

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة



كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

من نقاد الإعجاز في القرآن الكريم الى انتقاد الاعتقاد

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في اللغة و الأدب العربي
التخصص : مناهج النقد

إشراف الأستاذة:

- بن علوة خيرة

إعداد الطالبة:

- صايم زهراء.

السنة الجامعية:

2018 / 2017

كلمة الشكر حكمة الشكر

لابد لنا ونحن نخطو خطواتنا الأخيرة في الحياة الجامعية

من وقفة نعود إلى أعوام قضيناها في رحاب الجامعة مع

أساتذتنا الكرام الذين قدموا لنا الكثير

بأذلين بذلك جهودا كبيرة في

بناء جيل الغد،

وقبل أن تمضي أقدم أسمى آيات الشكر والإمتنان والتقدير

والمحبة إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة

إلى الذين مهّدوا لنا الطريق العلم والمعرفة

إلى جميع أساتذتنا الأفاضل

وأخص بالتقدير والشكر

الدكتورة بن علوة خيرة

الأهداء

إلى من قال الله فيهما: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا﴾
إلى أعظم وأنبل وأكرم الناس، اهدي ثمرة جهدي الى روح والدي العزيز
رحمة الله عليه.

الى رمز المحبة والعطاء، قيمة التضحية والوفاء، سر وجودي في البقاء امي.
الى من شدوا ازري ورفعوا من قدرتي، وازالو الهم عني، الى الذين كانوا لي
عونا وقوة، اخوتي الاعزاء: نور الدين، نعيمة، زهية، كريمة، مُجَد، خيرة، هاجر، مريم .
الى كل ابناء اخواتي
الى كل اهلي واقاربي.
و اخص بالذكر زوجي العزيز اسامة الذي ساندني وكان معي في حلو الحياة و مرها .
الى رفيقة دربي، الى اختي في الله، الى من احببت دوما
الى صديقتي العزيزة ايمان.

زهراء

مقدمة

عندما بعث الله سبحانه وتعالى الأنبياء والرسل للناس، دعاة للتوحيد أيدهم بالمعجزات التي تتناسب وحياة هؤلاء الأمم، أما النبي صلى الله عليه وسلم فقد أيده الله تعالى بمعجزة خالدة إلى يوم القيامة ألا وهي القرآن الكريم الذي تحدى الله بها كفار قريش وغيرهم بأن يأتوا بسورة واحدة مثل سورة القرآن وهذا هو إعجاز القرآن الكريم، وعلى الرغم من إعجاز القرآن الكريم وبلاغته إلا أنه كان هناك نقاد لهذا النص القرآني المقدس قديما وحديثا، حيث يعد النقد الأدبي من أهم العوامل المهمة والمؤثرة في تطور وازدهار الأثر الأدبي باعتباره عملية تقويم للإبداعات الأدبية والوقوف عندها للتفسير والتحليل ثم تقييمها وتبيان مواطن الجودة والرداءة فيها كما أن تقدم الأدب في فترة من الفترات مرهون بتقدم النقد أيضا، وعليه فحتى القرآن لم يسلم من النقد، إذ أخضعه المسلمون المتأخرون وغيرهم إلى العملية النقدية، وعلى الرغم من صلة المسلمين بدينهم، لم يمنعهم ذلك من التجرأ على القرآن الكريم، بداءً بالفلاسفة والمتكلمين، وهذا ما حدث بالتحديد للنقد في القديم، أما في العصر الحديث فقد شهد النقد الأدبي تطورا كبيرا من خلال إنفتاحه على الثقافة النقدية الغربية في شتى مراحلها، حيث تصدرت البحوث الفكرية والفلسفية والنقدية الساحة الثقافية العربية، بعد بروز مجموعة من المفكرين العرب والمسلمين الذين كان هدفهم تجديد الفكر والخروج من دائرة التقليد، ومن أبرز المفكرين الذين خاضوا غمار نقد النص الديني المفكر نصر حامد أبو زيد الذي سعى إلى زحزحة المفهوم التقليدي للوحي والعمل على تجديده من خلال مشروعه النقدي.

وقد يكون الموضوع في حد ذاته يشكل إشكالية من نوع خاص وذلك لتعلقه بالنص القرآني الذي يفرض حدودا قبلية في التعامل معه والذي لا يزال يطرح العديد من الإشكاليات منذ نزوله، وتحريكه لآليات العقل العربي وإختلاف المذاهب والفرق في التعامل بالتفسير والتأويل والإستدلال.

ولأن القرآن نص مقدس ويحوز من الحساسية ما يجعله مثار جدل في الدراسات و على هذا فان الاشكالية المطروحة في هذا السياق هي:

- كيف كانت طريقة الفلاسفة الأقدمين في النظر إلى القرآن الكريم، وما الفرق بين تناولهم للأمر وتناول النقاد المعاصرين في نقد القرآن الكريم والهبوط به من درجة القدسية إلى النصوص العادية الوضعية؟ وكيف تحول النقد إلى هذا المسار؟
ومن أهم أسباب إختياري لهذا الموضوع:

محاولة نقل بعض القضايا الشائكة في الفكر الإسلامي مثل إشكالية نقد النص الديني قديما وحديثا ومناقشتها بطريقة أكثر إنفتاحا وأكثر جرأة.

تكمن أهمية الموضوع بكونه يسهم في تعميق الفهم لدى الباحثين في أصول الدين وتفسير القرآن الكريم عن طريق طرح أفكارهم عن الدين الإسلامي من منظور كلاسيكي ومعاصر.
ولدراسة موضوع البحث اتبعت المنهج المقارن، حيث قارنت بين نقد القرآن الكريم في القديم ونظيره في فترة الحداثة والمعاصرة.

وبعد ضبط الإشكالية وتحديد المنهج، وزعت خطة البحث على مدخل، فصلين، وخاتمة، فاختص المدخل بالحديث عن تطور النقد من القديم إلى الحديث حتى المعاصر، وذلك ببحث حيثيات نشأة النقد، والظروف التي عملت على تبلورته وتطوره وإزدهاره.

أما الفصل الأول فقد جاء تحت عنوان: "مباحث إعجاز القرآن الكريم في النقد العربي القديم" حيث قسمته إلى مبحثين، تطرقت في المبحث الأول إلى الحديث عن نقد المتكلمين للقرآن، وتعرضت في المبحث الثاني إلى نقد الفلاسفة للقرآن الذين اعتمدوا على التأويل لنصوص القرآن، سعيا منهم إلى مطابقة النص لمسائل قررتها الفلسفة في الآلهيات، أو ما نسميه بالميتافيزيقا، هذا فيما يخص الفصل الأول.

أما الفصل الثاني فقد جاء تحت عنوان: "من مباحث الإعجاز إلى إنتقاد الإعتقاد"، وهو بدوره انقسم إلى مبحثين، حيث تعرضت في المبحث الأول إلى الفكر النقدي التحرري عند نصر

حامد أبي زيد، تحدثت فيه عن مشروعه النقدي وكانت الغاية منه إيضاح منطلقات الرؤية النقدية لنصر حامد أبي زيد وخلفياتها الإبستمولوجية في الفكر العربي والغربي، ليعرج منه إلى تشريح البنية الفلسفية لمشروع الناقد قيد الدراسة، مع التركيز على أهم مفاتيح القراءة المعاصرة للتراث من منظوره.

أما المبحث الثاني والذي جاء تحت عنوان: تحديات مناهج النقد المعاصر للمقدس (البنوية/التأويل)، التي عرفها النقد المعاصر، إسهاماتها الأبرز والأعمق لأنها قدمت تطبيقات مقارنة لما وصلت إليه على المستوى التنظيري.

وفي الأخير ختمت مذكرتي بخاتمة جاءت كحوصلة وكانت خلاصة للنتائج المتوصل إليها من الدراسة.

ومن الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث:

- شساعة مجاله وصعوبة الإمساك بتفاصيله والإلمام بها.
- تفرع الموضوع وانفتاحه على القديم والحديث وتلونه بين حقول المعرفة الإنسانية التراثية الشرعية.
- حساسية الموضوع وخطورته خاصة اذا ما تعلق بالقرآن الكريم باعتباره نصا مقدسا.

مدخل

مراحل تطور النقد الادبي من القديم الى الحديث الى المعاصر

يعد " النقد عملية دراسة و إصدار أحكام على النصوص الأدبية حيث يعتمد على النقاش العميق لأساليب النقد الأدبي وأهدافه، و هو أحد الفنون الأدبية التي يرتبط فيها ذوق الناقد و فكره في محاولة للكشف عن جمالية النص الأدبي أو العيوب التي توجد فيه".¹

" فالنقد في الحقيقة تعبير عن موقف كلي متكامل في النظر إلى الفن عامة أو إلى الشعر خاصة يبدأ بالتذوق ، أي القدرة على التمييز و يعبر منها إلى التفسير و التعليل و التحليل و التقويم"² ، فالنقد الأدبي نشأ عربيا و ظل عربيا صرفا ، " و ذلك لأن أساس كل نقد هو الذوق الشخصي تدعمه ملكة تحمل في النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية . و النقد ليس علما و لا يمكن أن يكون علما ، و إن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم . بل لو فرضنا جدلا امكان وضع علم له لوجب أن يقوم ذلك العلم بذاته ، و من المعروف أن العلوم المختلفة لا تنمو و تثمر إلا بفضل إستقلال مناهجها و مبادئها التي تستقى من موضوع دراستها "³.

فلقد إختلف بعض الباحثين حول البداية الأولى للنقد العربي فكل واحد منهم يحاول أن يبرر موقفه " ففريق منهم يرى أن البداية الفعلية للنقد الأدبي تعود إلى العصر الجاهلي فلقد كان النقد في العصر الجاهلي لا يخرج عن طابع الحياة البدوية التي كانوا يحيونها فهو إنعكاس لهذه الحياة فلما كانت بيئتهم بدوية صحراوية جاء أدبهم نابع من هذه البيئة يصفون فيها الفيافي و الخيام فجاء نقدهم ذوقي نابع من الفطرة " ⁴.

" فالصحراء هي التي جعلت العربي شجاعا متفانيا في الشجاعة ، فخورا إلى أبعد غايات الفخر ، زاهيا بنفسه حتى الإغراق ، معجبا بقومه كل الإعجاب و هي التي جعلته سمح التنفس ، ندى الكف ، وجود بأنفس ما لديه ، و وجود في الوقت العصيب "⁵ ولهذا " فان الشعر العربي

¹. إ. إ. حسان عباس : تاريخ النقد عند العرب ، دار الثقافة ، بيروت . لبنان ط 04 ، 1404 . 1983 م ص 14 .

². المصدر نفسه ، ص 16 .

³. محمد مندور : النقد المنهجي ، دار النهضة مصر للطباعة و النشر الفجالة القاهرة أبريل 1996 ص 11 .

⁴. مصطفى عبد الرحمان إبراهيم : في النقد الأدبي القديم عند العرب مكة للطباعة 1419 هـ 1998 م ص 28 .

⁵. طه إبراهيم : تاريخ النقد عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري ، دار الحكمة ، بيروت لبنان ص 11 .

بالنسبة لطفه إبراهيم نشأ ناضجا مكتملا ، منسجم التفاعيل ، مؤتلف النغم ، كما نقرؤه في المعلقات ، و في شعر عشرات الجاهلين الذين أدركوا الإسلام أو كادوا يدركونه¹ و أن هذا الشعر عربي النشأة : " عربي في أعاريضه و نهجه و أغراضه و روحه و مهما يكن من تأثر العرب بالتيارات الروحية في القرن السادس للمسيح ، و بالمشاهدات و الحضارات التي تجاورهم ، فان الشعر العربي لم يقم على شيء من ذلك في أصل من أصوله و كل ما إنتفع به الجاهليون مما نقلوه عن غيرهم إنما يظهر في بعض الفنون البيانية كالتشبيهات و في بعض الأفكار"².

" وإن هذا الشعر مر بضروب كثيرة من التهذيب حتى بلغ ذلك الإتقان الذي نجده عليه أواخر العصر الجاهلي ، فبين الحداء الذي يظن أنه نواة الشعر العربي و بين القصيدة المحكمة عصر طويل للنقد الأدبي ألح على الشعر بالإصلاح و التهذيب حتى إنتهى به إلى الصحة و إلى الجودة و الأحكام فلم يكن طفرة أن يهدي العربي لوحده الروي في القصيدة ، و لا لوحده حركة الروي ، و لا للتصريح في أولها ، و لا لإفتتاحها بالنسيب و الوقوف بالأطلال ، لم يكن طفرة أن يعرف العرب كل تلك الأصول الشعرية في القصيدة ، و كل تلك المواضع في إبتدائه مثلا ، وإنما عرف ذلك كله بعد تجارب ، و بعد إصلاح و تهذيب ، و هذا التهذيب هو النقد الأدبي و إذا كانت طفولة الشعر العربي قد غابت معها ، و إذا كنا لا نعرف الشعر العربي إلا متقنا محكما قبيل الإسلام ، فإننا لا نعرف النقد إلا في ذلك العصر و أقدم النصوص التي تدل عليه تعزى في الغالب الكثير إلى الشعراء الذين نهضوا بالشعر و قووه"³.

" و حين نضح هذا الشعر و إكتملت له صورته الفنية فتن به العرب فتراووه و تذوقوه و تغنوه و نظروا فيه تلك النظرة التي تلتئم مع حياتهم و طبيعتهم عن أساليب الحضارة فأعلنوا

¹. طه إبراهيم ، المرجع السابق ، ص 24 .

². المرجع نفسه ص 24 .

³. المرجع نفسه ، ص 25 .

إستحسانهم لما إستجادوا و إستهجانهم لما إستقبحوا في عبارات موجزة و أحكام سريعة و إن كانت صحيحة عادلة فكما تملئها الفطرة السليمة لا كما يملئها التعمق في البحث و الدراسة¹.

وفي " أواخر العصر الجاهلي كثرت أسواق العرب التي يجتمع فيها الناس من قبائل عدة و كثرت المجالس الأدبية التي يتذكرون فيها الشعر ، و كثرت تلاقي الشعراء بأفنية الملول في الحيرة و عنسان ، فجعل بعضهم ينقد بعضا و هذه الأحاديث و الأحكام و المآخذ هي نواة النقد العربي الأولى ، نواة النقد التي عرفت ، و التي قيلت في شعر معروف ، و من ذلك ما نجده في عكاظ عند النابغة الذبياني و في يثرب حين دخلها النابغة فأسمعوه غناء الفحل ، و من ذلك ما يعزى إلى طرفة من أنه عاب على المتلمس نعتة البعير بنعوت النياق ، و ما أخذه الناس على المهلهل بنر بيعة من أنه كان يبالغ في القول و يتكثر " ².

كما كانت عكاظ سوقا تجارية يباع فيها و يشتري طريف الأشياء و الحاجي منها ، و كان يأتيها العرب لذلك من كل فج حتى من الحيرة ، و كانت مجمعا لقبائل العرب يفدون عليها للصلح أو التعاهد أو التقاخر أو إداء ما على الإلتباع للسادة من إتاوات ، و كانت موعدا للخطباء و الدعاة ، و كانت فوق ذلك كله بيئة من بيئات النقد الأدبي يلتقي الشعراء فيها كل عام وذائع مستفيض في كتب الأدب أن النابغة الذبياني كانت تضرب له فيها قبة حمراء من جلد فيأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها ، وذائع مستفيض في كتب الأدب مشهد من تلك المشاهد التي كانت بين النابغة و الشعراء في عكاظ ، أنشده الأعرس مرة ثم أنشده حسان بن ثابت ثم الشعراء من بعده ثم الخنساء في قصيدتها في رثاء أخيها صخر التي منها :

و إن صخر لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار³.

¹- مصطفى عبد الرحمان إبراهيم ، في النقد الأدبي القديم عند العرب ؛ ص 28 .

²- طه أحمد إبراهيم : تاريخ النقد عند العرب من العصر الجاهلي ، ص 30 .

³- المرجع نفسه ص 26 .

" فأعجب بالقصيدة ، و قال لها لولا أن أبا بصير . يعني الأعشر . أنشدني لقلت : أنك أشعر الجن و الإنس . فالأعشر إذن أشعر الذين أنشدوا النابغة ، و الخنساء تليه منزلة وجوده شعر " 1.

و هذه " من الشواهد التي تدل على وجود صور من صور النقد الأدبي في العصر الجاهلي . على أن هناك ما لعله أعمق في تلك الشواهد ، و أبلغ في الدلالة على وجود هذا النقد . فقد نستطيع أن نقول إن الشعر في أواخر العصر الجاهلي كاد يكون فنا يدرس و يتلقى ، و توجد فيه مذاهب أدبية مختلفة" 2.

ف"بعدها تعرفنا على البيئة الجاهلية و طبيعة النقد الذي كان سائدا آنذاك ، ها نحن ننقل إلى عصر آخر يختلف عن سابقه لظهور عامل جديد وهو الإسلام أثر في كل من الأدب و النقد و سنتعرف على طبيعة النقد فيه صدر الإسلام يعني عصر الإسلام و الخلفاء الراشدين ، أو الفترة الزمنية التي بدأت بظهور الإسلام ، حيث كان عصر البعثة حافلا بالشعر ، فياضا به ، و إن ضعف في بعض نواحيه فالخصومة بين النبي صلى الله عليه و سلم و أصحابه من ناحية ، و بين قريش و العرب من ناحية أخرى كانت عنيفة حادة لم تقتصر على السيف و السنان ، بل إمتدت إلى البيان و الشعر ، و إلى المناضرات و الجدل ، و إلى المناقشات بين شعراء المدنية و شعراء مكة ، و غير مكة من الذين خاصموا الإسلام و ألوا العرب عليه" 3 .

إن " موقف الرسول صلى الله عليه و سلم جاء متحدا مع موقف القرآن الكريم الذي كان يذم الشعر و لكن ليس كله، و إنما ذلك النوع من الشعر الذي كان يخرج عن تعاليم الدين الإسلامي و يحرص على العصبية القبلية . فالموقف النقدي الإسلامي الجديد الذي كان يواكب ظهور فريق من الشعراء المسلمين لم يعد معاديا للشعر بالمطلق و لكنه كان يرفض لونا معيناً من الشعر، انه شعر العصبية التي جهد الإسلام أن يكسر حدتها و شعر المنافرات التي كانت تغنى

1. طه أحمد إبراهيم ، المرجع السابق ، ص 26 .

2. المرجع نفسه ، ص 27 .

3. المرجع نفسه ، ص 29 .

أمجاد القبيلة في الجاهلية ، و شعر الهجاء الذي كان يؤذي النفس و يورث الحقد و يبعث الضغائن بل إنه الشعر الذي كان يهتك أعراض المسلمين و يؤلب الناس ، فالقرآن فرق بين الشعر الذي يتحد من حيث مصدره بالوحي الديني و بين الشعر الذي يأتي عن طريق الشيطان"¹.

أما " في عهد الخلفاء الراشدين فالشعراء كما نعلم كانوا يكتسبون بالشعر ، و هذا التكبس يدفعهم إلى المديح غالبا ، و يحملهم على الهجاء في بعض الأحيان . و الهجاء في كل عصر الأدب ينال من أخلاق المهجو ، و مروءته و عرضه ، أو بعبارة أخرى هو نوع من القذف يحرمه الإسلام ، و يعاقب عليه من يحرص على إقامة حدود الله من ولاة المسلمين"².

" و الرواة يحدثوننا أن الحطيئة هجا الزبرقان بن بدر بقصيدته التي جاء فيها :

دع المكارم لا ترحل لبغيها و أقعد فانك أنت طاعم الكاسي"³

وأن " الزبرقان إستعدى عليه عمر بن الخطاب ، و أن عمر جعل يهون البيت على الزبرقان ، و يحمله على أنه معاقبة لإهزاء كراهة أن يتعرض لشأن الحطيئة أما في العصر الأموي فقد اختلف هذا العصر عن سابقه و تغيرت فيه الحياة كثيرا سياسيا و إجتماعيا و تأثرت الحياة الأدبية بذلك تأثرا كبيرا فقد شهد هذا العصر تغير النظام السياسي للدولة من نظام الخلافة القائم على الشورى حريته في إختيار من يحكمه و قد ترتب على هذا الانقلاب السياسي تفويض ذلك الحاجز الذي وضعه بعض الخلفاء الراشدين لمنع تسرب بعض العادات و التقاليد الجاهلية"⁴ إن " فترة العصر الأموي تعتبر من أخصب الفترات في تاريخ الأدب العربي و أحفظها بألوان النشاط الأدبي ، ثم هي إلى هذا تمثل في معظم نواحيها تمثيلا صادقا عميقا للحياة الجاهلية بصورها و إتجاهاتها و خصائصها ، و قد تختلف هذه الظاهرة قوة و ضعفا بين البيئات الأدبية المختلفة الحجاز ، العراق ، الشام في هذه الفترة و قد تتلون هنا بغير ما تتلون به هناك ، لكنها

¹. قصي الحسين : النقد الأدبي و مدارسه عند العرب ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان 1429 هـ . 2008 م ، ص 41.

². طه أحمد إبراهيم : تاريخ النقد عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع ص 47.

³. المرجع نفسه ص 48.

⁴. عثمان موافى: دراسات في النقد العربي : دار الوفاء للطباعة و النشر : الإسكندرية د ط 2004 ص 56.

جميعا تشارك في عودة النشاط الأدبي إليها خصبا غامرا ، وفي تميزه عموما بمجافة الروح الإسلامية التي كان الخليفة عمر حريصا على أن يجعلها زمام الحياة الأدبية في زمنه¹.

أما " النقد في العصر العباسي فلم يعد يعتمد كثيرا على الذوق الفطري أو الذوق العربي المحض ، وإنما أخذ يحاول الإنتفاع بكل ما جاءت به النهضة العلمية في صدر الدولة العباسية ، وإن كان لم يتخلص من روح النقد العربي القديم و هذا التطور أو هذا الإتجاه الجديد الذي يريد أن ينتقل بالنقد الأدبي من نقد ذاتي سلبي إلى نقد موضوعي إيجابي فيضع له قواعد و أصولا علمية تقاس بها الأعمال الأدبية ، قد بدأ في أخريات العصر الأموي و أوائل العصر العباسي " ².

ففي " العصر العباسي رأينا إمعانا في الترف ، و رأينا الشعر و الأدب يتحولان إلى فن و صناعة بعد أن كانا يصدران عن طبع و سليقه ، حتى لنرى كثيرا من الكتاب و الشعراء من الموالى الذين عدوا عربا بالمربى ، و رأينا الثقافة تعظم و تتسع و تشمل فروع المعرفة كلها لا تقتصر على الثقافة الدينية و الأدبية ، و رأينا الثقافات الأجنبية تتفق على المملكة الإسلامية من فارسية و هندية و يونانية ، و رأينا كل مجموعة من المعارف تتحول إلى علم حتى اللغة و النحو و الصرف " ³.

أما " في العصر الحديث فنجد النقد متطور و مزدهر فمن الجلي أن دراسة النقد الأدبي تمس الأدب في حاضره لتوجهه في مستقبله " ⁴.

" وهذا العصر هو عصر النهضة و نهضتنا الأدبية الحديثة ترجع في أصولها إلى الأدب الغربي ، بحيث لا يستطيع الناقد أن يخطوا فيها خطوة ذات قيمة ما لم يكن على صلة وثيقة بالآداب الغربية و تيارات النقد فيها و تاريخ الآداب العالمية يثبت أن عصور الإنحطاط فيها هي

¹- مصطفى الصاوي الجويتي : تاريخ النقد عند العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري دار المعرفة الجامعية 2000 ص 57 ؛ 58 .

²- عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الفكر، بيروت، ط2، 1998، ص 46 .

³- أحمد أمين : النقد الأدبي دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان، ط2، 1995، ص 17 .

⁴- المرجع نفسه ، ص 19 .

العصور التي إنطوت فيها الآداب القومية على نفسها ، فلاكت معانيها و إجترتها حتى بليت وسمحت ، فملها قراؤها و كتابها معا"¹، "و هذا الملل مدعاة إلى طلب الجديد في الآداب الأخرى، حين يتحتم المعركة بين الجامدين من أنصار القديم لقصورهم ، و الدعاة إلى التجديد الظافرين بحججهم القوية في عاقبة الأمر"² ، فلقد كان " بعث التراث القديم بفضل فن الطباعة الحديثة الذي وفد إلى مصر منذ الحملة الفرنسية بل منذ تأسيس مطبعة بولاق على وجه محدد ، فبفضل هذا الفن أمكن طبع الكثير من أمهات كتب الأدب العربي القديمة و دواوين الشعراء ، و رسائل البلغاء ، و كتب اللغة و علومها و نشر ذلك و تداوله "³، بالإضافة إلى " الصحافة فأول صحيفة عربية كانت صحيفة تنبيه التي أنشأها نابليون بونابرت في مصر وتعد الوقائع المصرية ثاني صحيفة و كان قد أنشأها محمد علي سنة 1828 م فلقد كانت الصحافة قبلة للأدباء و المتنفس الذين يذيعون من خلاله أدبهم سواء كان شعرا أو نثرا"⁴.

كما " كانت الترجمة كذلك حيث كان لها تأثير واضح في نهضة الأدب العربي و خاصة في النثر حيث بدأت حركة الترجمة باستقدام الأساتذة الأجانب للتدريس في المدارس الخصوصية لطلاب لا يعرفون اللغة الأجنبية ، فاقتضت الضرورة إستقدام المترجمين و كان معظمهم من السوريين و المغاربة فقاموا بجهد مشكور في إحياء التراث العلمي العربي القديم"⁵.

لقد " كان لهذه النهضة أثر قوي على مصر ، حيث أسهمت في إغناء الأدب بفنون جديدة على الساحة العربية و أسهم الإطلاع على الآداب العالمية و تلاقح الثقافة العربية و الغربية في تطوير الأسلوب لدى الأدباء العرب ، و تحريرهم من قيود الزخرف و الصناعة اللفظية و كان هذا بفضل البعثات العلمية للغرب"⁶.

1. غنيمي هلال ، النقد الادبي الحديث ، دار الفجالة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط2 ، أكتوبر 1997 ، ص 10 .

2. المرجع نفسه ، ص 12 .

3. محمد مندور ، النقد والنقاد المعاصرون ، دار النهضة للنشر والتوزيع ، ط3 ، 1997 ، ص 5 .

4. إبراهيم خليل ، مدخل لدراسة الشعر العربي الحديث ، دار المسيرة للنشر والتوزيع ، عمان ، ط1 ، 2003 ، ص 32 .

5. حسين علي محمد ، الادب العربي الحديث ، دار الوفاء للطباعة ، ط1 ، 2000 ، ص 32 .

6. المرجع نفسه ، ص 35 .

و لهذا فان " عصر النهضة كان نقطة تحول في الأدب العربي و نقده و خاصة في جانبه الشعري هذه هي أهم التطورات المرحلية التي عرفها النقد العربي قديما و حديثا و هنا نلحظ تمازج بين الأصالة و المعاصرة"¹.

¹- حسين علي محمد ، المرجع السابق ، ص 36 .

الفصل الأول:

مباحث الإعجاز القرآني في النقد العربي القديم

المبحث الأول: نقد المتكلمين (الرماني، الخطابي، الجرجاني)

يعد " علم الكلام أحد أبرز العلوم الإسلامية التي تهتم بالعقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية. كما أنه ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها من أقاويل، و من المتكلمين الشيعة والمعتزلة الذين قالو بحدوث القرآن و الأشاعرة الذين قالو بقدمه"¹.

1- الرماني :

فلقد جرى الرماني على المذهب المعتزلي في فهم الكلام، فرأى في أثناء بحثه عن الإعجاز أن المزية لا تكمن في المعنى ولكن في صورة اللفظ، لأن المعنى الواحد، كما فهمنا من كلام الرماني، يمكن أن يقدم للسامع أو القارئ من خلال أكثر من صورة لفظية. وإذا ما دل هذا الأمر على شيء إنما يدل على أن التعاطي الكتابي مع الألفاظ يحتاج إلى جهود تبذل، لأنه ممكن العملية الإبداعية وموضع تزايد الفصحاء "².

إن " البلاغة هي إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن وأعلى طبقات البلاغة القرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، فهذا معجز للمفحم خاصة كما أن ذلك معجز للكافة"³.

"ولا نصل إلى نهاية رأي الرماني في العملية الإبداعية من خلال تعرفنا رأيه في ممكن المزية، ولا يكتمل ذلك إلا إذا بحثنا عن موقفه من رئاسة المعنى على اللفظ، ونتعرف رأيه هذا حين نعود إلى تحديده للفواصل التي قال عنها إنها حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعنى - وإذا ما سألنا عن السبب الذي يوجب ذلك الحسن أجابنا إن الفواصل

¹- علي مهدي زيتون، الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1 - 2011- ص135 .

²- المرجع نفسه ، ص 140.

³-المرجع نفسه ، ص 76 .

تابعة للمعاني¹، وأما " الأسجاع فالمعاني تابعة لها و لم يكتف بذلك بل عد الفواصل بلاغة و الاسجاع عيبا مؤكدا بما لا يقبل الشك رئاسة المعاني على الألفاظ فهل يعني ذلك أنه قد خرج على الخط المعتزلي ؟ ولماذا لا يرئس الألفاظ ما دام يرى المزية فيها؟ يجيب الرماني: إن الغرض الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة، فيعطي الأولوية لما نحتاجه عمليا، إنطلاقا من أن وظيفة الكلام الإيصالية والتي تتحدد الناحية الجمالية بناء على نجاح تأديتها، خاضعة للمعنى، لأنه لا مسوغ لوجودها إذ لم تكن ناقلة له، ويؤكد الامر نفسه حين يرى أن المعنى الذي يقدمه السجع لا يعتد به لما تكلف من غير وجه الحاجة إليه والفائدة فيه"².

ولقد " قسم الرماني البلاغة على عشرة أقسام: الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل و التجانس والتصريف والتضمين والمبالغة، وحسن البيان"³ والمقصود بالإيجاز "تقليل الكلام من غير إخلال المعنى، وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز و الإيجاز على وجهين حذف وقصر، فالحذف إسقاط كلمة للإجتراء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام"⁴، أما "التشبيه فهو العقد على أن احد الشئيين يسد مسد الآخر في حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس، ففي التشبيه يتفاضل الشعراء وتظهر بلاغة البلغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بيانا عجبيا، وهو على طبقات من الحسن كما بينا"⁵.

أما " الاستعارة فهي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن - ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام

¹- علي مهدي زيتون المرجع السابق، ص 140.

²- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

³- محمد خلف الله أحمد: ثلاث رسائل في الاعجاز القرآني: الرماني النكت، دار المعارف للنشر و الطباعة والتوزيع ؛ ص

81.

⁴- المصدر نفسه، ص 85.

⁵- المصدر نفسه، ص 96.

فهو على أصله لم يغير عنه في الاستعمال¹، أما " التلاؤم فهو نقيض التنافر، والتلاؤم تعديل الحروف في التأليف، والتأليف على ثلاثة أوجه متنافر ومتلائم في الطبقة الوسطى و متلائم في الطبقة العليا والفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، و تقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها في حسن الصورة وطرق الدلالة"².

أما " الفواصل فهي حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إيفهام المعاني والفاصل بلاغة والأسجاع عيباً"³.

أما " التصريف فهو تصريف المعنى في المعاني المختلفة، كتصريفه في الدلالات المختلفة"⁴، أما " التضمن فهو تضمين الكلام و حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه، والتضمن على وجهين أحدهما ما كان يدل عليه الكلام دلالة الإخبار، والآخر ما يدل عليه دلالة القياس"⁵.

أما " المبالغة فهي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة"⁶، أما " البيان فهو الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك والبيان على أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة"⁷.

إن: أثر الرماني في البحث البلاغي يتجلى من خلال كتابه " النكت في إعجاز القرآن وواضح من عنوان الكتاب أنه يتكلم في أسلوب القرآن الكريم، وقد حدده الرماني بسبعة وجوه

¹ - محمد خلف الله أحمد: ثلاث رسائل في الاعجاز القرآني: الرماني النكت، دار المعارف للنشر و الطباعة والتوزيع ، ص 97.

² - المصدر نفسه، ص 101.

³ - المصدر نفسه، ص 102.

⁴ - المصدر نفسه، ص 104.

⁵ - المصدر نفسه، ص 106.

⁶ - المصدر نفسه، ص 108.

⁷ - المصدر نفسه، ص 109.

هي ترك المعارضة مع توفر الدواعي، و شدة الحاجة والتحدي للكافة، والصرفة و البلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة¹.

"وتبقى اللغة وما فيها من ألفاظ وتعابير وسيلة نستخدمها لقضاء حاجتنا و الحاجة الحياتية أولاً ومن ثم المتعة الجمالية ولعل في هذا ما يفسر لنا الفرق بين الطبيعية و التكلف فالتطعية أن نعطي الأولوية ما حقه التقدم و التكلف عكس ذلك، وإذا ما كان دور الكلام (الألفاظ والأصوات) الطبيعي أن يكون وسيلة، فإنه لمن التكلف أن يصير غاية"².

2- الخطابي :

يحاول الخطابي " وضع نظرية نقدية محددًا مقومات الكلام البليغ ومستوياته وكيفية نسج مكوناته والثقة المطلوبة لذلك وطريقة التمييز والتفضيل بين بليغ و بليغ الكلام"³. فهو " يحاول كذلك تحديد العلة في الإعجاز، اي تقديم ادوات البحث التي تعين الباحث على استكشاف مناحي الإعجاز في النص القرآني فبعد تقصيه لوجوه الخطاب، والعلة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق الرسل وهذه اقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء من ألبته"⁴.

ف "القسم الأول اعلى طبقات الكلام وأرفعه والقسم الثاني أوسطه وأقصده والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، فاننظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في

¹- محمد خلف الله أحمد: ثلاث رسائل في الاعجاز القرآني: الرمانى النكت، ص 110.

²- علي مهدي زيتون: الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب، ص 141.

³- محمد خلف الله احمد، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: الخطابي بيان إعجاز القرآن، ص 22.

⁴- المصدر نفسه ، 25.

نوعتهما كالمتضادين لأن العذوبة نتاج السهولة و الجزالة و المتانة في الكلام تعالجان نوعا من الوعورة¹.

فكان "اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن، يسرها الله بلطيف قدرته على أمره ليكون آية بينة لنبيه، ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه"².

" وبيان ما ذهب إليه السلف من أئمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع وإثبات توحيده وصفاته، وسائر ما ادعى أهل الكلام تعذر الوصول إليه إلا من الوجه الذي يذهبون إليه، ومن الطريقة التي يسلكونها، ويزعمون أن من لم يتوصل إليه من تلك الوجوه كان مقلداً غير موحد على الحقيقة: هو أن الله تعال لما أراد إكرام من هداه لمعرفته، بعث رسوله محمد صلى الله عليه و سلم بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً"³. لينشر القرآن، وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور: منها "ان علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبالفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون انتلافها وارتباط بعضها ببعض، فيتواصلوا باختيار الأفضل على الأحسن من وجودها إلى ان يأتوا بكلام مثله"⁴.

وإنما "يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم و رباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الامور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أوضح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً

¹ - محمد خلف الله احمد، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: الخطابي بيان إعجاز القرآن: المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 26.

³ - أبو سليمان الخطابي: الغنية عن الكلام وأهله، دار المناهج للنشر و الطباعة والتوزيع، مساكن عين شمس، القاهرة، 1420 هـ - 2004م، ص 11.

⁴ - محمد خلف الله احمد، ثلاث رسائل في الاعجاز القرآني: بيان اعجاز البيان : الخطابي؛ ص 27.

وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها"¹.

" والرسول صلى الله عليه وسلم لم يترك شيئاً من امر الدين: قواعده وأصوله وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة: ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال، ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أخر عنه البيان، لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز، وإذا كان الأمر على ما قلناه وقد علمنا يقيناً أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر وإنقلابها فيها"² "إذ لا يمكن أحد من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أحد من أصحابه من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه ، لا من طريق تواتر ولا آحاد، علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقهم، ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام و الجدال لعدو من جملة المتكلمين و لنقل اليينا اسماء متكلميهم كما نقل أسماء فقهاءهم وقرائهم وزهادهم، فلما لم يظهر ذلك دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم صلة"³.

فالقد " بان ووضح فساد قول من زعم وادعى من المتكلمين أن من لم يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده من الوجه الذي يصححونه في الاستدلال، فإنه غير موحد في الحقيقة، لكنه مستسلم مقلد، وأن سبيله سبيل الذرية في كونها تبعاً للأباء في الإسلام، وثبت أن قائل هذا القول مخطئ وبين يدي الله ورسوله مقدم، وبعمامة الصحابة وجمهور السلف مزر، وعن طريقة السنة عادل، وعن نهجها ناكب"⁴.

¹ - محمد خلف الله احمد: المصدر السابق، ص 27.

² - ابو سليمان الخطابي: الغنية عن الكلام وأهله، ص 12.

³ - المصدر نفسه، ص 12.

⁴ - المصدر نفسه، ص 17.

3- الجرجاني :

" انطلق عبد القاهر الجرجاني من اعتبار الكلام معنى قائماً في النفس؛ لكي يحدد المزية التي يقوم عليها الاعجاز، فرفض أن تكون في اللفظ مناقشا من يناقشه راداً كل حجة ورأي في ذلك ليخلص إلى نتيجة مفادها أن المزية من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك، وتعمل رؤيتك و تراجع عقلك ؛ و تستنجد في الجملة فهمك ؛ مؤكداً أن المعنى مدرك بوساطة قوى نفسية هي القلب والفكر والروية والعقل والفهم، ولا علاقة للحواس الخمس بذلك الإدراك، وعلى رأسها السمع، ويرى الشيخ عبد القاهر الجرجاني انك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، يعني أن مسافة موجودة بين الفراغ من ترتيب المعاني وترتيب الألفاظ خدمة لها"¹، ولهذا " لا بد للبلغ من التفكير في المعاني التي تموج في نفسه على أن تكون صادقة قوية يتجلى فيها أثر الابتكار وسلامة الذوق في تنسيقها وحسن ترتيبها، فإذا تحقق له ذلك اختار لها الألفاظ الواضحة المؤثرة ما يتلاءم وطبيعتها ويعبر عنها أجمل تعبير، ومع ذلك ينبغي أن نتذكر دائماً أن البلاغة ليست في اللفظ وحده، وليست في المعنى وحده، وإنما هي الارتباط العضوي بينهما، وأثر لازم لسلامتهما وانسجامهما"².

حيث يقول الجرجاني: " إنك في عملية الكلام لا تطلب اللفظ بحال، وإنما تطلب المعنى وإذا ظفرت بالمعنى، فاللفظ معك وإزاء ناظرك في الوقت نفسه، كما يناقش هذه المسألة فيؤكد سبق المعاني في الوجود لا تزامنها ويسهم في توضيح كيفية فهم الأشاعرة لمقولتهم في أن الكلام معنى قائم في النفس، لأن الجرجاني في نظره أن الإنسان يخيل إليه إذا هو فكر أنه كان ينطق في نفسه بالألفاظ التي فكر في معانيها حتى يرى أنه يسمعها سماعه لها حين يخرجها من فمه وحين يجري بها اللسان وهذا تجاهل، لأن سبيل ذلك إنسان

¹ - علي مهدي زيتون: الإعجاز القرآني و آلية التفكير النقدي عند العرب. ص 150، 151.

² - عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ص 110.

يتخيل دائما في شيء قد رآه وشاهده أنه كان يراه وينظر إليه وأن مثاله نصب عينيه¹، وعليه فإن "عبد القاهر الجرجاني من انصار المعنى دون اللفظ؛ نظرا لتحامله على القائلين بأولوية اللفظ، وليست الألفاظ عنده إلا خدم للمعاني كما ذكرنا آنفاً؛ فالمعنى عند الجرجاني بنية قائمة بذاتها حيث يقول: وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه من بعض، فكلمتا آثار و ترتيب تفيدان أن المعاني متعددة لها مواضع مختلفة ولكنها مرتبة ترتيبا خاصا وهي قائمة بذاتها، لا دخل للألفاظ بها، ولكن كل هذه الصفات لا تعني أنها بناء متكامل، إذ قد ترتب عدة أشياء ترتيباً معيناً، وهي منفصل بعضها عن البعض الآخر، فلا نستطيع تسميتها بنية"².

"وإذا ما عرفنا رأيه في المعنى فما هو رأيه بعلاقة ذلك المعنى باللفظ؟ يرى أن الألفاظ اوعية للمعاني ولا يكون الوعاء مقصوداً في ذاته بل هو أداة وأداة جاهزة تختلف عن الأداة التي تكون نتاج معاناة متعددة تضع المنتج أمام خيارات عديدة وفي الاختيار شخصية وإبداع بينما لا تشكل الأداة الجاهزة عملاً فنياً بل تؤدي خدمة كما يكرر الجرجاني كيف لا و للألفاظ دور وظيفي آلي تؤديه في خدمة المعاني لأنها عبارة عن إشارات تستخدم للتمييز بين معنى وآخر"³، "فالجرجاني يبالغ في اصطلاحية العلاقة بين الدال و المدلول وفي آلية العلاقة بين البنية المعنوية والبنية اللفظية بما يتوافق مع مذهبه الفكري و الاعجازي، إنما ينطلق من خلفية تربييس المعنى إلى حد القول: إنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة لها وإن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في

¹ - علي مهدي زيتون: الإعجاز القرآني وآلية التفكير النقدي عند العرب، ص 152.

² - المرجع نفسه، ص 152.

³ - المرجع نفسه، ص 154.

النطق"¹، " فلو كان دورها محصوراً في خدمة المعاني، لجاز أن تكون صياغتها عملاً فنياً إبداعياً ولكن ما دام أنها تتبع المعاني في مواقعها بطل أن يكون ترتيب الألفاظ مطلوباً بحال ولم يكن المطلوب أبداً إلا ترتيب المعاني، وإذا كان الأمر كذلك بان أنه لمن حام في حديث المزية والإعجاز حول اللفظ ورام أن يجعله السبب في هذه الفضيلة إلا التسكع في الحيرة و الخروج عن فاسد القول إلى مثله، فالعمل الإبداعي مختص بالبنية المعنوية المتكونة داخل النفس والمزية ليست لك حيث تسمع بأذنك بل حيث تنتظر بقلبك وتستعين بفكركوبهذا استطاع الجرجاني أن يتخلص من ازدواجيتين معا في دلائل الإعجاز ازدواجية المعنى في الوجود في النفس وفي الكلام وازدواجية التعبير بين اللفظ والمعنى، فالمعنى الموجود في النفس هو المعنى الموجود في الألفاظ نفسه، لأن ترتيب المعاني يقتضي ترتيب الألفاظ وبشكل تلقائي"².

فلقد هذب الجرجاني "من المفاهيم المرتجلة لدلالة الألفاظ و المعارف وأقامها على أصل لغوي وعلمي رصين و أدرك سر العلاقة القائمة بين اللفظ و المعنى ورفض القول بإيثار أحدهما على الآخر واعتبرهما بما لهما من مميزات وخصائص واسطة تكشف عن الصورة فقال بالنظم تارة وبالتأليف تارة أخرى، مما لم يوفق إليه الفرقاء في النزاع والملاحظة عنده أن النظم عبارة عن العلاقة بين الألفاظ والمعاني وأنها تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل. وعملية الكلام هي تسريب للمعنى مرتباً كاملاً إلى الألفاظ، وإذا ما وجد المعنى في الوجود سواء أكان مرتباً كاملاً إلى الألفاظ، وإذا ما وجد المعنى في الوجود سواء أكان في حركته داخل النفس، أم في تجليه في أوعية ألفاظ، فإنه قدرأى أن لكل معنى صورة واحدة في اللفظ لا يمكنه أن يتلبس غيرها، لأن التقديم والتأخير والتكثير والتعريف والإخبار بالإسم أو الفعل وكل تحريك في اللفظ يقتضي تحولاً وتغيراً في المعنى،

¹ - علي مهدي زيتون ، المرجع السابق ، ص 154.

² - المرجع نفسه ، ص 156.

ولا يوجد للمعنى الواحد أكثر من لباس لفظي"¹ وعليه نلاحظ أن عبد القاهر الجرجاني يشن حملات ضد اللفظ ؛ وخالصة القول "إذا كان الإبداع يكمن عند الشيعة والمعتزلة في القدرة على إيصال المعنى إل المتلقي، ويكمن عند الأشاعرة في القدرة على الكشف عن المعنى القائم في ذهن المبدع فهل يعني ذلك أن دور البلاغة عند نقادنا كامن في إجادة الدور الوظيفي للأدب؟ ولماذا تجنبوا الحديث عن الجمال فلم نجد له ذكر في نتاجهم على امتداد التاريخ القديم؟ وهل يعد ذلك نقصا قد اعترى مواقفهم؟ فالرمانى لم يزد على الإيصال سوى حسن صورة اللفظ عدها، و فعل الأشاعرة مثله حين ركزوا على الجانب الكشفي، إلا أن ذلك لا يعد عيبا أو نقصا"².

فلقد "ركز نقادنا على الدور الوظيفي للبلاغة الذي يحتوي الجمال ضمان فإن وظيفة اللغة نفسها تؤكد هذا المذهب وتدعم ما رأته البلاغة العربية لنفسها من وظيفة مزدوجة تقوم على الكشف عن المعاني القائمة في النفس، وإيصالها إلى المتلقين، وهي إن لم تسم تلك الوظيفة جمالا ؛ الا انها لم تتحدث عن دور للننتاج الابداعي خارج حدود الكشف والإيصال، وما كان لهذه النتيجة التي توصل إليها نقادنا أن تكون دقيقة وعميقة لو لم يتيسر لها أهم خلفية فكرية مرتبطة بالإبداع الادبي في ذلك الوقت، أعني بها مسألة الإعجاز القرآني، وما ارتبط بها من علوم"³.

¹ - عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني:دلائل الاعجاز، مكتبة الخانجي للطباعة و النشر،ط2، 2005 ، ص43.

² - المصدر نفسه ، ص 157.

³ - المصدر نفسه ، ص 158.

المبحث الثاني: نقد الفلاسفة.

بدأت "حركة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في حدود القرن الثالث هجري، الثامن للميلاد، وذلك بشخص الفيلسوف العربي: وذلك بعد أن إستوعب تلك الحركة الترجمة، خاصة من التراث اليوناني، وهكذا تؤسس تلك -الحركة الفلسفية- مجالها المعرفي وإشكالاتها الإجتماعية، نعني بذلك إشكالية العقل، النقل، الشرع/الحكمة، الفلسفة، الدين"¹.

لقد حاول بعض الفلاسفة القدامى، التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك من خلال تأويلهم للنص الديني وفق ما يتفق مع قضاياهم الفلسفية ومن بين هؤلاء نذكر الفارابي و ابن سينا و ابن رشد.

1- الفارابي :

يرى الفارابي "أن الدين الإسلامي لا يناقض الفلسفة اليونانية، وإن كانت هناك فروق ومتناقضات ففي الظاهر لا في البواطن، ويكفي لإزالة الفروق أن نعد إلي التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجردة من وراء الرموز والإستعارات المختلفة، فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعال"².

وكذلك "آمن الفارابي بوحدة الحقيقة مما حدا به إلي التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو كخطوة أولى في سبيل التوفيق بين الوحي والعقل، على أساس أن كلا من النبي والفيلسوف يستمد الحقيقة من العقل الفعال واهب الصور، وإن الإختلاف بينهما إنما هو إختلاف في طريقة الوصول، وكيفية عرض هذه الحقائق، ذلك أن النبي بحكم ما عنده من قوة المخيلة يتصل إتصالا مباشرا بالعقل الفعال، فتفيض عليه الصور والحقائق بدون عناء، وتعرض هذه الحقائق في قالب مبسط ومشخص، لأنها موجهة إلي عامة الناس وجمهورهم في حين أن الفيلسوف بحكم ما عنده من القوة العاقلة، ويتخيل من العقل الفعال يدرك الحقائق في صورها، لذلك نجد عند الفارابي أن النبي والفيلسوف يرتشقان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع والحقيقة النبوية

¹- ابن طفيل: حي بن يقظان: تقديم الزواوي بغوزة ، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 2011، ص22.

²- ابو نصر محمد الفارابي ، تحصيل السعادة، دار الهلال، بيروت، ط1، 1955م، ص89.

والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان¹.

كما يذهب الفارابي إلى أن موضوعات الدين وموضوعات الفلسفة واحدة "وهما يشملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصول للموجودات، أو تعطينا الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان، وهي السعادة القصوى، وكل ما بين الدين والفلسفة من فرق، أن الفلسفة تعطينا الأدلة والبراهين العقلية، والدين يعطينا الأدلة والبراهين الإقناعية"²، كما يري الفارابي أن "الفلسفة تتقدم بالزمان الملة"³.

2- ابن سينا:

وبعد الفارابي جاء ابن سينا، فلقد صنف في خانة واحدة واحدة مع الفارابي في حديثه عن التأويل، فلقد إعتبر ابن سينا "أن الحقيقة موجودة في الفلسفة ويمتلكها الفلاسفة، والطريق إليها هو البرهان المعروف عندهم، وأما الوحي والشريعة، فهي مجرد تشبيه وتمثيل والمخاطبون بها هم الجمهور والعامّة من الناس، ووسيلتها الخطابة، وغايتها الإقناع"⁴، كما يصرح ابن سينا في كتابه "رسالة أضحوية في أمر المعاد" أن "أمر الشرع ينبغي أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع والممل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة"⁵، فلقد أكد "بأن ما يقوم به الشرع من وظيفة إقناعية يعد مما لاغنى عنه لتقريب المعنى إلى مدارك الناس الضعيفة"⁶. كما يري ابن سينا أنه "على النبي أن يقرر وجه المعاد بالشكل الذي يتصوره الناس وتسكن إليه نفوسهم، فيضرب للسعادة والشقاوة أمثالا وتشبيهات يفهمونها ويتصورونها"⁷.

1- إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، مصر، ط3، 1976م، ص15.

2- ابو نصر محمد الفارابي: تحصيل السعادة، ص40 .

3- المصدر نفسه: ص90 .

4- ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد ، دار شمس تيريزي، طهران، ط1ك1384هـ، ص103.

5- المصدر نفسه ص97 .

6- المصدر نفسه ص115.

7- يحي محمد: الفلاسفة والعرفان والإشكالات الدينية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط3، 1374هـ، ص442.

كما يري أيضا أن "المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وإيماءاً"¹، وعليه ينصح ابن سينا بأن " الإنسان الجاهل صلاحه ألا يكشف له عن ذلك فيلاحظ الديانات الإلهية والشرائع الحقيقية بعين الإستخفاف، وهي مقدسة عن ذلك"².

ومن ألفاظ النص القرآني التي أولها ابن سينا تأويلا فلسفيا أنه إعتبر الملك" هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي مجراه عنه لا لذاته بل بالعرض وهو المرئي القابل"³، وسميت الملائكة بأسامي مختلفة والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزي القابل"، وأما الرسالة فهي عنده" ما قبل من الإفاضة المسماة وحيا على عبارة إستصوبت ليحصل بأرائه لصالح عالم البقاء والفساد علما وسياسة"⁴.

3- ابن رشد:

لقد إستفاد ابن رشد من محاولة الفلاسفة الذين سبقوه في تأويلهم للقرآن الكريم وفق ما يتناسب مع مسائلهم الفلسفية، حيث يذهب ابن رشد إلى تفاوت الناس في المعرفة وانقسامهم في ذلك إلى ثلاثة أصناف (خطابين، وجدليين، برهانيين) وذلك سبب لكي ينقسم النص الديني من جهة دلالاته على الحقائق إلى ظاهر وباطن ومؤول، وإن الظاهر هو من فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور"⁵، و أما "تأويله فهو للفلاسفة العارفين بالقياس البرهاني الذي يعد أرقى وسيلة لإكتساب المعرفة وإدراك الحقائق"⁶.

كما يلح ابن رشد عن جواز التأويل من خلال أن للشرعية ظاهر وباطن والتأويل عنده هو: "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التحوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه، أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي

¹ - ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات؛ دار العرب للنشر و التوزيع، القاهرة، ط2، 1989م، ص125 .

² - ابن سينا: أضحوية في أمر المعاد: ص105 .

³ - ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص124 .

⁴ - المصدر نفسه: ص102 .

⁵ - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة وعقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر و التوزيع؛ ط1998، 1م، ص99 .

⁶ - المصدر نفسه، ص102 .

ذكرت في تعريف أصناف الكلام المجازي وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، ... بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا إعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ويقارب أن يشهد¹، كما يقول ابن رشد في هذا الصدد "أن في جميع الحالات يؤدي النظر البرهاني إلى معرفة الموجود في حالة سكت عنه الشرع، فهنا وجب البحث فيه كما هو الشأن في الإستنباط، الفقهي بالقياس والشرع، وإذا كان الموجود قد نطق به الشرع، فلا يخالف ظاهر هذا النطق مع ما يدعو إليه البرهان، وإذا ظهر تعارض بين ما وصل إليه البرهان وما بينه الشرع، هنا وجب أن نطلب التأويل"².

4- الغزالي:

يعتبر أبو حامد الغزالي هو المؤسس للتأويل، أما الفلاسفة الذين ذكرتهم من قبل ما هم إلا تابعين له، ويرى أبو العلا عفيفي وهو واحد من أبرز دارسي الغزالي بأن "رسالة (مشكاة الأنوار) نواة لمذهب فلسفي إشراقي أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود، والأبستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة، والسيكولوجي الذي يشرح ماهية النفس وإن كان الجانب الأول هو الغالب عليها، بهذا سبق الغزالي كبار فلاسفة الإستشراق المتأخرين من أمثال السهرودي الحلبي وقطب الدين الشيرازي ومهد أمامهم الطريق إلي فلسفة إشراقية كاملة مفصلة، وعلى الأخص في النواحي التي تتصل بالمعرفة والنفس كما تدل عليه عبارة قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرحه على (حكمة الإشراق) للسهرودي فإنه يقول: إن حكمة الإشراق هي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلي الأول: لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها

¹ - ابن رشد، المصدر السابق، 6-7 .

² - ابن رشد: فصل المقال وتقرير الشريعة والحكمة من الإتصال، منشورات مهدي، الجزائر، ط2، 2007م، ص32 .

وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان إعتقاد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان مثل أريسطو وشيعته فإن إعتقادهم كان على البحث والبرهان لا غير¹.

كما أن الغزالي في تأويله تحدث بنفس طريقة الفلاسفة الذين ذكرتهم سابقا، فالغزالي في كتابه مشكاة الأنوار إنتهى الى أن " في نهاية تفكيره الى نظرية أشبه ماتكون بنظرية وحدة الوجود، ومن العسير صرفها عن هذا المعني إلا إذا إعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفي، ولم يؤثر عن الغزالي أنه كان من أصحاب الشطحات، فهو يقرب قريبا عجيبا من أصحاب وحدة الوجود حينما يقول "إن العالم بأسره مشحون بالأنوار، ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول، وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز، بل كما انه لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو، لأن هو عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه، إنه لا يقول صراحة إن الحق هو الخلق وإنما وجهان الحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار"².

كما يصرح الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار وجواهر القرآن أن دلالة القرآن رمزية" فما كلمة طمس إلا وتحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي، يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت، إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من علم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هو في صورته وقالبه، والمثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحاني من ذلك العالم"³.

وعليه يقول: "وبالجملة فاعلم أن كل ما يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى

¹ -أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق، أبو العلا عفيفي، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1383، 2هـ، 1964م، ص34.

² - المصدر نفسه ، ص14.

³ - أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد رضا القباي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1406هـ، 1986م،

ص48.

التعبير، واعلم أن التأويل يجري مجرى التعبير، فلذلك قلنا يدور المفسر على القشر، إذ ليس من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه كمن يدرك أنه آذان قبل الصبح"¹، كما يري الغزالي أيضا أنه "وإن كان المتلقون من الأنبياء بعضهم علمحض التقليد لما سمعه، وبعضهم على حظ من البصيرة، فمثال حظ المقلد الخبر، ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب، فإن صاحب الذوق مشارك للنبي في بعض الأحوال، ومثال تلك المشاركة الاصطلاء، وإنما يصطلى بالنار من معه النار، لا من يسمع خبرها"².

هكذا إذن تبلورت علاقة الخطاب الفلسفي بالنص الديني في الفكر الإسلامي من خلال تأويل الفلاسفة للنص الديني وفق ما يتناسب وقضاياهم ومسائلهم الفلسفية "حيث قامت على مبدأ التبعية الذي يجعل دلالات النص الديني تابعة لما توصل إليه العقل الفلسفي اليوناني، وذلك بناء على نظرية المثال والتشبيه، التي تعتبر النبي يتكلم بالأمثال ليقرب المطلوب إلي فهم العامة، بينما ينقل الفيلسوف الحقيقة كما هي صراحة من دون تغليف ولا تلبيس"³.

¹ - أبو حامد الغزالي، المصدر السابق، ص 52.

² - أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 70.

³ - ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 160.

الفصل الثاني:

من مباحث الإعجاز إلى انتقاد الاعتقاد

المبحث الأول: الفكر النقدي التحري (نصر حامد أبو زيد).

إن "الموضوع الرئيسي للمشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد يتمثل في نقد الفكر الديني الإسلامي، فجل أعماله تدور حول هذا الموضوع، فمشروع أبو زيد الفكري مرتبط بإشكالية التأويل و طرق القراءة واستثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور أرادته أن يكون تأسيساً لهيرمينوطيقاً عربية جديدة، وأعماله الأخيرة توزعت بين تأويله النص للتراث العربي الإسلامي، وبالأخص ما يعرف الآن بنقد الخطاب الديني وما يتعلق بالتراث الإسلامي"¹.

وهدفه من خلال كل أعماله " يتمثل في إعادة قراءة النص القرآني والنص التراثي الذي كان تحت عنوان الوعي العلمي بالتراث أي دراستها من جهة الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره، بوصفه نصاً لغوياً أي منتج ثقافي، أي نتيجة واقع بشري تاريخي"².

من المسلم به لدى الباحثين " في الوضع الفكري الراهن فضلا عن المفكرين، أن إشكالية تجديد التراث، هي البؤرة الإشكالية الحاضرة حضوراً في بنية الوعي المعرفي العربي المعاصر، فضلا عن الوجه الإنساني بوجه عام وإن حضور إشكالية التراث بوصفها هاجس العودة إلى الماضي، ماضي الذات الثقافية العربية الإسلامية، نتج عنه ظهور مكثف للماضي في جسد الحاضر، فلقد اعتبر رواد الفعل النهضوي والتثويري التراث الديني، عنصراً أساسياً في تحقيق النهضة العربية الإسلامية، وهي الفكرة التي شكّلت منطلقاً للخطاب الحدائثي عند نصر حامد أبي زيد في مسعى تجديد الفكر الديني، حيث يصرح في سياق التمييز بين الدين والفهم النفعي للدين أنه لا خلاف على أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة"³. " فما من خيار تمضي به المجتمعات العربية و الإسلامية اليوم، وما من معيار تستلهمه في تنظيم شؤونها إلا و يثير مسألة الموقف من التراث و الدين، خاصة إذا عرفنا أن الذات العربية تماهت دوما مع

¹ - السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، بيروت، ط4، 2010، ص 07.

² - علي حرب، نقد النص. المركز الثقافي العربي للنشر والطباعة والتوزيع، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 07.

³ - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص 63.

نفسها، من خلال الوعي الديني، فلقد شكل الإسلام كشرع ومثل ورؤية تعين حدود الفكر وأطر السلوك، المكون الرئيسي للوعي العربي¹.

وعليه فإن " إشكالية التراث، تجسيدا لمحاولات الفكر الديني العربي الحديث والمعاصر إنتاج صيغة معرفية منظمة، لطبيعة العلاقة بين الحاضر والماضي، مما يجعل من إشكالية العودة إلى التراث في حقيقتها الجوهرية، لا تعدو كونها إشكالية فهم لحقيقة العلاقة بين الحاضر والماضي، أي علاقة الذات العربية الراهنة، المتواجدة في الزمن الحاضر بأصولها التي امتدت جذورها في الماضي"².

كما أن " تجربة الفكر الديني عند نصر حامد أبو زيد، تتكشف عن إشكال مركزي على مستوى الخطاب الحدائي، ألا وهو إشكالية العودة إلى التراث الديني، وهو ما جعل القراءة تتحرك نحو التساؤل عن رؤية هذا المنظر الإسلامي، لماهية هذه العلاقة، حيث يعمل على تشييد رؤية جديدة عن التراث/الماضي، تتجاوز الرؤى والتصورات السائدة، وهي الرؤية التي ستتكفل بوضع صيغة معرفية منهجية منظمة عن علاقة الحاضر بالماضي"³.

إن نصر حامد أبا زيد "يتناول تجربة النهضة العربية في دراسته الموسومة بالتراث بين التوجه الإيديولوجي والقراءة العلمية"⁴، من حيث "العلاقة التي أقامتها مع فكرة تجديد التراث، باعتباره خطابا يقدم قراءة نقدية لخطاب النهضة، خاصة من جهة قراءة هذا الخطاب للتراث العربي الإسلامي في بعده الديني"⁵.

¹ - علي حرب: التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، ط2، 2007ن ص 185.

² - المرجع نفسه ، ص 187 .

³ - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء /المغرب، بيروت /لبنان، ط4، 2000،

ص 15

⁴ - المصدر نفسه ، ص 13، 16.

⁵ - المصدر نفسه، ص 05.

فقرآته النقدية ذات الطابع التفكيكي/ التأويلي تنصب بدرجة أولى على مرحلة خطاب النهضة، و هو الخطاب الذي يتشكل، كما يوضح نصر حامد أبو زيد في علائق بالخطابات المتزامنة معه الخطاب السلفي من جهة، وخطاب الاستشراق الأوروبي منجهة، بالإضافة إلى قرآته للخطاب الديني المعاصر المتمثل في مشروع اليسار الإسلامي عند حسن حنفي، وهذه القراءة عموما تمحورت حول معادلة النهضة في محاولة منه للاقترب من حقيقة العلاقة التي تأسست بين طرفي المعادلة، التراث والحداثة من جهة، والأهم من ذلك، تعرية حقيقة العلاقة بين الذات العربية في حاضرها، وبين ماضيها التراثي الديني من جهة أخرى¹.

ومن المسلم به، "أن التراث يمثل الماضي التاريخي للذات الثقافية الحضارية العربية و الإسلامية، فهذه الذات في وجودها الراهن، تنتمي إلى الماضي، وهو ما يؤكد نصر أبو زيد في كثير من المواضع، إذ لا يمكن تجاهل حقيقة أن التراث مازال يساهم في تشكل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي"²، "فالانتماء إلى الماضي التاريخي للذات الثقافية العربية الإسلامية، إذن هو مصير حتمي يقتضيه واقع التواجد في التاريخ الثقافي الحضاري وحقيقة بديهية لا يمكن تناسيها، ومنه تتبع ضرورة العودة إلى التراث بوصفه الأصل الذي لا يستقل الحاضر بوجوده عنه، ولا تستقل الذات العربية في رآنها عنه، بغاية تجديد هذا الأصل، إذ إن التجديد يقوم على أساس وجود أصل قديم"³.

إن "مشكلة التراث قد استأثرت حتى الآن بالقسط الأكبر من جهود الباحثين والدارسين، في مجال الفكر العربي والإسلامي، غير أن الإشكالية التي يثيرها نصر حامد أبو زيد هي أكثر تعيينا وتخصيصا إنها إشكالية الموقف من النص القرآني بالذات، حيث يرى أن النص البشري أو النص الإلهي ليس كائنًا منعزلاً في هذا الوجود بل إنه يقيم علاقات مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تحيط به، وتساهم في تشكيله، وذلك في إطار تفاعلي جدلي، كما ان النص يقيم مجموعة من

¹-نصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص 07.

²- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999، ص 16.

³- المصدر نفسه، ص 16.

العلاقات أو المناصات مع النصوص التي تشاركه الانتماء إلى نسقه الثقافي، أما بخصوص النص القرآني فإنه هو الآخر يخضع -حسب رأي نصر حامد أبو زيد- لنفس المعادلة التفاعلية السابقة ؛ حيث يقيم كذلك نوعاً من العلاقات مع النصوص البشرية¹ ؛ كما أن النص القرآني في تقدير نصر حامد أبي زيد "شأنه شأن أي نص آخر فُدَّ من لغة مخصوصة تعبر عن المجتمع المشكل له، وبهذا فالنص القرآني منتج ثقافي فهو يحاول أن يتحرر من سلطة النصوص ويعبر عن هذا التحرر بعبارة أشد صراحة عندما يصف الخطاب الديني السلفي بأنه ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان"².

إن "النسق التصوري لماهية النص عند نصر حامد أبي زيد، فيما يقوله الخطاب المعلن، هو إعادة تأويل للمفهوم الذي يقدمه النص عن نفسه، والفهم التراثي، الأصول والكلامي للوحي، من منظور معاصر، وذلك من منطلق إشكاليات اللحظة الوجودية الراهنة أولاً، والتي تتمثل تحديداً في إهدار البعد التاريخي للنص في سياق الفكر الديني الحديث، إذ من أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الدينيولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخي لهذه النصوص"³ "وثانياً من منطلق الأفق المعرفي والعلمي المعاصر، أي النظريات اللسانية والأدبية، في اتجاهاتها الحديثة والمعاصرة. وهي فيما يبدو قراءة تعمل على إعادة بلورته وتشكيله وصياغته وإخراجه في ثوب جديد هو هذه اللغة الإصطلاحية المعاصرة للزمن المعرفي الراهن، بوصفها قراءة وتأويلاً للماضي في ضوء الحاضر، كما يتجلى من خلال الرؤية المعرفية للتراث ومنهج قراءته تأصيل الحاضر في تربة الثقافة العربية الإسلامية، في ظل العودة إلى الماضي حيث الأصل والمبدأ الأول، الذي لا فكاك لأي فعل تنظيري، يبتغي تحقيق الأصالة المعرفية، من العودة إليه، ليكون الفعل المعرفي تأصيلاً للحاضر وتجديداً للماضي، فتأصيل الحداثة في الخطاب الفكري الديني الإسلامي وكما هو معلوم بالنسبة للخطاب النقدي، هو وضع أساس لها في الثقافة

1- نصر حامد أبو زيد ، المصدر السابق ، ص 102.

2- المصدر نفسه ، ص 103.

3- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 188.

العربية المعاصرة، بالرجوع إلى الأصل في التراث، وهذه العودة لا قوام لها، إلا في ضوء إشكالات الحاضر نفسه¹.

وعليه يعرف نصر حامد أبو زيد النص القرآني بأنه "نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا"²، ويعرفه أيضا بأنه منتج ثقافي إذ يقول: "إن النص في حقيقته وجوهه منتج ثقافي"³.

إن كون النص القرآني نصا لغويا "فهذا ينتهي إلى أنه رسالة والقرآن الكريم يصف نفسه بأنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي"⁴، فالنص بهذا المعنى "هو رسالة من المرسل الله سبحانه وتعالى إلى المستقبل الأول وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو يحمل بصفته رسالة نظامه اللغوي، وهو اللغة العربية، أما كونه منتجا ثقافيا فإن النصوص القرآنية لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"⁵.

وعندما عرف النص القرآني، بأنه نص لغوي، ومنتج ثقافي، فهو بذلك يحدد كيفية دراسته للنص حسب هذا المفهوم، إذ إن قوله منتج ثقافي يعني إستبعاد المرسل الله سبحانه وتعالى من دراسته العلمية إذ يقول: "ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضحا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا

¹- نصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص 192 .

²- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: ص 09.

³- المصدر نفسه: ص 24.

⁴- المصدر نفسه: ص 24.

⁵- المصدر نفسه: ص 25.

المعنى يكون البدء من دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص¹.

والنص القرآني في نظر حامد أبي زيد قد " انتقل من حقل المرسل وتموضع بشريا ضمن حدود وأفق المتلقي وفعالياته وتجاربه وتصوراته وآليات فهمه، وهذا الانتقال ضروري للتخلص من صرامة النصوص إلى مرونة القراءة، ومن ثم جذب النص من علياء المرسل إلى واقع القارئ لدفعه نحو الانخراط في المحايثة بما تعنيه من امتلاك لحقل القارئ"².

حينما يتحدث نصر حامد أبو زيد عن القرآن " يفضل أن يطلق عليه إسم النص، ليس بالمفهوم الذي استعمله الأصوليون الذي يكون لفظه دليلا ولا يتطرق إليه الإحتمال، وإنما حسب المفهوم المتداول في الدرس اللساني وعند أصحاب التيار البنيوي"³.

يرى نصر حامد أبو زيد أن " العلاقة بين النص القرآني، بما هو نظام لغوي والنظام الثقافي العربي السائد، تتكشف في طبيعتها عن علاقة انتماء، فالنظام اللغوي للنص القرآني، ينتمي إلى النظام اللغوي الثقافي السائد، وقد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسيته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي لثقافة خاصة"⁴، كما أن "ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"⁵، وهذا الانتماء هو "انتماء إلى ما هو أصل التكون، فالنص ينتمي إلى الثقافة بوصفها الأصل المعرفي الذي انبثق عنه نظام النص القرآني، والأساس الواقعي الذي تشكل إنطلاقا منه، إن الواقع الثقافي يمثل المعطى الأولي الذي ينطلق منه خطاب الله تعالى للناس، وهذا يعني أن لغة القرآن تتشكل

1- - نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق : ص 24.

2- إلياس قويسم: " إستبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد " <http://www.almutaqa.net/admin/rte/riche.dit.html> ، تاريخ الدخول 09 أفريل 2009.

3- المرجع نفسه .

4- نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص ص 18، 19.

5- المصدر نفسه: ص 24.

إنطلاقاً من الواقع الثقافي، والذي هو بمثابة الأصل المعرفي لها، إن الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه¹، "وأصلية النظام الثقافي معناه ان نظام النص الثانوي إنما يعمل على استمداد المفاهيم والتصورات والقيم من الواقع ليعبر عنه وهو وإن كان يؤكد من جهة أخرى، على أن اللغة القرآنية تعيد صياغة هذا الواقع الثقافي في نظامها الخاص، إلا أن هذا لا ينفى أساسية هذا الواقع، بوصفه من هذا المنظور الأصل المعرفي الذي يتأسس عليه النظام القرآني، وعليه فإن الثقافة التي يتشكل داخلها، تمثل المرجعية المعرفية لهذا النص، ففي حديثه عن مفهوم الوحي، يرى أن ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، و ما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلًا من الوجهة الثقافية"².

ومن هذا المنطلق " تظهر الثقافة بوصفها المرجعية التي يتنبثق عنها النظام اللغوي الجديد بما هو نظام النص او النظام الثانوي، في مقابل النظام اللغوي الأصل، ومن ثم فهو يحيل في هذه المرجعية إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي مثلت النواة الجوهرية التي تشكل إنطلاقاً منها وتأسيساً على هذه الفرضية، والتي تبدو بديهية من منظور هذا الخطاب، جسد الواقع الثقافي بوصفه الأساس المعرفي الذي تنبثق عنه الظاهرة الدينية، منطلقاً في التعريف بماهية النص، ليتبدى هذا الأخير، أي النص القرآني بوصفه نصاً ثقافياً، ويؤكد نصر حامد أبو زيد أهمية هذا الاعتبار في تحديد ماهية النص القرآني، أي اعتبار العلاقة بالواقع، حيث يدعوا إلى عدم الاقتصار على الوقوف عن اعتبار علاقة النص بمرسله، و العمل على فهم ماهيته من حيث علاقته بالواقع"³.

1- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 130.

2- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 34.

3- المصدر نفسه ، ص 36 .

إن "أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النص بوصفه نتاجا للواقع، أو أداة لإنتاجه أو تشكيله، و النص الذي يكون كذلك ينتهي بانتهاء الوقائع التي تنتجها أو ينتجها، لهذا فإن المنهج الواقعي يفضي في مآله الإيديولوجي إلى إهدار كينونة النص"¹.

وهذا يعني " أن التفكير في حقيقة المنشئ والمرسل وعلاقته بالواقع من جهة، وعلاقته بالنص ذاته من جهة أخرى، داخل كينونة النص ذاته، مستبعدا استبعاداً مطلقاً، وهو ما يمكن القول في ضوءه، إن ماهية النص تتمظهر من خلال هذا الفهم النظري، بوصفها حقيقة خادعة، فهي تحاول إيهام القارئ بالاستيلاء والقبض على حقيقة الكينونة، إلا أنها تحجب حقيقة الكينونة، وتحجب خداعها في آن واحد"²

لقد استعان أبو زيد في تأسيس منظوره النقدي بتوليفة لسانية، جدلية وذلك بشكل يتناسب طرديا مع تطور طريقة نظريته تجاه الدين والفكر الديني، فلقد قرأ أبو زيد الفكر اللساني والسميائي الغربي وتأثر بأعلامه، خاصة رومان جاكسون، وطوشيهيكو إيزوتسو ولوتمان، واستثمر أطروحاتهم في دراساته التطبيقية كدراسة مفهوم النص التي طبق فيها مقولات جاكسون في تحليل عناصر الرسالة اللسانية لظاهرة الوحي³، كما " استثمر أبو زيد في تلك الدراسة أفكار الباحث الياباني كوشيهيكو عندما كان أبو زيد بصدد تحليل علاقة النص القرآني بالثقافة والواقع اللذين تشكل في أحضانها"⁴.

هذا بالإضافة إلى استثماره لآراء لوتمان في معرض حديثه عن دلالات توجه الخطاب والمتكلم في الثقافة العربية الإسلامية⁵.

¹ - علي حرب، الاستيلاء والارتداد، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، ط1، 2008، ص 101.

² - المرجع نفسه ، ص 103 .

³ - ينظر: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 25.

⁴ - المصدر نفسه، ص 57.

⁵ - المصدر نفسه، ص 57.

ولعل ذلك " ناجم عن قناعته بأنه من واجب الباحث المعاصر الإفادة من إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة، في مجال اللسانيات وفي علم تحليل الخطاب والسيميولوجيا، وما تقدمه هذه المناهج من آليات إجرائية ناجزة"¹.

كما كان لتفتح نصر حامد أبو زيد على المنظور النقدي التاريخي " دور كبير في تعميق الرؤية السوسيوثقافية، هاته الرؤية التي كانت وراء إنجاز خطوة في نقد العقل الإسلامي، والتي تتمثل في كشف بعض آليات الخطاب الديني الإسلامي، مثل آلية التوسيع، آليات السجال الإيديولوجي، وآلية المجابهة. وآلية التأويل، وآلية قياس الغائب على الشاهد، وآلية التوحيد بين الفكر والدين، ورد الظواهر إلى مبدأ واحد، والاعتماد على سلطة التراث والسلف، واستخدام اليقين الذهني والحسم الفكري، وإهدار البعد التاريخي، وآلية التجاوز الدلالي، وآلية التحويل الدلالي، وغيرها من الآليات المستقرأة والمفاهيم الإجرائية المستتبطة، هذا على المستوى العملي الأدائي، أما على المستوى النظري المتعلق بعملية تشكل الوعي النقدي لدى نصر حامد أبي زيد، فيمكن القول بأن إطلاع هذا الأخير على الأطروحات الفكرية والفلسفية الغربية قد ساهمت كثيرا في إنضاج وتحديث رؤيته النقدية اتجاه مسائل التراث عامة وعلم القرآنيات على نحو خاص، ولعل هذا ما منحه القدرة على التعامل مع الإسلام كمعطى ثقافي لا كمرجعية مقدسة، وسمح له بالدخول على النص القرآني دخول ناقد محل لا دخول مؤمن مصدق"².

ويمكن تعليل هذا الخيار المنهجي انطلاقا من كون نصر حامد أبي زيد قد سبق له وأن اطلع على منهج التحليل الأدبي للقرآن، في أعمال أمين الخولي، وعليه فقد كان انفتاح نصر حامد أبي زيد على النظريات اللسانية والبنوية الحديثة من سبيل البحث عن الأقرب إلى خصوصية التكوين الفكري الإسلامي، ومناشدة الأكثر تجانسا مع المسار اللغوي الذي رسمه الخولي واحتذاه أبو زيد وقد كان تبني نصر حامد أبي زيد للنظر العمودية تجاه النص القرآني

¹ - نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000، ص 262.

² - علي حرب: الاستيلاء والارتداد، ص 51.

متزامنا مع انفتاحه على المنهجيات التأويلية المعاصرة، كما تتجلى في اعمال هوسرل وهيدغر وغادامير وهابرماس وبول ريكور وهيرش، وقد استثمر أبو زيد تلك المنهجيات في سبر إشكاليا القراءة وكشف آليات التأويل المتوارية في خطاب الجرجاني والقاضي عبد الجبار وابن عربي وأدونيس وغيرهم، كما أنه عمد إلى تخصيص المنظور التأويلي الجدلي كما طرحه غادامير، وذلك بتأسيسه على أساس مادي يضيف لنظرية الفن في الواقعية الاشتراكية جدلية علاقة الناقد - كموقف من الواقع مصاغ في شكل مذهب نقدي - بالنص الأدبي أو العمل الفني¹.

ثم إنه كشف بواسطة ذلك المنظور عن " آليات جديدة لقراءة النص القرآني والنصوص الممتازة في الثقافة، كآلية التحليل المزدوج وأدوات الإحالة والنمذجة السياقية للمعنى"².

¹- ينظر: نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط6، 2001، ص 44.

²- المصدر نفسه، ص 18 - 21.

المبحث الثاني: تحديات مناهج النقد المعاصر (البنوية، التأويل)

لقد " سار الباحثون العرب على خطى أساتذة التفسير النصي في الغرب الذين عالجو النصوص الدينية في بعدها البشري الطبيعي دون الإحالة على تميزها الإنشائي أو أصلها المفارق، ذلك أن عبارة القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تفيد التحديد الزمني دون الإشارة إلى أية مرجعيات فلسفية، مع العلم أنه لا ينبغي إدانة كل تعامل مع القرآن في العصر المعاصر لمجرد أنه معاصر وعليه فإننا سنتطرق إلى مناهج النقد المعاصر في دراسة النصوص الدينية"¹.

1- البنوية:

جاء " لفظ البنوية من البنية، و هي كلمة تعني الكيفية التي شد عليها بناء ما، وبناء على ذلك أصبحت الكلمة تعني الكيفية التي تنتظم بها عناصر ما، أي أنها تعني مجموعة العناصر المتماسكة فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر عن باقي العناصر الأخرى، وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بتلك العناصر، فالبنية هي مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية لكل على الأجزاء، وعلى هذا فالبنوية تهتم بكشف الارتباطات القائمة بين البنيات المختلفة بعضها ببعض"²، وتعني البنوية " في معناها الواسع بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات والعقول واللغات والآداب والأساطير، فتنظر إلى كل ظاهرة من هذه الظواهر بوصفها نظاما تاما، أو كلا مترابطاً، أي بوصفها بنية فتدرسها من حيث نسق ترابطها الداخلي لا من حيث تعاقبها وتطورها التاريخيين، كما تعنى أيضا بدراسة الكيفية التي تؤثر بها بنى هذه الكيانات على طريقة قيامها بوظائفها. أما في معناها الضيق والمألوف فالبنوية محاولة لإيجاد نموذج لكل من بنية هذه الظواهر ووظيفتها، على غرار النموذج البنيوي للغة"³.

¹- أحمد إدريس الطعان: العلمانيون و القرآن الكريم، دار ابن حزم للنشر والتوزيع 1428هـ، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض، ص 600 .

²- المصدر نفسه ، ص 690.

³- المصدر نفسه: ص 690.

والبنية هي "التنظيم الداخلي للنص المبرز للخطاب الذي يكشف عن طبيعة العلاقات والتفاعلات القائمة بين وحداته، وتنقسم إلى بنية كبرى و أخرى صغرى، و المقصود من البنية في الحديث عن طبيعة الخطاب هو البنية الكبرى دون الصغرى، وهي تمثيل تجريدي للدلالة الشاملة للخطاب، ويطلق منطلق الخطاب أيضا، البنية الكبرى ذات طبيعة دلالية و ترتبط بموضوع الخطاب الكلي"¹، تلك "الدلالة التي ترى البنيوية من خلالها أن الشيء ليس له قيمة بذاته بل قيمة بالعلاقات مع غيره، شأن النص الواحد يتشكل من مجموع النصوص المختلفة المستقلة عن غيرها الفاقدة للدلالة في انعزالها، فالبنية الكبرى هي الجامعة للأجزاء من خلال علاقاتها الداخلية ووجودها في السياق"².

وانطلاقاً من أن " بنية الخطاب الكبرى ذات طبيعة دلالية فإنها تنتمي إلى مجال الفهم والتفسير الذي يضيفه المفسر والقارئ على النص، وأما القواعد العامة في الوصول للأبنية الكبرى فليست سوى أدوات في خدمة الفهم وتالياً للتفسير، مما يعني أن النص أو الخطاب وفق هذا التصور هو المقدرّة التفسيرية أو التأويلية التي تعنى بقضية إدراك المعنى وفق رؤية كونية للمفسر، الباحث عن البنية الكبرى، و كذا الأدوات المعرفية للمفسر، يضاف الانتماء الإيديولوجي للمفسر، حيث لا يبقى النظام اللغوي وحده قادراً على توضيح النص أو إدراكه. فلنص جانبان أو جهاتان ما قبل الاستظهار البشري، وجهة ما بعد الاستظهار، نص ظاهر بذاته ليس للمدرك إلا تعيينه، وآخر غير ظاهر بذاته وإنما يقوم المدرك بتعيين ما يقدر على إظهاره منه، كما أن ظهور معنى ما مرتبط ارتباطاً وثيقاً بغيره من المعاني المحيطة به والمهيئة أو المسهمة في ظهوره، وإلا فإن عدم الاعتداد بهذه الحقيقة يعني مجافاة التكوين النصي للمعنى"³.

وفي " القرن العشرين تبلورت فكرة غريبة ظهرت في الغرب وهي موت المؤلف حيث اتسع مدلولها ليشمل نفي الفاعل عموماً، وعدم الاعتراف به وبأهميته في الحياة، ولقيت انتشاراً واسعاً

¹ - صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار عالم المعرفة للنشر و التوزيع، الكويت 1992م، ص 256.

² - المرجع نفسه ، ص 315 .

³ - عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008، ص 128 - 129.

في الفلسفة الفرنسية المعاصرة وخاصة عنده الاتجاه البنيوي، فلقد دعا رولان بارت إلى التخلي عن المؤلف ونبذ كل ما من شأنه أن يربطنا بأصل الكلام و مصدره، وإبعاد كل ما هو إنساني عن مجال العمل و الإبداع، كما أبعدت الحداثة الإلاه عن مجال الحياة وحكمت بموته و دون البحث عن الغرض الإيديولوجي لمثل هذا الطرح، و القول بموت المؤلف ليس إلا ترفيع للنص عن شروط الظرفية وقيودها ومن ثم فتح المجال لنصوصية النص لكي يدخل النص إلى آفاق الإنسانية العابرة للزمان والمكان، حيث يكون النص والإبداع هو الأصل الذي يلتقي عنده المؤلف والقارئ، ولن يتسنى للنص أن يأخذ مده مع القارئ و مع التاريخ إلا بعد أن يستقل عن سلطة المؤلف وهيمنته¹.

ومن "الخطورة بإمكان تطبيق هذه الفكرة على القرآن الكريم بحيث ندرس القرآن بغض النظر على أنه كتاب الله تعالى أي أن ننسى القداسة التي يستمدّها من كونه إلهيا، والنتيجة هي مساواته بكل النصوص مما يعني أنسنته وهذه الأنسنة تصبح في عرف القراءة المعاصرة من المسلمات، لذلك يفضل نصر حامد أبو زيد أن يطلق على القرآن الكريم إسم النص ليس بالمفهوم الذي استعمل به عند الأصوليين، الذي يكون لفظه دليله ولا يتطرق إليه إحتمال وإنما حسب المفهوم المتداول به في الدرس اللساني عند أصحاب التيار البنيوي، وهو ما يقابله اللفظ الأعجمي الذي يدل على معنى النسيج في تداخل خيوطه وتشابكها، ويرى أدونيس أنه منذ أن أصبح الوحي موجوداً في اللغة، ومنذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة"² فلقد "جعل بنية النص القرآني اللغوية هي الذات المتكلمة بعد كتابته، وهكذا يتحول النص القرآني إلى بنية لغوية ونصية، و التأكيد على البنية النصية يلغي كل الوظائف المعرفية والعملية المتمثلة في الجانب التربوي والعقدي والاختصار على الوظيفة اللغوية والجمالية فحسب مع أن تلقي النص القرآني عند الجيل الأول على أساس التداول والعمل، الشيء

¹ - رولان بارت: نقد الحقيقة: ترجمة منذر عياشي، مركز الإنتماء الحضاري، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص 10-11.

² - أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب للنشر و الطباعة والتوزيع، 1993 بيروت، لبنان، ص 42.

الذي يفهم منه أن النصية لم تكن خاصة للقرآن وهو يتنزل أول مرة، بل كان مفتحا على الواقع للتنفيذ والعمل"¹.

وبعدما تحدثنا عن فكرة موت المؤلف نتطرق إلى الحديث عن التناص، ف" مفهوم التناص كما في البنيوية يدل على سمة النقص في الطبيعة البشرية لأن الإنسان لا يستطيع إنشاء أي شيء من العدم، بما في ذلك النصوص، لذلك فمفهوم التناص صحيح بالنسبة للنصوص الأدبية والإنسانية عموماً، أما بالنسبة للنص القرآني والذي مصدره إله نؤمن باتصافه بالعلم والمنطق، وبكل صفات الكمالو الجلال فإنه لا يتصور، وفي هذه الحالة يكون إسقاط مفهوم التناص من كلامه"².

ونرى أن محمد أركون قد " ذهب إلى إخضاع القرآن الكريم لمفهوم التناص، فيما سماه بالداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته"³. فأركون لم ينظر إلى القرآن الكريم من جهة أنه " يعرض لما ورد في الكتب السماوية لأجل أن يصحح ويؤسس لنظرة مغايرة تماماً للنصوص السابقة فمن الطبيعي أن يرد القرآن ما يتفق مع بعض ما جاء في الكتب السماوية السابقة، لأن القرآن جاء مصححاً ومقوماً ومستدركا عليها، وعندما نجد القرآن الكريم يحيل إلى النصوص التوحيدية السابقة له ويقيم نسبا وقرابة ولا سيما التوراة والإنجيل، فلأنها من مصدر واحد هو الله تعالى"⁴.

2- التأويل :

وبعدما تعرفنا على المنهج النبوي في النقد المعاصر سوف نتعرف على التأويل / الهيرمينوطيقا، و نتعرف على كيفية تطبيقها على النصوص الدينية المقدسة،"الهيرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني كما يشير هذا المصطلح إلى نظرية التفسير كما

¹- حميد سمير: الهيرمينوطيقا والنص القرآني: دار لهادي للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت 2003، ص ص 30.

²- حميد سمير ، المرجع السابق ، ص 45 .

³- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار النديم للنشر و التوزيع ، بيروت ، ط 2، 2005 ص 40.

⁴- وجيه القانصوه: النص الديني والإسلام، دار التنوير للنشر والتوزيع بيروت ، ط3، 1345، هـ، ص 406.

يعني هذا المصطلح تقليدياً فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية او النصوص الدنيوية البشرية، فالهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقاتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص¹، والتأويل يعني " التغلب على مسافة زمنية أو لغوية ما من المعنى ومع المحدثين فقد اكتسب هذا المصطلح حمولة جديدة تتعلق بوضع قواعد كلية لفهم النصوص بالتحكيم بين التأويلات وكذا بإعلاء التفسير إلى مستوى العلم"².

والتأويل " يرتبط بالإمكانات التي يوفرها المجال الاستقبالي للسان ما، وهذا الربط هو ما يؤدي إلى التأويل والطريق التي يمكن القبض على المعنى و تحصيله باللفظ المعبر، وعلى هذا يكون المجال اللساني للغة شرطاً في الإمكانية التي تحمل التأويل إلى اللغة وتتهيئ استقبالية المعنى الذي يتأسس وجوداً عندما تتعين ألفاظه في السياق اللساني لخطاب ما"³.

صحيح أن الهيرمينوطيقا " اتخذت بعداً شاملاً يتعلق بكافة العلوم الإنسانية إلا أنها ارتبطت أخيراً بعلم النصوص، وأصبحت تعني الكشف عن الطرق والوسائل التي تمكن من فهم النص ولذلك فهي أخص من السيميوطيقا التي تعني بالعلامات التي يبدعها البشر عموماً وتسعى إلى تصنيفها وتحليلها، ولكنهما منهجان يراد منهما تطوير عملية القراءة، وتنتهي القراءة في الهيرمينوطيقا إلى ان تصبح مفهوماً يمثل تصوراً أو فهماً معيناً للعالم والإنسان والتراث ويعكس فكر القارئ ومنهج تعامله مع النص كوجود تاريخي وممارسة للوجود والكون في شروط إمكان زمكانية وتغدو القراءة بذلك عملية تأويلية وتفسيرية للوجود والكون"⁴.

ومن أهم الشخصيات التي أسهمت في توسيع حقل الهيرمينوطيقا وتكثيف الدراسات والبحوث فيها يشار إلى "شلاير ماخر الذي يعد أب التأويلية الحديثة والذي يعتمد على المنهج النفسي الذاتي في

¹ - بول ريكور: من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل -، ترجمة: حسان بورقية، الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، ط1، 2001، ص 58.

² - حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003، ص 14.

³ - رجاء عيد: " ما وراء النص"، مجلة علامات، السعودية، المجلد الثامن، شعبان، ديسمبر، 1999، ص 193.

⁴ - أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص 677.

عملية الفهم. لكنه لا يغفل الجانب الموضوعي اللغوي، فكلا الجانبين بنظره صالح كنقطة بداية لفهم النص، ويجب على القارئ أن يكون ذا موهبة وقدرة تنبؤية تمكنه من فهم النص لأن مهمة الهيرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه بل حتى أحسن مما فهمه مؤلفه، ولكي نفهم العناصر الجزئية المكونة له، ومعنى ذلك بنظر شلاير ماخر أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهيرمينوطيقية، ولكنه يطالب المفسر أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ويحل محل المؤلف ويحاكي تجربته لكي يتمكن من فهم النص بشكل أفضل من مؤلفه نفسه ويتم ذلك عن طريق الطاقة التنبؤية التي يجب أن يمتلكها المفسر¹.

وعلى يد شلاير ماخر " تخلت الهيرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص كما كانت هذه النصوص في تحققها الملموس"². حيث تقوم تأويلية شلاير ماخر على أساس أن " النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها ويشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه والعلاقة بين الجانبين في نظر شلاير ماخر علاقة جدلية وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة لنا وصرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم من تصوره لجانبي النص اللغوي والنفسي، يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية لأن الموهبة البشرية لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين"³.

و يلي شلاير ماخر في هذا الحقل الهيرمينوطيقي (ديلتاي) الذي " يضيف إلى البعدين اللغوي والنفسي اللذين أكد عليهما شلاير ماخر بعداً ثالثاً هو التجريبية، وإذا كان شلاير ماخر قال

¹ - أحمد إدريس الطعان ، المصدر السابق ، ص 678.

² - شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، الدار العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2007، ص 24.

³ - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي للنشر والطباعة والتوزيع ط7، 2005، الدار البيضاء - المغرب ص20.

بأن هدف الهيرومينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه، فإن ديلتاي يجعل مهمة الهيرومينوطيقا أن تقف ضد الرومانسية والذاتية الشكوكية عن طريق التأويل التجريبي الكوني باعتباره أساس كل يقين تاريخي ولكنه في الحقيقة لا يختلف مع شلاير ماخر لأن التجربة والانطباع عنها يختلف باختلاف الزمان والمكان، والأشخاص و الأمزجة¹، فقد حاول ديلتاي أن "يقيم العلوم الاجتماعية على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية"²، كما يعتبر أن التعبير عن تجربة الحياة يأخذ أرقى أشكاله في الفن عموماً والأدب خصوصاً، إن التعبير في الفن والأدب ينصب على التجربة المعاشة وينبع من التعبيرات الحرة للحياة الداخلية³.

لا شك في أن ديلتاي " بتركيزه في النص على التجربة الحية المعاشة، وبمفهومه للتاريخ، ولعملية الفهم، قد وضع بذوراً صالحة لمن أتوا بعده خاصة هيدغر و جادامير و كان مؤثراً فيهم بشكل ابعده مما تخيلوا، والذي لا شك فيه أنه أفاد من جهود شلاير ماخر وطورها وأضاف إليها، كما لفت ديلتاي الاهتمام بشدة إلى الأفق الراهن (تجربة الحياة) للمفسر"⁴، أما " مارتن هيدغر الذي يرى في إطار تحليله لعلاقة الإنسان باللغة أن الأشياء تكشف نفسها من خلال اللغة، واللغة في هذه الحالة ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى أو ليعبر عن فهمه الذاتي للأشياء وإنما اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء، والإنسان على ذلك لا يستعمل اللغة وإنما اللغة هي التي تتكلم من خلاله والفهم في هذه الحالة هو القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم"⁵، "ولا يتوجه الفهم إلى القبض على موضوع ما وإنما إلى إدراك إمكانية الكينونة، ومن هنا فإن فهم العمل الفني لا يجب أن يرتبط بانتماء العمل الفني أو النص إلى الذات، و لا يعني أن هذه الذات يعملها الفني أو بنصها تريد أن تقدم شيئاً أو تقول شيئاً من خلال ذلك العمل، ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر

1- أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص 679.

2- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، ص 24.

3- المصدر نفسه، ص 26.

4- المصدر نفسه، ص 29.

5- أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص 679.

من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم قلّه النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص من خلال الجدلية القائمة بين التجلي والاختفاء، الوجود والعدم، يعني ذلك أن العمل الفني أو النص يستقل عن مبدعه، وتهدر ذاتية منشأه اهدراً تاماً في سبيل أن يصبح النص تجربة وجودية، وبذلك يتفق مع ديلتاي الذي أهدر ذاتية المبدع في سبيل تجربة الحياة¹، فمارتن هيدغر "يقيم الهيرمينوطيقا على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس هيرمينوطيقي وكلا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود وأن الفهم هو أساس الفلسفة و جوهر الوجود في نفس الوقت"².

أما "غادمير فيرفض الوظيفة الدلالية ويؤكد على أن اللغة لا تشير إلى الأشياء، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة كما يرفض فكرة التخلص من النواز والأهواء الذاتية التي تحول دون الرؤية الموضوعية، لأن هذه النواز بنظره هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً، كما أن محاولة إقصاء هذه النواز لا تؤدي إلا إلى تركها تمارس فعلها في الخفاء به، ولذلك لا بد من مواجهتها باعتبارها عوامل أصلية في تأسيس عملية الفهم"³.

إن "غادمير متسق مع نفسه في ذلك لأنه يعد الفهم نوعاً من الإبداع المستقبل عن العمل المراد فهمه، وعلى ذلك فلا مانع من تجييش الإنسان لكل ما يمكنه من طاقات عاطفية وشعورية للإسهام في عملية الإبداع وتعميقها، لأن الإبداع هنا يتم بالاستعانة بإيحاءات النص أو العمل الفني، ولكنه يؤسس كأسلافه للقضاء تماماً على أي دور للمبدع أو قائل النص، ويصبح النص ملكاً تاماً للمتلقي يفعل به ما يشاء، لأن النص عند غادمير أو العمل الفني عنده يتحول إلى علامات أو أدوات يكون بوسعنا إدارتها على هوانا"⁴.

1- أحمد إدريس الطعان، المصدر السابق ، ص 680.

2- المصدر نفسه، ص 30.

3- أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص 681.

4- المصدر نفسه، ص 681.

بعدها تطرقنا إلى الهيرمينوطيقا الغربية سوف نتحدث عن التأويل في المنظور الإسلامي،
 "فالتأويل من المسائل التي عني بها الفكر الإسلامي عموماً و المعارف القرآنية خصوصاً،
 ونلاحظ أن المفكرين الإسلاميين قد جعلوا التأويل القرآني يرادف التفسير الباطني، فلقد اعتمد
 الطبري لفظ التأويل بمعنى التفسير فعند تفسيره كل آية يقوم القول في تأويله تعالى ويقصد به
 تفسير الآيات، وأما ابن تيمية فله نفس الرأي فيقول: وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان
 أحدهما تفسيراً لكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء
 متقارباً أو مترادفاً، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره القول في تأويل قوله كذا، واختلف
 أهل التأويل في هذه الآية، ومراد التفسير"¹.

وعليه فإن "المفسرين يكادون يجمعون على أن التأويل هو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها
 وما بعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتابو السنة من طريق الاستنباط"².

وأما "التفسير عند الأصوليين فلا يختلف اختلافاً بيناً عن معناه لدى المفسرين، يبدأ أن
 الاختلاف يرجع في موضوعه، فهو عند المفسرين والمتكلمين يعالج النصوص المتشابهة، كآيات
 الصفات، وعند الأصوليين يتناول الأحكام التكليفية"³، فالتأويل عند الجويني هو رد الظاهر إلى ما
 إليه مآله في دعوى المتكلم"⁴، أما عند الأمدي فهو "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع
 احتمال له بدليل يعضده"⁵.

أما عند الغزالي فهو "احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي
 يدل على الظاهر"⁶ وعرفه ابن تيمية بأنه "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح

¹ - ابن تيمية تقي الدين، التفسير الكبير، دارا لكتب العلمية، بيروت، 1408 هـ، ص 108.

² - المرجع نفسه، ص 59.

³ - أبو زهرة محمد، أصول اللغة، دار الفكر العربي للطباعة و النشر، القاهرة 1958، ص 36.

⁴ - الجويني عبد الملك بن محمد، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عد العظيم الديب، قطر، 1399 هـ - ص 57.

⁵ - الأمدي علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م، ص 50.

⁶ - ابو حامد الغزالي: المستصفى من علم الاصول، دار صادر للنشر، بيروت، 1985، ص 115

لدليل يقترن به"¹، ومن هذا يتبين لنا من هذه التعريفات إشتراكها جميعا في اعتبار التأويل خلاف الأصل لأنه أخذ بالاحتمال المرجوح حسب عبارة بعضهم، ويغير الظاهر حسب عبارة الآخرين " ونستنتج أن الغاية من التأويل على "اختلاف المنظور في طبيعته هي تحقيق الفهم وتوسعته أو تجديده، ولا يكون تحقيق ذلك الفهم إلا بمزيد من محاولات كشف المفهوم وإيضاحه، فإذا كان المفهوم بالنسبة إلى صاحب الفهم ذا وجودين وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، وإذا كان الوجود في الأعيان هو الأصل وهو الظاهر، مقارنة بما يتصف به الوجود الذهني من خفاء، اتضح أن الإحالة إلى المعنى الخارجي العياني أكثر وضوحاً من الإحالة إلى الوجود الذهني ثم اتضح أن التأويل هو رد المعنى الذهني الى المعنى العياني، وبالتالي يصبح النص القرآني عند المسلمين حاكيا عن الواقعيات المتحققة في العالم الخارجي"².

ومن بين الباحثين العرب المعاصرين الذين إهتموا بالتأويل نذكر محمد أركون ونصر حامد أبا زيد، حيث يري محمد أركون أن "علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخل بعد إلي الساحة العربية الإسلامية إنهما لم يدخلوا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الإستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على إلتزام الحيطة والحذر المستمر"³، كما يميز أركون بين الحالة التأويلية والدائرة التأويلية"ففي الحالة التأويلية نجد القارئ المؤمن بالنص الموحى يعتبر نفسه ذات مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله، إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية

¹- ابو عباس ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، جمع و ترتيب عبد الرحمن بدوي، دار قاسم للنشر و الطباعة القاهرة 1987 ،ص110

²- ابو عباس ابن تيمية ، المصدر السابق ، ص 115.

³- محمد أركون:الفكر الاصولي و استحالة التاصيل، ترجمة هاشم صالح، دار المعارف للنشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1384، ص261.

تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها تترد حتما في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر.¹

أما نصر حامد أبو زيد فيرى أن التأويلية في العصر الحديث هي جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو إقتصادية- بوصفها بناء معقد من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات والموضوع والسياق ونسق العلامات والرسالة، وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يمضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض ، دون أن يضيف إلي إخفائها إخفاء كاملا².

¹- محمد أركون: تاريخ الفكر الإسلامي: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996م، ص334.

²- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، بيروت، المغرب، ط2000، ان ص175.

خاتمة

- بعد تحليل أهم عناصر وجوانب الإشكالية عبر مختلف مراحل المذكرة تنتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها كمايلي:
- ظهور إهتمامات كل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين بالنص القرآني في إطار فهمه حسب إشكالية الظاهر والباطن.
 - تشويه المتكلمين للنص الديني وذلك من خلال تأويلهم للقرآن بقول الكلام والقصد به شيء آخر وهذا التأويل يعتبر فاسداً لأنه يحط من شأن القرآن وقديسيته.
 - محاولة الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والنص الديني في الظاهر، بحيث تصبح عملية قتل للنص الديني وإزاحته عن مكانته ليترك مكانه للفلسفة وبالتالي فإن التأويل الذي قاموا به لنصوص القرآن الكريم لم يكن صحيحاً لأنهم سعوا إلى مطابقة ألفاظ النص لمسائل قررتها الفلسفة.
 - نتيجة لتأثر مجموعة من الفلاسفة المسلمين بتطور الأبحاث الفلسفية في الغرب، تطورت لديهم الدراسات حول القرآن الكريم وانتقدوا الآليات القديمة في فهمه في جوانبها المختلفة، حيث تأثروا بمستجدات الواقع وبالتطور الحاصل في مناهج قراءة النصوص الدينية في الغرب ومن بين هؤلاء نذكر نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.
 - في الفكر الحديث وبداية الفكر المعاصر، تواصل الاهتمام بالنص القرآني وتعددت المناهج وتطورت آليات قراءته.
 - دعوة فلاسفة الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى ربط النص القرآني بأدوات الفهم الجديدة عن طريق الاستفادة من المنجزات الراهنة التي ظهرت في الفكر الغربي المعاصر في مجال قراءة النصوص كالبنوية والهيرمينوطيقا.
 - إنّ النص القرآني في نظر نصر حامد أبي زيد شأنه شأن أي نص آخر اخذ من لغة معينة تعبر عن المجتمع المشكل له، وبهذا المعنى فالنص القرآني منتج ثقافي أي أنه تشكل في الواقع.

- لقد شدد نصر حامد أبو زيد على ضرورة الوعي بأن جميع النصوص بما فيها النصوص المقدسة هي نصوص لغوية.
- اعتنى المشروع النقدي لنصر حامد أبي زيد بإعادة قراءة النص الديني وتفكيكه.
- محاولة نصر حامد أبي زيد نزع القداسة عن القرآن الكريم وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد.
- لقد نادى أبو زيد بإخضاع القرآن الكريم لنظرية تؤول النص القرآني، بحيث يصبح النص الديني ناتجا عن المعرفة التاريخية واسم هذه النظرية كما سبق الهيرمينوطيقا.
- لقد أكد حامد أبو زيد على نزعتين الدلالة عن النص نهائيا وتحويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ.
- مطالبة أبي زيد التحرر من سلطة النصوص الدينية، وتأويل القرآن.
- دعوته إلى الخروج على نصوص القرآن، ورفضه للخضوع لها، فالهدف الذي يسعى له إنما هو التحرر من النصوص ومن منزل النصوص والتخلص من سلطان الله عز وجل والدعوة إلى التمرد على هذه السلطة.
- دعوة محمد أركون إلى ممارسة النقد التاريخي على القرآن الكريم، بحيث يتعامل مع النص القرآني بوصفه نصا تاريخيا.
- يطمح أركون إلى نزع القداسة على النص الديني وذلك بنزع التعالي والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني.
- رفضه للنص القرآني والعمل بالنص البشري.
- إهتمام كل من نصر حامد أبي زيد ومحمد أركون بالمنهج النقدية الحديثة وذلك بدراساتها وتطبيقها على النص الديني.
- عجز المناهج النقدية المعاصر على إعطاء فهم للقرآن الكريم على النحو الذي يزيد المؤمن ارتباطا به، أو أن يحقق ما أراده الله تعالى منه، فالنص القرآني هو كتاب الله عز وجل وهو نص مقدس وليس حقا لتجريب المناهج الغربية التي لاشك أنها تحاول هدم هذا النص المقدس.

- تتلخص قراءة كل من تصر حامد أبي زيد ومحمد أركون في إعادتهما لقراءة النص الديني باعتباره فكرا بشريا لا نصا إلهيا تحكمه ضوابط وشروط في التعامل معه.

- نخلص إلى نتيجة مفادها أن المسلمين كانوا يعتبرون أن القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للمعرفة فهو الذي عرفهم بشؤون وأحكام الشريعة كما أنه منبع يقينهم وإيمانهم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، لكن بعد أن ظهر بعض النقاد المعاصرون تطاولوا على القرآن الكريم بحيث سمحوا لأنفسهم بنقده وتفكيكه واعتباره إنتاجا معرفيا، فأعادوا قراءته وأولوه وفق آليات منهجية حديثة.

- وبهذا نكون قد تكلمنا في هذا البحث عن مسار النقد في رحاب القرآن الكريم وكيف أصبح على ما هو عليه، فقد ارتبط النقد عند النقاد القدامى، ارتباطا وثيقا بالبحث عن سر الجمال والإعجاز في القرآن الكريم.

أما في النقد الادبي الحديث والمعاصر فظهرت علوم متنوعة وأنواع ادبية جديدة واكبها ايضا ظهور كثير من المناهج النقدية.

ومن هنا يكون الجمع بين القديم والحديث والحدائث في النقد مهمة غير يسيرة لكنها ليست مستحيلة، وذلك إذ استدللت الممارسة على نقاط الارتكاز الأساسية في كل عصر.

وفي الأخير نستنتج أن أخطر ما نقع فيه هو أن نخلط بين الدين الإلهي والفكر البشري ونجعل لفكر البشر قدسية ونجعل لأصحابه عصمة وتألها.

إنّ الإسلام يحتاج إلى من يعنيه في سبيل إظهار حقائقه وقيمه العليا ويحتاج إلى من يدافع عنه ضد أولئك الذين يشوهون صورته ومبادئه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

أ/ المصادر:

- 1- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد رضا القبائي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1406هـ، 1986م.
- 2- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق، أبو العلا عفيفي، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1383هـ، 1964 م.
- 3- أبو سليمان الخطابي: الغنية عن الكلام وأهله، دار المناهج للنشر والطباعة والتوزيع، مساكن عين شمس، القاهرة، 1420 هـ - 2004م.
- 4- أحمد إدريس الطعان: العلمانيون و القرآن الك 7ريم، دار إين حزم للنشر والتوزيع 1428هـ، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض.
- 5- إبن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة وعقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م.
- 6- إبن رشد: فصل المقال وتقرير الشريعة والحكمة من الإتصال، منشورات مهدي، الجزائر، ط2، 2007م.
- 7- إبن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، ط2، 1989م.
- 8- إبن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، دار شمس تيريزي، طهران، ط1، 1382هـ.
- 9- ابو نصر محمدالفارابي: تحصيل السعادة، دار الهلال، بيروت، ط1، 1955م.
- 10- محمد أركون: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار المعارف للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1384، 1.
- 11- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار النديم للنشر و التوزيع، بيروت، ط 2، 2005

- 12- محمد أركون، تاريخ الفكر الإسلامي: ترجم4ة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996م.
- 13- محمد خلف الله أحمد - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: الرماني، النكت، دار المعارف بمصر، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3.
- 14- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي للنشر والطباعة والتوزيع، الدار البيضاء - المغرب، ط7، 2005.
- 15- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ط6، 2001.
- 16- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000.
- 17- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، بيروت، المغرب، ط1، 2004 .
- 18- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء /المغرب، بيروت /لبنان، ط4، 2000.
- 19- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999.
- 20- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994.

ب/ المراجع:

- 1- أبو زهرة محمد، أصول اللغة، دار الفكر العربي للطباعة و النشر، القاهرة 1958.
- 2- أحمد أمين : النقد الأدبي دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان، ط2، 1995.

- 3- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب للنشر والطباعة والتوزيع، 1993 بيروت، لبنان.
- 4- إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، مصر، ط3، 1974م.
- 5- ابن تيمية تقي الدين، التفسير الكبير، دارا لكتب العلمية، بيروت، ط2، 1408 هـ.
- 6- ابن طفيل: حي بن يقضان: تقديم الزواوي بغوزة، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 2011.
- 7- الأمدي علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م.
- 8- الجويتي عبد الملك بن محمد، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عد العظيم الديب، قطر، 1399 هـ .
- 9- السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، بيروت، ط4، 2010.
- 10- بول ريكور: من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل -، ترجمة: حسان بورقية، الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، ط1، 2001.
- 11- حسان عباس : تاريخ النقد عند العرب ، دار الثقافة ، بيروت . لبنان ط 04 ، 1404 م 1983 .
- 12- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003.
- 13- حميد سمير: الهرمينوطيقا والنص القرآني: دارا لهادي للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت 2003.
- 14- رولان بارت: نقد الحقيقة: ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
- 15- شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، الدار العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2007.

- 16- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار عالم المعرفة للنشر و التوزيع، الكويت 1992م.
- 17- طه إبراهيم : تاريخ النقد عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري ، دار الحكمة ، بيروت لبنان ص 11 مصطفى عبد الرحمان إبراهيم ، في النقد الأدبي القديم عند العرب 1419 هـ ، 1998 م.
- 18- عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008.
- 19- عبد العزيز عتيق : تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الفكر، بيروت، ط2، 1998.
- 20- عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005 .
- 21- عثمان : دراسات في النقد العربي : دار الوفاء للطباعة و النشر : الإسكندرية د ط 2004.
- 22- علي حرب: التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007م.
- 23- علي حرب، الاستيلاء والارتداد، الدار العربية للعلوم، الجزائر، بيروت، ط1، 2008.
- 24- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي للنشر والطباعة والتوزيع، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2005.
- 25- علي مهدي زيتون: الإعجاز القرآني و آلية التفكير النقدي عند العرب، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- 26- قصي الحسين : النقد الأدبي و مدارسه عند العرب ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان 1429 هـ . 2008 م.
- 27- محمد مندور : النقد المنهجي ، دار النهضة مصر للطباعة و النشر الفجالة القاهرة أبريل 1996.
- 28- مصطفى الصاوي الجويني : تاريخ النقد عند العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري دار المعرفة الجامعية 2000.

29- مصطفى عبد الرحمان إبراهيم : في النقد الأدبي القديم عند العرب مكة للطباعة 1419 هـ
1998 م.

30- وجيه القانصوه: النص الديني والإسلام، دار التنوير للنشر والتوزيع، 1345 هـ.

31- يحي محمد: الفلاسفة والعرفان والإشكالات الدينية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط3
1374هـ.

ج/ المجلات العلمية:

1- رجاء عيد : " ما وراء النص "، مجلة علامات، السعودية، المجلد الثامن، شعبان، ديسمبر،
1999.

المواقع الإلكترونية:

1. إلياس قويسم: " إستبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية قراءة في فكر نصر
حامد أبو زيد " . <http://www.almutaqa.net/admin/rte/riche.dit.html>، تاريخ
الدخول 09 أبريل 2009.

ملخص

تتعرض هذه الدراسة لقضية نقد القران قديما و حديثا، وذلك من خلال تأويل النص الديني عند القدماء و المحدثين، حيث قسمت هذه الدراسة إلى فصلين، خصص الفصل الاول للحديث عن نقد الفلاسفة والمتكلمين للقران الكريم، و ذلك من خلال تأويلاتهم الفاسدة للنص الديني، اما الفصل الثاني فقد عرض فيه مشروع نصر حامد أبو زيد النقدي التحرري، وذلك بتحديد منظوره للخطاب القراني، حيث خصص فيها للحديث عن إعادته لقراءة النص الديني وتجديده والخروج به من دائرة التقليد الى المعاصرة والحداثة و توظيفه لمصطلح الثقافة و الواقع في توصيفه للنص القراني باعتبار ان النص القراني منتج ثقافي وواقعي اي انه مستمد من الواقع، كماعرض فيه فهمه للمناهج الغربية المعاصرة (البنوية/التاويل)، وتطبيقها على النص الديني، انتهاءا بنقد المناهج التي وظفها ابو زيد ونقد التطبيق الذي اجراه على القران الكريم، و ختمت هذه الدراسة بخاتمة تضمنت اهم النتائج.

résumé

Cette étude est divisée en deux chapitres: le premier chapitre traite de la critique des philosophes et des orateurs du Saint Coran à travers leurs interprétations corrompues du texte religieux. Chapitre II La présentation du projet de Nasr Hamed Abu Zeid Liberal Criticism, Où il définit son point de vue sur le Coran, où il parle de son retour à la lecture du texte religieux et de le sortir du cercle de la tradition vers la modernité et la modernité et l'emploi du terme culture et réalité dans sa description du Coran. Dans lequel il a présenté sa compréhension des approches occidentales contemporaines (structurelles et théologiques), et leur application au texte religieux, mettant fin à la critique des programmes utilisés par Abu Zeid et critiquant l'application qu'il a faite au Saint Coran.

الفهرس

فهرس الموضوعات

الصفحة	فهرس الموضوعات
	الموضوع
	شكر وتقدير
	الاهداء
أ	مقدمة
05	مدخل
	الفصل الاول: مباحث الإعجاز القرآني في النقد العربي القديم
14	المبحث الأول: نقد المتكلمين
14	1- الرماني
17	2- الخطابي
20	3- الجرجاني
24	المبحث الثاني: نقد الفلاسفة
24	1- الفارابي
25	2- ابن سينا
26	3- ابن رشد
27	4- الغزالي
	الفصل الثاني: من مباحث الإعجاز إلى انتقاد الاعتقاد
31	المبحث الأول: الفكر النقدي التحرري (نصر حامد أبو زيد)
41	المبحث الثاني: تحديات مناهج النقد المعاصر
41	1- البنيوية
44	2- التأويل
53	خاتمة
57	قائمة المصادر والمراجع
	ملخص
	الفهرس