ثقافة المفسر بين التأويليّة والتأويليّة الجديدة
الإشكاليات والنتائج

طالبة الدكتوراه : زينب علي مهدي

أ.م.د. إبراهيم عبد السلام ياسين الكبيسي

جامعة بغداد / كلية العلوم الإسلامية / قسم العقيدة والفكر الإسلامي

Ibrahim.marouf@cois.uobaghdad.edu.iq

الملخص:

ينبثق مفهوم التأويل من جملة التطورات الّتي حصلت في الّتيارات الفكريّة والنقديّة مسايراً لتطورات المعرفة الثقافيّة، باعتباره جهداً عقلياً يحاول الوقوف على النصوص في انفتاحها اللانهائي في القراءة، لتصبح العلاقة بين القراءة والتأويل جدليّة تقوم على التفاعل المتبادل بين النص والمؤثر فيه القارئ الذي يحدد آليات القراءة وإجراءاتها المنهجيّة وفقاً لثقافته . وارتبط فنّ التأويل بإشكاليّة قراءة تفسير النص الديني ، وإنَّ التأويل مستمرٌ في صراع القراءات المتنوعة للنصّ . وهو مانتج عنه إشكاليات ترتبت عليها نتائج قد انتهت إلى تأويلات غير موفقة . قد نزعت عن القرآن الكريم قدسيته بفعل القراءة الحداثية للنص ، وبالتالي ارتبط نصّه بالتأريخ حسب مايدعي الحداثيون.

الكلمات المفتاحية: (ثقافة المفسر، التأويليّة والتأويليّة الجديدة).

The culture of the interpreter between interpretation and new interpretation

Problems and results

Doctoral student: Zainab Ali Mahdi

A.M.D. Ibrahim Abdel Salam Yassin Al-Kubaisi

University of Baghdad / College of Islamic Sciences / Department of Islamic Belief and Thought

Abstract:

The concept of interpretation emanates from a number of developments in intellectual and critical currents in line with the development of cultural knowledge, as a mental effort that attempts to identify texts in their endless openness to reading, making the relationship between reading and interpretation controversial based on the reciprocal interaction between the text and the reader who defines their systematic reading mechanisms and procedures according to their culture. The art of interpretation was linked to the problem of reading the interpretation of the religious text, and interpretation persisted in the struggle for the text's various readings. It has produced problems with results that have resulted in unsuccessful interpretations. The Holy Koran was deprived of its sanctity by the modernist reading of the text, and thus its text was associated with historiography, according to Haddathians.

Keywords: (the culture of the interpreter, hermeneutics and the new hermeneutics).

المقدمة :

لقد دعا الحداثيون إلى قراءة جديدة أو لا تحكمها قواعد لعدم وجود حقيقة نصيّة كما يقول المعاصرون . فانطلقوا من فكرة أنَّ النصّ نسيج من العلامات والاشارات غير المتناهية. فيقع التأويل في عمق الفلسفة المعاصرة لكشف الصراع على النص في المجتمع ، إذ إنَّ قراءة النصّ تنتجُ عن كل ذات متلقيّة تحاول الوصول إلى الحقيقة لتحقيق ذاته المؤولة . مما سببَّ اشكالياتٍ في قراءة المعاصرين للنص الديني بشكلٍ عام ، فتنقض الدراسات الحداثويّةُ النص التفسيري الموروث على أَنَّه قد كان نتاج لحظةٍ زمنيّةٍ وبيئة تناسب عصر المفسر ، فالتأويل للنصوص القرآنية مستمرٌ على مر العصور ، فتأويل القرآن الكريم كما يقول مُحمّد أركون أقرب إلى اللامتناهي ، وأنَّ اهم خصائص القرآن الكريم :" هي قابليته لأن يعني ...أي يعطي معنى ما باستمرار ، ويولد هذا المعنى ولو أنَّنا استبدلنا بذلك معنى نهائياً ، ناجزاً أو موضوعياً لكنّا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقاً والمبجّلة .

لذا جاءت هذه الدراسة لتبحث في مطلبين ، كان الأول منها التعريف بثقافة المفسر بين التأويلية والتأويلية الجديدة ، والمطلب الثاني ليبيّن الإشكاليات والنتائج المترتبة على التأويلية الجديدة .

المطلب الأول: ثقافة المفسر بين التأويليّة والتأويليّة الجديدة

تُعدُّ عمليّة تأويل أي نص أدبي–غير القرآن– تنتج من عمليّة التفاعل بين القارئ والنص؛ لأنَّ الفهم نفسه يأتي من القراءة المؤولة من التعبير ، لتحقيق الفهم [١] ." حيث تنماز النظرية التأويلية المعاصرة ، والتيار التداولي في مجال اللسانيات باسنادها إلى مفهومي القصد والمقصدية ، وأنَّ التأويل يفتح القراءات على اتجاهات مختلفة ، دون أن ينظر إلى النصّ على أَنَّه بنية مغلقة مكتفية بذاتها . [٢]فالنص في ايحائيته لابُدَّ وأن يتساءل عن الكيفيّة الّتي يُعبر بها ، فيحدث الأثر المشاهد في عمليّة التلقي، فالإيحاء فاعليّة ديناميكيّة تبيح للنص سبل التواصل عبر الزمان والمكان " [٣] . ولكي

يكون النص مؤثراً حياً يؤدي ما يريده قائله من خلال تفاعل القارئ مع النص ومن ضمنها البحث عن التأويلات المستبطنة فيه. لأنَّ القراءة " موثوقة بالنص وتأريخيته ، كل قراءة هي محض تأويل ... دخول تأريخيّة القارئ في تأريخيّة النص . ليست هناك قراءة دائمة ؛ هناك فقط قراءة تأريخيّة ، ليس هناك معنى دائم أو مثالي ، هناك فقط معنى وجودي ، أي المعنى كما يبزغ خلال فهم القارئ التأريخي للنص التأريخي " .(٤)

والقارئ المؤول لابُدَّ له من ذخيرة معرفيّة ثقافيّة عميقة وواسعة ، ليشكل عمليّة تفاعليّة مع النص (٥). " فالقراءة ليست فعلاً عادياً ، أو أمراً عابراً ، إنَّما هي مشاركة وتفاعل " (٦). وأنَّ القارئ لا يمكنه ابداً أن يفهم من النص إلى أي حد تكون آراؤه دقيقة أو غير دقيقة حول النص المقروء ، كما أنَّ غياب القدرة على التأكد وتحديد الهدف هو بالضبط مصدر التفاعل بين القارئ والنص . (٧)

ويجد القائلون بالتأويليّة الجديدة أنَّ سبب تعدد التفاسير لكل مذهب كان نابعاً من حركات لفئات اجتماعيّة لها دور السلطة في المجتمع : " فالقرآن مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وارثوذكسي على العكس . نجد أنَّ المدارس أو المذاهب المدعوة إسلاميّة هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجيّة مهمتها دعم وتسويغ ارادات القوة للفئات الاجتماعيّة المتنافسة على السلطة والهيمنة" .(٨)

و يرى الشرفي أنَّ للقراءة حدوداً تتمثل بسلطة النص ذاته ، الذي يقاوم ما يتلائم مع طبيعته ، بما تقوم به المجموعة الدينيّة المفسّرة للنص وفق أوضاعها الخاصة بحيث تغلب قراءة على أخرى وتهمش بعض التفسيرات والتأويلات حتى تصبح شاذة وتدخل طي النسيان .(٩)فقد تلت مرحلة التلقي الشفوي للنصّوص مرحلة البحث عن الحلول ، المرحلة المنفتحة الحبلى بمختلف الارهاصات ، مرحلة يبدأ فيها الاستقرار ، ليطغى أحد الاتجاهات في فهم النصّ وتأويله على ما سواه وينسى ما يخالفه أو

يغيب [١٠] . ومن الطبيعي والحالة هذه ، أن يذهب التأويل والفهم في اتجاهات عديدة لا تخلو من الاختلاف وحتى التناقض ، لاسيما في إطار ثقافة شفويّة بالأساس أعوزتها الوسيلة الدقيقة .[١١]

وإنَّ معيار الحسن والقبيح لا يتمثل في نمط النص المؤول ، بل في الوضعيّة الاجتماعيّة المشخَّصة ، الّتي أسهمت في توسيع دائرة التعدديّة المذهبيّة الاعتقاديّة والمنهجيّة . [١٢]فيكون كل تأويل هو إعادة تأول . [١٣] وأنَّ النصّوص بصفة عامة وبشكل نسبي لها نسبة ضئيلة في تحيد نوع العلاقات في المجتمع . ويبّن لنا الشرفي رأيه حول ذلك بقوله : "أنَّ النصوص بصفة عامة بما فيها من النصوص المقدسة ، ليست هي المحددة للعلاقات الاجتماعيّة إلا بنسبة ضئيلة ، ففهمها وتأويلها إنَّما ينتميان بحسب حاجة الجسم الاجتماعي في ظرف معين إلى قراءة معينة ، ولذلك فأنَّ النصوص كانت في الغالب أداة للتبرير والشرعنة أكثر مما كانت مؤسسة لنوعيّة البُنى والمؤسسات الشرعيّة " [١٤].

ومثالاً على ذلك الانتقال من الخاص إلى العام في الأحكام الشرعيّة هو انتقال دلالي ، يتحقق باستعمال آليات اللغة ، ولكنّه لا ينفي علاقة النص بالواقع ولا يتصادم معها ، لذا يُعدُّ سبب النزول هاماً لأدراك المعنى واكتشاف الدلالة ، إلا أنَّ تلك الدلالة والمعنى لا تقفان عند حدود الواقع ، بل تكون نصوصاً قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة ، فهي قابلة لإعادة القراءة والتفسير والتأويل [١٥] . ويذهب أركون إلى أنَّ " التعريف والتفهُّم اللغويين لا يلغيان التعريف والتفهُّم اللاهوتيين ، إلا أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجياً وإبستمولوجياً على التحليل والتأويل اللاهوتيين ".[١٦]

وإنَّ مفهوم المعنى لكل الناس يريدون المعنى ويدعونه ، وكل الفئات الاجتماعيّة والمذاهب تدعيه ، وتتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي بالشكل الصحيح للنص التشريعي .[١٧] فيجد الشرفي " أنَّ النصّ يوظّف في الاغلب لخدمة مصالح فئويّة وأغراض نفعيّة، ويعكس هذا التوظيف موازين القوى في المجتمع ، في حين يُظَنّ أنه محدَّد لتلك المصالح والأغراض . فلا غرو أن تُنسى

نصوص وتُغيَّب في الوعي على أرض الواقع، وإن بقيت تُتلى وتُتداول ، متى لم تعد الحاجة إليها قائمة، مثل الآيات المتعلقة بالرّق في عصرنا، وأن تُستحضر في المقابل نصوص أخرى لتبرير واقع جديد أو واقع يُراد المحافظة عليه ، مما يؤدي أحياناً إلى تحويل النصّ عن غرضه الأصلي ، وحتى إلى التعسّف في تأويله لمجاراة أفق الانتظار لدى المجموعة المتلقّيّة " [١٨] . أي أن توظيف النصّ من قبل القارئ–المفسر– حسب ما يتناسب مع العصرو البيئة الاجتماعيّة لك لفئة مفسرة .

ويشير الشرفي إلى أن تقرأ الاحكام في الامر بها أو النهي قراءة مقاصديّة ، دون الالتفات إلى المعاني الحرفيّة ، كتطبيق حد السرقة في قوله تعالى :چ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ چ[١٩] . ويرى أن تطبيق حد السرقة بقطع اليد كان " ربّما لأنَّ القضاة كانوا واعين بأن السارق لا يسرق في العادة ، إن لم يكن مريضاً ، فكنوا يتذرّعون مرّة بأن المال المسروق غير محروز ، ومرة بأن المال العمومي الذي للسارق فيه نصيب يتعذر تحديده ... لكنّ الحل الأفضل هو تجاوز ازدواجيّة المعايير الّتي كانت تطبع التعزيز ، والقطع مع كل العقوبات الّتي لاتنسجم مع مبادئ حقوق الإنسان ، سواء في الحياة الاسريّة أو في الحياة العامة " [٢٠] .فيرى أن تأويلها حسب القراءة الجديدة بأن لا حرج في تغيير الحكم تبعاً للزمن المعاصر " لا حرج البتة في التخلي عنه ، واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع الّتي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة الحديثة ، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى " [٢١] . وأنَّ العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً ، بل في ما وراء الالفاظ من معانٍ يتعين البحث عن الغايّة والمقصود ، وفي هذا لا مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وازمنهم وثقافتهم .[٢٢]

أي أنَّ هنالك أحكام قرآنيّة قد نزلت لأجل حادثة وقعت فبيّن المراد بحكمها حينئذ ، وبقيَّ حكمها بعد الحادثة ، فلا يقتصر حكمها على من نزلت لأجله . فيعتمد بذلك على العقل التفكيكي الذي ينطلق من البعدين الواقعي والتأريخي من أجل تحقيق الفهم الصحيح للنص خاصَّة منه الديني

لأنَّ قراءته هي الغايّة الأولى لعمله الفكري ، وبالتالي يبتعد عما يطلق عليه أسم الفهم الحرفي [٢٣] . وهو ما اشار حيث تُكتشف دلالة النصوص مع كل قراءة جديدة وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر [٢٤]. فالأنظمة اللاهوتيّة وكذلك الأنظمة الميتافيزيقيّة الكلاسيكيّة تضيف قائلة إذا كان المعنى الأولي في النصّ التأسيسي مودع إلى الأبد ، يمكن استخراجه بشكل صحيح من قبل الفقهاء ثم نقله وتطبيقه على هيئة احكام أخلاقيّة فقهيّة ثم على هيئة طقوس شعائريّة ، وأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين أو من اتباع الأحزاب والأيديولوجيات السياسيّة ، يفسرون النصوص التأسيسيّة بأشكال مختلفة ، كل بحسب حاجات ومدارك عصر . [٢٥]

فجاءت الدعوة إلى دراسة العقل الاسلامي عند الحداثيين المفسر للنصّ القرآني وهما دعا إليه أركون حال نقده للفكر والاجتهاد الاسلامي ، فقال: " ينبغي أن ندرس شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه في كل تفسير قديم أو معاصر ذلك أنه من الأهميّة بمكان أن نبين كيف أن المسلمات اللاهوتيّة والتأريخيّة واللغويّة لهذا العقل قد أدت إلى الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصة "بالقرآن" والمذكورة سابقاً ". [٢٦]

وحتى يكون النصّ منتجاً فأنَّ القراءة التأويليّة هي الأجدى والانسب في هذه المرحلة المعاصرة الّتي تعيشها المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، مرحلة فترات تحول مستمرة ومتلاحقة. لتنتقل هذه المجتمعات إلى مجتمعات(العلمنة) ، فيكون الدين شأناً فردياً لا علاقة له بشؤون الحياة العامة [٢٧]. كما قال بها أركون قبله " فالحاجة إلى تأويل جديد أكثر ملاءمة وانفتاحاً على العصر مع الوفاء للمقصد القرآني ، فالخطاب القرآني فقه روح النصّ دون أن يكون هناك تقييد بالحرفيّة ، فالأحكام الشرعيّة لا تحمل فيه في ذاته ، وإنَّما قيمتها في مقاصدها .[٢٨]وأن القراءة الالسنيّة للنص كما يراها الحداثيون أساسيّة لتفكيك النصّ المقدس وتأويله سيميائياً لكي يكتشف من خلالها المعنى اللامتناهي حيث يقول أركون في هذا : " إني لا أزال مصراً على موقفي ، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي

(أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولويّة وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينيّة التأسيسيّة ذات الهيبة الكبرى . فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبيّة لكي نمارس تدريجياً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغويّة الّتي يتشكل المعنى(أو يتولد) من خلالها ". [٢٩]

ومن أجل أن تكون هناك تأويليّة جديدة للنص " أنَّ مهمة علم التأويل التأملي أو الاستبطاني لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخيّة الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث.فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجيّة التأويليّة مُطبَّقة من قِبل بعض الشرَّاح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذي يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهيّة للوحي. ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائيّة ، إلى فضاءات التحليل والتأويل الّتي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً " .[٣٠] فيرى أنَّ المنهجيّة الأفضل أن تكون القراءة نقديّة للنصّ ، فالنقد هو ما ينير العقول وينقذها من الانغلاق ، لأنَّ القراءة الجديدة الّتي يدعو إليها تُبيّن " حجم المساحة المقطوعة بين النص المؤسس (القرآن) وبين النص التفسيري النتج من قبل المسلمين(مثلا الطبري) ... هذا التفسير الذي يحمل فكرة مفادها –تعتبر من الأفكار الجوهريّة عندهم أي التقليديون – أنَّه يمكن تفسير القرآن بشكل كامل وصحيح" [٣١]

المطلب الثاني : الإشكاليات والنتائج المترتبة على التأويليّة الجديدة

إنَّ ما دعا إليه الحداثيون من قراءة جديدة أو مايسمى بالهرمينوطيقا –التأويليّة الجديدة –، تبدو نشاطاً لا تحكمه قواعد لعدم وجود حقيقة نصيّة كما يقول المعاصرون . فقد انطلقوا من فكرة أنَّ النصّ " نسيجٌ من العلامات والاحالات اللامتناهيّة ، وهي أليّة للتشتيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير عن الدلالة ، أنَّ النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف تكمن في أنَّ رهان التأويل ليس قمع أو كبت النص ، بل اطلاق العنان لسيرورته الدلاليّة ، كي تنتشر في كل الاتجاهات بحسب رغبات المؤول "

(٣٢). فالتأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة لكشف الصراع على النص في المجتمع ، لعدم وجود " للنص نظريّة مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في اصلها معارك اجتماعيّة المجتمع شفرة . والتأويل فك لها " (٣٣) . أي أن الصراع في قراءة النصّ ناتج عن كل ذات متلقيّة تحاول الوصول إلى الحقيقة لتحقيق ذاته المؤولة .

وينطلق مُحمّد أركون أن هناك حالة تأويليّة ودائرة تأويليّة للنصّ المراد تفسره بقوله: " أنَّ القارئ المؤمن بالنصّ الموحى يعتبر نفسه ذاتاً مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله . إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويليّة حتى نهايتها ، أي حتى الدخول في الدائرة التأويليّة حيث نجد الروح الموضوعيّة تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنّها تريد حتماً في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيعه ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر " (٣٤) . فالحالة التأويليّة موجودة في كل فكر يفتقر إلى الأدوات المفهوميّة القادرة على نقد المعرفة الدينيّة في ظروف تاريخيّة معينة ، والدائرة التأويليّة تجمع بين الفهم والايمان فيقول أركون : " نحن نعلم أنَّ الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدليّة الدائرة التأويليّة ، أي أن نفهم لكي نؤمن ، وأن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح " (٣٥). أي أنَّه يرى الاعتقاد والفهم للنص يشكلان دائرة مابين الايمان والفهم والعكس ، من أجل اكتشاف كوامن النصّ .

والعلاقة بين الحالة التأويليّة والدائرة التأويليّة هي أنَّ الأولى هي الروح المنغمسة في انطولوجيا المجتمع والّتي تثق ثقة عاليّة بالقوانين المستنبطة من النصوص ، أما الدائرة التأويليّة فهي التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن الحالة التأويليّة ، والّتي تؤدي إلى حذف كل مرمى ثيولوجي (٣٦) . أي أن الدعوة إلى قراءة جديدة للنص التأسيسي بأدوات تكشف عن الأيديولوجيّة والوثوقيّة للنصوص المقدسة

والنص لا يمكن أن يتوقف عن توليد المعاني واستنباط الدلالات ، ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته ، ولا يمكن حصر معرفة ومآل النصوص على مذهب مخصوص ، أو اتجاه معين (٣٧).

فيجد الشرفي أنَّ : " المستقبل سيكون بلا ريب لتأويليّة(هيرمينوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة ، الماديّة والثقافيّة ".[٣٨] أي أن الهرمينوطيقا هي ايقاظ للنص ، وتحيينه ، واستنطاقه ، ليمثل العصر ، ببعث روح جديدة للنص واضاءات للمعنى . [٣٩]

وتعقيباً على ذلك فأنَّ اقحام التأويليّة الجديدة –الهرمينوطيقا – في تأويل القرآن الكريم يؤدي إلى الكثير من الإشكاليات ، لأنها تعتمد على أسس منهجيّة غربيّة ، والّتي تعتمد أساساً على حذف عبارات التعظيم الخاصة بكتاب الله تعالى ، كالقرآن الكريم ، والقرآن الحكيم ، وقال الله تعالى وغيرها [٤٠]، فيصبح بذلك القرآن الكريم مجرد نصّ تم انتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة الّتي تنتمي إليها لغةً ، لأن النصّ قد انفتح على دلالات متعدَّدة وتأويلات لا حصر لها ، فيؤول الكلام الإلهي بفصله عن مصدره ، وربطه بالقارئ كلياً ، فينتج عن ذلك بعدم اكتمال القرآن الكريم لوجود نقص هنا او هناك بما يحدث من تأويلات لا متناهيّة .

وينتقد عبد المجيد الشرفي علوم القرآن على أنها انتاج بشري يخضع لمتغيرات المنتج لا يمكن اعتمادها كلياً في تفسير النصّ القرآني حيث يقول : " أنَّ عدداً من القواعد الأصوليّة ومباحث علوم القرآن هي أركان التأويل المعتمد للنصّ المقدّس رغم أنها متأخرة زمنياً عن فترة الوحي ومن وضع علماء يصيبون ويخطئون ويتأثرون بزادهم المعرفي وبأفقهم الذهنيّ تأثرهم بمتطلبات مجتمعهم وبنزعاتهم الذاتيّة " .[٤١] فيعتبرها أركان لفهم النص القرآني مع أنها تصيب وتخطئ تبعاً لمحتواها المتأثر بثقافة منتجها . والحالة هذه كيف يعتمد الهرمينوطيقا والّتي هي بالأساس نظريّة بشريّة تخضع لأساليب لغويّة من صنع البشر ايضاً . وهو مايشير إليه عبد الجبار الرفاعي لاعتبار علوم القرآن والسنة أدوات لفهم النص القرآني بنسبة تاريخيّة ، ولدت نتيجة حاجات املتها الظرورات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة ، وهي ليست بنصوص مقدسة كذلك هي الهرمينوطيقا " هي منتوج للعقل

ومعطى لتراكم الخبرة البشريّة في فهم وتفسير العالم ، فلماذا يصير تطبيقها في جعل النصوص الدينيّة في الإسلام اثماً ، ويصبح تعاطي قواعدها ومفاهيمها وأدوات الدين محرماً؟ " [٤٢] . فاستعمالهم لهذه النظريّة هو مثاقفة المناهج الغربيّة ، وهذا يؤدي إلى التجاوز على النص القرآني المقدس ، فهذه النظريات تعتمد على البنيويّة والتأويليّة والتفكيكيّة كما قال بها الحداثيون ، ليعطوا العقل سلطة النقد في قراءة النصّ الديني ، ولا يوجد هناك آيّة قرآنيّة يمنع العقل من تفسيرها ، فيترتب عليها نتائج خطيرة .

وكل ذلك كان ليثبتوا ويؤكدوا نتيجة ارتضوها في مفهومهم عن القرآن وهي تجاوز الآيات المصادمة للعقل ، بحجة أنَّها قضايا واخبار في مرحلة تاريخيّة من مراحل الوعي الإنساني الّتي تم تجاوزها . [٤٣]

وبنظرتهم هذه فأنَّ الإسلام ليس إلا مجموعة من اساطير مختلط من الديانات القديمة كما يذكر أركون أنَّ الإسلام طقوس من الجاهليّة كالحج وعذاب القبر ، والتصورات الأسطوريّة الأخرى ، والّتي كانت نتيجة خطاب اجتماعي قديم [٤٤]. فالخطاب الهرمونيطيقي يقرر بناء على هذه النظريّة أنَّ الإسلام لم يكن أحسن خطاباً من سابقه .[٤٥]

أي أنَّ كلٍّ من عبد المجيد الشرفي ومُحمّد أركون قد تثاقف على دراسة النص الديني بنظريّة الهرمينوطيقا الغربيّة ، وهذه القراءة تثبت تاريخيّة القرآن كما يدعيان ، وهذه الدعوة تؤدي إلى جعل القرآن الكريم عبارة عن نصّ تاريخي مثله مثل أي نص آخر فيترتب على ذلك ابطال المسلمة القائلة أنَّ القرآن فيه تبيان لكل شيء . وانزال الآيات الّتي فيها أحكام مزلة لا على الالزام ، وأنَّنا التخيير ، حصرت القرآن في التأويلات الباطنيّة ، والدعوة إلى تحديث الدين . [٤٦]

ويناقض الشرفي نفسه بقوله أنَّ النصّ القرآني يخضع للإشكاليات الّتي مرّت بها النصوص الديني التوحيديّة السابقة يهوديّة ومسيحيّة. " أنَّ الرسالة الجديدة امتداداً للرسالات التوحيديّة السابقة ،

تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي ... فلفظ " القرآن" لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفويّة الّتي بلغها الرسول إلى الجماعة الّتي عاصرت. أَمّا ما جُمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البدايّة متفقين حول مشروعيّة هذا الجمع " [٤٧]. كما يذكر أنَّ الإسلام قابل للتطور في اتجاه العلمنة ومعقوليّة الشريعة ، وأنَّ القوانين والقواعد لاأخلاقيّة في الإسلام مثلما هي الحال في التوراة ليست مؤسسة على نظام كوني خارج الزمان [٤٨]ويعترف في الوقت نفسه بخصوصيّة القرآن الكريم واختلافه عن النصوص الأخرى ، لأنَّ الديانات السابقة قد تعرّضت لتدوين عمل على تحريفها. بقوله : " فإذا كان مصير الرسالة المحمديّة مختلفاً عن مصير رسالّتي موسى وعيسى حيث لم تدون التوراة إلا بعد قرون عديدة ... بينما دونت رسالة مُحمّد بعد وفاته ... فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم تتوافر في الرسالّتين السابقتين ، فأنَّ ذلك لا يعني اختلافاً جوهرياً في نوعيّة الرسالات الثلاث وفي المشاكل الّتي يثيرها التعامل معها " .[٤٩]

كذلك من الإشكاليات الّتي تثيرها التأويليّة الجديدة أنَّ الشرفي الذي ينادي بتجديد الدين وعلمنته من خلال القراءة التأويليّة بمساواته مع النصوص الأخرى ، نجده يتغافل عن حقيقة الاختلاف الجوهري بين قيم الحداثة والقيم الّتي جاء بها النصّ القرآني ، فيحاول اصطناع تأويل مفرط في العموميّة والتبسيط المخل لفهم القيم .

كما أن الهمينوطيقا تتناقض مع مفهوم التأويل عند السلف ، فهو تأويل نابع عن قريحة القارئ لا المتكلم ، وهذا المفهوم يسقط الثوابت في النصوص الدينيّة ، لأنها تأول تأويلاً لا متناهي ، على اعتبار أنَّ التأويليّة الجديدة أن النصوص لاتحمل أي معن ثابت إلا ذاك الذي يصطنعه القارئ ويسقطه على النصّ ، مما يؤدي إلى فوضى التفسير وانفتاح المعاني ونسق محتوى النصّ ، وابطال مقاصد النص الاصليّة في ظل الغيبيات الثلاث الّتي تقوم عليها التأويليّة الجديدة ، غيبة المؤلف ،

غيبة المرجعيّة النصيّة والتأريخيّة ، وغيبة القصد النصّي . وهذه لا تصلح لتفسير النص القرآني المرتبط بالله تعالى [٥٠]. فالهرمينوطيقا استباحت واجتاحت كل ضوابط اللغة والمنطق الديني ، والثوابت الاعتقاديّة ، فهي تؤول القرآن الكريم بما فيها الالوهيّة والنبوة والوحي . [٥١]

ومن ذلك فقد تبيّن أن كل من الشرفي وأركون قد تعاملا مع النص القرآني تاريخياً ، كوثيقة تاريخيّة لاتختلف عن النصوص البشريّة ، ليترك القارئ يستنبط منها المعاني والاحكام حسب فهمه وتأويله للنصّ بما يتناسب مع ثقافته وبيئته والعصر الذي ينتمي إليه . وهذا لا يجوز في دراسة القرآن الكريم ، نظراً لقدسيته وصدوره من الحق تعالى ، واختلافه بإعجازه لغوياً وبيانياً وسبكاً عن النصوص البشريّة ، الّتي من الممكن أن تؤول حسب المتلقي لها . كما أنَّ التأويل اللامتناهي عند كل منهما مع الحداثيين الذين قالوا بالتأويليّة الجديدة ، يؤدي إلى تحريف المقاصد القرآنيّة والاحكام الشرعيّة الصادرة من الحق تعالى .

النتائج:

يجد القائلون بالتأويليّة الجديدة أنَّ سبب تعدد التفاسير لكل مذهب كان نابعاً من حركات لفئات اجتماعيّة لها دور السلطة في المجتمع ، ولأنَّ القرآن مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي .

إنَّ ما دعا إليه الحداثيون من قراءة جديدة أو مايسمى بالهرمينوطيقا –التأويليّة الجديدة –، تبدو نشاطاً لا تحكمه قواعد لعدم وجود حقيقة نصيّة كما يقول المعاصرون . فقد انطلقوا من فكرة أنَّ النصّ نسيجٌ من العلامات والاحالات اللامتناهيّة تنتج حسب رغبات المؤول. وأنَّ النص القرآني هو نصٌّ تأريخي.

ومن النتائج التي ترتبت على قول الحداثيين بالتأويلية الجديدة . أنَّ التعامل مع الآيات القرآنيّة بكل الوسائل الّتي تتبع في المناهج اللغويّة للنصوص البشريّة المنتجة ، يؤدي إلى نقد علوم القرآن ، كونها تُعدُّ وسيلة لفهم الآيات .

ومن نتائج التأويلية الجديدة أنَّها تنقض التأسيس للقراءات السابقة وما وصلنا من تراث تفسيري وجعله مستحيلاً ، لأن التأويل لدى الدراسات المعاصرة لا نهائي للمتلقي والمعنى متعدد لا يمكن القبض عليه . فعدَّت النص التأسيسي- القرآن الكريم- نصاً كسائر النصوص الأدبيّة يحتمل دلالات متعددة لانهائيّة ، يمكن لأي قارئ مفسر للنص أن يؤوله وفق مايمتلك من مقدمات ، ومؤثرات محيطة به . فهي بذلك تنسف كل التفاسير التراثيّة وكل مفسر يفسر حسب عصره .

إنَّ اقحام التأويليّة الجديدة –الهرمينوطيقا – في تأويل القرآن الكريم يؤدي إلى الكثير من الإشكاليات ، لأنها تعتمد على أسس منهجيّة غربيّة ، والّتي تعتمد أساساً على حذف عبارات التعظيم الخاصة بكتاب الله تعالى ،وغايتها الأساس نزع القدسيّة عن القرآن الكريم فكيف لها أن تفسر هذا النصّ ، لتساوي بين الكلام الإلهي والبشري ، فتجعل هذه النظريّة ، من القرآن الكريم نصاً لغوياً مماثلاً لأي نصّ بشري .

أن أصحاب القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم يحاولون أثبات أنَّ القرآن الكريم نصٌّ تاريخي .و تأويله بالتأويليّة الجديدة ليست على أساس تقدم وتطور للدراسات القرآنيّة . وإنَّما لنزع القدسية .وبما أن هذا التأويل خطر ولا يتقبله الفكر العربي الإسلامي يناقض الشرفي نفسه بذلك ، فبعد دعوته للتأويليّة الجديدة يصرح بصعوبة تطبيق منهجيتها على القرآن الكريم يعترف بصعوبة هذا المنهج خصوصاً حين نرغب في تحويل الثوابت لدى عامة المؤمنين .

تُعدُّ دعوة الحداثيين إلى نظريّة القراءة التأويليّة للنص القرآني محاولة هدم وتفويض أسس الفكر الإسلامي عن طريق قراءة النص القرآني قراءةً تاريخياً.

Results:

The new eulogists find that the reason for the multiplicity of interpretations of each doctrine stemmed from movements of social groups that have the role of authority in society, and because the Koran is open to all meanings and no interpretation or interpretation can shut it down or exhaust it once and for all. The modernists' call for a new reading, the so-called Hermenoccus-neo-ewellian, seems to be an activity that is not governed by rules because of the lack of text truth, as contemporaries say. They proceeded from the idea that the text was a fabric of endless marks and referrals produced according to the wishes of the proprietor. And the Koranic text is a chronicle. One of the consequences of the modernists' saying was the new interpretation. Dealing with Koranic verses by all means followed in the language curricula of human texts produced, leads to criticism of Koranic science, as it is a means of understanding the verses. One of the new interpretation results is that it reverses the establishment of previous readings and that we have reached an interpretative heritage and rendered it impossible, because the interpretation in contemporary studies is infinite to the recipient and the meaning is multiple and cannot be arrested. The founding text - the Holy Koran - has been prepared as a text like other literary texts with endless multiple connotations, which any interpreter of the text can interpret according to his possessions and the effects surrounding it.

In doing so, it torpedoes all the heritage interpretations and every interpreter is interpreted according to his time. The new interpretation of the Holy Quran leads to many problems. Because they are based on Western methodology, which basically depends on the deletion of the expressions of maximization of God's Book. And its basic purpose is to desegregate the Holy Koran, so how can it explain this text, To equate divine and human speech, and make this theory, From the Holy Koran is a language text similar to any human text. The holders of the modernist reading of the Holy Quran are trying to prove that the Holy Quran is a historical text. Its interpretation of the new Ewalia is not based on progress and development of Koranic studies. Given that this interpretation is dangerous and unacceptable to Arab-Islamic thought contradicts the honour itself. After inviting the new interpretation, he declares that it is difficult to apply its methodology to the Holy Quran. Prepared

الهوامش

[1] يُنظر: فهم الفهم – مدخل إلى الهرمينوطيقا : عادل مصطفى : ٣٩.

[2] ينظر: التخييل والتأويل في النصين الديني والادبي : عبد القادر جبار ، جامعة بغداد ، مجلة كلية الآداب ، اعداد ٢٠١٨ م " ٢٥٠.

[3] نظريات القراءة في النقد المعاصر : حبيب مونسي: ١٧٥ – ١٧٦.

[4] فهم الفهم – مدخل إلى الهرمينوطيقا : عادل مصطفى: ١٩.

[5] يُنظر: مفهومات نظريّة القراءة والتلقي : أ.د خالد علي مصطفى ، م. ربى عبد الرضا عبد الرزاق : ١٥٩و يُنظر: استقبال النص عند العرب : محمد المبارك ، ط١ ، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٩م : ٣٦ – ٣٧.

[6] استقبال النص عند العرب : محمد المبارك : ٣١.

[7] يُنظر: القارئ في النص : سوزان روبين سليمان وانجي كروسمان ، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم ، ط١ ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ٢٠٠٧م : ٩.

[8] تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي : محمد أركون :١٤٥.

[9] يُنظر: لَبِنَات في المنهجِ و تطبيقِه:١٣٧.

[10] يُنظر: لَبِنَات في المنهجِ و تطبيقِه: عبد المجيد الشرفي: ١٤٣.

[11] في قراءة النص الديني : عبد المجيد الشرفي: ١٢–١٣.

[12] يُنظر: النص القرآني امام اشكاليّة البنيّة والقراءة : طيب تيزيني : ٢٧٨.

[13] يُنظر: نقد الحقيقة : علي حرب : ١٢

[14] تحديث الفكر الإسلامي:عبد المجيد الشرفي : ٢٥

[15] يُنظر: مفهوم النص : نصر حامد ابو زيد ،ط١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ٢٠١٦م: ٢٠٥.

[16] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون : ٥.

[17] يُنظر: الإسلام أوربا الغرب: محمد أركون : ٢٤.

[18] لبنات في قراءة النصوص: عبد المجيد الشرفي:٧٤.

[19] سورة المائدة : الآيّة:٣٨

[20] لبنات في الثقافة والمجتمع : عبد المجيد الشرفي: ١٧٨.

[21] الإسلام بين الرسالة والتاريخ : عبد المجيد الشرفي: ٧٠.

[22] يُنظر : الإسلام بين الرسالة والتاريخ : عبد المجيد الشرفي : ٨٠.

[23] تأويل نصر حامد ابو زيد للنص الديني (القرآني) : أ. عثمان آمال ، مجلة فتوحات ، العدد ٢ ، جامعة تبسة ، ٢٠١٥م : ٣٣٧.

[24] يُنظر: مفهوم النص : نصر حامد ابو زيد : ١٩.

[25] يُنظر: الإسلام أوربا الغرب: محمد أركون : ٢٨ .

[26] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد : محمد أركون : ٩٨.

[27] يُنظر: الإسلام والحداثة : عبد المجيد الشرفي : ١٧٨.

[28] يُنظر: لَبِنَات في المنهجِ و تطبيقِه: ١٣٥.

[29] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون :٣٤-٣٥.

[30] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون :٥٨.

[31] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد : محمد أركون : ٢٣٠-٢٣١ .

[32] رهان التأويل : محمد بوعرة ، مجلة فصليّة ، كليّة الاداب ، جامعة البحرين ، ٢٠٠٤م:٢١.

[33] حصار الزمن : حسن حنفي ، ط١، الدار العربيّة للعلوم والمنشورات ، بيروت- الجزائر ، ٢٠٠٧م : ٦٩.

[34] تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون : ١٣٤.

[35] الفكر الاصولي واستحالة التأصيل : محمد أركون :٢٨٠.

[36] يُنظر: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون : ١٣٤.

[37] يُنظر: التأويل والحقيقة: علي حرب: ٧١.

[38] لبنات في قراءة النصوص: عبد المجيد الشرفي: ٦١-٦٢.

[39] يُنظر: رائد الدرس الهرمينوطيقي بالعربيّة الشيخ آمين الخولي ، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة ، العدد ٦٤ ، ٢٠١٥م : ٢٤.

[40] يُنظر: روح الحداثة : طه عبد الرحمن :١٧٨ ، ويُنظر: نقد الخطاب الديني : نصر حامد أبو زيد : ٥ ، ويُنظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : محد أركون : ٢٠٦.

[41] لبنات في قراءة النصوص: عبد المجيد الشرفي:٦٧-٦٨.

[42] رائد الدرس الهرمينوطيقي بالعربيّة الشيخ آمين الخولي ، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة ، العدد ٦٤ ، ٢٠١٥م :٢٣.

[43] يُنظر: روح الحداثة : طه عبد الرحمن : ١٨١-١٨٤.

[44] يُنظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ١٠٨.

[45] يُنظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي : محمد شحرور ، الامالي للطباعة ، دمشق : ٣٤٨.

[46] يُنظر: روح الحداثة : طه عبد الرحمن : ذ٨٦-ذ٨٨.

الإسلام بين الرسالة والتاريخ : عبد المجيد الشرفي: ٤٥-٤٩.[47]

يُنظر: لَبِنَات في المنهجِ و تطبيقِه: عبد المجيد الشرفي : ٦٠.[48]

الإسلام بين الرسالة والتاريخ : عبد المجيد الشرفي: ٤٣-٤٤.[49]

يُنظر: تفسير النص القرآني وتأويله بين المنهج السلفي والاتجاهات الحداثيّة ، الندوة الدوليّة الثانيّة ، جامعة الملك [50] سعود، ٢٠٠٤م : ١٩٩.

يُنظر : قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي : محمد عمارة : ٦٣.[51]

المصادر والمرجع

القرآن الكريم

١. استقبال النص عند العرب : محمد المبارك ، ط١ ، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٩م .

٢. الإسلام أوربا الغرب: محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي ،٢٠٠١م، بيروت

٣. الإسلامُ بين الرسالةِ والتأريخِ : عبد المجيد الشرفي ، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، -لبنان ، ٢٠٠٨م.

٤. الإسلام والحداثة : عبد المجيد الشرفي :ط٢، الدار التونسيّة للنشر، تونس ، ١٩٩١م.

٥. تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي : محمد أركون ، ط٣ ، ترجمة هاشم صالح. ١٩٢٨-٢٠١٠م.

٦. تأويل نصر حامد ابو زيد للنص الديني (القرآني) : أ. عثمان آمال ، مجلة فتوحات ، العدد ٢ ، جامعة تبسة ، ٢٠١٥م .

٧. التأويل والحقيقة: علي حرب ، دار التنوير ، ٢٠٠٧م.

٨. تحديث الفكر الإسلامي: عبد المجيد الشرفي ، دار المدار الإسلامي ،ط٢، ٢٠٠٩م، بيروت.

٩. التخييل والتأويل في النصين الديني والادبي : عبد القادر جبار ، جامعة بغداد ، مجلة كلية الآداب ، اعداد ٢٠١٨ م ".

١٠. تفسير النص القرآني وتأويله بين المنهج السلفي والاتجاهات الحداثيّة ، الندوة الدوليّة الثانيّة ، جامعة الملك سعود، ٢٠٠٤م .

١١. حصار الزمن : حسن حنفي ، ط١، الدار العربيّة للعلوم والمنشورات ، بيروت- الجزائر ، ٢٠٠٧م .

١٢. رائد الدرس الهرمينوطيقي بالعربيّة الشيخ آمين الخولي ، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة ، العدد ٦٤ ، ٢٠١٥م .

١٣. رهان التأويل : محمد بوعرة ، مجلة فصليّة ، كليّة الاداب ، جامعة البحرين ، ٢٠٠٤م.

١٤. روح الحداثة : طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي للنشر ، ٢٠١٢م.

١٥. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد : محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، ط٤، دار الساقي، بيروت ،٢٠٠٧م.

١٦.الفكر الاصولي واستحالة التأصيل : محمد أركون ، ط١، دار الساقي ، بيروت –لبنان،١٩٩٩م .
١٧.فهم الفهم – مدخل إلى الهرمينوطيقا : عادل مصطفى ،، ط١ ، رؤيّة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٧م.
١٨.في قراءة النص الديني : عبد المجيد الشرفي كمال عمران المنصف بن عبدالجليل الباجي الفمرتي وداد القاضي ، ط٢، الدار التونسية للنشر ،١٩٩٠م.
١٩.القارئ في النص : سوزان روبين سليمان وانجي كروسمان ، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم ، ط١ ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ٢٠٠٧م .
٢٠.قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الاسلامي : محمد عمارة ، ط١، دار الشروق للنشر ، مصر، ٢٠٠٦م .
٢١.القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : محمد أركون ، هاشم صالح ، دار الطليعة، بيروت ، ٢٠٠٥م.
٢٢.لبنات في الثقافة والمجتمع :عبد المجيد الشرفي ، ط١، دار المدار الإسلامي ، بيروت،٢٠١٣م .
٢٣.لَبِنَات في المنهجِ و تطبيقِه: عبد المجيد الشرفي، ط١، دار المدار الإسلامي،٢٠١٣م .
٢٤.لبنات في قراءة النصوص: عبد المجيد الشرفي ، ط١، دار المدار الإسلامي ، بيروت،٢٠١٣م
٢٥.مفهوم النص : نصر حامد ابو زيد ،ط١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ٢٠١٦م .
٢٦.مفهوم النص : نصر حامد ابو زيد ،ط١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ٢٠١٦م.
٢٧.مفهومات نظريّة القراءة والتلقي : أ.د خالد علي مصطفى ، م. ربى عبد الرضا عبد الرزاق ، مجلة ديالى للعلوم الإنسانية ، مجلد ١ ، العدد ٦٩ لسنة ٢٠١٦.
٢٨.نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي : محمد شحرور ، الامالي للطباعة ، دمشق.
٢٩.النص القرآني امام اشكاليّة البنيّة والقراءة : طيب تيزيني ، دار الينابيع للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٩٧م .
٣٠.نظريات القراءة في النقد المعاصر : حبيب مونسي ، منشورات دار الأديب ، الجزائر ٢٠٠٧م .
٣١.نقد الحقيقة : علي حرب ، ط١ ، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت ،لبنان ، ١٩٩٣م .
٣٢.نقد الخطاب الديني : نصر حامد أبو زيد ، ط٣،مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥م.