إلا لله" وبأن " القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال" أي أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى[38].

إذا فما يجسد العلاقة بين النص والمتلقى هو التأويل ومن ثمة تنشأ صلات: صلة النص بالمتلقي، صلة النص بصاحبه وصلة النص والمؤلف والمتلقي بالواقع/ التاريخ.

يلحظ أبو زيد أن التأويل شكل هامشا مقارنة بالتفسير في المنظومة الفكرية العربية وذلك راجع إلى ذاتية الأول وموضوعية الثاني كما أن التفسير عند أهل السنة« هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي

وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته، فالتفسير عندهم لابد أن يستند إلى النقل لأن الاستدلال يؤدي دائما إلى الخطأ في زعمهم»[39]،لذا يعرض أبو زيد مفهوم الزركشي للتفسير الذي ينحصر في كونه « علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها. . . ». إلا أنه يرى أن الاستدلال له دور في عملية الوصول إلى المعنى والذي يمنح حرية أكثر في مقاربة النص.

استنادا إلى هذا فإن التفسير يعني بالإطار الخارجي للنص كمعرفة أسباب النزول والبناء الداخلي (الترتيب والتصنيف)،أما التأويل فأصله « من الأول ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به. . . ويقال آل الأمر إلى كذا أي صار إليه وأصله من المآل وهو العاقبة والمصير،وقد أولته أي صرفته فانصرف،فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني. . . وقيل أصله من الإيالة وهي السياسة فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام». وبالتالي يكون التفسير بحاجة إلى "التفسرة" وهي الوسيط الذي يستعين به المفسر في عملية استنباط المعنى، كالعلوم اللغوية والدينية ومختلف المعارف الأخرى، بالإضافة إلى أنها تمثل حلقة وصل بين آليات النص وعملية التفسير أثناء ممارسة القراءة التفسيرية.

أما التأويل يتطلب وسيطا من نوع آخر يشير إليه أبو زيد بمصطلح حركة الذهن/ الاجتهاد الذي ولد صداما/ تصنيفا لأصحاب الفكر التأويلي في دائرة « الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة»، ومن ثم فالتأويل عمل استنباطي تساهم فيه علوم القرآن وتعضده المفاهيم الأساسية للقرآن ،إذا والحال هذه فإن القراءة التأويلية عند الباحث تبدأ من معرفة الجوانب الخارجية للنص (علوم القرآن) لتنتهي باستنتاج الأدلة وتخريجاتها. فالقراءة الحداثية عند أبو زيد إنما تكون بتوافر هذين العنصرين في فهم النص.

فبعد تأكيده على أهمية القارئ/ المؤول في عملية التأويل اتجه إلى البحث والحفر عن الآليات التي يملكها النص في توجيه القارئ وتغيير أفقه من خلال معرفة ذاته الوجودية والوجود ذاته وعلاقة كل طرف بالآخر،حيث نلمس هذا

جليا في دراسته للفلسفة الصوفية عند ابن عربي والتوجه إلى منطقة اللامفكر فيه/اللامقول في التراث العربي متوسلا بالمنهج النقدي التاريخي، موظفا مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقية والمسافة الزمنية بين القارئ والنص، إضافة إلى تأكيده على ضرورة الأخذ بالتاريخ والواقع في عملية تأويل النص تفاديا للتماهي مع صوت الخطاب الإلهي ومن ثمة الادعاء بإمساك ناصية القصد الإلهي تحت تأثير مقولة "الراسخون في العلم".

إن البعد المعرفي عند نصر حامد يحيل إلى معنى حضاري له أهمية في تصوره والذي يقوده قصور الرؤية التي تتخذ التفسير نموذجا لها من خلال الإحاطة ليس بمدلولات التطور اللغوي واختلاف الأزمنة وحسب بل وإلى قولبة القواعد وحفظها وجعلها فاقدة للحيوية/المرونة التي تتطلب منها استيعاب الآخر/ المستشرق. هذا ما أدى بأصحاب هذا التوجه إلى إنكار وجود الفلسفة الإسلامية لأن المسلم اختزن كوامنه الجمعية في تلك القواعد الثابتة حفاظا على نسقية الزمان والمكان عصمة للنص. يقول « ذهب بعضهم إلى إنكار وجود ما يسمى بالفلسفة الإسلامية على أن الروح الإسلامية بطبيعتها ليست روحا فلسفية لأنها تنكر الذاتية التي هي أصل قيام المذاهب الفلسفية»هذه الذاتية هي التي تشكل الإطار المرجعي للتأويل بما هو حركة في التاريخ ترتكز على مبدأي الحدثية والاستمرارية.

إذا كانت الحضارة الإسلامية "حضارة نص" فهي بالضرورة "حضارة تأويل" لأن الفكر الاعتزالي شكل – في نظره – نهاية المرحلة التأويلية من خلال ذلك الشطط الكلامي الذي ولده حول مسألة التأويل وكيفية مقاربة النص القرآني لاسيما مفهوم المجاز ومن قبل:ابن عباس ومجاهد،مقاتل،الفراء وأبو عبيدة الذين وظفوا المجاز وسلكوا منهج التأويل في فهمهم للنص القرآني.

وهو إذ يستدعي (أي أبو زيد) هؤلاء في الواقع يستدعي كل الآثار التي وظفت مصطلح "التأويل" صراحة أو مصطلحات تحيل إليه كـ" التجوز"، "التجاوز"، "الكناية"، "الحذف"... وغيرها من الأساليب التي تشكل دائرة "المجاز" ومن ثمة تعدد المعاني واختلافها وفق الحال المصاحبة للفظ وبذلك يؤكد ألا أحد وصي على التراث

فهو« في النهاية ملك لنا،تركه أسلافنا لا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا بل لنتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة »[40].

تتضح دلالة التأويل عند نصر حامد من خلال فهمه لمعنى " المحكم والمتشابه" محددا أن التأويل في اللغة هو الرجوع إلى الأصل من جهة والوصول إلى الغاية والعاقبة من جهة أخرى ومن ثمة فهو حركة ذهنية ذات اتجاهين نتمكن من خلالها فهم الآية المعضلة، آية المحكم والمتشابه يقول سبحانه وتعالى في الآية (7) من سورة آل عمران« هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب» حيث يقول « إذا كان التأويل حركة ذهنية لإدراك الظواهر، أمكن لنا أن نفهم الآية المشكلة في الفكر الديني وهي آية المحكم والمتشابه. . . فالآية تتحدث عن حركة اتباع وهي حركة ذهنية لا مادية للمتشابه وذلك لتحقيق هدفين وذلك بدلالة المفعول لأجله (ابتغاء) هما (الفتنة) و(التأويل) . . . ولذلك فالمعنى المقصود من التأويل هو الوصول إلى الغاية وهذا المعنى يتجاوب مع"ابتغاء الفتنة" فالغاية من اتباع المتشابه إيقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته »[41].

كما يرى أن المتقدمين أخطئوا في فهم دلالة التأويل من جهة وأخطئوا في جعل الآية تحكم معنى المتشابه وتضع له قانونا من جهة أخرى،وهكذا فالتأويل المنهي عنه هو الذي يكون بغرض الفتنة أما التأويل الذي لا يعلمه إلا الله فهو الغاية والعاقبة المجهولة بالنسبة للبشر[42].

انطلاقا من هذا فالنص القرآني قابل للقراءة المنتجة – التي لا تهدف إلى الفتنة – الباحثة عن الحقيقة/المعنى بوصفه نصا مختلفا يحتاج للكشف عكس النص ذو البعد الواحد الذي يعطيك معناه من القراءة الأولى فـ« وحده الخطاب المختلف الملتبس المراوغ وأعني به الخطاب الذي يكون متشابه الآيات، متشابك

الدلالات، متعدد المستويات، متراكب الطبقات، وحده مثل هذا النص يتيح إمكان القراءة الحية الكاشفة»[43].

وكما استند أبو زيد في شرعية تأويله إلى الطرح الاعتزالي، نجده يفتح نافذة على الفلاسفة المسلمين وتحديدا ابن رشد الذي يقرر ألا بد من التأويل لأنه العاصم من وجود تعارض بين الخطاب القرآني والبرهان حيث يقول « ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك قابل للتأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن...»[44]، ما يدل أن التأويل هنا ضروري فابن رشد ينتهي « إلى أن البرهان – الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي– أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع وينتهي كذلك إلى أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخالف للبرهان لابد أن يقبل التأويل بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله»[45].

إن دلالة التأويل التي بنى عليها أبو زيد مشروعه مرت بمراحل كل مرحلة حاملة لطابعها ومنطلقاتها الخاصة، تتلخص فيما يلي:

– المرحلة الأولى: التي كان التأويل فيها يحمل دلالتين: الأولى تفسير الكلام وبيان معناه، والثانية أن يكون نفس المراد من الكلام وقد نقلا هذين المعنيين عن ابن تيمية، حيث يقول« وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا... والمعنى الثاني في لفظ السلف هو نفس المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه ». ومنه فإن الفرق بين المعنيين –حسب ابن تيمية– الأول يكون من باب العلم وتفسير الكلام وشرحه وبهذا فوجود التأويل هنا وجود ذهني،أما الثاني فوجوده من باب الوجود العيني الخارجي.

– المرحلة الثانية: حين أضيف للمعنيين السابقين معنى آخر وهو خروج اللفظ الأصلي إلى لفظ آخر يحتمله لوجود قرينة دالة.

– أما المرحلة الثالثة وهي حين تحول من بيان المعنى المراد أو الخفي إلى طريقة في فهم المعنى أو فن الفهم (الهيرمينوطيقا الغربية) .

إذا– والحال هذه– فأبو زيد في استناده لما ذكر آنفا أنه يعتبر قضية الهيرمينوطيقا قضية قديمة جديدة، فكما أنها تركز على علاقة المفسر بالنص في التراث الغربي، لها أيضا وجودها الملح في التراث العربي قديما وحديثا.

إضافة إلى مسألة التأويل فإن رؤية المعتزلة في نظره« هي التي أبدعت وأنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أروبا»[46]،فأهم قضية أثارتها المعتزلة هي قضية "خلق القرآن" نظرا لما تميز به فكرهم من حيوية وتفاعل مع الإنسان والطبيعة والعالم، مثبتا بذلك ارتباط نزول القرآن بحاجة البشر وتلبية مصالحهم وكذا إنسانية النص القرآني باعتباره مخلوقا وليس قديما أزليا[47] .

مضيفا في المرجع نفسه أن «معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني– بالفهم والتأويل– من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الاهتمام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية»[48] . ليصل إلى القول أن إهمال الواقع لحساب النص الديني يؤدي إلى نقله من حيز الفاعلية إلى نطاق الأسطورة وذلك لغياب البعد الإنساني والتركيز على البعد الغيبي فيه[49] ، وسبيل التخلص من براثين الأسطورة هو"التأويل" وفهم الواقع ومن ثمة الاستفادة من النص في حيويته وقابليته للتحول والبعد عما يجعله نصا غيبيا مفارق للإنسان.

الهوامش

*: يؤكد أبو زيد أن مفهوم التراث في الثقافة العربية اختزل في الدين أو الفكر الديني بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة، وهذا الاقتران بين الدين والتراث راجع لأسباب تاريخية أهمها سيادة سلطة النص والنظر إلى الدين بوصفه سلطة شمولية (مركزية

النصوص الشارحة) إضافة إلى إدماج السنة النبوية في مفهوم الدين في عصر التدوين والذي أدى إلى تكريس النقل على حساب العقل. ينظر:نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة،المركز الثقافي العربي،بيروت،لبنان،ط2، ص ص14 .13 – 20. ينظر نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل,المركز الثقافي العربي،بيروت،لبنان،ط1، ص ص .231 .232

1 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص ص232 .231 .

2 نصر حامد أبو زيد:النص والسلطة والحقيقة، ص 25

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4 المصدر نفسه، ص 20.

5 نصر حامد أبو زيد . مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن،المركز الثقافي العربي،بيروت،لبنان،ط2،ص 10.

6 المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

7 المصدر نفسه. ص 11.

8 عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1،ص 510.

9 نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل, ص 6.

10 المصدر نفسة، الصفحة نفسها.

11 ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص18 .17,

12 المصدر السابق. ص 5.

13 ينظر: غبد الإله بلقزيز، نقد التراث. ص222.

*** يعطي أبو زيد في مواضع محتلفة من مؤلفاته استشهادات يؤيد بها رأيه مثل سيادة الاعتزال في مرحلة معينة من العصر العباسي ثم في مرحلة أخرى سيادة الأشعرية وهذا الاختلاف في السيادة لا يُفهم إلا إذا رُبطت بمواقف السلطة، إضافة إلى الصراع بين أهل الرأي وأهل الحديث الذي تجاوز الصراع الفكري إلى صراع إيديولوجي. . . إضافة إلى عديد الاستشهادات. ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، الخطاب والتأويل، مفهوم النص,

14 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص 12.

15 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل،ص19. .

16نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص. ص24.

17 نصر حامد أبو زيد . النص والسلطة والحقيقة. ص146.

18 نصر حامد أبو زيد . مفهومالنص. ص12.

19 نصر حامد أبو زيد . النص والسلطة والحقيقة. ص149.

20 نصر حامد أبو زيد . مفهومالنص. ص24.

21 المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

22علي حرب . الاستلاب والارتداد. الإسلام بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي. لبنان. ط1997 .1. ص96

23 المصدر نفسه. ص ص102 .101.

24 نصر حامد أبو زيد . النص والسلطة والحقيقة. ص 91.

25 المصدر نفسه . ص69.

26 المصدر نفسه. ص76.

27المصدرنفسه. ص80.

28 ينظر نصر حامد أبو زيد . نقد الخطاب الديني . ص84. والإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية. ص 16-18.

29 نصر حامد أبو زيد . النص والسلطة والحقيقة. ص115.

30 ينظر أبو زيد: مفهوم النص، ص 6.

31 ينظر المصدر نفسه، ص 21.

32 ينظر المصدر نفسه، ص 19 وص 9

33ينظر : نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل،دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي،المركز الثقافي العربي،بيروت،لبنان،ط4، 1998، ص ص12 .11.

34 المصدر نفسه. ص 12.

35 المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

36 المصدر نفسه. ص 13.

37ينظر:نصر حامد أبو زيد. الإمام الشافعي وتأسيس الإديولوجية الوسطية. ص 16.

38 نصر حامد أبو زيد . مفهوم النص. ص 220

39 نصر حامد أبو زيد. الاتجاه العقلي في التفسير،دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. المركز الثقافي العربي. لبنان ط 6 . 2007. ص51.

40 نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص، ص 231.

41 ينظر المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

42 علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي. لبنان. ط2005 .4. ص 20.

43 ابنرشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. تح محمد عمارة. دارالمعارف. مصر. 1982. ص 22.

44 نصر حامد أبو زيد. النص والسلطة والحقيقة، 2006. ص 284.

45 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط .4 2003. ص 203.

46 ينظر: المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

47 المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

48ينظر:المصدر نفسه. ص 106.

49 ينظر. نصر حامد أبو زيد. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. المركز الثقافي العربي. لبنان. ط4 . 1998. ص ص301 .299.