

تاريخية النص وديونية المقدس عند نصر حامد أبو زيد

Historical Texts and sacred secular at Nasr Hamid Abu Zeid
د. سامية صادق سليمان*

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة بني سويف. مصر

تاريخ الإرسال: 2019/03/24 تاريخ القبول: 2019/04/12 تاريخ النشر: 2019/05/12

الملخص

قامت بعض الدعوات التجديدية على تاريخية النص، ونزع القداسة عن النص الديني، وتعاملت معه وفق مناهج التأويل الحديثة في العلوم الإنسانية باعتباره نصا لغويا، كباقي النصوص يخضع للتحليل والنقد، لكن فعل القراءة ليس أمرا بسيطا، وليس ذا بعد واحد، بل هو عملية معقدة، ويتطلب جهدا كبيرا ويرتكز إلى نتائج واحتمالات الاتجاهات المنهجية المعاصرة. وقد وقف نصر أبو زيد ضد تثبيت رؤى واجتهادات تخص عصر بعينه، فناهض الخطاب الديني، لأنه في نظره يطمس البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، ويزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي.

وتعد تاريخية النص فكرة مركزية تنطلق منها قضايا عديدة يطرحها نصر أبو زيد، لعل أكثرها أهمية، التأويل لب مفهوم التاريخية، فالنص الديني المقدس في تصوره لا يمكن التعامل معه؛ باعتباره نصا أزليا فوق التاريخ؛ لأن من شأن ذلك أن يفصله عن سياق نزوله، والأحداث المؤسسة له. ويتحول النص إلى أسطورة وخيال - بحسب اعتقاد نصر أبو زيد - عن طريق إزاحة بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص، وعن شكله ونمط الخط المكتوب وغيرها من أسئلة يمتلئ بها الخطاب الديني، ويتحول الواقع إلى أسطورة أيضا نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي.

**Email : amira.samy29@yahoo.com

- فما تصور أبو زيد للأنسنة ؟

- وهل للمرجعية الإسلامية والفلسفية أثر في توظيف وتوجيه مصطلح
التاريخية في تطبيقاته على النص القرآني.

الكلمات المفتاحية:

التاريخية ؛ الدينوية؛ النص؛ التأويل؛ الخطاب الديني؛ خلق القرآن.

Abstract

There are some innovative calls to the historical text, the removal of holiness from the religious text, dealing with religious texts as language texts, such as other texts subject to analysis and criticism, reading is not easy, but a complex process. Nasr AbuZayd was against the assertion of a particular era. He opposed the religious discourse, because in his view it obscures the historical dimension that separates it from the time of the text and claims the ability to reach divine intent. The historical of the text is a central idea from which many issues arise. The most important of these is the interpretation of the historical concept. The sacred religious text in its conception can not be treated as a transcendent text over history, because this would separate it from the context of its descent.

The text turns into a fantasy - by displacing its human dimension and focusing on its idiotic dimension, which opens the way for many questions that have no answers to the text, the problem and pattern of the written line and other questions filled with religious discourse. What did Abu Zeid imagine for humanization? Is the Islamic and philosophical reference influenced the recruitment and guidance of the term historical in its applications to Text of the Qur'an .

Keywords : the historical; the text ; the religious discourse ; Interpretation ; Creation of the Quran.

المقدمة :

توقف نصر حامد أبو زيد ،كغيره من المفكرين والباحثين العرب والمسلمين عند علاقتنا الحتمية بالتراث، وسعي إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وفلسفات التأويل الجديدة على النص القرآني، من حيث هو خطابٌ لغويٌّ يستجيب فيما وراء طابعه المقدس لآليات التحليل و التفكيك التي طُبِّقت على مختلف النصوص.

و الأصل في مشروعه هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الإنتقاد والتحليل، ولن يحدث هذا ألا عندما يتجرد الفكر الإسلامي من إيديولوجياته؛ ليتبلور من جديد وفقا لعصر الحديث والزعة الإنسانية، فأنسنة الإسلام تعد امتدادا لمشروعه، وعلى هذا يجب التعامل مع النص القرآني تعاملًا واعيًا؛ ليصبح الإسلام فكري إنسانيا بالدرجة الأولى .

وقد خاض أبو زيد غمار نقد العقل الإسلامي وأراد التعامل مع النصوص الدينية بصيغة مغايرة تختلف عن الصيغ المألوفة ، ووفقا لمناهج الحداثة وما بعدها ، و ترسيخ هذا التجديد بصفته مشروعا عقليا علميا يتأسس على مبادئ منهجية وعلمية و وضع تصوّر مختلف للموروث الإسلامي.

ولم يجد أبو زيد غضاضة في نقل وتطبيق المناهج الغربية :من أجل فهم طبقات النص الديني على الرغم من تعرضه لحملة شرسة ، لكن رغبته في الانتقال بالعقل العربي من الجمود والتقليد إلى الإنتاج والمعاصرة يبدو أنها كانت أقوى من خوفه أن يتعرض للاضطهاد والملاحقة ، فعمل على تطبيق مناهج العلوم الغربية في قراءة التراث ، قراءة تجديدية ، قصد منها تحرير العقل العربي من الشعارات الخاطئة و المورثات القديمة بكل سلبياتها وإيجابياتها، و عمد من خلال ذلك إلى العمل بمناهج الحاضر في محتويات الماضي ، و كان النص هو الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها مشروعه.نادي أبو زيد بنزع القداسة عن نصوص التراث ، فالفهم الايديولوجي يشكل عائقا خطيرا ،

وقضية المنهج هي القضية الرئيسة عنده، يدلّ على ذلك تعرّضه لمشاريع النهضة الفكرية من الزاوية المنهجية أساساً. لهذا حاول في دراساته اقتراح وتطبيق منهجية أخرى في القراءة العلمية، تلك الصفة التي افتقرت إليها القراءات التقليدية للتراث.

وقف أبو زيد ضد اكتساب التراث صبغة مقدسة، فلا ينبغي اعتبار كل اجتهاد حول أصول التراث و مرتكزاته مساس به ، وكان موضوعه الشاغل ، كيف يمكن أن نخلص التراث من طابعه الأسطوري الذي لصق به على مر القرون السابقة؟

ويعدّ القرآن- في نظر أبو زيد- خطاباً إلهي أي قبل التحليل وفقاً للمناهج العلمية الغربية، فقد تجسد باللغة العربية، وهو نص تاريخي له وجوده الفعلي في الزمان والمكان، ولا بد أن تكون تأويلاته وفقاً لمعطيات الواقع المعاصر. وتوافقاً مع هذه الرؤية استخدم المنهج التاريخي وهو المنهج الذي يعمل على إبراز الظروف التاريخية والاجتماعية التي أنتج فيها النص، دون الاهتمام بالمستويات الدلالية الأخرى؛ أي ربط النص بمجاله التاريخي بكلّ أبعاده الثقافية والأيدولوجية والسياسية والاجتماعية.

و تطمح منظورية القراءة عند أبو زيد نحو ارساء رؤية حدثية للنصوص التراثية تعيد الاعتبار للبعد التاريخي والاجتماعي فيها، وتستبدل الدور غير الفاعل للإنسان المتلقي لتلك النصوص بدور أكثر فاعلية وحضوراً، حيث يتم الانتقال فيه من مستوي التلقي والجمع والتلخيص إلى مستوي الإبداع والتنوير. ولعل هذا ما يضع الخطاب الزيدي في مقابل الخطاب السلفي، ولا يمكن التنظير للخطاب الزيدي ألا في ظل غياب وتفكيك الخطاب السلفي التقليدي.

إن الوقوف ضد العقل المتشدد - فيما يري أبو زيد - والذي حصر القرآن في تفسير ضيق جامد و متعصب، ووضع الإسلام في دائرة الظل بسبب رفضه للفلسفة والعلم والعقل غاية، تناهض تحديد ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن.

فالتفكير في تجديد التأويل القرآني يضعنا في مواجهة مشروع قراءة تاريخية جديدة للنص، وهو مشروع لا يمكن أن ينهض دون الحفر في ما عد بديهيها وغلف بقداسة تمنع من إعادة النظر فيما استقر من مسلمة في شأن تاريخ القرآن.

إن التأويلية التي تبناها أبو زيد منهجية تستخدم ضد اللافهم، هدفها الوقوف ضد عدم القدرة على الإجابة عن كل أسئلة المعنى التي تطرح علينا، أنها صناعة تجديد فهم النص حتى يواكبنا ويواكب مستجداتنا، وهي ضد التقادم الذي يعجم النص- في بعض الأحيان - وضد الغبور الذي يغلقه عن كل فهم. فالتأويلية استحضار للمعاني، وبحث عن الدلالات المضمرة داخل النص.

وتستهدف الدراسة تحصيل جملة مقاصد أساسية، ومنها: مفهوم التاريخية في فكر نصر حامد أبوزيد. فما هي الدلالات الجوهرية التي يحيل إليها

مفهوم التاريخية عنده؟ وما تصوره للأنسنة؟ وهل للمرجعية الإسلامية بشكل خاص أثر في توظيف وتوجيه المصطلح في تطبيقاته على النص القرآني؟ وكيف نفهم النص ونؤوله في سياقه التاريخي؟ وما هي الآليات التي يتوسلها أبو زيد للوصول إلى أهدافه؟ وهل التاريخية هي الأداة المثلى لتقويم وتصويب الوضع الراهن؟ وهل مناهجها وأساليبها أفضل الأساليب في قراءة النص الديني؟

وهناك صعوبات، اصطدمننا بها في هذه الدراسة، فالموضوع متفرّع يمسّ جوانب معرفية مختلفة، كذلك الخوض في مجال المقدس وفي علاقته بالثقافة مسألة شائكة. فكيف يمكن التفكير في المقدس، دون أن يكون فعل التفكير ذاته فعلاً انتهاكياً؟ فالتفكير في المقدس والبحث في نصوصه هو نقل الظاهرة من أفقها المتعالي المفارق إلى أفق بشري؛ أي جعلها ظاهرة دينوية.

وقد استرشدت هذه الدراسة بالمنهج التحليلي بُغية تحليل النصوص للوقوف على حقيقة معناها. والمنهج التاريخي الذي يراعي تطور سيرة المفهوم وانتقالاته من بيئة إلى أخرى. وقد استعنت أيضاً بالمنهج الوصفي الذي يهدف إلى الوقوف على الظواهر التي تخدم الدراسة، ووصف أبرز الأفكار والاتجاهات الفلسفية في فكر نصر حامد أبو زيد.

وقد تم تقسيم الدراسة إلى أربعة مباحث رئيسة، فضلاً عن المقدمة والخاتمة على النحو التالي:

- مقدمة

- أولاً: مفهوم التاريخية في اللغة والاصطلاح

- ثانياً: مفهوم التاريخية عند نصر حامد أبو زيد

- ثالثاً: التاريخية والتأويل، أية علاقة؟

- رابعاً: الأصول الفلسفية للتأويل.

- خاتمة

وحسبنا أن هذا البحث يقدم صورة عن مفهوم التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ، وتكمن جدة هذا البحث في أنه يحاول تجاوز الرؤي السابقة عن التاريخية ومفهومها عند أبو زيد ؛ إذ إن معظم الباحثين قد غلبت عليهم المعالجة الحداثية لنصوصه المختلفة ، وتجنب بعضهم - في بعض من الأحيان - تأثره بالفلسفة بشكل عام ، وتأثره بالفكر الإسلامي بشكل خاص .

أولاً : مفهوم التاريخية في اللغة والاصطلاح :

التاريخية Historite في اللغة تعني النسبة إلى ما هو تاريخي. ويشق هذا المصطلح من مصطلح التاريخ أي الأحداث والوقائع السابقة ، بغرض وصفها وتحليلها ، على أسس علمية محايدة. ويُقصد بالتاريخية دراسة التغيير الذي يصيب الأفكار والمؤسسات والأخلاق بحسب اختلاف العصور والمجتمعات ، وتحمل التاريخية أيضاً معنى التحقق العيني (1).

وقد عرف ألان توران Alain Touraine (عالم اجتماع فرنسي معاصر) التاريخية ، بأنها: مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي ، و في معجم "روبير" ، يقصد بكلمة التاريخية: دراسة الموضوعات والأحداث في بيئتها ومحيطها الثقافي ، وضمن شروطها التاريخية (2) .

وقد تشكل مصطلح التاريخية مع الحركة الفكرية الحديثة ونتج عن الوعي الأوروبي في العصر الحديث ، وبدأ ظهوره في نهاية القرن التاسع عشر، ثم ذاع صيته وتجلّت الحاجة إليه تبعاً للتطور الذي عرفته العلوم الإنسانية، واستفحال نزعة الحداثة ، و ما بعدها، و الرغبة في تفكيك الأنساق الفكرية الكبرى ؛ لكونها وليدة محيط ثقافي وتاريخي معين .

ويُردُّ مصطلح التاريخية بمعنى الواقعية التي يسهل التحقق من صحتها، فالتاريخية تعني تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي ؛ أي ما ليس وهماً أو خيالاً، وترتبط بمفاهيم انطولوجية ، كالزمان والمكان ، وهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ ، وتقابل بين الواقعي والغيبى (3) .

وقد تم توظيف مصطلح التاريخية في الخطاب الحدائي العربي المعاصر ، لصالح التاريخ الوقائعي في مقابل التاريخ المفارق الغيبي الذي يقوم على القراءة الدينية للأحداث والوقائع، فوقائعية التاريخ تؤكد أن هذا التاريخ له طابع دينوي بحث .⁽⁴⁾

و التاريخية تعني أيضا :الاعتقاد بأن التاريخ قد تم تحديده من خلال القوانين ، والإيمان بأن فهم الناس والثقافات يتطلب فهماً لأحداثهم التاريخية ، وتعني أيضا ، التكيّف عبر آليّة التأويل، التي لا يُقصد بها الرجوع إلى المعنى الأصلي و الثابت، بقدر ما يراد بها التصنيف المكيف لما يمكن أن يحمله أي نص من معان ظاهرة و أخرى باطنة ، أي التحول من وضع النص في حقل ظهوره إلى ما يمكن أن يوحي به بالنسبة إلى عصر آخر، ليتم تأويله وتفسيره بمنهج آخر ورؤى مغايرة⁽⁵⁾ .

و من خلال تطبيق مصطلح التاريخية تُستخدم منهجيات قراءات معاصرة ،وبهذا المعنى تتعامل التاريخية مع كل ما هو تراثي كأنّه حي قابل للتجديد في معركة المصير الثقافي ، طامح إلى تجاوز الحاضر إلى مستقبل منفتح ، فالتاريخية اتجاه يقوم بدراسة التطوّر الذي يصيب المؤسسات و المفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات.⁽⁶⁾

و تدعو التاريخية إلى تفرّغ النص الديني من مفاهيم الاطلاقية ، التي تتخذ موقفاً متعالياً على الزمان ، والتي تعتمد على صحة المنهج الفكري الذي تنهجه بغض النظر عن أثر التطورات والمستجدات الاجتماعية ؛ لأنها تفسر الماضي بأدوات جديدة .

تربط تاريخية القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيراً تداولياً من خلال الخوض في بعض الاشكاليات ، ومنها أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني، وغيرها من قضايا تختص بالنص الديني . فالقرآن الكريم - في تصور القائلين بالتاريخية - خطاب تاريخي يتغير فهمه مع تغير الوقت ، ولا يقصد بذلك المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعنى به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو حكم

وقتي، بمعنى أنه جاء لوقت محدد ، ولم يعد يتلاءم مع الحاضر ونوازله ، وبالتالي يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب المستجدات .

أن قراءة النص القرآني كنصّ محكوم بسقف التاريخ والثقافة ، تكشف لنا عن الخلفية السياسية والثقافية للتلاعبات الفكرية، غير أن هذا سوف يساهم - فيما يري البعض - في خلع صفة القداسة عن النص الديني ⁽⁷⁾.

من هنا ندرك أن التاريخية مذهب يحكم بعدم شمولية وقطعية القوانين المختلفة و حتي الأحكام الشرعية ، ويترتب على القول بالتاريخية الإعتقاد بأن النص الديني نسبي فيما أُرسي من تصورات وما يتضمن من أحكام ، وفيما حث عليه من آداب وأخلاق ، وبالتالي فهو صالح لبيئته الاجتماعية ⁽⁸⁾.

وهناك مصطلح آخر، و هو التاريخانية Historirisme و قد خلط البعض بينه وبين مصطلح التاريخية وتم استخدامهما بمعنى واحد ، ونحن واجدون اختلافات بين المصطلحين ، فقد ظهر مصطلح التاريخانية متأخر عن مصطلح التاريخية ، و يرجع استخدام مصطلح التاريخانية لعام 1937م ويدل علي عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ . وإذا كانت التاريخية تعني الزمنية والواقعية ، والتقابل بين الميتافيزيقا والمادة ، فالتاريخانية سمة لكل ما هو تاريخي .

و ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة. ولا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك. والتاريخ في نظره، هو معرفة عملية أولاً وأخيراً" (9) .

ويفضّل البعض استخدام مصطلح التاريخية على التاريخانية، باعتبار أن التاريخانية هي القول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، وأن هي نبغي دراسة الأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، بينما تهدف التاريخية تحديداً إلى إقصاء الاستخدام الديني والإيديولوجي للتاريخ، والإفضاء بالتالي إلى مقولة التفسير التاريخي للقرآن .

هكذا إذن تتيح لنا التاريخية أن نبقي دائما في موضع التساؤل ، في حين أنّ التاريخية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدّد ، أو معنى و حيد و معروف للتاريخ ، فالتاريخية تنحصر فقط في اكتشاف التسلسل الزمني و الحقيقي للتصوص و سرد الوقائع و الأحداث الثابتة ، و استبعاد العقائد و الأساطير و الخيالات التي اقترنت بالواقع، و بالتالي تمنع من السيطرة على الآليات الاجتماعية و الثقافية و اللغوية .

ثانيا : مفهوم التاريخية عند نصر حامد أبو زيد :

يقدم نصر حامد أبو زيد تعريف التاريخية بأنها، لحظة الفصل بين الوجود المطلق (الوجود الإلهي) ، و الوجود المشروط الزمني⁽¹⁰⁾ .

وهذا معناه أن ، تنزيل القرآن الكريم يعني أنه انفصل عن المتعالي المقدس وأصبح كتابا دنيويا يرتبط بالواقع البشري بشكل كبير، وما ارتباطه هذا سوى تعبير عن أن اهتمامه هو السياق الزمني، وليس المتعالي.

ويوضح أبو زيد مقصوده من تاريخية معاني القرآن : أي البعد التاريخي للنصوص الدينية ، بأنه ليس المقصود به علم أسباب النزول ، أو ارتباط النصوص بالواقع ، والحاجات المثارة في المجتمع ، أو علم الناسخ والمنسوخ ، أو تغير الأحكام وفقا لتغير الظروف ، فإن البعد التاريخي الذي يتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة – بالمعنى التاريخي والاجتماعي – جوهرها الذي تكشفه في النص، ينطبق هذا أيضا على النصوص التشريعية وعلى نصوص العقائد ، فالنصوص الدينية قد (تأسنت) ، أي تحولت إلى نصوص دنيوية منذ تجسدت في التاريخ واللغة وهي محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم⁽¹¹⁾ .

و تهدف التاريخية إلى اعطاء الإنسان التميز ؛ لكونه الوحيد الفاعل في التاريخ وفي إنتاج الأحداث ؛ ولأنّه هو فقط من يصنع التاريخ و يحركه.

و يقدم أبو زيد التاريخية باعتبارها وسيلة لإمكان درس القرآن حداثيًا بتغير طبيعته وإثبات صلته بالتاريخ، وهي لاتعني تجميده في سياق تنزله ، و يحاول

إثبات اتصال الآيات بالتاريخ ، و ينطلق من جهة أخرى نحو الهدف الأساسي له وهو ، وضع النصوص في سياقها التاريخي .

وتمثل ذريعة أسباب النزول إحدى أهم الركائز؛ التي تدعم هذا التصور، فإذا كان القرآن الكريم قد نزل وفقا ، لترتيب محدد وأسباب نزوله اعطته مبررا ، فهذا يعني أن النص القرآني قرأ الواقع أولا ، ثم تم إنزاله ثانيا ⁽¹²⁾.

و يتجاوز أبو زيد أسباب النزول ، بل و يربط كل حكم كان له علاقة بذلك المجتمع بالتاريخية. ولم يقتصر على الأحكام العملية، أو التشريعات، بل تعداها إلى الاعتقادية منها، وحجته في ذلك أن العقيدة ارتبطت بتصورات وهمية وأسطورية ⁽¹³⁾.

و ينطلق كذلك مما هو ثابت، لينفتح على الميتافيزيقي المتعالي، وهذا يثبت لنا أن الحقيقة الثابتة لديه هي الواقع العيني ، فهو الشاهد ، أما الغائب أو المجهول فهو كلّ ما وراء ذلك، فالوجود في العالم هو الأساس، ولا سبيل لإهداره أو تجاوزه ، فالنص تكونمن الواقع والوقائع ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه.

وهكذا فمفهوم تاريخية النص -عند أبو زيد - فكرة مركزية تنطلق منها قضايا عديدة ، لعل أكثرها أهمية ، التأويل وآليات قراءة النصوص، وجدلية النص والواقع، ونقد الخطاب الديني، و علاقة المثقف بالسلطة، وتحليل خطاب النهضة ، و قراءة نصر لهذا الخطاب ممثلاً في أعلامه ، ومنهم :محمد عبده ، ثم طه حسين، ومشكلة هذا الخطاب -فيما يؤكد أبو زيد- يمكن اجماله في جملة واحدة هي : غياب الوعي التاريخي ⁽¹⁴⁾.

ويري أبو زيد أن النص الديني المقدس لا يمكن التعامل معه؛ باعتباره نصا أزليا فوق التاريخ؛ لأن من شأن ذلك أن يفصله عن سياق نزوله، والأحداث المؤسسة له.و يعبر القرآن الكريم عن تاريخية النص، ويقصد أبو زيد، بذلك، أن النص الديني سقطت منه أجزاء بحكم التاريخ، وصارت شاهدا تاريخيا، فتحولت من مجال الدلالة المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي ⁽¹⁵⁾.

-جدلية النص والواقع

يري أبو زيد أن الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص المقدس من جهة أخرى .

و لا يمكننا أن ندرس النص خارج معطياته المباشرة متمثلة في اللغة وإذا ما حاولنا دراسته في أبعاده المفارقة ،فسندخل في مستوى متعال من التحليل أقرب إلى الاسطورة .ولقد كان هدف أبو زيد في الأساس، اخضاع النص الديني للسؤال والدّرس لإزاحة الغيبي و الأسطوري واستبداله بالتاريخي والإنساني. فإذا كانت النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة فترة تشكيلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية (16). وإذا كانت النصوص الدينية أيضا تشكلت في الواقع والثقافة ، فان لكليهما دورا في تشكيل ثقافة هذه النصوص (17).

و عندما قام أبو زيد بتعريف النص رأي فيه أداة اتصال ، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل النص من خلاله. والقول إن كل نص رسالة يؤكد أن القرآن يمكن أن نطبق عليه مناهج تحليل النصوص، كأني نصوص أخرى ، ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلاءم مع الموضوع.⁽¹⁸⁾

أن النص في حقيقته وجوهره (منتج ثقافي)، والمقصود بذلك – فيما يري أبو زيد- تشكل في الواقع والثقافة خلال عشرين سنة (فترة نزول الوحي علي الرسول) ، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لينكر هذه الحقيقة البديهية، ويقوض من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص⁽¹⁹⁾. وقد اتخذ أبو زيد التاريخية منهجا وآلية للاقترب من فهم النص الديني،محاو لا تجاوز هالة التقديس ،التي تجعله في منأى عن كل دراسة وتحليل ، متجاوزا البشر في محدوديتهم ،ليبقى مغلقا على ذاته، مستعصيا على الفهم . ومن هنا ينطلق أبو زيد ليؤسس للقول

بتاريخية النصوص الدينية، فالإصرار على طبيعة النصوص الإلهية، يستلزم القول بأن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها- بحسب رأيه- ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعضهم طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص تستعصي على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة.⁽²⁰⁾

و يرتكز فكر أبو زيد على قراءة الحاضر لإعادة بناء تاريخيته، وترتيب مرجعياته؛ من أجل محاولة الخروج من الإلتباس الذي وقع فيه الحاضر، فتأسيس الخطاب الديني الجديد عنده ما هو إلا محاولة لتحريك المفاهيم في الثقافة الإسلامية بكل حرية.

وبذلك يناهض أبو زيد إهدار البعد التاريخي للنص الديني، فهذا - في رأيه- يساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني، فالنصوص في الأصل واقعا تاريخيا محددا تتحدد من خلاله دلالتها لكن هذه الدلالة قابلة دائما للانفتاح شريطة عدم التناقض، مع الدلالة الأصلية.⁽²¹⁾

ولا تنفك الدلالة التاريخية -عند نصر أبو زيد- عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه وتحاول رؤيته الارتقاء بالقراءة إلى مستوى الفعل التجديدي المؤسس على وعي تاريخي، وتؤكد على ضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص. فاختلاف التأويل مرجعه إلى اختلاف الواقع التاريخي الذي تنشأ عمليات التأويل في كنفه⁽²²⁾. وبهذه التقنية يتمكن من تحريك النص -في اعتقاد أبو زيد- باكتشاف كلياته التي تمنحه وقائعية وحضور و حركة؛ ولذلك رفض التعامل مع القرآن بوصفه نصا يستلزم تأويلية سلطوية تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة.⁽²³⁾

ويؤسس أبو زيد لقراءة النصوص طبقا لمفهوم التاريخية و لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي، و يستلهم في مواقفه طه حسين الذي رأي أن القراءة التاريخية للتراث سوف تفرض نفسها علينا جميعا، ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي طرحت من قبله حول طه حسين و كتابه: في الشعر الجاهلي،

وبهذا يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي المعاصر، ويصبح عرضة لأيديولوجيا العلم نفسه، فقد تفاعل مع الهموم السياسية والاجتماعية وحاول إعادة قراءة النص الديني عن طريق المناهج العلمية وبالاعتماد على القراءة التاريخية.⁽²⁴⁾

ومن خلال مفهوم التاريخية، يعد النص الديني - عند أبو زيد - متوافقا مع البنية الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها و مرتبطا بالمكان والزمان التاريخي الديني والاجتماعي، فحضور التاريخ في النص ضرورة يفرضها عليه المتلق نفسه، فلا يمكن أن يواجه النص امتداد الواقع في الزمان والمكان إلا إذا كان غير مفارق للثقافة، و داخل إطار نظامها اللغوي.⁽²⁵⁾

ولا يمكن للنص الديني أن يفارق الواقع، ففهم الدين معطى بشري ناتج عن جدل النص الشرعي، ولا يمكن أن تفهم أسباب نشأة الفرق الدينية ومقولاتها وتحولاتها من دون القراءة الواعية للواقع الذي نشأت فيه، لأنها من إفرازاته، وبذلك فإن المشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النص هي استجابة للمستجدات و للتحدي الحضاري الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربية بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تحولت إلى مكون رئيس من مكونات فكرنا العربي الحديث (26).

ولما كانت الوقائع والنوازل في حالة حركة مستمرة سيالة، والنصوص محدودة وإن كانت قادرة على استيعاب تلك الوقائع بحكم قدرة اللغة على التعميم والتجريد. فاستيعاب النصوص للوقائع الجديدة لابد أن يستدل إلى (دوال) إما في بنية النص وإما في السياق الاجتماعي للخطاب أي في أسباب النزول⁽²⁷⁾

و تُعدّ اللغة نتاج للثقافة ولدت وترعرعت من التاريخ، و لفهم نص القرآن، ولذلك يجب أن نعود إلى اللغة العربية والتاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للإسلام المبكر، فأبو زيد، مثل فوكو، يعتبر هذا التفاهم لغوياً وتاريخياً. ومن وجهة نظر فوكو، يجب الإجابة على الحقائق التي تولد وتعيش في تاريخ وسياق الخطابات والأساطير والأسئلة الفلسفية أو المعرفية عن طريق عرض التاريخ. ووفقا لهذا النهج، أكد أبو زيد على التأويل وإعادة قراءة النص الديني لفهمه. وعلي هذا الأساس يرفض أبو زيد التمسك بالدلالات

الحرفية لمفاهيم اجتماعية تاريخية في لغة النصوص مما يؤدي لا إلى اهدار الواقع والنص فقط ، انما إلى تزيف مقاصد الوحي الكلية⁽²⁸⁾ .

وخلاصة القول : النص القرآني - عند أبو زيد- منتج ثقافي أنتجه واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوة ، كنص لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكل خلالها وباللغة التي كتب بها ، وبهذا التصور يتعامل أبو زيد مع النص القرآني بوصفه نصا لغويا يقرأ كما يقرأ النص الأدبي أي خارج كل بعد ديني ، و يعتبر أن الخطاب القرآني شأنه شأن أي خطاب ديني ، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الآخري أي خطابات البشر⁽²⁹⁾ .

ويسلط أبو زيد الضوء على إشكالية المزج التلفيقي بين التراث والدين، بعبارة أخرى، الكشف عن اللحظة التاريخية؛ التي وقع فيها الخلط بين ما ينتمي إلى الدين الرسمي، وبين ما يدخل في مجال التراث بشكل عام، وهي اللحظة التي تتحدد في الخلط بين السنة النبوية والدين لدى الإمام الشافعي، حيث وسع من مجال الوحي ليشتمل على السنة النبوية، ثم الإجماع، تاركا لمجال التدخل العقلي القياس فحسب⁽³⁰⁾ .

نقد الخطاب الديني

إن كشف وتعرية المساحات المستبعدة من النقاش في الخطاب الديني غاية أبو زيد في كل كتاباته و كذلك رفض تصور أن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعية الإنسانية وعلاقة كل منهما بالآخرى، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائماً أن يلبسه لباساً ميتافيزيقياً ؛ ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد. (31) .

و الآليات التي تحكم الخطاب الديني هي واحدة سواء عند الخطاب المعتدل أو المتطرف، ويؤكد أبو زيد أن تلك الآليات تتداخل مع المنطلقات الفكرية للخطاب إلى درجة التوحد بحيث يستحيل التفرقة بينهما، وجميعها تفسير الظواهر بردها جميعاً إلى مبدأ أو علة أولى وتعتمد على سلطة التراث.

وهذا تتجلى سلطة الخطاب الديني وانغلاقه – كما يراها أبو زيد - في الإرتكان إلى الماضي ، وبالتالي تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى نصوص ثابتة ثبات النص الديني .

وتكمن المشكلة الحقيقية – فيما يري أبو زيد- في توهم البعض التطابق بين الاجتهاد الفكري أو المعنى الإنساني وبين النصوص الأصلية ، فتزعم هذه الخطابات لنفسها القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي. ويؤكد أبو زيد أن الخطاب الديني لا يطرح أفكاره بوصفها اجتهادات، لكنه يجزم أنها هي الدين نفسه ، فقد أصر الخطاب الديني على التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافات بين الذات والموضوع ، والاعتماد على سلطة التراث وذلك بعد تحويل النصوص التراثية إلى نصوص أصلية قدسية (32).

وقد ظن البعض أن النص القرآني قد استوى على دلالاته ، وأصبح الطريق إلى فهمه وتفسير آياته مغلقا ، فقد وضحت أحكامه وانتظمت قراءته بجهود أولئك المفسرين القدامى، مما يعد تسلطا على كل فكر قادم في العصور القادمة ، فقد تحولت اجتهادات الأئمة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وفي مجال علوم التفسير والفقه إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير.

و يحتوي الخطاب الديني- من وجهة نظر أبو زيد- بالتراث والسلف ليضفي طابع القداسة ، ويداري تقليديته ويحتكر أفكار الفقهاء. وقد امتدت النظرة التقديسية الشمولية إلى بداية الحركة النهضوية ومساعي التجديد⁽³³⁾.

ولهذا يجب العودة إلى النصوص القديمة لفهمها ، ولمساءلتها من جديد، لإعادة النظر في المشكلات الفكرية والدينية التي عالجها السابقون ، للوقوف ضد الخطاب الديني الذي يتصور أن الإسلام معزول عن الواقع والتاريخ رغم أن الوحي واقعية تاريخية .

و النصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها إنما هي مرتبطة بالمكان والزمان التاريخي والاجتماعي ، وحضور التاريخ في النص ضرورة يفرضها عليه المتلق نفسه ، فكيف يواجه النص امتداد الواقع

في الزمان والمكان ؟ إلا إذا كان غير مفارق للثقافة و داخل إطار نظامها اللغوي⁽³⁴⁾.

إن إهدار البعد التاريخي يسحبنا نحو التستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني حيث إن النصوص في الأصل واقعا تاريخيا محددا تتحدد من خلاله دلالتها لكن هذه الدلالة قابلة دائما للانفتاح شريطة عدم التناقض ، مع الدلالة الأصلية⁽³⁵⁾، على أن النص القرآني نص إلهي -عند أبو زيد - برغم كل ما طرحه ، لكنه يخضع لقوانين الثقافة الإنسانية ، فقد تأسس من حيث هذه الحيثية ، فالنصوص على إطلاقها إلهية أو بشرية محكومة بقوانين ثابتة . لكل هذه الأسباب انتقد نصر حامد أبو زيد الخطاب الديني الذي يتصور أن الإسلام لا يجاري الواقع والتاريخ . وهذا العزل غير مقبول ، لأنه يهدر البعد الإنساني ويركز على البعد الغيبي⁽³⁶⁾.

ويري أبو زيد إن التركيز على مصدر النص وقائله فقط ينتقص من طبيعة النص ذاته ، بل ويعد إهدارا لوظيفته في الواقع ، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلا في ثقافتنا إلى اليوم⁽³⁷⁾. وبهذا يقف أبو زيد ضد الخطاب الديني المتشدد ، فقد غيب الواقع وقلل من الدور الذي يؤديه في تشكيل النص الديني عامة والقرآني بشكل خاص ، كما تباعد بفهمه عن تاريخية هذا النص، حتى وصل به الأمر لتقديس اللغة الدينية، مع أنها تحمل في حقيقة الأمر الطابع المميز لها من خلال ثقافة الإنسان⁽³⁸⁾.

وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية - وهي نتاج عقلي بشري - لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه ، فإن الخطاب الديني لا يطمس البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص فقط ، بل و يزعم لنفسه قدرته على الوصول إلى القصد الإلهي ، وبالدرجة نفسها من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه و مشكلات الماضي وهمومه ، وافتراس إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر ، ويؤسس للاستناد إلى سلطة السلف والتراث واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصا أولية تتمتع بذات قدسية النصوص الأولية ، تكثيفا لآلية

إهدار البعد التاريخي ، مما يؤدي إلى تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني⁽³⁹⁾

يتحول النص إلى أسطورة وخيال- بحسب اعتقاد نصر أبو زيد - عن طريق إزاحة بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي ، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص ، وعن شكله ونمط الخط المكتوب وغيرها من أسئلة يمتلئ بها الخطاب الديني ، ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي ، ثم محاولة إضفاء المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني ، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معا ، واستبدال الأسطورة بهما ، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور في دائرة مفرغة ، ويقضي من ثم بكيفية حادة على امكانات استقطار الدلالات والمعاني الممكنة والملائمة لوضعنا التاريخي والاجتماعي .⁽⁴⁰⁾

وبرغم كل هذا فالإيمان بالمصدر الإلهي للنص الديني - في اعتقاد أبو زيد - أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها ، وبعبارة أخرى: إن اختيار الله ليوحى إلى نبيه محمد بلغة المستقبل ليس اختياراً لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكد الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، على ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة وللواقع، فهو نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. وهكذا فإن ألوهية مصدر النص - فيما يري أبو زيد- لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي نبوعه من ثقافة البشر، وعلاقته الجدلية مع الواقع.

دينوية المقدس :

إن التفكير في المقدس والبحث في نصوصه هو نقل الظاهرة من أفقها المتعالي إلى أفق بشري، أي أن التفكير حولها سيجعلها ظاهرة دينوية. فالمقدس هو كل ما يخرج عن التفكير؛ لأنه موجود لأجل الاعتقاد به فقط. ستكون الحاجة ملحة لاستعراض الكلمة المقابلة للمقدس، وهي الدينوي .

أن للقرآن بعدًا إنسانيًا في نظر أبو زيد : مثله مثل أي نص آخر ، له خطاب خاص به يتعلق بالبنى الأساسية، وقد جاء ذلك كرد على حاجة المجتمع في مواقف تاريخية معينة ، و تم تحريره وتدوينه بعد وقوع الوحي. فإن اعتماد القرآن على "مجال اللغة يعبر عن طبيعته البشرية. ويخضع النص القرآني-عند أبو زيد - لقوانين الثقافة الإنسانية ، فقد تأسس من حيث هذه الحيثية ، فالنصوص علي إطلاقها إلهية أو بشرية محكومة بقوانين ثابتة .⁽⁴¹⁾

و يؤكد أبو زيد أن القول بأن النص القرآني مرتبط بالواقع، وبأنه ينتمي إلى ثقافة البشر لا يتعارض مع الايمان بألوهية مصدره لكن هذا لا يغير من حقيقة موقفه النقدي ولا يقيه مما يحاذر منه ، فأبو زيد صريح فيما يقوله ويطرحه ، و يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهره مشروطه محايدة ، لكن بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهي فعالية بشرية تاريخية دينوية⁽⁴²⁾ .

إن القرآن نص إلهي على مستوى الاعتقاد، ولكن على مستوى الدراسة والتطبيق لا يقر بذلك، إذ يعرفه بأنه نص لغوي ومنتج ثقافي بدون أي خصوصية، فهو ينزع صفة القدسية عن النص القرآني ليستوي بذلك مع سائر النصوص البشرية، ويجعله كأى نص لغوي أدبي بشري عربي يخضع للقراءة والتحليل .

وبهذا لا يوجد تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي – منهج تحليل النصوص – علي النص الديني وبين الايمان بمصدره الالهي . فالبحث عن مفهوم للنص ليس ألا محاولة لاكتشاف طبيعته التي تمثل مركز الدائرة في ثقافتنا⁽⁴³⁾

ثالثا : التاريخية والتأويل ، أية علاقة؟

تبحث كل قراءة مُتَعَمِّقة للنص عن تفسيرات مختلفة عن تلك القراءات السطحية ، فلا يمكن أن تستهلك كل معاني النص من خلال تأويل واحد ، أو عدة تأويلات ، وكل ما يَصُبُّ إليه المؤول الوصول إلى أقرب المفاهيم في التفسير ، ولذلك فإنَّ بعض المؤولين المُسْتَنِيرين كانوا يَزَوْن أنَّ ما قَدَّموه من مبادئ ليست قَطْعِيَّة مُلْزِمَة، وإنَّما هي ظَنِّيَّة ، ولذلك فإنه لا مانع من الاختلاف في وجاهتها⁽⁴⁴⁾

ولا يتوقف النص عن كونه محلاً لتوليد المعاني واستنباط الدلالات . ولا مجال للقبض على حقيقته. ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذهما تفسير واحد أو شامل⁽⁴⁵⁾. ولابد أن تقام علاقة بين النص والحقيقة التاريخية، فلا يُمكن للمؤول أن يتجاهل الواقع، ، فالنص لا يمكن أن يتباعد عن التجربة الإنسانية والواقعية. ولقد أثار نصر حامد أبو زيد موضوعات عديدة ، منها : تأويل النصوص الدينية والحدثة وتطور الفكر الإسلامي ، وإشكاليات العقل والنقل، وجلها موضوعات تترد إلى الموضوع الأهم عنده وهو قضية التأويل ، وهي المقوم الرئيس في مشروعه النقدي الساعي إلى إعادة تقييم التراث من خلال إعادة النظر فيه وفي التفسيرات التي حوّلها الخطاب الديني إلى حقائق ثابتة .

إن إعادة الاعتبار لمفهوم التأويل هو المرتكز الأساسي للتاريخية عند نصر أبو زيد ، فالفهم الحرفي والقراءات السطحية- في رأيه -توقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا ، ولا يمكننا توظيف النص بدون تأويل وتفسير، وبخاصة بالنسبة للعلوم العربية الإسلامية؛ لأن ما يميز هذه العلوم أنها تدور حول النص الديني⁽⁴⁶⁾.

والتأويل عند أبو زيد هو الوجه الآخر للنص ويمثل آلية هامة من آليات الحضارة والثقافة في انتاج المعرفة ، وبناء علي ذلك ، فإنه لا حاجة بنا إلى تثبيت المعني الديني، وإنما نحتاج إلى فتحه إلى أقصى مدي ، فمهمة القارئ تظهر على أنها محاولة لاستكشاف المضمير في النص⁽⁴⁷⁾.

لكن كيف اخترق نصر حامد أبو زيد أسوار العقل الديني ، وكيف تبني قيم العقلانية الحديثة؟. هل حدث ذلك بالانفتاح على الثقافة الغربية واستخدام مكتسباتها العقلية والمنهجية؛ سواء في قراءتهم الحديثة لواقع العالم الإسلامي؟ أو في تحليلاتهم النقدية للأصول الدينية والنصوص التراثية(48). وفي إطار مشكلة التأويل أراد نصر حامد أبو زيد إعادة الاعتبار للعقل وعدم الاستمرار في التقليد الذي يتناقض مع مقتضيات العصر لتفسيرات تجاوزها الزمان والمكان .

وهناك موقفان من النص في تقدير أبو زيد: قراءة العقل الغيبي المفارق، وهي قراءة القدماء وبعض الإسلاميين المعاصرين، وقراءة العقل التاريخي الإنساني

وهي قراءة المحدثين، ويتبنى بالطبع الخيار الثاني، ويحاول تقويض مفهوم النص ككيان مفارق للوقائع التاريخية⁽⁴⁹⁾.

ولكي نتحرر، كعقول قارئة من مفاهيم الهيمنة والشمول والقطع ، دعا أبو زيد إلى اتخاذ آليات أكثر حداثة عند قراءة النص ، قراءات عصرية معتمدة علي سيادة العقل . فهذه هي آليات تجديد الخطاب الديني من أجل خطاب تنويري يعمل على تحرير الفكر الديني المعاصر من الانغلاق ومحاربة الاستخدام النفعي والايديولوجي للدين .

ولمّا كان القرآن نصّاً لغويّاً ثقافياً، متضمّناً لبنى وتراكيب ودلالات تشدّه بقوة إلى جملة من النصوص الأخرى، فإنّه لا يمكن أن يُفهم إلاّ تأويليّاً. ذلك أنّ ألوهيّة مصدره لا تتنافى مع إمكانيّة فهمه أو تفسيره من جهة ارتباطه بالواقع التاريخي، فالفعل الإلهي لا يتم خارج الزمان والمكان، أي من خلال القوانين التي تحكم عالمنا؛ لذلك لا يمكن اعتباره محتويًا للحقائق المطلقة ويظل قابلاً للتفسير و للتأويل على حد سواء⁽⁵⁰⁾.

إنّ الحداثة الدينية قامت علي التاريخ النقدي تأسيساً علي القول بالتاريخية لتشكّل بذلك توجهاً تأويلياً نظراً للعلاقة التلازمية بين الوعي بالتاريخ والعمل التأويلي.

و تتجلي علاقة التأويل بالتاريخية في كون التأويل آلية من آليات القراءة ومساءلة النص التي تعتمدها القراءة المعاصرة في مجال النصوص عموماً وفي مجال النص الديني بصفة خاصة ، هذه القراءة التي كانت من أهم نتائجها تأسيس الرؤية التاريخية بعد أن كان من أهم أدواتها التأويل ؛ ذلك لأن القراءة تغيرت وتعددت مناهجها طبقاً لمستجدات العصر ، خاصة عندما ازدهرت البحوث اللغوية الحديثة ، الأمر الذي جعل من عملية القراءة عملية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي ؛ لأن تاريخ الفكر يعتمد على قراءة النصوص⁽⁵¹⁾.

وإذا كان خطاب أبو زيد يقر بتاريخية الظاهرة الدينية ، التي ترتكن إلى التأويل، بل وتراه ضرورة حتمية ، فقد حاول تأسيس منهج لقراءة النص الديني

يهدف إيجاد محاور عامة بلغة تجريدية قابلة للتطبيق على كل تجربة منهجية ؛ فكل اتجاه فكري له رؤيته للنص وطرائقه في التأويل .

ولهذا دعا أبو زيد للتحرر من سلطة النص والقراءة الحرفية، و إلى التأويل بمقتضى المنهج التاريخي في ضوء مبدأ التطور و التغير في الأزمنة والأحوال .وبسبب اعتناقه لهذه الفكرة كان عليه أن يواجه اتهامات عديدة، لعل أخطرها : الارتداد عن الدين.

ويفرق أبو زيد بين المعنى والمغزى ، وهو ما يتركز في بُعدين غير منفصلين: البعد الأول أن المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول اليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي. أما المغزى- فلا ينفك عن المعنى بل يُلامسه وينطلق منه؛ لأنه ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. وإذا لم يكن المغزى ملاسماً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة "التلوين" بقدر ما تتباعد عن دائرة "التأويل"، البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى- وهو بعد يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول ، ويتم عالم عني بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدتها، أو هكذا يجب أن تفعل(52).

وقد أوضح أبو زيد أنه يعتمد علي نظرية الفيلسوف الأمريكي هيرش (ولد في عام 1928م)، في تفريقه بين المعنى والمغزى وبناء عليه اعتبر الاحكام الشرعية تاريخاً مضي لا يصلح لحكم الواقع المعاصر⁽⁵³⁾.

ويقوم التأويل علي أساس مبدأ ارتباط النص بظرفه التاريخي ؛ لأن الوعي كامن في التاريخ ولا يستطيع تجاوزه ، كما ينظر دعاة التأويلية إلى أن السياق جزء من النص ، فقد وظف أبو زيد التأويل توظيفاً يدل علي دور الثقافة التي برز فيها النص ذاته ، وذلك ما يؤدي إلى التاريخية فيقول : فعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ من المعطي اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق ، بل قد يبدأ قبل ذلك من الاطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ (54).

والاجتهادات في النص أيضا كانت خاضعة دائماً لظروف تاريخية. فالنص القرآني محكوم بعصره والتفسير ارتبط بحاجات كل زمن وثقافته. فهناك أحكام في القرآن تنتهي إلى زمن تاريخي محدد؛ وهذا يعني أننا ملزمون عند قراءتها بفهم السياق التاريخي لنزولها.

إن ما يجمعنا نحن المسلمون موجود في النص - في تصور أبو زيد - لكن بلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية، باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة الظواهر، وآلية من آليات التعامل مع النص سواء كان دينياً أم تاريخياً أم فلسفياً.⁽⁵⁵⁾

هذه هي آليات التجديد، تجديد قراءة النصوص من أجل خطاب تنويري يعمل على تحرير الفكر الديني المعاصر من الانغلاق، ومناهضة الاستخدام النفعي والأيديولوجي للدين، عازماً علي تقويض مفهوم النص ككيان مفارق للوقائع التاريخية.⁽⁵⁶⁾

إن السعي إلى تأسيس تأويلية حية مفتوحة، تقف ضد التأويلات السلطوية ينطلق من حقيقة فحواها، إن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة معني الحياة وإذا كنا حقاً جادين في سعيينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر سياسية كانت أم اجتماعية أم ديني، من أجل إعادة الحق في صياغة المعني الديني للمسلمين، فلا سبيل أمامنا ألا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيرها، تبني عليه أو تعارضه.⁽⁵⁷⁾

وقد ارتبطت أطروحة أبو زيد حول تاريخية النص الديني والقرآني بطرحه لمناهج جديدة ومستحدثة في التأويل والاستنباط والاجتهاد. فالنص القرآني عنده نصاً ثقافياً لغوياً كسائر النصوص لا يرى أن ينفرد هذا النص بمنهجيات خاصة، بل تنطبق عليها منهجيات تحليل النصوص التي قدمها الفكر الغربي المعاصر.

إن تاريخية النصوص - عند أبو زيد - تعني أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه مما يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، ومن ثم يوجه نقداً للمنهجيات المتداولة في

التراث الفقهي خاصة في التأويل والاستنباط؛ إذ يرى أن علوم القرآن واللغة وغيرها المطروحة في إرث القدماء أضحت غير كافية أو مرضية. وأنه قد صار على المحدثين في ضوء التطور في علم التحليل اللغوي وتحليل الخطاب أن يدلوا بدلهم فيها من منظور آخر ووفق مفاهيم أخرى (58).

والتأويل - في نظر أبو زيد - الوجه الآخر للنص، ويمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. قد يكون هذا التأويل مباشراً، أي ناتجاً عن تعامل مباشر مع النص وتوجه قصدي إلى استخراج دلالاته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية. وقد يكون التأويل تأويلاً غير مباشر، نجده في مجالات العلوم الأخرى.

إن النص القرآني بوصفه منظومة عقيدية دينية مفتوحة أسهمت بقوة في نشوء احتمالات متعددة لقراءات متعددة، و النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته. ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات متنوعة. أهم هذه المتغيرات مثلاً طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه. وكذلك الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه.

وغني عن القول أن هذه المتغيرات يصعب أن ينفرد أحدها ويكون هو المتغير المسيطر في عملية التأويل والتفسير، والأولي القول إن هذه المتغيرات تعمل في حالة تفاعل نشطٍ خلاق في أي عملية تأويلية. وإذا كانت الثقافة العربية ثقافة تعطي للنص القرآني هذه الأولوية، وتجعل من التأويل نهجاً، فلا بد أن لهذه الثقافة مفهوماً -ولو ضمنياً- لماهية النص ولطرائق التأويل. ومع ذلك 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 (59).

رابعاً : الأصول الفلسفية للتأويل عند نصر حامد أبو زيد :

حاول أبو زيد كغيره من المفكرين العرب المعاصرين الاستفادة من التراث العربي الإسلامي، ومن الحضارة الغربية بُمناهجها ونظرياتها من جهة أخرى. واستدعي الخطاب الفلسفي كمبرر لتأصيل أفكاره حول القراءة التأويلية الفلسفية التي يركن إليها، مبرراً مشروعيتها قراءته التي نجد لها حضوراً واضحاً عند المعتزلة وغيرها من المفكرين والفلاسفة المسلمين .

والفاحص للفكر الإسلامي يجد أن مفهوم التاريخية تم مناقشته منذ زمن بعيد، ألا أنه لم يظهر بشكل له حضور اصطلاحي ألا في العصر الحديث.

و التأويل جوهر المناهج كلها، وتقنياته آليات فلسفية هدفها إخضاع النص للعقل . والنص ليس له صوت واحد قد يكون مقصد المؤلف؛ بل إنّ أيّ تأويلية منتبهة لتاريخ التلقي يجب أن تحترم تعدد القراءات، ومصدر التعدد ليس النص في حدّ ذاته ، فالنصّ تتناوبه تفسيرات متعددة؛ ولذلك لا يمكن أن يكون إلا متعدّد الأصوات . وتعدد الأصوات في النص يقتضي وجود قراءات متعددة، أو قراءة في الجمع⁽⁶⁰⁾.

ولقد مارست مختلف الفلسفات و الثقافات آليات التأويل على مر العصور، في إطار علاقتها وتفاعلها مع وجودها وصناعتها لتاريخها عبر سلطة اللغة. فقد تم ممارسة التأويل في الفلسفة الإغريقية ، وكذلك في الفلسفة الإسلامية ، وفي الفكر الغربي الحديث والمعاصر. ولقد أكد الفلاسفة المسلمون أن التأويل ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه ، وللتوفيق بين الدين والفلسفة : لاستخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؛ لأن الكثير من ألفاظ الشرع، لا تفسر تفسيراً صحيحاً، وحملت فقط على ظاهرها، وربما تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي. أما إذا كان هنا كإجماع بطريقة يقينية حول بعض المسائل في الشرع، فلا يصح عندئذ التأويل، فإذا اتم ذلك الإجماع بطريقة ظنية، يصح عندئذ التأويل؛ وكلما يتطرق إليه التأويل لا يدركه البرهان.⁽⁶¹⁾

وبهذا يكون التأويل ضرورة- بحسب رأي الفلاسفة - لتوضيح الشرع وتأيينه وذلك من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة لإيضاح النص ، ومن حيث كونه يعالج المستجدات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة . والتأويل أيضا وسيلة لتقريب مفهوم التوحيد وللتنزيه ، ولإتاحة الفرصة لعامة الناس لتقبل الدلالة على الوجه المطلوب في إطار بنية النص الشرعي النظرية لبنية مستحدثات الأفعال، وهو الأمر الذي يستهدفه كل الناس بغرض الكشف والتعرف إلى عمق الدلالة التي يتظاهرها واقعهم⁽⁶²⁾ .

أدرك أبو زيد أن لغة الفلسفة هي البرهان الذي يعتمد على القياس العقلي المفضي إلى حقائق يقينية ، هذه الحقائق هي نفس الحقائق التي تتضمنها الشريعة في لغة ثلاثية الأبعاد : اللغة الخطابية للعامة ، واللغة الجدلية للخطابين والمتكلمين، ولغة البرهان للفلاسفة ، وذلك لأن طباع الناس متفاضلة في التصديق⁽⁶³⁾ .

ويتسع مفهوم التأويل في تراثنا الفكري ؛ ليتجاوز ثنائية العقل والنقل ، كما يتجاوز ثنائية التأويل والتفسير ، ويمكن لهذا المنظور أن يصحح كثيرا من الأفكار المستفزة عن تراثنا الفكري والفلسفي والديني ، ويعيد اسكشاف جوانب الأصالة التي غابت في دوامة البحث عن الأصول والمقارنة بين الأصل و النقل والحكم بالخطأ أو الصواب ، ويمكن لهذا المنظور أيضا أن يزيل التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا وفي مناهجنا ؛ فلا نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني وغيره ، ولا نقيس هذا الفكر من خلال منظور ديني مغلق يحكم عليه في النهاية بالخروج عن دائرة الإسلام⁽⁶⁴⁾ .

وغني عن القول أن إشادة أبو زيد بالفكر الاعترالي أمر طبيعي ؛ لأن المعتزلة أعطت للعقل دورا أوليا وسابقا على الشرع ، وجعلت الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي ومرتبا عليه، فالدليل العقلي أصل ، والدليل السمعي فرع. ولا تعارض عند المعتزلة بين العقل و القرآن ، لأن كلاهما يتفقان بالضرورة ، وإنما يأتي خطأ من يستدل بالقرآن من خطئه في الاستدلال العقلي.

ورأت المعتزلة أن العقل سُلطة تمكن الإنسان من إقامة البراهين حتى يصل إلى الحقيقة ، فهي سُلطة لا تضاهيها سُلطة لمنازلة الخصوم، فلقد راج

مذهب الاعتزال لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على أساليب المنطق والجدل، فمالت له الطبائع، وكثر أنصاره وتمتاز المعتزلة عن سائر الفرق الأخرى بتعظيم العقل تعظيماً لا حدود له.

والأدلة عند المعتزلة، أولها دلالة العقل، لأنه يميز بين الحسن والقبيح والله لم يخاطب إلا أهل العقل، فشريعة العقل هي تلك المزية التي ترفع من شأن الإنسان. وهذا يتوافق مع فكر أبو زيد ومشروعه. كما أن التفرقة بين المحكم والمتشابه، وتأويل المتشابه برده إلى المحكم قد نضج على أيدي المعتزلة، وصارت قانوناً يحكم تأويلاتهم بناء على أصولهم العقلية التي يقال أن أبا هزبل العلاف (ت 235 هـ) أول من وضعها لهم في صورتها الكاملة⁽⁶⁵⁾.

إن النزعة الإنسانية وهي لب التاريخية لا تتجلي أشد وضوحاً - في تصور أبو زيد - كما تتجلي في الفكر الاعتزالي حيث الاعلاء من شأن العقل الذي لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالثقافات الأخرى، بل كان نابعا من الموقف الاجتماعي السياسي للمعتزلة، وهو أن العقل أعدل قسمة بين البشر شعاراً مضاداً للعصبية التي بدأت تطل برأسها عقب وفاة الرسول مباشرة⁽⁶⁶⁾.

وقد وضعت المعتزلة بسبب اعتمادها على العقل أصولاً عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال أو التأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها، وقد وجدوا في المحكم والمتشابه منفذا لارساء ضوابط التأويل، واعتبرت المعتزلة أن كل ما يدعم موقفها محكماً، وكل ما يخالف هذه الوجهة متشابهاً يجوز تأويله، وكان من الطبيعي أن يلجأ خصوم المعتزلة لنفس النهج، فخصوم المعتزلة كانوا يستفيدون من نهجهم⁽⁶⁷⁾.

و كان لزاماً على المعتزلة - في اعتقاد أبو زيد - أن تتخلي عن أدلتها الدينية المستمدة من الكتاب والسنة إلى أدلة جديدة لا يجد الخصم بدا من التسليم بها. وبعبارة أخرى كان على المعتزلة أن يميزوا بين أدلة العقل وأدلة الشرع، أو ما عرف بعد ذلك في علم الكلام بالعقل والنقل⁽⁶⁸⁾.

وينسب المؤرخون إلى أقطاب المعتزلة أمثال: أبي هزبل العلاف، والنظام (ت 230 هـ) الإطلاع على كتب الفلاسفة والتأثر بها، ويعدانها بداية التحول من

المنهج الديني الخالص إلى الطريقة الجدلية التي يهيمها الانتصار على الخصم عن طريق ايراد مقدمات شائعة مشهورة لا يستطيع الخصم المنازعة في صحتها⁽⁶⁹⁾.

خلق القرآن:

أشار أبو زيد لمسألة خلق القرآن عند المعتزلة للدلالة على وجود الفكر التحرري العقلي عند المسلمين وتعرض لهذه المسألة لديهم ، وهي مسألة خلافية بين المسلمين ، فالخلاف جرى حول حقيقة الكلام مخلوق أم حادث ، وقد ذهب المعتزلة إلى أن القرآن كلام الله والكلام فعل وليس صفة فهو مخلوق ، فالكلام الإلهي ظاهره تاريخية.

ويتفق أبو زيد مع المعتزلة في القول بخلق القرآن ويركز على طبيعة هذه الصفة، فيلغي كونها من صفات الذات ويجعل منها صفة من صفات الفعل حتي يتسق ذلك مع مقتضي التاريخية ؛ لأن الأفعال ليست أزلية بل تاريخية طالما أن أول مجلي فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان ايجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية⁽⁷⁰⁾.

و يشير أبو زيد لكون فكرة أزلية القرآن فكرة مرتبطة بتصوير خاص للصفات الإلهية، يخلط ما بين صفات الفعل وصفات الذات، فيخلط بين القدرة كصفة أزلية قائمة بالذات، وبين الفعل المرتبط بالحوادث، والذي يدل على هذه القدرة رغم حدوثه في الزمان وتاريخيته، فيمثل هذا الخلط تمّ الخلط بين صفة «الكلام» وصفة «العلم»، فالعلم صفة أزلية قائمة بالذات لكنها تتجلى في الحوادث التي تفاعلها القدرة، فتظهر في إحكام وحكمة هذه الحوادث، كما يستدلّ المعتزلة، لكن التصور الذي ساد في التراث الإسلامي قام بربط صفة الكلام بصفة العلم، كصفة أزلية مما أنتج تصور أزلية القرآن؛ لذا يقوم أبو زيد بإعادة الكلام الإلهي لصفات الفعل كأحد تجليات القدرة في التاريخ (71).

وفي سياق متصل بالإرتكان إلى الفكر الفلسفي الإسلامي توسل أبو زيد لابن رشد (ت595هـ) ، ولمفهوم التأويل عنده ، ليعضد به مشروعية قراءته للنصوص؛ ذلك لأنه أكثر فلاسفة الإسلام الذين اخضعوا النص للعقل ،وقد أكد أبو زيد أن ابن رشد أسس مشروعه التأويلي على أساس فقهي متين .

ويري أبو زيد في ابن رشد العقل الذي طردته الثقافة العربية الإسلامية، وتلففته ثقافة أخرى كانت ناهضة، ليشرق بنوره في أنحائها ويساهم في تبديد ظلمات القرون الوسطى.⁽⁷²⁾ أننا نحتاج لابن رشد - في تصوره - لاجتياز أزمنا الثقافية والفكرية وللعمل على المشاركة في صنع الحضارة⁽⁷³⁾.

و يلقي أبو زيد الضوء على مفهوم التأويل عند ابن رشد الذي تكمن مهمته في إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب ، فإذا كان الفقيه- حسب ابن رشد- يفعل هذا في الكثير من الأحكام الشرعية؛ فمن الأولى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان.

إن غاية ابن رشد جعل الخطاب الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي، والمحك في عملية التأويل هذه هي القواعد التي تحكمه التعبير في اللغة العربية، وهو لا يكتفي بحجية استخدام الفقهاء للتأويل ولا يوضع القيود اللغوية التي تمنعه من الجنوح عن مقصوده الشرعي الذي هو إجماع المسلمين ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل⁽⁷⁴⁾.

ولما كانت الظاهرة القرآنية المتولدة أساسا في التاريخ، وتعيد إنتاج دلالات أكثر دواما ، و تلك الدلالات بنيت عليها الظاهرة الإسلامية بالنظر إلى القرآن نظرة كلية، وبعبارة أخرى: إن اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال مطلق ثم تعيد توليد التسامي وتصفيته على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة. من البديهي أن يحدث ذلك بفعل دائرة التأويل ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية، وهي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة⁽⁷⁵⁾.

وينتهي ابن رشد - فيما يري أبو زيد - إلى أن البرهان الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي، أساسي وضروري لمعرفة الدين، وأنما ظاهره في الخطأ الشرعي، بخالف البرهان ، لا بد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفصيله .

هل يجب منع التأويل عن العامة في رأي أبو زيد ؟

قسم ابن رشد مستويات المعرفة إلى: معرفة خاصة بالصّفوة وأخرى خاصة بالعامة ويعتبر أبو زيد موقف ابن رشد هذا نوعاً من "التّاهات" الذي يكشف عن مدى حضور طاغٍ عند ابن رشد لسلطة الخطاب الرّجعيّ الذي يُمثّله الغزالي والأشاعرة. وأحياناً يصف أبو زيد موقف ابن رشد من هذا التّصنيف للمعرفة بالتّعالّي واحتقار العامّة ، وهو موقف نابع من معاشية ابن رشد للعامة ومشكلاتهم بحكم كونه فقهماً وقاضياً .

أنّ موقف ابن رشد هذا يُمثّل صدّي لقلقه من التّلاعب بأحكام الشّريعة من قبل المتكلّمين والفقهاء الذين يوظّفون آليّة الجدل التي لا تُعطي يقينيات صارمة بالمقارنة بالبرهان الذي من المفترض أن يكون الوحيد المخوّل لاستنباط أحكام الشّريعة بحسب ابن رشد ⁽⁷⁶⁾.

ولا يتفق أبوزيد مع ابن رشد في الدعوة إلى منع التأويل عن العامة، وبالتالي قصره على خاصة الناس، حيث يرى أن ابن رشد وقع في شرك الغزالي ، من حيث أنه أراد التصدي له، وراح يقدم التنازلات، في نقده القاسي للأشاعرة والمعتزلة و المتكلمين عموماً، هذه التنازلات أو الترضيات، ترجع إلى الضغوط التي مارسها خطاب الغزالي، خاصة بعد أن سيطر، إنها ضغط المركز علي الهامش ، فكيف يمارس الهامش فعاليته تحت وطأة تلك الضغوط ، غير أن البعض يرى أن عدم إفشاء التأويلات للعامة، أو للجمهور ليس له معنى آخر، سوى شجب ممارسة السياسة في الدين، حيث يدحض الجابري مقولة التوفيق بين الحكمة و الشريعة عند ابن رشد لصالح فكرة أخرى، حيث لاحظ أن "مقصد ابن رشد كان شيئاً آخر :إنه يؤكد فعلاً على توافق، وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير التوفيق، ولكنه يركز على قضية أساسية عنده، وهي أن التعارض قائم فعلاً بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدلي السوفسطائي الذي تعتمده الفرق الكلامية، التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة إنما التأثير في الخصم ، وهدم آرائه ومعتقداته ، وهذا أدى إلى تشتيت شمل الأمة وإحاق الأذى بالشريعة والحكمة ⁽⁷⁷⁾ .

إن استدعاء الخطاب الرشدي نحو تأويلية نصر أبو زيد، في شكله التبريري جاء ليعطي مشروعية لعملية قراءة التراث، حتي يلبسها لباسا تراثيا، من خلال ربط الراهن بالماضي و المنقضي وصلا به الراهن إلي فهم و تمثّل المعاني المجازية الكثيفة رمزيا، و التي لا يمكن استيعابها وفهمها وتدبرها، إلا من خلال النظر العقلي، الذي يجعل الخطاب القرآني مفتوحا و منفتحاً أمام القراءات المتعددة، التي يمكنها أن تحافظ على حيوية الخطاب القرآني أمام اختلاف الأزمنة و التباعد عن زمن التلقي الأول . كما أن هذه الاستعانة بالخطاب الرشدي ، من زاوية أخرى لا تخرج عن فكرة البحث عن المشروعية للقراءة التأويلية عند أبو زيد ويؤسس هذا لنوع من المشابهة بين الشخصيتين من جهة، وأفكارهما منجهة أخرى، ألا وهي محنة الرفض والتكفير، باعتبار تعرضهما إلى نفس المحنة⁽⁷⁸⁾.

و لا يخفى علينا مدى استفادة نصر أبو زيد من القراءات التأويلية الغربية، ومناهج البحث والتفكير، سواء عند غدامير أو غيره من أرباب التأويل، باضفاء مشروعية على قراءته التأويلية، من خلال استخدام النسخة الغربية من الهرمنيوطيقا والتي كان من أبرز المفكرين الذين حاولوا توطئها في العقل الإسلامي ، إذ يعتقد جازماً أن التركيز على علاقة القارئ بالنص ليس ميزة الفلسفة الغربية وحدها ، بقدر ما تمتد للفكر العربي الإسلامي، فهي قضية لها وجودها المركزي في التراث العربي القديم والحديث ، كما أن صيغة الحوار الجدلي بين القارئ المتلقي من جهة والنص من جهة ثانية ليست صيغة تلفيقية تعمل على التوسط بين نقيضين، بقدر ما هي الأساس الفلسفي لأي معرفة، و لأي وعي.

و الحقيقة أن نصر أبو زيد سعى إلى دخول الهرمنيوطيقا كمنهج حدائي غربي إلى الوسط الثقافي العربي، للبحث عن إجابات في التراث الغربي، على اعتبار أن هذا الوافد، يمكن من خلاله الحلول للشكالات المعرفية ، فالهرمنيوطيقا وغيرها من مناهج غربية تفتح أفقا واسعة للنظر إلى دور المفسر والمتلقي في قراءة وتفسير النصوص .

كما يؤكد نصر أبو زيد أن الهرمنيوطيقا الجدلية عند غدامير ، تعد بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي " نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة

المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره، وحتى الآن⁽⁷⁹⁾.

خاتمة :

بعد هذا العرض لمفهوم التاريخية في اللغة والاصطلاح ، ومفهوم التاريخية عند نصر حامد أبو زيد، ومن خلال تتبع الآراء التي نتج عنها مفهومه للتاريخية ، والأسس التي أرتكز عليها في قراءته التأويلية ، ومختلف الآليات التي توصل من خلالها التراث الديني، وما نتج عن هذه القراءة التأويلية التي قدمها من صدامات و توافقات ، و من خلال استقرائنا لحقائق هذه الدراسة تتضح النتائج التالية :

- 1- قد يصعب تصنيف أبو زيد -كما رأي علي حرب - في خانة الإسلام الفقهي والعقائدي، لأنه يتعاطى مع الإسلام كمعطي ثقافي لا كمرجعية مقدسة ، ولأنه يدخل علي النص القرآني دخول ناقد محلل لا دخول مؤمن مصدق. بالرغم من ذلك فإنه ينتمي إلى الإسلام بوصفه عمقا تراثيا ومخزونا فكريا .
- 2- وقف نصر أبو زيد ضد سياسة التزييف وتغييب الوعي والتبعية والثقافات السائدة والخطاب الديني الذي يستغل لصالح مآرب سياسية . ووضع آليات القراءة البناءة التي تحرر النصوص والإنسان من سلطة الأوصياء من ملاك الحقيقة المطلقة.
- 3- اجتهد أبو زيد ، ليخلص النص ، من بعض التفسيرات التي شوهت مدلولاته ورسخت في الأذهان ، لتصبح من صميم الدين، فبرز بالتدرج تقدّيس ما لم يكن مقدّساً، و ساد العقل المغلق حتى بدأت ثورات مناهضي الرجعية من أصحاب الفكر التنويري والحداثة .
- 4- كان مشروع أبو زيد محاولة لتأويل النصوص الموجودة في ظل الإهتمامات الحداثية الراهنة وهو اتجاه فرض نفسه بشكل أكثر وضوحا في الفكر الإسلامي الحديث من خلال مفكرين أمثال ، علي شريعاتي ، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها. فكانت مهمة القراءات الجديدة تحرير العقل الإسلامي وإخراجه

كلياً ونهائياً من كل كل البلاغيات التعسفية و من كلّ التركيبات المنطقية ، و من كل الأنظمة الخادعة المفروضة من قبل القراءات الفقهية ، أو الأيديولوجية.

5- يعتبر تحليل نصر حامد أبو زيد لإشكالية النص والتأويل ممارسة لا تخلو من إشكالات واستفهامات (فقد واجهت انتقادات أثناء حياته وبعد مماته) - ومع ذلك - فقد عمل الباحث وبذل وسعه من أجل تجاوزها فكرياً.

6- انتقد أبو زيد ابن رشد؛ لأنه في تصوره قدم التنازلات أو الترضيات، وأرجع ذلك إلى الضغوط التي مارسها خطاب الغزالي، خاصة بعد أن سيطر، فكان ضغط المركز على الهامش ، فكيف يمارس الهامش فعاليته تحت وطأة تلك الضغوط، والغريب أن نصر أبو زيد عاش نفس التجربة وربما أقسى منها ، فاضطر إلى تقديم بعض الترضيات أيضاً والتي لم تكن تتوافق مع أرائه ، باحثاً عن النجاة من الاضطهاد الذي عاناه في أزمنته .

7- تعامل نصر حامد أبو زيد مع قراءة التراث ينطلق مع إعمال العقل والارتكاز على الفهم والاستنباط ، فيسيطر على خطابه اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بوصفه فكراً بشرياً حول الدين ، لذلك يدرس التاريخ دراسة نقدية ، ويدرس تاريخ الفرق الإسلامية ، والاتجاهات الفقهية ، والكلامية ، والفلسفية من المنظور النقدي ، ويفرق بين الدين والفكر الديني ، الذي لا يكتسب من الدين قداسته .

8- أننا مع أبو زيد في خطورة البقاء في مرحلة العقل المغلق، أو المنغلق (وإن كنا نختلف معه في أمور جمة) فالعقل المغلق يعزلنا عن العالم ويذهب بنا إلى مجتمع متحجر وغير متجدد ، فنظل في حالة ركود وتكرار للأخطاء ، وذلك لأننا لم نتعود التفكير. وفي هذه المرحلة يتم تجاهل الآخرين، ويتم التنكر لحقهم في الاجتهاد وحرية الرأي، وتعمل هذه العقول المغلقة بكل قوتها على نفي الآخر وتسفيه أفكاره وإقصائه، فتوفر المناخ الملائم للجمود الفكري . ولقد أنكر النص الديني على أقوام كانت حجته في إتباع طريقة أو منهج فكري أنهم وجدوا السابقين من الآباء والأجداد تابعين له .

9- فرق أبو زيد تفريقاً جذرياً بين مفهوم التاريخية بالمعني الذي يستهدف قراءة في المستجدات وبين القياس الفقهي والمقاصد الشرعية الكلية وانتقد القياس

الفقهي، ولاحظ أن أصول الفقه عند الشافعي تنطلق من أربعة مصادر، هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أما القياس فقد بدا عند الشافعي منحصرًا في اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص الدينية حتى لو كان خافيًا أو مستترًا، ولا يقدم القياس من وجهة نظر أبو زيد جديدًا، غير أننا نرى أن القياس خطوة من خطوات وضع القاعدة الفقهية وهو صورة شهيرة من صور الاستدلال ويتم عن طريقه تسوية واقعة لم يدل على حكمها نص في الحكم الذي دلّ عليه النص لتساوي الواقعتين في العلة، وتأتي الإشكالية في القياس من تنافي النص وعدم تنافي الوقائع والتوازن، فيتم الانتقال من حكم جزئي إلى آخر جزئي لاشتراكهما في المعنى المشترك الكلي. فالقياس ممارسة ضرورية لا يمكن استبعادها.

10- لا تمثل التاريخية مشكلة في حد ذاتها إذا ما تعاملت مع النص الديني الثاني (التراث)، أي الخطاب الديني لكن المشكلة تكمن حينما يكون التعامل مع النص الديني الأول (الوحي).

11- المشكلة إن أطروحة نصر حامد أبو زيد، حول تاريخية النص القرآني، تحوله إلى مجرد نص. كباقي النصوص الأدبية أو غير الأدبية، صحيح أن هناك تشابهًا، لكن هذا لا يلغي خصوصية النص الديني وإذا كان أبو زيد يؤكد تاريخية النص، وتفاعله مع الواقع، فإنه في المقابل، يطمس بنيته ونسقه الخاص، باعتباره وحيا مقدسا ويتميز عن باقي النصوص التاريخية، ما يجعله يسقط في نوع من التاريخانية المنغلقة، التي لا تراعي بنية النص وخصوصيته الأصلية. القول بنسبية الثوابت يضاعف مكانتها العقائدية.

12- ما يميز مقارنة أبو زيد أنها حاولت قراءة النص في ضوء تاريخ نزوله أسباب النزول، ثم استحضار أهمية الواقع في تشكيل النص، باعتباره معطى أساسيا ومركزيا في بناء نسقه التشريعي. تكشف هذه الجدلية؛ التي يقيمها أبو زيد بين النص والواقع، عن غايات النص؛ أي: أنه يتحول من غاية في ذاته، وهو التصور الذي تدافع عنه الأدبيات الفقهية، إلى وسيلة لتحقيق غايات معينة، فالهدف من خلال النص، ليس التشريع نفسه، بل هو الإنسان الذي يجعله النص القرآني مركزا لكل تشريعاته ذلك أنه لا معنى للنص وتشريعاته في غياب

الإنسان، ولا يمكن للنص أن يكون هو الهدف في حد ذاته؛ لأن من شأن ذلك أن يجعل منه نصاً دون معني .

قائمة المصادر والمراجع :

أولاً : مصادر الدراسة :

- نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة بيروت ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ، 1995.
-، نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1990م.
- نصر حامد أبو زيد ، التكفير في زمن التفكير ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، الطبعة الثانية – 1995م
-، التكفير في زمن التفكير – مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الثانية – 1995م.
-، التجديد و التحريم والتأويل – المركز الثقافي العربي – بيروت = الطبعة الأولى 2010م،
-، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)، بيروت ، لبنان ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، 1983م.
-، الاتجاه العقلي في التفسير ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثالثة ، 1996م.
-، الاتجاه العقلي في التفسير ، الدار البيضاء ، الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ، 1996م.
-، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة) الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ، المركز الثقافي العربي ، 2004م .
-، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي) ، بيروت ، لبنان ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، 1983م.
-، نقد الخطاب الديني ، القاهرة ، ط2 ، سينا للنشر ، 1994م.
-، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية 0 القاهرة ، دار سينا للنشر ، الطبعة الأولى ، 1992.
-، نقد الخطاب الديني ، سينا للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، 1994م.
-، التجديد و التحريم والتأويل ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 2010م

ثانياً : مراجع الدراسة

- المراجع العربية -

- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، تحقيق عبد الكريم المراق، تونس، المنشورات للإنتاج والتوزيع، الطبعة الأولى، 1999.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، د.ت.
- سالم يفوت، حضريات المعرفة العربية الإسلامية. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.
- طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1933م.
- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الجزء الخامس، دمشق، دار البنايع، 1997م.
- عبد القادر فيدوح: التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي - ضمن كتاب التأويل والهرمنوطيقا) دراسات في آليات القراءة والتفسير - (مجموعة مؤلفين، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011م.
- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، بيروت، لبنان، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي، الطبعة الرابعة، 2006م.
- علي حرب، نقد النص - المركز الثقافي العربي - بيروت - الطبعة الخامسة - 2008.
-،، التأويل والحقيقة - دار التنوير - بيروت - 2007.
-: الاستلاب والارتداد في الإسلام بين روجيه غاوردي و نصر حامد أبو زيد، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997م.
- علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر - نصر حامد أبي زيد نموذجاً، الجزائر، رسالة الماجستير في الفلسفة العامة 0 كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، العام الدراسي، 2014 2015م.
- فوزية ضيق الله، نصر حامد أبو زيد قارئاً للقرآن 0 الأسس التأويلية وآليات القراءة، المغرب مؤسسة - مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، مايو، 2017م.
- د. محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1994م.
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 1986.
- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2012م.

المراجع الأجنبية

- Atash zayi Mostafa A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd , Journal of Novel Applied Sciences , 2014
JNAS Journal- Nov. Appl Sci., 3 , 2014.
- Bur Jon – Watson ,Intrpretation, Artcle, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. , 1981-

3- الدوريات

- كريمة محمد كريمة، منيح نصر حامد أبي زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد الأول، المجلد العاشر، 2017م.

- فتحي المسكيني الفلسفة والقرآن، عدد 12، مجلة ألباب، مؤسسة، مؤمنون بلا حدود 5 نوفمبر 2018م 0

المواقع الإلكترونية

- عبد القادر بودومة، الخطاب الديني و سؤال
- التأويلية <http://almultaka.org/site.php?id=198>
- إلياس قويدسم، حفريات في مصطلح التاريخيّة
- <https://vb.tafsir.net/tafsir37106/#.XELBsCRMTIU>
- <https://www.allikaa.net/subject.php?id=91>
- <https://tafsir.net/article/5099/nsr-abw-zyd-wtby-t-al-qwl-al-qraany-thanyana-t-asy-mqwlt-at-tarykhyh>
- <http://almultaka.org/site.php?id=198>
- <http://arb.majalla.com/2014/01/article5524967>
- <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Historicism>
- <http://www.odabasham.net>
- <http://almultaka.org/site.php?id=572>
- <https://tafsir.net/article/5099/nsr-abw-zyd-wtby-t-al-qwl-al-qraany-thanyana-t-asy-mqwlt-at-tarykhyh>
- www.allikaa.net/subject.php?id=91
- ذ. أحمد رحباني قراءة نصر أبو زيد للنص القرآني، <http://www.odabasham.net>
- <https://www.yourdictionary.com/historicism>

- الشيخ حسن بدران ، القرآن الكريم على
- إلياس قويسم ، استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية..
- قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد ' <http://almultaka.org/site.php?id=572>

أحمد بوعود، مقال الهرمينوطيقا وعبور الفجوة التاريخية

- في فهم النص القرآني، المغرب

<https://www.mominoun.com/articles>

الهوامش

(1) راجع ، مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر ، الجزائر ، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ، 2012م ، ص 25 ، وأيضاً ، ذ. احمد رحاني قراءة نصر أبو زيد للنص القرآني، <http://www.odabasham.net>

(2) راجع ، كريمة محمد كريمة، منبر نصر حامد أبي زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية ، العدد الأول ، المجلد العاشر ، 2017م.

(3) راجع ، مرزوق العمري : إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر. ص 21: 25.

(4) المرجع السابق ، ص 32.

(5) إلياس قويسم: حفريات في مصطلح التاريخية <https://vb.tafsir.net/tafsir/37106/#.XELBsCRMTIU>

وأيضاً : <https://www.yourdictionary.com/historicism>

(6) إلياس قويسم ، السابق .

(7) الشيخ حسن بدران ، القرآن الكريم على ضوء القراءة التاريخية <https://www.allikaa.net/subject.php?id=91>

(8) مرزوق العمري : مقدمة كتاب إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر ، و

<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Historicism>

(9) <https://www.allikaa.net/subject.php?id=91>

(10) نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1995م ، ص 71 .

(11) نصر حامد أبو زيد ، نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 1990م ، ص 82 وما بعدها .

(12) راجع ، مصطفى العارف ، تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبو زيد نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، الرباط ، مؤمنون بلا حدود ، 5 يونيو 2017 ، ص

. 4

(13) أحمد بوعود، مقال الهرمينوطيقا وعبور الفجوة التاريخية في فهم النص القرآني، المغرب ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود-أكوير ، 2014م .

<https://www.mominoun.com/articles>

(14) استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخيّة.. قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد

إلياس قويسم

<http://almultaka.org/site.php?id=572>

(15) مصطفى العارف ، تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبو زيد ، ص 4 .

(16) نصر أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، سبنا للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، 1994م ، ص 209 ، وأيضاً راجع نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص، ص9.

(17) نصر أبو زيد ، مفهوم النص، ص 25.

(18) السابق ، ص 26 ، 27

(19) نصر أبو زيد ، مفهوم النص ص 24

(20) علي دريدي ، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر - نصر حامد أبي زيد أمودجا، الجزائر ، رسالة الماجستير في الفلسفة العامة 0 كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، 2014 2015م، ص 121 و راجع أيضاً ، نصر أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص206.

(21) راجع .. نصر د أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، 95-96.

(22) راجع ، د. نصر أبو زيد ، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية 0 القاهرة: دار سينا للنشر ، الطبعة الأولى ، 1992، ص 198.

(23) نصر أبو زيد ، التجديد والتحرير والتأويل ، البار البيضاء ، المغرب، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 2010م ص215.

(24) كريمة محمد كريمة ، منهج نصر حامد أبي زيد في قراءة النص الديني ، سابق ، ص 3، و راجع: طه حسين، في الأدب الجاهلي ، القاهرة ، دار المعارف، الطبعة الثالثة ، 1933م، ص116.

(25) نصر أبو زيد : نقد الخطاب ، ص 106.

(36) كريمة محمد كريمة ، منهج نصر حامد أبي زيد في قراءة النص الديني ، سابق ، ص 2..

(27) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، ص 103-104.

(28) نصر أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 133.

29) Atash zayi Mostafa A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd , Journal of Novel Applied Sciences , 2014

JNAS Journal- Nov. Appl Sci., 3 , 2014, P4-7

(30) مصطفى العارف ، تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبو زيد، ص 5 ، و نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة، الحقيقة، ص 16.

(31) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 28.

(32) راجع ، نصر أبو زيد ، السابق ، ص 67.

(33) راجع ، نصر أبو زيد ، التفكير في زمن التفكير ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، الطبعة الثانية – 1995م، ص 122 ، وراجع أيضا ... نصر أبو زيد :التجديد و

التحرير والتأويل ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، 2010م، ص 34.

(34) راجع ، نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب ، ص 106

(35) راجع، السابق ، ص 95، 96.

(36) راجع ، السابق ، ص 99

(37) نصر أبو زيد، مفهوم النص ، ص 57.

(38) علديريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر، ص 121،

(39) نصر أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 95 .

(40) السابق ، ص 130-131.

(41) نصر أبو زيد ، نقد الخطاب ، ص 95 وما بعدها.

(42) علي حرب ، الاستلاب والارتداد بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، 1997م، ص 11 .

(43) راجع ، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، ص 28.

(44) د. محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1994م، ص 222 ، وراجع أيضا عن شروط التأويل وضوابطه.. إرشاد الفحول

إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص 156، وما بعدها. وأيضا

Bur Jon – Watson, Interpretation, Article, The Journal of Philosophy , No. 11-No. , 1981.p. 695.

(45) علي حرب .. التأويل والحقيقة ، بيروت ، دار التنوير ، 2007 م ، ص 17.

- (46) د. سالم يقوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1990م، ص 13.
- (47) راجع، نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، 240 .
- (48) راجع علي حرب: الاستلاب والابتداء، ص 11.
- (49) راجع، علي حرب: نقد النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 2008م، ص 205 .
- (50) فوزية ضيق الله، فوزية ضيق الله، نصر حامد أبو زيد قارئاً للقرآن والأسس التأويلية وآليات القراءة، المغرب مؤسسة- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017م، ص 8.
- (51) مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ص 89.
- (52) راجع، نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 217 وما بعدها.
- (53) السابق، ص 217.
- (54) مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ص 89، 90.
- (55) راجع نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 77، ومفهوم النص، ص 182.
- (56) راجع.. علي حرب: نقد النص، ص 205 .
- (57) نصر د أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، ص 215،
- (58) د نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص 198.
- (59) نصر أبو زيد، مفهوم النص، 9-10.
- (60) فتحي المسكيني الفلسفة والقرآن، عدد 12، مجلة آلباب، مؤسسة، مؤمنون بلا حدود، 5 نوفمبر 2018م 0
- (61) محمد عابد الجابري، نحو التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة، 1986، ص 242.
- (62) عبد القادر فیدوح، التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي، ضمن كتاب التأويل والهرمونيكا (دراسات في البات القراءة والتفسير)، مجموعة مؤلفين، بيروت، مركز الحضارة لتيمة الفكر الإسلامي، 2011م، ص 67، 68.
- (63) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 42.
- (64) نصر أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)، بيروت، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص 17.

(65) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1996م، ص 46: 59، و الجاحظ، البيان والبيان، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ص 170 وراجع أيضاً.... د/ عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، ص 179، ص 61،

(66) نصر أبو زيد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2004م ص 138.

(67) نصر أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 164.

(68) نصر أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 45

(69) السابق، ص 45

(70) السابق، ص 120، و نصر ابو زيد: النص والسلطة 69، 70.

(71) <https://tafsir.net/article/5099/nsr-abw-zyd-wtby-t-al-qwl-al-qr-aany-thanyana-t-asys-mqwt-at-tarykhyh>

(72) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 26.

(73) السابق، ص 26، 27

(74) عبد القادر يودومة، الخطاب الديني و سؤال التأويلية 198 <http://almultaka.org/site.php?id=198>

و ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، تحقيق عبد الكرم المراق، تونس، المنشورات للإنتاج والتوزيع، الطبعة الأولى، 1999، ص 32، 33.

(75) نصر حامد أبو زيد ك الخطاب و التأويل، ص 184، 185.

(76) اراجع، نصر أبو زيد، هكنا تكلم ابن عربي، ص: 181-184.

(77) علي دريدي مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر، ص 94.

(78) السابق، ص 95

(79) نصر أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 49