

التأويل بين ضرورة استدلال واستراتيجية فكر

أ.م.د. طالب حسين كطافة

كلية الامام الكاظم/ النجف الأشرف

المقدمة:

في العقود الأخيرة من القرن العشرين ظهرت في الفكر العربي الإسلامي مشاريع فكرية لقراءة التراث الإسلامي؛ هدفها إعادة صياغته؛ ولاسيما في جزئه الأساس وهو القرآن الكريم والسنة النبوية بهدف أن يتمكن العرب والمسلمون عيش الحداثة في مفاهيمها، ومناهجها، ونتائجها؛ من دون أن يؤدي ذلك إلى التخلي عن التراث، ورفضه رفضاً مطلقاً في مادته وصورته.

ولكون هذه المشاريع قد تضمنت ما يخالف ثوابت في هذا التراث وفق الفهم التقليدي له، فقد ظهرت ضدها حملات رفض، بل كانت هناك مواقف هددت حياة بعض منتجيها كما حصل مع الدكتور نصر حامد أبو زيد، وفي مقابل هذه الحملات، كان هناك من يدافع عن شرعية هذه المشاريع على وفق معايير التراث، إذ يرى أنها في نهاية الأمر امتداد للتفاعل المعرفي الذي قام به العلماء المسلمون مع المكون النصي المقدس في التراث، حيث كانت عديد صور لهذا المكون كلامياً وفقهياً وتفسيرياً نتيجة اعتماد المسلمين على آلية التأويل في فهمه، ومن ثمة كانت هناك عديد الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، فما قامت به هذه المشاريع ما هو إلا قراءة تأويلية معاصرة كما كانت تلك الفرق والمذاهب قراءات تأويلية تراثية لهذا المكون، وبتعبير منطق القياس الأرسطي: إن هذه المشاريع هي صغرى لكبرى لا إشكال في شرعيتها ومقبوليتها عند المسلمين وهي: إن القراءة التأويلية للإسلام ولنصوصه عمل مشروع ويدخل تحت حديث المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد، بعد وحدة الآلية المنتجة في هذه القراءات وهي التأويل التي لها شرعيتها عند المسلمين.

غير أن هذه الكبرى تصح إذا كانت هذه الوحدة وحدة ماهوية، وليس مجرد وحدة عنوانية. اصطلاحية، إذ في هذه الحالة لن يتكرر الحد الأوسط عندما نجعل المشاريع الحداثية صغرى قياس مع هذه الكبرى،

ومن ثمة لن ينتج هذه الشرعية ، ومن هنا جاء موضوع البحث و إشكاليته ، فهو يتناول تحليل الممارسة التأويلية عند المسلمين بين التراثي والحداثي ، متسانلا عن واقعها من حيث أسسها النظرية ، فهل هي واحدة مؤتلفة، أم متعددة مختلفة الى درجة تؤدي الى تباينها ماهويا؟

وهنا لا بد من الإشارة الى بعض الملاحظات المتعلقة بموضوع البحث ،الملاحظة الأولى : إن البحث يقوم على أن القراءة هي تأويل في الوقت نفسه ، لأن القراءة وإن كانت في المصطلح غير التأويل وأعم منه مفهوما ، إلا أنها متحدة معه ذاتا ، والتغاير بينهما اعتباري ؛ كالتغاير بين الخبر والقضية ، فهما وجود واحد ، ويختلفان من حيث زاوية النظر لواقعهما ، فاذا نُظِرَ الى القضية من حيث كونها تنتج معلومة جديدة للمتلقي، تُسمّى خبرا، والخبر اذا نُظِرَ اليه من حيث تضمنه حكما على موضوع، يُسمّى من هذه الجهة قضية، وكذلك الأمر هنا ، فالتأويل هو قراءة من حيث النظر إليه منتجا من قارئ له طبيعة معرفية خاصة تحكم قراءته التأويلية ، والقراءة هي تأويل من حيث أنها تؤول الى فهم جديد غير الفهم السائد، وهذه الوحدة الذاتية والثنائية الاعتبارية أشار إلى مضمونها الدكتور جابر عصفور في المقدمة المنهجية لكتابه: قراءة التراث النقدي ، كما انها تتسجم مع ما ذكره الدكتور عبد المجيد الشرفي في مقدمة كتابه : من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، من وحدة الاشكالية فيهما؛ وتمحورها حول طبيعة المعنى وطبيعة النص وحول مسألة الفهم والادراك ، بل حتى لو قلنا بالأعمية الوجودية بينهما ، فان خطاب هذه المشاريع ونقاده تضمن التصريح والإشارة الى أن هذه القراءات هي قراءات تأويلية، مثل قول د نصر حامد أبو زيد أن الإلهيات لا تصبح إنسانيات إلا بالقراءة التأويلية ،وقول علي حرب إن قراءات النصوص هي قراءات تأويلية ، وقول د الجابري إن قراءة التراث هو استنتاج نصوص لا تنطق، والملاحظة الثانية: إن التأويل المبحوث عنه هو التأويل العلمي المستند الى ما هو موضوعي من قواعد التواصل وواقع الحياة الذي يرتبط بهذه النصوص ،وليس التأويل الصوفي- العرفاني المبني على التجربة الذاتية ،والمنطلق من دلالات باطنية تقتضيها هذه التجربة الخاصة ، والملاحظة الأخيرة: تتعلق بمصادر الموضوع ، وهي إن ما هو تراثي مأخوذ بمفهومه المعرفي لا الزمني فقط ، فكل منتج يستند الى آلية التفكير في العلوم التراثية

ومجال علومها يعد تراثا؛ وإن أُنتج في القرن العشرين ، وبالتالي فإن مصادر أصول الفقه المنتجة في هذا القرن تبقى منتجات تراثية ؛ وإن تضمنت مفاهيم وأفكار لم تكن موجودة عند الأصوليين في تراث المسلمين في القرون الوسطى .

وحيث أن موضوع البحث تضمن الإشارة الى ثنائية الممارسة التأويلية في الفكر الإسلامي في الجزء الثاني من عنوانه ، لكون الأصل في (الواو) المغايرة ، فإن هيكلته صيغت لإثباتها من خلال ثلاثة مباحث جمعت المفصل النظرية المقومة لكل من الممارسة التراثية والحدثية، فالأول: تناول تحديد موضوعهما ، والثاني تناول إشكاليتهما، والثالث ،تناول منهجها، منتهيا في الجميع الى وجود التباين بينهما ، ومن ثمة ستكون الممارسة متباينة في حقيقتها النظرية والوجودية ، مما لا يصح معها سحب حكم أحدهما على الآخر.

ولطبيعة موضوع البحث وإشكاليته ، فإن المنهج المتبع كان المنهج الوصفي التحليلي المقارن بين نصوص التراثيين والحدثيين ، بمعونة بعض المبادئ المنطقية واللغوية ، مستنطقا لها من حيث العناصر الثلاث وما يترتب عليها .

وأخيرا لابد من التأكيد إن البحث لا يهدف الى تقييم قراءة هذه المشاريع الحدثية ، وإنما هدفه بيان اختلاف مقوماته النظرية مع ما يناظرها تراثيا، وبالتالي فإن ما يترتب على الممارسة التأويلية التراثية، لا ينسحب بالضرورة على الممارسة التأويلية الحدثية لتباينها الماهوي ، و من يقبل نتائج هذه المشاريع عليه أن يبحث عن مستند آخر لمشروعيتها العلمية أو الدينية أو الفكرية .

المبحث الأول: التأويل والنص الجزئي:

يعد التأويل من المفاهيم ذات الإضافة، وهي التي يتوقف تحققها الوجودي على موضوعها؛ الذي لابد أن يكون حاضرا بعنوانه العام في مفهومها، لأنه لا وجود للممارسة التأويلية من دون وجود مؤؤل، مما يمنح الموضوع الأولوية في عرض أهم المفصل النظرية لهذه الممارسة، ولاسيما إن هذه المفصل مترتبة على وجوده وطبيعته الماهوية ، وهو ترتب يتضمنه معيار موضوع النشاط المعرفي في المنطق التقليدي عند

المسلمين الذي ينص على أن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، إذ هذه العوارض عبارة عن المفاهيم التي تثبت للموضوع بصورة مباشرة بلا وساطة في العروض والحمل^١ ، أي ذاته تقتضي ثبوتها له ، ومن هنا سنبدأ به في تحديد مقومات التأويل في الممارسة الإسلامية التراثية والممارسة الحداثية المعاصرة.

أولاً: النص الجزئي و التأويل الإسلامي

من المقولات التي أخذت شهرة تداولية بين الباحثين في الفكر العربي والإسلامي المعاصر أن الحضارة الإسلامية حضارة نص، ومع قطع النظر عن مصدرها وإمكانية المناقشة في إطلاقها وكليتها من حيث إسهام ما يصطلح عليه في التراث الإسلامي بالعلوم الدخيلة كالمنطق والفلسفة في تكوينها ، فإن لها قدر كبير من الصحة الأمر الذي يجعل منها منطلقاً في تحديد موضوع التأويل التراثي الإسلامي ، ولاسيما إننا نلاحظ أن علماء أصول الفقه بوصفهم المنظرين لمقولة التأويل في التراث الإسلامي لم يخرجوا عن النص في بيان مفاسل مقولته .

من التعريفات التي ذكرها غير واحد منهم ،إن التأويل هو "نقل اللفظ عما إقتضاه ظاهره^٢٠٠٠" ، مما يعني أن موضوعه اللفظ ، وهو تعريف أقل ما يقال عليه أنه تعريف مسامحي ، لأنه استعمل كلمة (لفظ) لبيان الموضوع ،وهو استعمال غير دقيق ،إن لم يكن خطأً، لأن (اللفظ) عبارة عن "الصوت المشتمل على بعض حروف الهجاء"^٣ ، فهو أعم من المستعمل وهو ما له معنى والمهمل الذي لا معنى له أصلاً، ولهذه الأهمية ، يكون تعريفاً لموضوع التأويل بأجزائه المادية من دون أن تكون الدلالة أو المعنى مأخوذاً في مفهومه، غير أننا عند مراجعة تعريفات أخرى للتأويل ، نكون أمام ما يمكن أن يكون بياناً لما يُقصد من كلمة (لفظ) ، حيث عرّف بأنه " صرف الكلام عن ظاهره^٤٠٠٠" ، مما يعني أن المهمل خارج عن معنى هذه الكلمة ، ويكون موضوعه اللفظ المستعمل فقط ، وهنا سنكون أمام سؤال ، وهو إن المستعمل يشمل الكلمة والكلام ، فهل الكلمة يمكن أن تدخل في موضوع التأويل؟ ،ولا سيما إن كثيراً من الممارسات التاريخية للتأويل موضوعها كلمةً مثل تأويل كلمة الاستواء بالسلطة واليد بالقدرة ؟

في الواقع إن الكلمة من حيث أنها كلمة قبل تركيبها في جملة مفيدة ، وإن كان لها معنى معجمي ، إلا أنه ليس لها معنى استعمالى تداولي ، لذا فإن معناها في هذه الحالة "لا يكون حقيقة و لا مجازا ٠٠٠ لان شرطهما الاستعمال وهو منتفي"^٦ ، وهي حقيقة أقرها الفكر التأويلي المعاصر الذي ربط ولادة المعنى بالسياق الذي يكشف عن المجال الاستعمالى التداولي للكلمة، حتى لو كان استعمالا لها مفردةً ، فدلالة كلمة زيد من دون تركيب في جملة يحددها السياق الذي تُطْلَق فيه ،فقد يكون في سياق التحذير ، ويكون مرجعه الى جملة مفيدة ، وهي الجملة الإنشائية :احذر، وقد يكون في سياق جواب لسؤال عن فاعل حدث ما، مثل السؤال :من ضرب عمرو؟ فيكون مرجعه الى جملة خبرية ، يمكن أن يصاغ بجملة مبتدأ وخبر ، فيكون مرجع كلمة زيد في هذا السياق : زيد ضرب عمرو، لذا فإن الكلمات لا تحيل على معاني ،إنها حاضنة لسياقات"^٧،ومن ثمة " ليس اللفظ معنى قاموسي ٠٠٠ بل اللفظ سياق والسياق علاقات داخل النص وخارجه"^٨، مما يعني أن الكلمة عندما تكون موضوعا للتأويل ، إنما يكون ذلك بما هي جزء من الكلام ، فلا يكون معناها بما هي مفردة هو المؤول ، وإنما يكون معنى الجملة الذي يكون معناها متولدا منها ، وبالتالي فالتأويل للكلام وليس للكلمة ، إذ "التأويل يتعلق بالمعاني"^٩ التي يتضمنها الكلام ، وما الكلمات إلا وسيلة لتداولها.

ومع هذا يبقى تحديد الكلام موضوعا للتأويل يحتاج الى تحديد أدق ، فان الكلام له تعدد اصطلاحى فهو يطلق على الجملة النحوية وهي القول المفيد^{١٠} ، وعلى ما يتركب منها من دون تحديد لعددتها ، فالفقرة أو عديد فقرات تسمى كلام ، كما له إطلاق خاص وهو القران الكريم والسنة النبوية وغير ذلك، فهل التأويل يشمل كل ذلك؟

عندما نلاحظ الممارسة التأويلية التراثية ، نجد أنها تختص بكلام خاص من حيث الكم ومن حيث الموضوع، فهي تختص بالكلام الذي يتعلق بالذات الإلهية تكوينا وتشريعا، أما تكوينا ،فهو النص القرآني والنبوي المتضمن وصف الذات الإلهية وأما تشريعا فهو المتضمن الأحكام الفقهية والأخلاقية، لذا فإن الممارسة التأويلية التراثية التي يمكن إخضاعها للقواعد العلمية كان مجالها علم الكلام ،وعلم أصول الفقه

وتبعاً له علم الفقه، وعلوم القرآن وتبعاً لها التفسير، وهذا التعدد في المجال أدى إلى تعدد اصطلاحات في موضوع التأويل، ففي علم أصول الفقه يعبر عنه باللفظ أو الكلام، أما عندما تنتقل إلى الفقه وعلم الكلام نجد التعبير إما يكون بالدليل أو النص وهو ما نلاحظه عند ذكر شروط التأويل الصحيح التي منها، إن التأويل لا يكون صحيحاً إلا إذا وجد دليل أقوى من الدليل المؤول^{١١}، مما يعني أن موضوعه الدليل الذي حسب واقع الممارسة التراثية يطلق عليه أيضاً مصطلح النص الشرعي، الذي هو "نظم القرآن والسنة مقابل الأدلة الأخرى من الإجماع والقياس وغيرها، فيطلق على الآية أو الحديث سواء كان نصاً بالمعنى الأصولي أو ظاهراً أو مفسراً أو محكماً"^{١٢}، وفي النتيجة، فإن النص المقدس الجزئي سيكون هو موضوع التأويل التراثي، وإذا كان هناك تأويل لكلمات بعض الفقهاء، فهو يرجع إلى تأويل النص الشرعي كما هو متحقق في الخلاف الفقهي، الأمر الذي ينقلنا إلى موضوع التأويل الحدائلي لاسيما أن مشاريع القراءة الحدائية يتكرر فيها مصطلح النص كثيراً.

ثانياً: كلية التراث والنص الجزئي

في مشاريع القراءة الحدائية طرّح مفهوم جديد للنص يغيّر المفهوم التراثي، فهو يتحقق في كل "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة، وسواء أكانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية ٠٠٠ أم كانت علامات بلغة أخرى"^{١٣}، وإذا تجاوزنا هذه الأعمية وخصصناه بالعلامة اللغوية الطبيعية، فإنه كذلك يكون مغايراً لدلالته التراثية، إذ مع أنه يتضمن المفهوم التراثي للنص بدلالته الكلامية والفقهيّة، ولكنه سيكون بوصفه جزءاً تركيبياً فيه، ومنظوراً له ولمفرداته على أنها علامات، يكون على الممارسة التأويلية الحدائية فك شفرة دلالتها، ومن هنا فإنه في هذه المشاريع "لايهم ٠٠٠ الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والأطروحات، وإنما الذي يهم كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله"^{١٤}، ولهذا عندما يتم قراءة النص القرآني أو النص النبوي قراءة حدائية، فإنه يقرأ على أنه "حدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ٠٠٠ التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً ٠٠٠ رافق الممارسة التاريخية

المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى محمد بن عبد الله^{١٥} ، وهذه الرؤية للنص بوصفه واقعة وجودية تاريخية ، تمثل "قاسما مشتركا بين الحداثيين العرب"^{١٦} ، ومن ثمة فإن النص الذي في هذه القراءات ليس هو النص عند المتكلمين والفقهاء ، لأن النص . أي نص . ليس بوجوده الفيزيائي ، إنما يأخذ كينونته من تداولية هذا الوجود ، وما يعكسه من دلالات سواء ما كان منها مرتبطا بمنتهج أو كان مرتبطا بالسياق الذي أنتج فيه .

إن أخذ النص بهذا المفهوم عند الحداثيين ، هو نتيجة كونه جزءا من التراث في هذه المشاريع الذي اخذ بوصفه "كتلة واحدة مترابطة"^{١٧} ، إذ كانت أحد منطلقاتها الحرص " على استيعاب [التراث] ٠٠٠ ككل بكل منازع تياراته ومراحله التاريخية"^{١٨} ، لأنه إذا تم تجزئة التراث والتعامل معه وفق الرؤية التقليدية التقديسية بوصفه وجود يحكي حقيقة مطلقة ميتافيزيقية ؛ علينا الوصول إليها في مكونه النصي ، سيكون "من المستحيل أن يصبح ٠٠٠ مجالاً للدرس العلمي النقدي الذي يستنبط دلالة التراث في سياقه التاريخي الاجتماعي"^{١٩} ، ولأن النظرة التجزيئية وهي تفكك مكونات الظاهرة عندما تكون موضوعا لقراءة معرفية ، فإنها تنفي الموضوع ، ولاسيما القراءة التأويلية التي أصبحت "جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة . أي قراءة ٠٠٠ لظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية . بوصفها بناءً معقدا من العلاقات التي تتضمن الذات والموضوع والسياق ونسق العلامات والرسالة"^{٢٠} .

إن هذه المشاريع لم تنظر الى النصوص الدينية النظرة التقديسية الذي كانت فيها موضوعا للتأويل التراثي الإسلامي وهي النظرة المرآتية لحقائق غير زمانية وغير مكانية ، وإنما أصبحت تراثا عندما صار لها علاقة بالزمان والمكان ، تخضع لما تخضع كل ظاهرة بشرية ، إذ " النصوص ، دينية كانت أم بشرية ، محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين ، لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت ٠٠٠ الى البشر في واقع تاريخي محدد"^{٢١} ، ومن ثمة ، فإن تسمية النص المقدس نصا في القراءة الحداثية فيه نوعا من المجازية عندما نقارنه مع مفهومه التراثي ، فهو وإن كان حاضرا بمادته إلا إن صورته قد استبدلت بعد أن أصبح ظاهرة بشرية يخضع لما تخضع له

، وبلغة منطق الموجهات في المنطق التقليدي فإن النص التراثي هو عبارة عن الذات التي لكي تصبح موضوعاً للقراءة الحداثية لابد لها أن تتصف بوصف التراثية ، مما يعني إن كل بحث حوله سيكون مرجعه الى قضية مشروطة عامة هي : النصُ موضوعُ تأويلٍ ؛ مادام موصوفاً بالتراث بالضرورة، والموضوع في المشروطة العامة هو الوصف العنواني لأن الحكم يثبت فيها للوصف الذي يكون جزءاً أساساً في ضرورة ثبوته^{٢٢}.

إن ثبوت هذا الوصف وهذه الضرورة ناتج عن مصدرية التراث لهذه المشاريع، فهذه المشاريع إنما طرحت بعد أن لاحظ أصحابها أن التراث "دعامة من دعامات وجودنا"^{٢٣}، ولم يعد قطعة زمنية من الماضي، بل هو "جزء من بنية الحاضر، يمارس فاعليته وحضوره في العقل والمخيال"^{٢٤}، الأمر الذي لم يعد معه التراث من حيث كونه "الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يدرك بالحس ٠٠٠ على رفوف المكتبات ٠٠٠ هو ما يعيننا ، وإنما الذي يعيننا وجوده في معرفتنا وفي وعينا الثقافي"^{٢٥} ، وبالتالي، فإن النص القرآني والنص النبوي ، والنصوص الثانوية المتمثلة بنصوص علم الكلام والفلسفة والفقهاء والتفسير ستقرأ من هذه الحيثية ، لأنها بكليتها هي الواقع الخارجي لمفهوم التراث الذي "يساهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي"^{٢٦} ، وهذا الواقع التاريخي انسحب حضوره الى عصرنا ، وتحول الى "جزء من مكونات الواقع ٠٠٠ يفعل في الناس ويوجه سلوكهم"^{٢٧} ، مما يعني أن النص لم يعد مأخوذاً بوصفه المتن الذي يتضمن الأحكام الإسلامية وتكون مسؤولية المسلم أن يستخرجها بوصفها إلتزامات فوقية من قبل الله تعالى ؛ عليه الإلتزام بها بوصفه فرداً مكلفاً بغض النظر عن الزمان والمكان والواقع الحضاري، وإنما مأخوذاً من جهة انه "ميكانيزم النهضة ٠٠٠ لا يطلب ٠٠٠ لذاته"^{٢٨} ، بل لأجل توظيفه في "تدعيم الحاضر من أجل تأكيد الوجود واثبات الذات"^{٢٩} ، من خلال "توظيفه توظيفاً مضاعفاً ٠٠٠ ممن جهة كانت الدعوة الى الأخذ من التراث والرجوع الى الأصول ٠٠٠ للإرتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه ٠٠٠ والقفز بالتالي الى المستقبل ، ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي"^{٣٠} ، فهو لم يعد يملك تلك الصورة المحاطة بهالة التقديس في نصوصه المؤسسة ذات الوظيفة الكشفية عن إرادة الذات الإلهية

وفي نصوصه المؤسّسة والشارحة للنص المؤسّس، ففقدَ في هذه المشاريع صورة "الحضور المقدس للأب الذي لا يمكن أن يكون الابن سوى صورة شائهة منه مهما سعى"^{٣١} إلى أن يجتهد في فهمه وفي تكوين صورة تناسب واقعه البشري ، وهذا التباين في صورة النص نجده بارزا بين نتائج الممارسة التأويلية التراثية الإسلامية وبين نتائج الممارسة الحداثية ، ففي التراث لا نجد تباين نوعي ، بل حتى كمي ، بين صورة دلالة النص بين المدارس الفقهية ، فعلى سبيل المثال إن المذهب الاثني عشري الشيعي لا يختلف مع المذهب الشافعي السني إلا في سبع عشرة مسألة تقريبا ، وهو اختلاف لا يزيد عن اختلاف المذاهب السنية فيما بينها^{٣٢} ؛ مما يدل على أن المادة التي تأخذ منها هذه المذاهب واحدة لها قيمتها الذاتية المركزية ، وإنما الاختلاف الجزئي الموجود بينها تابع لاختلاف الشروح حولها ؛ نتيجة الاختلاف الجزئي في المنهج الفقهي ، بينما نجده في هذه المشاريع ليس له قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره"^{٣٣} ، فالعبودية في النص التراثي التي كانت في إطار الفهم الفقهي الحرفي لا تعنينا اليوم ، وإنما يعنينا منها جعلها أساسا في معالجة قضية التفرقة العنصرية وإشكال الاستعباد الحديثة بمختلف مستوياتها^{٣٤} ، ولا يعنينا التصديق بالنبوة من حيث ارتباطها بالمعجزة وإنما تعنينا من حيث اتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس ، بل نهمل المعجزة ونتمسك بالآية الكونية لان المعجزة تصيب الإنسان بضالته وجهله وعجزه أمام الطبيعة في حين أن الآية تجعل الطبيعة كتابا مفتوحا وموضوعا للتأمل ، الآية ظاهرة طبيعية وآية قرآنية ، فالتأمل في الطبيعة تأمل في النص ، وفهم النص هو رؤية الطبيعة^{٣٥} .

وهكذا جاءت هذه المشاريع بالتراث والنصوص الى الزمن الحاضر ، وسعت الى جعله معاشا من قبل المسلم ، ولكن في الوقت نفسه عندما نتعامل معه ، سيكون "ليس التراث كما عاشه أجدادنا وكما تحتفظ لنا به الكتب ، بل ما بقي منه صالحا لان يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلا للتطوير و الإغناء ليعيش معنا مستقبلنا"^{٣٦} ، ولا يقتصر الأمر على جعله عِضين ، نأخذ ببعض منه ونترك آخر ، بل انه سيقتحم وتُكسر صورته اللاهوتية ، لان جعله أداة نهضوية ؛ إنما يتم عندما نؤوله تأويلا ايجابيا بنقده والتأمل فيه ؛ الذي أصبح في القراءة الحداثية عملا عاجلا وضروريا ، وهو يتوقف على أن "تخترق

أو ننتهك transgressor المحرمات والممنوعات السائدة ٠٠٠، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه"^{٣٧}.

ومن هنا يصبح النص . تبعا للتراث . متغيرا تابعا ولا حدود مقدسة له ، بعد أن كان مقدسا وعلى قدر كبير من الثبات والاستقلالية ، كان مولدا لحضارة مبتكرة، وأصبح أداة لعيش حضارة وافدة مقلدة ، مما يمكن القول معه أن كلمة نص أصبحت مشتركا لفظيا مع هذه القراءات ، فيكون عندنا موضوعان مختلفان بين التراثي والحدائي.

المبحث الثاني: الإشكالية من اللاهوتي الى الناسوتي:

لما كان التأويل سواء في الممارسة الإسلامية التراثية أو الحدائية المعاصرة ينتج الخروج عما هو مألوف في النص أو الفكر ، فان ذلك يكشف عن وجود إشكالية تدفع المؤول الى هذا للخروج عنها وإيجاد حل لها ، وفي الحقيقة إن ذات موضوع التأويل ما كان أن يأخذ وصف كونه موضوعا لولا وجود إشكالية فيه ، فعلى سبيل المثال ؛من لا يجد إشكالية دلالة اليد في النص القرآني على كون الله جسما تعالى عن ذلك ، فانه لن يرى أي إشكالية في هذا النص لاهوتيا ، وبالتالي لن يحتاج الى تأويله، بالعكس عند من يرى استحالة نسبة الجسم الى الله تعالى، فهو سيكون مضطرا الى تأويله ،وبالتالي ما كان للممارسة التأويلية أن توجد لولاها ، ومن هنا يكون تحديد هذه الإشكالية عنصرا مهما في تحديد حقيقة هذه الممارسة، وهو ما سنبحثه في هذا المبحث.

أولاً: الإشكالية اللاهوتية

عندما يُطرح الحديث عن التأويل في التراث الإسلامي خارج المجال العرفاني ، فإنه ينصرف الى المعتزلة لكونهم الفرقة التي كان التأويل حاضرا عندها بقوة في بناء عقيدتها ، ولكن في الوقت نفسه فإننا لا يمكن نفي وجود التأويل عند باقي الفرق الإسلامية ، إذ أن "جميع فرق المسلمين مقرّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار"^{٣٨}، وهذا الانصراف أمر يرتبط بما يمكن أن نطلق عليه مولد الإشكالية، لأن الممارسة التأويلية - باستثناء الممارسة الصوفية الى حد ما - تكون نتيجة وجود ما يمنع من الأخذ

بالمؤول في وضعه السائد في العالم الذي ينتمي إليه، فيكون "التأويل" أداة تمكننا من التعرف على مناطق ٠٠٠ لا يمكن أن يستقيم وجودها من خلال حدود مألوفة^{٣٩} في هذا العالم ، وهذا يشمل ما كان له دلالة مألوفة ظاهرة ولها أسبقية في الحضور في بعض النصوص الدينية ، ويشمل ما له عديد دلالات متزاحمة في الحضور ،^{٤٠} وهذا الوجود المانع ليس أمرا ذاتيا محضا ، فهو وإن أحتاج الى ذات خاصة في إدراكه ، إلا أن مؤلده حالة موضوعية "فرضها التباعد الزمني والغربة الثقافية ، كما فرضتها الاستعمالات المتعددة للغة"^{٤١} .

وهذا ما نجده في التأويل التراثي ، فالمعتزلة لما جعلت من العقل المصدر في بناء عقيدتها الكلامية ، فإنها وصلت في كثير من الأحيان الى تعارض بين نتائج العقل ودلالة النص وفق السائد في التواصل اللغوي ، مما جعل هذه النتائج يكون لها غربة دلالية مع ظواهر النصوص، وحيث أن هذه النصوص لا يمكن من الناحية اللاهوتية رفضها في وجودها الفيزيائي ، فإنه يتم رفضها في وجودها الدلالي المباشر من خلال التأويل .

ولهذا السبب نجد أن الفرقة التي تعد على الضد من المعتزلة في علم الكلام ، وهي الفرقة الأشعرية، تتجه الى التأويل أيضا إذا كانت دلالة النص متعارضة مع دلالة العقل ، وما ذلك إلا بسبب عدم إمكانية التخلي عن دلالة العقل ، لأن التخلي عنها يؤدي الى التخلي عن أصل النص ، ف"من كذب العقل فقد كذب الشرع ، إذ بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا فرقا بين النبي والمنتبئ"^{٤٢} ، لذا كان القانون في حالة التعارض بينهما "أن لا يُكذب برهان العقل أصلا"^{٤٣}، وهو قانون لا يترك خيارا أمامنا إلا التصرف في دلالة النص بالتخلي عن ظاهره الى دلالة تتسجم مع دلالة العقل ، ونتيجة لذلك ، فإن القاعدة في الإشكالية المولدة وفي جواز ؛ بل ضرورة ؛ الممارسة التأويلية هي : "إذا ما ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه العقول وجب صرفه عن ظاهره ٠٠٠ وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية"^{٤٤} ، وهنا لا بد من الإشارة الى أن التأويل وإن اقترن مع فكر المعتزلة ، فإن هذه لا يجعله استراتيجية فكر ، لأن الاستراتيجية عندهم هي التفكير العقلي ، ويكون التأويل حلا للإشكاليات المتولدة

عنها ، ولهذا نجد ائتلاف المعتزلة مع الأشاعرة فيها ، واستخدام كلمة (إذا) في القاعدة التي تحقق الإشكالية المولدة يدل على عدم استراتيجيته واستثنائيته ، وكونه أداة تابعة لنتيجة استراتيجية التفكير العقلي .

وقد أكد ابن رشد هذه المرجعية الاستثنائية للممارسة التأويلية من خلال تعليق التأويل على وجود حالة التعارض ؛ فينتفي مع عدم وجود هذا التعارض، وهو عدمٌ يتحقق في حالة الإنسجام الدلالي بين ظاهر النص والعقل ، وينتفي إذا سكت الشرع عن مضمون النتيجة البرهانية ، فلا يطلب التأويل إلا في حالة المخالفة بينهما^{٤٥} .

كما أنه حدد بعدها الاستثنائي من جهة أخرى ، وهو أن تكون الإشكالية مدركة وأن يكون المدرك لها يمتلك خصوصية نخبوية معرفيا ، وهم أهل العلم بتعبيره ، فأوجب عدم تأويل الظاهر بالنسبة لمن لم يكن منهم ، وكانت فتواه بالنسبة للنصوص التي تحتل التأويل هي : "من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها ، وتأويلها في حقه كفر ؛ لأنه يؤدي الى الكفر"^{٤٦} ، ولم يقتصر على هذه الفتوى ، بل أفتى بجرمة نشر التأويل لكي لا يطلع عليه ممن هو خارج هذه النخبة ، لذا وجه نقدا الى الغزالي لقيامه بنشره في بعض كتبه^{٤٧} ، مع العلم إن موقف الغزالي من التأويل من هذه الجهة متطابق معه ، إذ انه كان يرى أن الناس صنفان : العوام والصدّيقون ، أفراد الصنف الأول يُمنعون من التأويل ، ويلجمون بلجام المنع^{٤٨} ، وأفراد الصنف الثاني لا يمنعون ، بل نجده مع هذا الصنف يتجاوز موقف ابن رشد الى نوع من التضييق عليهم في الممارسة، وهو في حالة إذا كان هناك احتمال وجود خطأ في تأويله فعليه الكف التنزيهي عنه المعبر عنه بلغة الفقه بمصطلح الكراهة ، وطبق ذلك على نفسه ، فإن إجابته التأويلية لأحد أحاديث النبي (ص) كانت على كراهة منه^{٤٩} ، وهو في النتيجة يكاد يجعل كل تأويل مكروه ، لأنه ما من تأويل إلا ويحتمل الخطأ ، لكونه احتمالا دلاليا .

وعند الانتقال من موقف الفيلسوف والمتكلم الى موقف عالم أصول الفقه وتبعا له الفقيه نجد أن هذه الإشكالية نفسها هي ما تجيز الذهاب الى الممارسة التأويلية ، فجازها يتوقف على "أن يكون موجب

للتأويل بأن يكون ظاهر النص مخالف لقاعدة مقررّة معلومة من الدين بالضرورة أو مخالفة لنص أقوى منه سندا ٠٠٠ فيؤول بدل أن يرد^{٥٠}، أما إذا لم تكن هناك مخالفة "كان تأويلا بالهوى فلا يلتفت إليه"^{٥١}، ومرجع هذا الجواز الذي يتساوق مع الضرورة : أنه من المفروض أن الدليلين قد توفرت فيهما عناصر الحجية التي معها لا يجوز للفقهاء أن يطرحهما ، وإلا لزم خلاف الفرض ، وفي الوقت نفسه لا يمكن الأخذ بهما معا لاستلزامه نسبة التناقض الى الله الذي يتناقض مع الثابت اللاهوتي في كماله المطلق وجوديا معرفيا .

وقد بين الفكر الأصولي التراثي (المعاصر) منشأ هذا التناقض من خلال تحليله العقلي للحكم الشرعي الفقهي ، فهو يرى "إن الأحكام متضادة فيما بينها ؛ وذلك لنشؤها عن ملاكات في متعلقاتها ، وحينئذ لا يعقل أن لفعل واحد من جهة واحدة حكمان متغايران ، إذ أن ذلك يعني اشتغال الفعل الواحد على ملاكين يقتضي كل واحد منها غير ما يقتضيه الآخر"^{٥٢}، مما يلزم من حالة التعارض بين الحكمين التناقض في دلالتهم المنطقية، إذ أن اختصاص كل متعلق بملاك محدد وتبعاً له حكم معين ، يعني أن دليل كل حكم ينتج عنه مدلول مطابق وهو الحكم الذي يتضمنه ، ومدلول التزامي وهو عدم وجود أي حكم آخر ، ومن ثمة يحصل التناقض بين الدلالة المطابقة مع الدلالة الالتزامية لكل منهما^{٥٣}.

وهذا التناقض في الحقيقة هو المولد لإشكالية موضوع التأويل ، وليس مجرد وجود تعارض، إذ حسب هذا الفكر قد يكون هناك تعارض ظاهري بين دليلين ولا نحتاج الى الممارسة التأويلية ، أي لا نحتاج الى التخلي عن الدلالة الظاهرة لأحدهما أو لكليهما ، وذلك إذا كانت العلاقة بينهما علاقة الحاكم والمحكوم أو علاقة الورود ، وخالصة العلاقة الأولى : إن احد الدليلين ناظر الى موضوع الدليل الآخر إما تفسيراً أو توضيحاً أو توسيعاً ولكن ذلك من الناحية الشرعية التعبدية ، وأما الورود فالأمر نفسه ولكن من الناحية الخارجية التكوينية ، فعلى سبيل المثال إذا جاء دليل يشترط تحقق اليقين الكامل لجواز نسبة حكم الى الله ، فإذا جاء دليل آخر أجاز نسبة الحكم مع كون المتحقق ظناً ، كما في أدلة حجية خبر الواحد، فإن ذلك يعني أن الله جعل الظن بمنزلة اليقين شرعاً وإلا فمن الناحية المعرفية التكوينية يبقى الظن ظناً وان عدّه

الله يقينا ، فهنا يكون دليل حجية خبر الواحد حاكما على أدلة اشتراط العلم ، وأما إذا كانت عندنا قاعدة تنص على قبح العقاب بلا بيان ، وجاء خبر يثبت تكليف يعاقب من يخالفه ، فإنه سيرفع موضوع القاعدة ، وبالتالي لن تتعارض مع الخبر الذي يمكن ان يُطرح على أساس أن أحدهما ينفي التكليف (القاعدة) ، والآخر يثبتته (الخبر)^{٤٤} ، ولذا لا يعد الأصوليون في الفكر الأصولي المعاصر التعارض بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد من التعارض المستقر بل من التعارض غير المستقر يرتفع بلا حاجة الى التأويل لعدم مرجعيته الى التناقض المنطقي^{٥٥} ، وما يترتب عليه من إشكال لاهوتي .

ثانيا : الإشكالية الناسوتية

عندما نأتي الى مشاريع الحدائين نجد أنفسنا في موقف يذكرنا بعبارة تصف سقراط ، فقد قيل انه انزل الفلسفة من السماء الى الأرض ، ونحن مع هذه المشاريع يمكن أن نقول : أن الحدائي قد انزل التأويل من اللاهوتي الى الناسوتي ، وهو ما تبين لنا من خلال الصورة التي أصبح عليها النص والتراث عند الحدائي^{٥٦} ، التي أوجزها د حسن حنفي بقوله : " التراث ليس قضية دينية ٥٥٠٠ فالدين جزء من التراث ، وليس التراث جزء من الدين"^{٥٧} ، وحيث أن التراث هو الموضوع الأصيل للقراءات الحدائية ، فان نفي الدينية عنه هو نفي السماوية ، ولن تبقى سماوية احدى مكوناته ملحوظة في تناوله ، لذا فقد النص قدسيته فيها، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن التراث ليس وجودا متسقا بسيطا ، بل هو إشكالية في حد ذاته ، فهو "حمال أوجه"^{٥٨} ، الى درجة أن صار قابلا لأن يكون مصدرا لقيم متناقضة ، فنجد فيه "ما هو تقدمي و ٥٥٠٠ ما هو رجعي ٥٥٠٠ ما هو مادي ٥٥٠٠ و ٥٥٠٠ ما هو مثالي"^{٥٩} .

إن هذا التناقض هو نتيجة طبيعية للعناصر المولدة له ، فمنتهج ليس واحدا، بل اشترك فيه اللاهوتي والناسوتي ، وهذا الناسوتي أيضا متعدد في عمودي الزمان والمكان على مدى قرون اختلفت من حيث الإبداع والإتباع ، فهو عبارة " مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته "^{٦٠} ، وكل تفسير من هذه التفسير تخرج في مقطع زمني ، فهي "مجموع تحقيقات ٥٥٠٠ في ظرف معين وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكوّن تصوراتها للعالم"^{٦١} ، الأمر الذي أدى الى جعل "

حضور التراث كمفهوم نهضوي في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية^{٦٢}.

ومما يعقد هذا التركيب ، إن التراث يتضمن "ثلاث طبقات ليست مترتبة دائماً فوق بعضها البعض ، وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل"^{٦٣} ، والمتمثلة بطبقة عميقة من الأصول السابقة على الإسلام وبطبقة سطحية صريحة المتمثلة بالقوانين الإسلامية وطبقة القوانين الحديثة التي تتعايش مع الطبقتين السابقتين^{٦٤} ، كما إنه " حافل بالعناصر اللاعقلية والخرافية و ٠٠٠ ويحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية"^{٦٥} إذن من المتوقع أن يواجه الباحث الحدائي إشكالية في فك هذا التناقض والتعقيد ، فهو لا يستطيع أن يتجاهل هذا التراث ويسقطه من حساباته بعد أن أصبح مقوماً وجودياً للحاضر ، ولا يستطيع أن يتقبله كما هو بعد التناقض في دلالة مكوناته على ما هو عصري . حدائي^{٦٦} ، وبالتالي نكون أمام إشكالية التراث والمعاصرة ، أو التراث والتجديد ، أو التراث والحدائثة ، وهي إشكالية قد تقترب أن تكون حلقة مفرغة ، إذ " من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نضطلع بمسؤولية الحدائثة الكاملة ، وبالمقابل ، فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في انجاز الحدائثة بشكر ابتكاري إذا ما إستمرينا في الخط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي"^{٦٧} ، ومع مثل هذه الإشكالية، فإن "التراث لا يقرأ إلا قراءة تأويلية"^{٦٨} إذا أُريد له أن يحقق دوره في قيام نهضة معاصرة .

ولهذا السبب والإشكالية، فإن القراءة التأويلية يوجهها هدف إعادة إنتاجه في صورة عصرية، بالعمل على "ألا نقع في أسر هذا التراث رفضاً أو قبولاً غير مشروط ٠٠٠ [بل] نتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا المعاصرة"^{٦٩} ، وان لا نكتفي بتفسير طبقاته السطحية لكي لا نبقي في دائرة التاريخ ، بل نذهب الى العمق ، فنبحث في الأصول المولدة له في إطارها الزماني والمكاني ، ونخضعه الى قراءة "تتحرك دائماً حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا"^{٧٠} ، وبهذا نخرج في القراءة التأويلية المعاصرة بإنتاج توليفة "تجمع ٠٠٠ في مزيج واحد بين إحياء القديم ٠٠٠ والإستعارة من الخارج"^{٧١} ، التي تمثل حلاً للإشكالية التي أنتجت هذه المشاريع لحها.

المبحث الثالث: المنهج والمرجعية:

من نافلة القول التأكيد على أهمية المنهج ، لأنه من " المؤكد إن دراسات بدون منهج تأملات غامضة ٥٥٥ تعمي العقل "٧٢ ، كما أنه من حيث كونه الآلية التي يصاغ بها الموضوع عندما يراد قراءته في ضوء إشكالية ترتبط به "يبقى مجرد هيكل ما لم يملا بأنواع المعارف"٧٣ التي تصوغ إشكالية الموضوع ، ومن ثم فإنه سوف "يؤثر بدوره على طبيعة الموضوع ، بل يصنعها ويقدمها على صيغة أو صيغ دون أخرى"٧٤ ، فالموضوع قبل القراءة ليس هو الموضوع بعدها بوصفها عملية إنتاج معنى وتحديد المغزى لموضوعها"٧٥ ، حيث أن هذا الدور الهيكلي للمنهج ليس حياديا من الناحية الفكرية ، لأن المنهج بدوره منتج فكري يتم صياغته وفق مفاهيم ومبادئ وقواعد تنتمي الى رؤية فلسفية معينة ،وما هذا إلا نتيجة " العلاقة بين المنهج والرؤية ، وبينهما معا وبين الفكر موضوع الدراسة علاقة معقدة ومتشابكة بحيث يأتي حصاد البحث والدرس نتيجة لازمة ومرتبة على هذه العلاقة"٧٦ ، لذا نجد الإسلام عندما يقرأ قراءة ماركسية يكون ذا طبيعة اشتراكية ، وعندما يقرأ ليبرالية يكون ذا طبيعة رأسمالية ، وهكذا .

ومن هنا فإن البحث في منهج القراءة يتضمن في الوقت نفسه تحديد إطار مرجعيتها الفكرية، الأمر الذي يسهم في تحديد مدى وحدة القراءات وتباينها ، وهذا ما يوجب تناول التأويل التراثي والقراءة الحداثية من حيث المنهج الذي تقومان عليه.

أولاً: المنهج والمرجعية الموروثة

حيث أن ابن رشد أصبح في التراث الفكري الإسلامي أشبه بأيقونة التأويل ، سنبداً بعبارته التي تتعلق بتحديد المنهج أو الآلية في ممارسته ، بقوله "معنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز"٧٧ ، وهو يشير بذلك الى أن هذا الإخراج يجب أن يكون مستندا إلى إحدى العلاقات المجوزة للمجاز التي استتبطها البلاغيون من كلام العرب وتبعهم في ذلك علماء أصول الفقه ٧٨ ، وهذا التعميم وان لم يكن جامعا ، لأنه يمكن تأويل الكلام مع بقاءه في الاستعمال الحقيقي ، وذلك بتخريج الكلام على أنه كناية وهي ، "ليست مجازا"٧٩ ، كما ينقل

عن بعض العرب انه إذا أراد وصف احدهم بالبله قال عنه : أنه من أهل الجنة ،استنادا الى قول الرسول محمد(ص) أن أكثر أهل الجنة البله^{٨٠}، ويبدو أن هذا ما دعا الغزالي الى تعبير مختلف في تعريف التأويل؛ بقوله "ويشبهه أن يكون كل تأويل حرف اللفظ من الحقيقة الى المجاز"^{٨١}، إلا أنه ،ومع قطع النظر عن هذه المناقشة ، يبقى في إطار لسان العرب ، ومن ثمة لا يخرج المنهج عن الثقافة العربية في مرجعيته ، بعد اختيار ابن رشد والغزالي شرط بقاء المجاز ضمن لسان العرب، في إطار إشكالية المجاز من حيث تقيدته بالثقافة العربية في شفرة التواصل اللغوي وعدم تقيدته ،فهناك موقف يرى انه لا يقيد بها ولا تخضع للوضع اللغوي وتكون خاضعة للقياس ،^{٨٢} وعندما نقول الثقافة العربية نقصد بها الذائقة الأدبية العربية المبنية على ما هو أدبي لا ما هو عقلي - فلسفي في الفهم والتعبير* ، وهي تشمل المعنى واللفظ ، فعلى سبيل المثال عندما يشبه الرجل الشجاع بكلمة الأسد لم يستعمل كل كلمة مرادف لها في ذلك ، كما انه من البعيد قبول البلاغة العربية تشبيه النملة بالأسد مهما أبدت من قوة في الدفاع عن نفسها أو عن ملكتها .

وهذه المرجعية قد تبناها علماء أصول الفقه وعمقوا دلالتها ؛ ببيان دلالتها التفصيلية من خلال بيان شروط التأويل الذي كان واحدا منها "أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع ، وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فليس بصحيح"^{٨٣}.

ولذلك فان الممارسة التراثية عند المسلمين قد التزمت بهذه المرجعية ؛ فالمعتزلة مع اتجاهاهم العقلي في قراءة الإسلام ؛ نجد عندهم "عمق أثر الأصل اللغوي في فهم النص القرآني ٠٠٠ من خلال تعاملهم مع الآيات الكريمة في ضوء اللغة وقوانينها وضوابط اللسان العربي وفنونه البلاغية"^{٨٤}، فعندما تواجههم إشكالية دلالية في النص نتيجة مبانهم العقلية في تأسيس العقيدة ، كانوا "حريصون دائما على إتباع السنة المعروفة عند علماء اللغة والأدب ، وهي الاستشهاد بما يوردونه بأمثلة من كلام العرب والحرص على تدعيم ما يذهبون إليه بالمستند اللغوي الذي لا بد منه لأنه هو الذي يؤكد سلامة الرأي ويكسبه الشرعية"^{٨٥}، وهو ما نجده متجسدا بقوة في تأويلات الشريف المرتضى في كتابه الأمالي، فالنصوص التي

"يغم تأويلها ٠٠٠ ويدور حولها السؤال ويثار الإستشكال ٠٠٠ عالج تأويلها وتوجيهها على طريقة ٠٠٠ المعتزلة ٠٠٠ وحاول جهده أن يوفق بين تأويلا لآيات المتشابهة وما دار على ألسنة العرب من نصوص الشعر واللغة ٠٠٠ وأختار أيضا طائفة من الأحاديث ٠٠٠ وحاول تفسيرها وتأويلها بالمنهج الذي عالج به آي القرآن"^{٨٦}، كما نجده في دفع الإشكال الدلالي ذي المرجعية اللاهوتية على دلالة قوله تعالى "الى الله ترجع الأمور" البقرة/٢١٠، وهو: كيف يصح القول ترجع اليه الأمور؛ وهي لم تخرج عنه؟!، فدفع الإشكال بأوجه منها: إن الخروج ليس على حقيقته، وإنما كان التعبير على وفق لسان العرب كقولهم: قد رجع عليّ من فلان مكروه؛ بمعنى صار اليّ منه، وكذلك قولهم: قد عاد عليّ من زيد كذا وكذا وان وقع منه على سبيل الابتداء، كما قال الشاعر:

وان تكن الأيام أحسنّ مرّةً اليّ فقد عادت لهن ذنوب^{٨٧}

وهي معالجة تتكرر في تأويل الحديث (من يتبع المشمعة يُشمع به)، فيرى "إن من عادة العرب أن يسموا الجزء على الشيء باسمه، ولذلك نظائر في القرآن وأشعار العرب كثيرة مشهورة، فلا يُنكر أن يكون المعنى: من يتبع اللهو بالناس والاستهزاء بهم يعاقبه الله تعالى على ذلك ويجازيه، فسمى الجزء على الفعل باسمه"^{٨٨}، وهذا الإسناد لم يقتصر على المعتزلة بل شمل الأشاعرة الذين اعتمدوه عندما لا تتسجم الدلالة الظاهرة مع عقيدتهم، كما في تأويلهم الاستواء في قوله تعالى (ثم أستوي على العرش) الرعد ٢/ بالاستيلاء استنادا لكلام العرب، كقول الشاعر:

قد أستوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق^{٨٩}

هذا بالنسبة الى الاستناد على مستوى قبول الممارسة التأويلية، وهو يتكرر أيضا على مستوى رفضها، ففي المجال الفقهي أشرط النص القرآني في بعض الكفارات إطعام ستين مسكينا، التي تم تأويلها عند بعض الفقهاء بأنها تصح لو تم إطعام مسكين واحد ستين يوما، وهو ما تم رفضه استنادا الى قواعد الكلام العربي، فهو يبتني على حذف المظهر وهو الستين مسكينا وإظهار المسكوت عنه (الطعام)، وهو بعيد في اللغة والواجب عكسه^{٩٠}.

وهنا لابد من ذكر قاعدة يستند إليها العرب في التواصل اللغوي لها ارتباط بأصل مقبولة الممارسة التأويلية؛ وهي التي يعبر عنها بأصالة الحقيقة، التي تعني أن المجاز خلاف الأصل، وأن الراجح في الدلالة التواصلية هي الحقيقة التي تتمثل بالظاهر والمتبادر^{٩١}، مما يعني ان اللسان العربي يرى في التأويل استثناءً من القاعدة في التواصل* .

ولهذه المرجعية أثرها على ثقافة فاعل التأويل ومرجعياته العلمية، إذ من شروط صحة التأويل "أن يكون الناظر في التأويل أهلاً لذلك"^{٩٢}، وهي أهلية تتوقف على فهم آلية التواصل في اللسان العربي تقنياً من خلال "ضبط علوم لا غنى عنها في عملية الفهم؛ علوم القرآن، وعلوم اللغة، علم النحو، وعلوم البلاغة"^{٩٣}، ولا يقتصر الأمر على هذه العلوم، بل لابد أن تكون لديه قدرة فكرية و"جهد ذهني ومهارة في تشييد المعنى، استناداً إلى آلات العلوم"^{٩٤}. مما يعني ضرورة البقاء القدرة التحليلية والفكرية في إطار الموروث.

إذن الممارسة التأويلية في التراث الإسلامي، سواء في مجال العقيدة أو في مجال الفقه أو مجال النص القرآني لم تخرج من الثقافة الموروثة إلى ثقافة وافدة، بل إن مجرد كسر بعض قواعد فهم النص يسلب هذه الممارسة مقبوليتها وشرعيتها.

ثانياً: المنهج والمرجعية الوافدة

قد تقدم في المبحث الأول إن المنهج تحدده طبيعة الموضوع، وحيث ميزنا هناك بين موضوع التأويل التراثي وبين موضوع التأويل الحداثي، فإنه لابد منطقياً من وجود تمايز في المنهج.

وهو ما نجده بالفعل متحققاً في مشاريع قراءة التراث عند الحداثيين العرب، فإن الاختلاف النوعي بين الموضوعين ظهر أثره في المنهج المتبع في القراءة من الناحية الكمية والنوعية، فمن الناحية الكمية نجد في كل مشروع أكثر من منهج، ومن الناحية النوعية نجد أنها وافدة من الغرب، حيث "انتشرت المذاهب والمناهج الغربية في الدراسات الفلسفية والفكر العربي المعاصر في كل أرجاء الوطن العربي"^{٩٥}، وهو أمر اقتضته طبيعة الموضوع، ففي حالة كونه مركباً بتعدد طبقاته وعلاقاته الداخلية، فإن "المنهج لكي يكون

علميا عليه أن لا يكون منهجا واحدا ، بل عدة مناهج من علوم شتى ^{٩٦} ، كل منهج يتناول جزءا من هذا المركب بما يتناسب والعلم الذي يندرج تحته.

وعندما نستقرئ بعض أبرز مشاريع قراءة التراث ، نجد أصحابها يؤكدون هذا الطرح ، فالدكتور محمد أركون كان "يلح مرارا وتكرارا في أكثر من مناسبة على تطبيق النقد التاريخي والألسني والسيميائي والانثروبولوجي على التراث" ^{٩٧} ، مبينا ان كل جزء من التراث لابد له من منهج يتناسب معه ، ففيما يتعلق بقراءة النص الديني "يجب على القارئ ٠٠٠ الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابتسمولوجي" ^{٩٨} ، وفيما يتعلق بقراءة الدين بوصفة ظاهرة كلية يتم الاستناد الى علم الانثروبولوجي في أشكالها في إطار هذا العلم ومنهجه ^{٩٩} ، وهي أشكلة ضرورية لإنتاجية القراءة ، إذ بها "يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق" ^{١٠٠} ، وهو في هذا الاستناد يشترط أن تؤخذ هذه العلوم ومناهجها بصورتها التي انتهت إليها وليس في صورتها القديمة ، بعد ان "تغيرت حدودها ومناهجها ومكانتها المعرفية (الابتسمولوجية) بشكل جذري" ^{١٠١} الأمر الذي يتضمن رفض المحاولات التي تمارس قراءة إسقاطيه لهذه المناهج بإرجاعها الى أصول في التراث الإسلامي ، مما يعني أن مرجعيته ستكون مرجعية غربية محضة لا صلة لها بما هو تراشي.

وعند الانتقال الى مشروع د حسن حنفي ، فإنه ، وإن أرتبط بالمنهج الظاهراتي الهوسرلي الذي يرى فيه "ميدانا خصبا تظهر فيه خصوبة التراث" ^{١٠٢} ، إلا إن ذلك لا يعني انه كان مقتصرا عليه ، فقد استعان أيضا بالمادية التاريخية والمنهج التاريخي جامعا معه المنهج البنيوي ^{١٠٣} ، كما انه استعان بالمنهج اللغوية لكونه يرى ان اللغة القديمة عائق أمام تجديد التراث بصورة عامة والعلوم التي بني التراث عليها بصورة خاصة ، فهي "تمنع من إعادة فهمها وتطويرها" ^{١٠٤} ، ولذا نجده يرى أن "التأويل ٠٠٠ تتوحد فيه المناهج اللغوية والظاهراتية ٠٠٠ [و] اللسانيات وعلومها" ^{١٠٥}.

أما د نصر حامد أبو زيد فقد كان التعدد عنده يغلب عليه البعد اللغوي موضوعا ومنهجا ، فقد استند الى منهج في "قراءة التراث العربي الإسلامي في جوانبه اللغوية والبلاغية والكلامية اللاهوتية والصوفية

الروحانية^{١٠٠}، يدمج النظام اللغوي داخل علم اوسع هو علم العلامات^{١٠٦}، وهو استناد كان نتيجة أخذه البعد النصي من التراث موضوعا لمشروعه، إذ كان "جوهر المشروع^{١٠٠} فهم النص الديني"^{١٠٧}، وحيث انه نص تاريخي تراثي، فقد كانت قراءته لا بد أن تستند على المناهج الحدائثة التي تجمع بين هذين البعدين، فكانت "تشمل الهيرمينوطيقا، تحليل الخطاب، البنوية، الألسنية، التاريخانية، إضافة الى علم تاريخ الأفكار وعلم اجتماع المعرفة"^{١٠٨}.

وهنا نلاحظ عند أبو زيد محاولة لإضفاء شرعية تراثية على المناهج الحدائثة من خلال "قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في اللغة وعلوم البلاغة^{١٠٠} التي تطرح بذورا تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيسا ثقافيا عربيا"^{١٠٩}، غير انه لا يغير من حقيقة المرجعية الغربية في القراءة، إذ كونها بذورا فهي أشبه بالمادة الاولى والهولي التي مرجعها الى العدم وان كانت بالعرض بتعبير الفارابي^{١١٠}، لذا "لا يمكن لقارئ تأويلية نصر أن يفهمها دون التعرف الى مفاهيم اللغة والنص وعملية الفهم والتفسير والتجربة^{١٠٠} في التأويلية الغربية"^{١١١}.

والأنموذج الأخير في استقرائنا وهو مشروع الدكتور محمد عابد الجابري، نجد ان مرجعيته الغربية أخذت حضورين، حضور في تهيئة الموضوع للمنهج، وحضور في قراءة الموضوع، ففي مرحلة التهيئة استعان بمفاهيم ابتيمولوجية وهي القطيعة المعرفية والعائق الابتيمولوجي^{١١٢}، وفي مرحلة القراءة كان منهجه يقوم على ثلاث خطوات متداخلة تداخلا تراتبيا وهي: خطوة المعالجة البنوية، وخطوة التحليل التاريخي الجينيالوجي، وخطوة الطرح الإيديولوجي^{١١٣}، في محاولة لتخفيف غربة هذه المناهج ومفاهيمها عن الواقع التراثي قام بتبنيها في الثقافة العربية التي يرى إننا من خلالها نتجاوز عملية "فرضها على الموضوع وتطويع هذا الأخير في قوالبها، بل بالعمل، على العكس من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية^{١٠٠}، [و] وظيفتها كأدوات علمية"^{١١٤}.

الخاتمة:

من خلال المباحث الثلاثة التي مثلت آلية اختبار فرضية البحث التي تقوم على وجود تعدد ما هوي في الممارسة التأويلية عند المسلمين ، انتهى الى إثباتها بعد خروجه بالنتائج الآتية :

١- إن موضوع التأويل التراثي هو النص الجزئي المستقل وبالتحديد الآيات القرآنية والنصوص النبوية بوصفها مؤسسة لأحكام الإسلام والصادرة من الذات الإلهية المستقلة إرادتها عن الزمان والمكان ، في حين أن موضوع التأويل الحداثي هو التراث بوصفه كتلة واحدة ، فيكون النص الديني داخلا فيه بوصفه جزءا تركيبيا له ، لا استقلال له عن العناصر الزمانية والمكانية التي نشأ فيها التراث .

٢- إن مجال التأويل التراثي هو علم الكلام وعلم الفقه والتفسير الذي تم وضع أسسه النظرية في علم أصول الفقه ، في حين أن مجال التأويل الحداثي هو الفلسفة والفكر الذي تم وضع أسسه في العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة .

٣- إن إشكالية التأويل التراثي كانت إشكالية منطقية لاهوتية أنتجتها بعض النصوص بغض النظر عن الواقع التطبيقي لها ، في حين أن إشكالية التأويل الحداثي وجودية ناسوتية أنتجتها مفاهيم الحداثة في الحياة المعاصرة ، وإشكالية تطبيق النصوص التراثية في هذه الحياة.

٤- إن المنهج في الممارسة التأويلية التراثية كان منهجا محليا يغلب عليه استخدام آلية المجاز ، ويستند في ذلك على سنن العرب في التواصل اللغوي ، فهو ذو مرجعية أصيلة في الثقافة العربية ، في حين أن المنهج في الممارسة التأويلية الحداثية منهج متعدد على مستوى المشروع الواحد ، زيادة على المشاريع بأجمعها ، مستندا على المنجز العلمي و الفكري في الثقافة الغربية في العصر الحديث والمعاصر ، فهو ذو مرجعية وافدة.

إذن وفقا لهذه النتائج ، فإن المقومات النظرية للممارسة التأويلية لكل من الممارسة التراثية والحداثية تكون متباينة ، وبالتالي نكون أمام تعدد ماهوي في المستوى النظري ، ووحدة في المستوى الاصطلاحي ، وأمام ممارسة استثنائية تقتضيها بعض النصوص نتيجة تعارضها مع فكر المؤول أو مع نص آخر ، في حين

إننا نكون إما استراتيجية ثابتة في الممارسة الحدائية تنطلق من خارج النص وهو مستحقات الحدائية في الفكر والحياة .

ومن هنا يرى البحث أن وحدة المصطلح لكل من الممارستين يندرج في الاشتراك اللفظي الذي لا ينسجم مع اللغة العلمية المبنية على التحديد الدقيق للمفهوم وتمايزه الكامل عن المفاهيم الأخرى ، وهو اشتراك يؤدي بالباحث الى الوقوع في أوهم السوق بلغة بيكون ، وفي المغالطة اللفظية بلغة المنطق الأرسطي ، لذا فمن الأنسب استبدال كلمة تأويل بكلمة أخرى في ترجمة مصطلح Interpretation في اللغة العربية ، ولاسيما أن لفظ التأويل هو مصطلح أصيل في الثقافة العربية والإسلامية ، له حمولته الدلالية والإيحائية الامر الذي يجعل من الصعب على المتلقي له التحرر عنها ، مما يجعلنا في خصوص مصطلح التأويل أمام مشاحة في الاصطلاح.

هوامش البحث:

- ١ ينظر : قطب الدين الرازي :تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية،ص٦٩-٧٠.
- ٢ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام،٥٦.
- وينظر : الباجي :إحكام الفصول في أحكام الأصول ،ج ١ ص ٤٩.، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام،ج ٣ ص ٧٤.
- ٣ الفاكهي : شرح الحدود النحوية،ص٥٩.
- ٤ ينظر : المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- ٥ الباجي :إحكام الفصول في أحكام الأصول ج١ص٤٩.
- ٦ الزركشي :البحر المحيط في أصول الفقه، ج٢ص٢٣٣.
- ٧ بنكراد ، سعيد: سيوررات التأويل،ص٩٣.
- ٨ حنفي ، د حسن: حصار الزمن، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- ٩ الدريني ، د فتحي : المناهج الأصولية ، ص١٦٧.
- ١٠ ابن هشام : المغني،ص٤١٩.
- ١١ ينظر: الشلبي ، د محمد مصطفى : أصول الفقه الاسلامي ، ص٤٥٨.

- ١٢ المصدر السابق، صفحة ٤٥٢.
- ١٣ أبو زيد، د نصر حامد: النص والسلطة والخطاب، ص ١٦٩.
- ١٤ حرب ، علي : نقد النص، ص ١١.
- ١٥ محمد أركون ، د محمد: قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٦.
- ١٦ ينظر : الحسن : د مصطفى : الدين والنص والحقيقة ، ص ١٦١.
- ١٧ هيكل ، عبد الباسط سلامة : الجذور التاريخية لتأويلية أبو زيد، ص ١٤.
- ١٨ الجابري ، د محمد عابد: نحن والتراث ، ص ٤٧.
- ١٩ أبو زيد ، د نصر حامد: الخطاب والتأويل ، ص ١٨٦.
- ٢٠ المصدر السابق، صفحة ١٧٧.
- ٢١ أبو زيد ، د نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ص ١١٩.
- ٢٢ لمزيد عن حقيقة هذه القضية ، ينظر : القطب الرازي : تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٢٨٠.
- ٢٣ أبو زيد ، د نصر حامد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص ٥١.
- ٢٤ حرب ، علي : الماهية والعلاقة ، ص ٦٨.
- ٢٥ أبو زيد ، د نصر حامد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص ١٤٩.
- ٢٦ أبو زيد ، د نصر حامد : مفهوم النص، ص ١٦.
- ٢٧ حنفي ، د حسن : التراث والتجديد ، ص ١٩.
- ٢٨ الجابري، د محمد عابد: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. ص ٢٦.
- ٢٩ الجابري ، د محمد عابد: التراث والحداثة ، ص ٢٥.
- ٣٠ المصدر السابق ، ص ٢٥.
- ٣١ عصفور ، د جابر : هوامش على دفتر التنوير، ص ٢٧.
- ٣٢ ينظر: الزحيلي ، د وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ١ ص ٥٥.
- ٣٣ حنفي ، د حسن : التراث والتجديد، ص ١٣.
- ٣٤ ينظر : أبو زيد ، د نصر حامد : نقد الخطاب الديني، ص ٢١٥-٢١٦.
- ٣٥ حنفي ، د حسن : من العقيدة الى الثورة - النبوة والمعاد ، ج ٤ ص ٧٣.

- وينظر أيضا : حنفي ، د حسن : التراث والتجديد ، ص ٢١ .
- ٣٦ الجابري ، د محمد عابد : نحن والتراث ، ص٤٧ .
- ٣٧ أركون ، د محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص ٣١ .
- ٣٨ الرازي : أساس التقديس ، ص ٧٩ ، وينظر : ابن رشد : فصل المقال ، ص ٩٨ .
- ٣٩ بنكراد ، سعيد : سيرورات التأويل ، ص ١١ .
- ٤٠ ينظر : الرويلي ، د ميجان ، د سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، ص ٨٨-٨٩ .
- ٤١ بنكراد ، سعيد: سيرورات التأويل ، ص ١١-١٢ .
- ٤٢ الغزالي : قانون التأويل، ص ١٩ .
- ٤٣ المصدر السابق ، ص ٢١ .
- ٤٤ الشريف المرتضى : أمالي المرتضى ، ج ٢ ص ٢٥٨-٢٥٩ .
- ٤٥ ينظر : ابن رشد : فصل المقال ص ٩٧ .
- ٤٦ المصدر السابق ، ص ١١٣ .
- ٤٧ ينظر: المصدر السابق ، ص ١١٤ .
- ٤٨ الغزالي : إجماع العوام عن علم الكلام ، ص ٦٣ .
- ٤٩ ينظر: الغزالي : قانون التأويل ، ص ٢٣-٢٤ .
- ٥٠ أبو زهرة ، محمد : أصول الفقه ، ص ١٣٦ .
- ٥١ الشلبي ، د محمد مصطفى: أصول الفقه الاسلامي ، ص ٤٥٨ .
- ٥٢ صنفور ، الشيخ محمد علي : المعجم الأصولي، ج ١ ص ٥٣٥-٥٣٦ .
- ٥٣ ينظر: المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٣٦ .
- ٥٤ ينظر: المظفر ، الشيخ محمد رضا: أصول الفقه، ص ٥٥٤-٥٥٧ .
- ٥٥ ينظر: المصدر السابق ، ص ٥٦٧ .
- ٥٦ ينظر الفقرة (ثانيا) في المبحث الأول .
- ٥٧ حنفي ، د حسن : التراث والتجديد، ص ٢٣ .
- ٥٨ عصفور ، د جابر: هوامش على دفتر الأنوار ، ص ٢٩ .

- ٥٩ العظمة ، دعزیز: التراث بین السلطان والتاریخ، ص ١٧ .
- ٦٠ حنفي ، د حسن : التراث والتجديد ، ص ١٥ .
- ٦١ المصدر السابق ، الصفحة نفسها ..
- وينظر : أركون ، د محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص ٣٣ مع تعليق المترجم.
- ٦٢ الجابري : التراث والحداثة ، ص ٢٤ .
- ٦٣ أركون ، د محمد: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ص ١٠٨ .
- ٦٤ ينظر: المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
- ٦٥ زكريا ، د فؤاد: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ، ص ٣٩ .
- ٦٦ ينظر : أبو زيد ، د نصر حامد : مفهوم النص ، ص ١٦ .
- ٦٧ أركون ، د محمد: تاريخية الفكر الإسلامي ، ص ٥٩ .
- ٦٨ حرب ، علي : نقد النص ، ص ٨٦ .
- ٦٩ أبو زيد، د نصر حامد : إشكالية القراءة وآليات التأويل ، ص ٥١ .
- ٧٠ المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
- ٧١ المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
- ٧٢ السرياقوسي ، د محمد أحمد : المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، ص ١٣ .
- ٧٣ الصفدي ، مطاع: مصير الإيديولوجيات الثورية، ص ٧١ .
- ٧٤ الجابري: التراث والحداثة ، ص ٤٢ .
- ٧٥ ينظر : عصفور، د جابر: قراءة التراث النقدي، ص ١٣ .
- ٧٦ إسماعيل ، د محمود: إشكالية المنهج في دراسة التراث، ص ٤٣ .
- ٧٧ ابن رشد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص ٩٧ .
- ٧٨ ينظر: التفقازاني: المطول في شرح المختصر، ص ٥٧٣-٥٧٤ .
- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢ ص ١٩٨-٢١٣ .
- ٧٩ الرازي : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، ص ١٣٦ .
- و ظ: الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢ ص ٢٥٠ .

- ٨٠ الثعالبي : المنتخب من سنن العرب ، ص ٩٦ .
- ٨١ الغزالي : المستصفى من علم أصول الفقه ، ص ٣٨٧ .
- ٨٢ ينظر : الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه ، ج٢ ص ١٩٣ .
- * لايعني هذا قبولاً بمقولة لاعلمية العقل الشرقي التي ترجع الى ارنست رينان ، انما نعني ان الثقافة العربية تبني في التعبير على هذه الذائقة ، وان كان المعبر عنه مبني على ما هو عقلي ، وافضل شاهد على ذلك اسلوب الكناية الذي هو تعبير استدلالي منطقي ، تقوم عليه بلاغتها ، كما يؤيد ذلك بقوة النحو التعليلي الذي اخذ به عديد من النحاة الى ان اصبح فكراً قائماً بنفسه .
- ٨٣ الشوكاني : إرشاد الفحول الى علم الأصول ، ١٧٧ .
- ٨٤ جبر ، د ستار : مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ، ص ٢٥٣ .
- ٨٥ القصاب ، د وليد : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، ص ٤٣٨ .
- ٨٦ المرتضى : أمالي للمرتضى ، مقدمة المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم : ص ١٧ .
- ٨٧ ينظر : الشريف المرتضى : أمالي المرتضى ، ج ١ ص ٣٦٢ .
- ٨٨ المصدر السابق ، ج ١ ص ٤٦٦ .
- ٨٩ ينظر : الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، مج ٤ ص ٢٨ .
- ٩٠ ينظر : الأمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٣ ص ٥٣ .
- ٩١ ينظر : الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه ، ج ٢ ص ١٩١ ، ص ٢٢٧ .
- * قد يعترض على ذلك بقول ابن جنبي إن أكثر اللغة مجاز ، ولكنه اعتراض مردود لعدم تمييزه بين المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد ، وابن جنبي يقصد المجاز في الإسناد ، وليس المجاز في الكلمة ، وهو ما يظهر من أمثله ، . ينظر : ابن جنبي : الخصائص ، ج ٢ ص ٤٤٧ ..
- ٩٢ الأمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج ٢ ص ٥٠ .
- ٩٣ البازي ، د محمد : التأويلية العربية ، ص ٢٣ .
- ٩٤ المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٩٥ حنفي ، د حسن : حصار الزمن ، ص ١٩١ . وينظر أيضا ص ١٩٦ - ١٩٨ .
- ٩٦ هادي ، عبد الرحمن : سلطة النص ، ص ٣٩ .

- ٩٧ أبي نادر ، د نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص ٤٥ .
- ٩٨ أركون ، د محمد: القران من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ص ٥ .
- ٩٩ ينظر : أركون ، د محمد: معارك من اجل الأئسنة ، ص ٢٦٧ .
- ١٠٠ أركون ، د محمد: القران من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ص ٦ .
- ١٠١ أركون ، د محمد: الفكر الإسلامي - قراءة علمية ، ص ٨٧ .
- ١٠٢ د حنفي ، د حسن : التراث والتجديد ، ص ١٣٢ .
- ١٠٣ ينظر : إسماعيل ، د محمود : إشكالية المنهج في دراسة التراث، ص ٤٦، ص ٥١-٥٢ .
- ١٠٤ حنفي ، د حسن : التراث والتجديد، ص ١١٠ ، وينظر ص ١١٢-١١٨ .
- ١٠٥ حنفي ، د حسن : حصار الزمن ، ص ١٣٥-١٣٦ .
- ١٠٦ أبو زيد ، د نصر حامد : النص والسلطة والحقيقة ، ص ٢١٣ .
- ١٠٧ ينظر: الموقع:

www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary

- ١٠٨ هيكل ، عبد الباسط سلام : الجذور التاريخية ٠٠٠، ص ٢ .
- ١٠٩ أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة، ص ٨ .
- ١١٠ ينظر: الفارابي : التعليقات، ص ٥٥ .
- ١١١ هيكل ، عبد الباسط سلام: الجذور التاريخية لتأويلية أبو زيد، ص ٢ .
- ١١٢ الجابري: نحن والتراث، ص ٢٠ .
- ١١٣ ينظر : الجابري: التراث والحداثة، ص ٣٢ ، نحن والتراث، ص ٢٤ .
- ١١٤ الجابري :بنية العقل العربي، ص ٥٦٨ .

المصادر والمراجع:

١. ابن جني، أبو الفتح عثمان : الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ،بيروت د ت .
٢. ابن حزم ، محمد علي بن أحمد : الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق محمود حامد عثمان ، ط بلا، دار الحديث ، القاهرة ٢٠٠٥ .

٣. ابن رشد ، محمد بن أحمد :فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال ، تحقيق د محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٢، بيروت ١٩٩٩.
٤. ابن هشام الأنصاري ، جمال الدين : مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تحقيق د مازن مبارك ، محمد علي حمد الله ، دار الفكر ، ط ٢،بيروت ١٩٦٩.
٥. أبو زهرة، محمد : أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، ط بلا ، د م ، د ت.
٦. أبو زيد ، د نصر حامد : مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، ط ٤ ، الدار البيضاء ١٩٩٨.
٧. أبو زيد ، د نصر حامد : نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي ، ط ٣، القاهرة ١٩٩٥.
٨. أبو زيد ، د نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، ط ٧، الدار البيضاء ٢٠٠٥.
٩. أبو زيد ، د نصر حامد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي ، ط ١، الدار البيضاء ٢٠٠٠.
١٠. أبو زيد ، د نصر حامد: النص والسلطة والخطاب ، المركز الثقافي العربي ، ط ٤، الدار البيضاء ٢٠٠٠.
١١. أبي نادر ، د نايلة : التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط ١،بيروت ٢٠٠٨.
١٢. أركون ، د محمد : الفكر الإسلامي - قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، ط بلا ،بيروت ١٩٨٧.
١٣. أركون ، د محمد : الفكر الإسلامي - نقد وإجهاد ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ٣،بيروت ١٩٩٨.
١٤. أركون ، د محمد : القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ٢، بيروت ٢٠٠٥.
١٥. أركون ، د محمد : تاريخية الفكر العربي ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، ط ٢،بيروت ١٩٩٦.
١٦. أركون ، د محمد : قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ٢، بيروت ٢٠٠٠.
١٧. أركون ، د محمد : معارك من أجل الأنسنة ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ٢، بيروت ٢٠٠١.
١٨. إسماعيل، د محمود : إشكالية المنهج في دراسة التراث ، رؤية للنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة ٢٠٠٤.
١٩. الأمدي ، علي بن ابي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام ، مؤسسة الحلبي وشركاه ، ط بلا، القاهرة د ت .

٢٠. الباجي ، سليمان بن خلف : إحكام الفصول في علم الأصول ،تحقيق عبد الله محمد الجبوري ، دار الرسالة ، ط بلا ، بيروت ١٩٨٩.
٢١. البازي ، د محمد: التأويلية العربية -نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ،منشورات الإختلاف ، ط ١ ، الجزائر ٢٠١٠.
٢٢. بنكراد ، د سعيد : سيرورات التأويل ، منشورات الاختلاف ، ط ١ ، الجزائر ٢٠١٢.
٢٣. التقتازاني ،مسعود بن عمر : المطول في شرح المختصر ،تحقيق أحمد عزو عناية ، دار إحياء التراث العربي ،ط١،بيروت ٢٠٠٤.
٢٤. الثعالبي ، عبد الملك بن محمد : المنتخب من سنن العرب ، تحقيق د أحمد خان، مجمع الذخائر الإسلامية ، ط ١ ، قم ١٤٣١هـ.
٢٥. الجابري ، محمد عابد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٤ ، بيروت ٢٠٠٠.
٢٦. الجابري ، د محمد عابد : التراث والحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٢ ، بيروت ١٩٩٩.
٢٧. الجابري ، د محمد عابد : بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٧ ، بيروت ٢٠٠٤.
٢٨. الجابري ، د محمد عابد : نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي ، ط ٤ ، الدار البيضاء ١٩٨٥.
٢٩. جبر ، د ستار : مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ، بيت الحكمة ، ط ١ ، بغداد ٢٠٠٨.
٣٠. الجرجاني ، علي بن محمد : شرح المواقف ،دار الكتب العلمية ، ط ١ ،بيروت ١٩٩٨.
٣١. حرب ،علي : الماهية و العلاقة - نحو منطق تحويلي ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، الدار البيضاء ١٩٩٨.
٣٢. حرب ،علي : نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ٢٠٠٥.
٣٣. الحسن ، د مصطفى : الدين والنص والحقيقة ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، ط ١ ، بيروت ٢٠١٢.
٣٤. حنفي ، د حسن : التراث و التجديد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، ط ٤ ، بيروت ١٩٩٢.
٣٥. حنفي ، د حسن : حصار الزمن ،منشور في الموقع:

ALEXANDRA .AHLAMONTADA.COM

٣٦. حنفي ، د حسن : من العقيدة الى الثورة - النبوة والمعاد ، مكتبة مدبولي ، ط بلا ، القاهرة د ت .
٣٧. الدريني ، د فتحي : المناهج الأصولية ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، ط ٣ ، بيروت ٢٠١٣.

٣٨. الرازي ، محمد بن عمر : أساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط بلا ، القاهرة ١٩٣٥ .
٣٩. الرازي ، محمد بن عمر : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق د إبراهيم السامرائي ، د محمد بركات حمدي ، دار الفكر ، ط بلا ، عمان ١٩٨٥ .
٤٠. الرويلي، د ميجان ، د سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، ط ٣ ، الدار البيضاء ٢٠٠٢ .
٤١. الزحيلي ، د وهبة : الفقه الإسلامي وأدلته ، دار الفكر ، ط ٣٣ ، دمشق ٢٠١٢ .
٤٢. الزركشي ، محمد بن بهادر : المحيط في أصول الفقه ، تحقيق عبد القادر العاني ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، ط ١ ، الكويت ١٩٨٩ .
٤٣. زكريا ، د فؤاد: الصحة الإسلامية في ميزان العقل ، دار الفكر المعاصر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٨٧ .
٤٤. السرياقوسي ، د محمد أحمد : المنهج الرياضي بين المنطق و الحدس ، دار الثقافة ، ط بلا ، القاهرة ١٩٨٢ .
٤٥. الشرفي ، د عبد الكريم : من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة ، منشورات الاختلاف ، ط ١ ، الجزائر ٢٠٠٧ .
٤٦. الشلبي ، د محمد مصطفى : أصول الفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ، ط ٢ ، بيروت ١٩٧٨ .
٤٧. الشوكاني ، محمد بن علي : إرشاد الفحول الى علم الأصول ، دار المعرفة ، ط بلا ، بيروت ١٩٧٩ .
٤٨. الصفدي ، د مطاع : مصير الإيديولوجيات الثورية، دار الطليعة ، ط ١ ، بيروت ١٩٦٣ .
٤٩. صنفور ، محمد علي : المعجم الأصولي ، منشورات نقش ، ط ٢ ، دم ٢٠٠٥ .
٥٠. عبد الرحمن ، د عبد الهادي : سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني ، دار سينا ، ط ١ ، القاهرة ١٩٩٨ .
٥١. عصفور ، د جابر : قراءة التراث النقدي ، مؤسسة عيبال للدراسات و النشر ، ط ١ ، قبرص ١٩٩١ .
٥٢. عصفور ، د جابر : هوامش على دفتر التنوير ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .
٥٣. العظمة ، د عزيز : التراث بين السلطان و التاريخ، دار عيون المقالات ، ط ١ ، الدار البيضاء ١٩٨٧ .
٥٤. الغزالي ، محمد بن محمد : إجماع العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت ١٩٨٦ .
٥٥. الغزالي ، محمد بن محمد : المستصفي من علم الأصول ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، ط بلا ، مصر د ت .
٥٦. الغزالي ، محمد بن محمد : قانون التأويل ، تحقيق محمود بيجو ، ط ١ ، دم ١٩٩٣ .
٥٧. الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد : التعليقات ، تحقيق د جعفر آل ياسين ، دار المناهل ، ط ١ ، بيروت ١٩٨٨ .

٥٨. الفاكهي ، عبد الله بن محمد : شرح الحدود النحوية ، تحقيق د محمد الطيب ، دار النفائس ، ط١ ، بيروت ١٩٩٦ .
٥٩. القصاب ، د وليد : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، دار الثقافة ، ط بلا ، قطر ٢٠٠٨ .
٦٠. القطب الرازي ، محمد بن محمد : تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ، تحقيق محسن بيدار ، دار بيدار للنشر ، ط ٢ ، قم ١٤٢٦ هـ .
٦١. المرتضى ، علي بن الحسين : أمالي المرتضى - غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ، دار ذوي القربى ، ط ٣، قم ١٤٣٩ .
٦٢. المظفر ، محمد رضا : أصول الفقه ، دار بوستان ، ط ٤ ، قم ١٤٢٧ هـ .
٦٣. هيكل ، عبد الباسط سلامة : الجذور التاريخية لتأويلية ابو زيد ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، ط بلا ، الرباط ٢٠١٥ .
٦٤. <http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporar>