

تأصيل مفهوم معاصر للنص عند نصر حامد أبو زيد

الدكتور عمر بن عافية⁽¹⁾

مقدّمة:

يُعدُّ الدينُ عنصراً أساسياً في كلِّ مشروعٍ حدائِّيٍّ؛ لما له من أهميّة في تكوين الهوية العربيّة الإسلاميّة، وفي تشكيل الوعي الجمعيّ، وبذلك فإنَّ «النصَّ» الدينيّ عموماً، والنصَّ القرآنيّ خصوصاً؛ يُمثِّلُ مركز الثقل في كلِّ مشروعٍ تحديثيٍّ يتناول الفكر الدينيّ، وعلى هذا الأساس حاول أصحاب هذه المشاريع؛ ومن بينهم: نصر حامد أبو زيد إعادة قراءة النصّ بآليات أكثر حداثةً، تُلائم البعد الموضوعيِّ لفهمه، والابتعاد به عن القراءات الإسقاطيّة التقليديّة والتوظيف النفعيِّ، فيكتسب النصّ بعداً واسعاً للتأويل والفهم وتوليد المعاني اللامتناهية، وتشكيل وعي تأويليٍّ قوامه الحسّ التاريخيِّ والنقديّ في تناول موضوعات التراث، وعقلانيّة مميّزة في فحص أصوله واكتناه تركيبته⁽²⁾، فالبحث عن مفهوم النصّ هو بحث عن ماهيّة القرآن. وسنحاول في هذا البحث استجلاء أهمّ المناهج التي وظّفها نصر حامد أبو زيد في قراءته التراث الدينيّ، والتي سعى من خلالها إلى تأصيل مفهوم معاصر للنصّ.

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

(2) انظر: الزين، محمد شوقي: «مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني»، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 28، أبريل 2000م، ص 60.

ويرى أبو زيد أنّ النصّ القرآنيّ يُمثّل في تاريخ الحضارة العربيّة نصّاً محوريّاً؛ لما له من دور أساس في إنشاء هذه الحضارة، وتشكيل ملامح ثقافتها، وتحديد طبيعة علومها؛ لذلك اعتبر النصّ القرآنيّ مركز الثقل في دراسته للتراث الإسلاميّ من منظور نقديّ تاريخيّ. وهو في دراسته يُعَوّل على مبدأ «القراءة الواعية»؛ وتعني عنده نقد الاجتهادات المختلفة حول فهم النصوص الدينيّة، وكشف رهانات التأويل لدى أصحاب الخطاب الدينيّ القديم والمعاصر؛ بإبراز الرهانات الأيديولوجيّة النفعيّة التي تصل إلى حدّ التناقض من خلال آليّة «التأويل والتأويل المضادّ»، وفضح التنازلات الخطائيّة في علاقتها بالسلطة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، يرى أبو زيد أنّ الخطوة الأولى في مشروعته؛ هي محاولة تأصيل مفهوم معاصر للنصّ من خلال بحثه عن مفهومه في الثقافة العربيّة، وبذلك يكون المؤلّف قد أوضح الهدف من هذه الدراسة؛ وهو هدف يتمثّل في تحقيق غايتين: أمّا الأولى؛ فهي إعادة ربط الدراسات القرآنيّة بمجال الدراسات الأدبيّة والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر؛ نتيجة لعوامل كثيرة أدّت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلميّ، وصارت الدراسات الإسلاميّة نتيجة لذلك؛ مجالاً حائراً بين التخصصات الأكاديميّة، أو بعبارة أخرى؛ هي امتداد لمحاولات سبقتها في النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر. وأمّا الغاية الثانية؛ فتتمثّل في محاولة تحديد مفهوم «موضوعي» للإسلام، مفهوم يتجاوز الطّروح الأيديولوجيّة من القوى الاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة في الواقع العربيّ الإسلاميّ؛ إذ يرى الباحث أنّ إعادة طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ من خلال البحث عن مفهوم للنصّ؛ هو بمثابة التساؤل عن هويّتنا الحضاريّة في التاريخ؛ سواء أكنّا مسلمين أو كُنّا مسيحيين؛ ما

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتأويل، ط1، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000م، ص127، 187.

دمنا نعيش واقع هذه الثقافة العربية الإسلامية بمكوناتها التاريخية⁽¹⁾. ونحن في تناولنا لهذا المبحث حرّينا أن نقف عند منهج «أبو زيد» وآلياته في قراءته التأويلية لظاهرة النصّ، ولعلّ من المناسب أن ننطلق من هذا الشاهد على طوله: «إنّ التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تُغني إحداهما عن الأخرى، خاصّة إذا كنّا نتحدّث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى زاوية التاريخ بالمعنى السوسولوجي؛ لوضع النصوص في سياقها؛ من أجل اكتشاف دلالاتها الأصليّة، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاصّ لتلك النصوص، والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يُمثّل دافع التوجّه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص؛ وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصليّة التاريخية وبين «المغزى» الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة»⁽²⁾.

ومن خلال استقرائنا لهذا النصّ، نلاحظ أنّ «أبو زيد» اعتمد منهجين متكاملين يتقلّب بينهما حيناً، ويجمع بينهما حيناً آخر؛ وهما: المنهج التاريخي والمنهج التأويلي، وينضوي تحتها المنهج الأدبي والمنهج التحليل اللغوي، ولا ترد هذه المناهج منفصلة في مقارباته، ولكننا سنعتمد الفصل بين هذه المناهج فصلاً نظرياً يقتضيه الشرح والتوضيح، وهي وفق الآتي: المنهج التاريخي، والمنهج الأدبي، ومنهج التحليل اللغوي.

أولاً: المنهج التاريخي والتاريخية:

التاريخ في اللغة العربية؛ يعني الإعلام والتوقيت⁽³⁾. ويُعرّفه «السّخاوي» بـ «أنّه فنّ يبحث عن وقائع الزّمن؛ من حيث التّعيين والتّوقيت.

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990م، ص18-19.

(2) أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الدينيّ، ط2، القاهرة، دار سينما للنشر، 1993م، ص132.

(3) انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، لا.ط، لا.م، نشر أدب حوزة، 1405هـ.ق، ج3، مادة

«أرخ»، ص4.

وموضوعه الإنسان والزمان⁽¹⁾، فالتاريخ - حسب هذا التعريف - مرتبط بالزمن؛ وهو وقت وقوع الحدث، أمّا من ناحية المصطلح؛ فهناك تعريفات غريبة تختلف عن المفهوم المتداول عن التاريخ في الكتابات التراثية العربية، فهو عند «هيجل» (Hegel)⁽²⁾؛ دراسة فلسفية متميزة من الدراسة التجريبية؛ ذلك أنّ التاريخ ليس وصفاً لوقائع نتجت منها؛ وإنما هو إدراك للأسباب التي من أجلها حدثت هذه الوقائع⁽³⁾، والتاريخ عند «توينبي»⁽⁴⁾ (Arnold Joseph Toynbee)؛ هو العلم الذي يبحث في الحياة التي تحياها الوحدات البشرية؛ أي المجتمعات، وفي العلاقات القائمة بينها⁽⁵⁾.

وأما المنهج التاريخي (méthode historique) «فقد نشأ من الوعي التاريخي الذي يقرّ بأنّ الأحداث التاريخية تتسم بالإمكان والتفرد. ولهذا، فإنّ هذا المنهج قد هزّ الأوضاع التقليدية التي تتوهم أنّها تتخذ شكل المطلق؛ على حدّ تعبير «أرنست ترولتش» (1865) (Ernst Troeltsch - 1923 م) في مقاله المعنون بـ «المنهج التاريخي والدوجماتيقي في علم اللاهوت» (1900 م). جاء فيه أنّ ثمة أنحاء ثلاثة للمنهج التاريخي:

- إنّ العادة التاريخية للعقل هي عادة نقدية تخضع جميع التقاليد للفحص الدقيق، والفضل مردود في ذلك إلى التتوير على نحو ما هو وارد لدى «كانط» (1724) (Emmanuel Kant - 1804)، هذا بالإضافة إلى أنّ هذه العادة التاريخية للعقل لا تفترض إلّا أحكاماً احتمالية في مجال التاريخ.

- إنّ معنى احتمال الأحداث التاريخية يستند إلى قدرة الناقد التاريخي

(1) السخاوي، شمس الدين: الإعلان بالتبويخ لمن ذم التاريخ، لاط، القاهرة، 1340 هـ.ق، ص 17.

(2) جورج فيلهيلم فريدريش هيجل (1770 - 1831 م)، فيلسوف ألماني يعدّ من أهمّ مؤسسي حركة الفلسفة المثالية في القرن التاسع عشر الميلادي.

(3) انظر: وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار فباء الحديثة، ص 154.

(4) أرنولد جوزف توينبي ولد في 14 أبريل 1889 م في لندن، وتوفي في 22 أكتوبر 1975 م. من أهمّ أعماله: «دراسة للتاريخ». وهو من أشهر المؤرخين في القرن العشرين.

(5) انظر: وهبة، المعجم الفلسفي، م.س، ص 154.

على الكشف عن المماثلة بين أحداث الحاضر وأحداث الماضي؛ لأنّ المماثلة تسمح للمؤرّخ بتفسير ما هو مجهول في الماضي؛ بما هو معروف في الحاضر»؛ وبذلك يتلاشى ما هو غير مماثل.

• ارتباط مبدأ المماثلة بمبدأ التضايّف؛ بحيث ترتبط الأحداث بعضها ببعض، ومن ثمّ تكون لدينا هويّة بين التاريخيّ والنّسبيّ؛ شريطة عدم تجاهل الجدة والديناميّة والحرّيّة التي يتسم بها المسار التاريخيّ⁽¹⁾.

والتاريخيّة (historicism) هي وجهة نظر تلتزم عرض المفاهيم العلميّة من حيث تطوّرها عبر التاريخ، وهي جزء جوهريّ في المنهج الديالكتيكيّ، وهي مذهب يُقرّر أنّ القانون نتاج العقل الجمعيّ، ولهذا، فإنّ العرض التاريخيّ لازم لدراسة القانون⁽²⁾.

يقول محمد عابد الجابري عن مصطلح التاريخيّة: «عندما يوصّف بها الشيء؛ فإنّ ذلك يعني أنّ ذلك الشيء له وجود حقيقيّ؛ أي أنّه وُجد فعلاً وجوداً تاريخيّاً، يتحدّد بالزمان والمكان، ليس مجرد وجود افتراضيّ أو أسطوريّ»⁽³⁾.

ويعرّفها محمد أركون من خلال قوله: «إنّ مصطلح التاريخيّة يتعلّق بصياغة علميّة مستخدمة، خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين، للتحدّث عن الامتياز الخاصّ الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسّسات والأشياء الثقافيّة التي تُشكّل بمجموعها مصير البشريّة»⁽⁴⁾. وهو هنا لا يخرج عن الدائرة التي عالج من خلالها المفكّرون الغربيّون مفهوم التاريخيّة.

(1) وهبة، المعجم الفلسفي، م، س، ص 155.

(2) انظر: م، ن، ص 155-156.

(3) مقالة: لمحمد عابد الجابري، شعار «تاريخيّة النص»... ليس هو الحلّ! جريدة الاتّحاد الإماراتية، على الرابط الآتي: <http://hem.bredband.net/b155908/m234.htm>، تاريخ الدخول 12 ديسمبر 2014م.

(4) أركون، محمد: الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1987م، ص 116.

كما أنّ هذا المفهوم عند حسن حنفي يسير في الاتجاه نفسه تقريباً الذي سار فيه أركون؛ فهو يرى أنّ التاريخيّة تعني: «تكوين الظاهرة؛ نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه وفي ظروف محدّدة، في مرحلة زمنيّة خاصّة، والفكر ظاهرة، والظواهر الفكريّة ظواهر اجتماعيّة، والظواهر الاجتماعيّة ظواهر تاريخيّة، ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر؛ إلا في المجتمع والتاريخ»⁽¹⁾.

فالتاريخيّة هي الحدوث في الزمن، ولا بدّ أن نفرّق بين الوجود الإلهي والوجود الزمانيّ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد: «وإذا كان الفعل الإلهيّ الأوّل - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان؛ فإنّ كلّ الأفعال التي تلت هذا الفعل الأوّل الافتتاحيّ تظلّ أفعالاً تاريخيّة؛ بحكم أنّها وقعت في الزمن والتاريخ»⁽²⁾.

وهذه التاريخيّة تتجلّى منهجيّتها حين تتعامل مع (النصّ) عموماً؛ سواء أكان أدبيّاً أم تاريخيّاً...، وأمّا في مجال الفكر الإسلاميّ؛ فإنّ النصّ المعنيّ بالدراسة؛ هو (النصّ القرآنيّ)، فكّل الدراسات الحديثة التي تنهج منهج التاريخيّة، تعتمد على ربط النصّ بالواقع في وجوده وزمانيّته ومكانيّته، فالقرآن مرتبط بظروف تاريخيّة من بداية نزوله حتى اكتماله، وهي ما يسمّى عند علماء القرآن بـ(أسباب النزول)، وهي الواقعة أو السؤال الذي نزلت الآية أو السورة عقبه؛ بياناً له، فقد عرفه «الجعبري»: «نُزُولُ الْقُرْآنِ عَلَى قِسْمَيْنِ: قِسْمٌ نَزَلَ ابْتِدَاءً وَقِسْمٌ نَزَلَ عَقِبَ وَاقِعَةٍ أَوْ سُؤَالٍ»⁽³⁾. فالتاريخيّة أوسع من أسباب النّزول الذي يُمثّل مع باقي العلوم الإسلاميّة - من قبيل: علوم الحديث والسيرة - رافداً هاماً لما يُمكن أن يوفّره من معلومات تُساعد في معرفة تاريخ الوحي⁽⁴⁾.

(1) حنفي، حسن: هموم الفكر والوطن، مقالة بعنوان «تاريخيّة علم الكلام»، القاهرة، دار قباء، 1998م، ج1، ص79-80.

(2) أبو زيد، نصر حامد: النصّ، السلطة، الحقيقة، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص71.

(3) السيوطي، أبو بكر: الإقتان في علوم القرآن، ط4، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1974م، ج1، ص107.

(4) انظر: الجمل، بسام: أسباب النّزول، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2005م، ص13.

إن نصر حامد أبو زيد قد اعتمد هذا المنهج في بحثه عن مفهوم النص؛ وذلك من خلال مستويين اثنين؛ هما: التشكّل والتشكيل في مستوى تفاعل النصّ مع الواقع، والمشابهة والمغايرة في مستوى تفاعله مع النصوص الأخرى.

1. التشكّل والتشكيل:

يرى أبو زيد أنّ هذه الدراسة تنطلق من مجموعة الحقائق التي صاغت الثقافة العربية حول النصّ القرآنيّ من جهة، كما أنّها تنطلق من المفاهيم التي يطرحها النصّ ذاته عن نفسه من جهة أخرى. وقد اختار النصّ اللغة التي يُخاطب بها الناس عن طريق الوحي الذي استقبله خاتم النبيّين والمرسلين ﷺ؛ إذن، فلا يُمكن الحديث عن هذه اللغة بوصفها مفارقة للثقافة والواقع، ولا يُمكن من ثمّ الحديث عن «نصّ» مفارق للثقافة والواقع -أيضاً-؛ ما دام داخل إطار النظام اللغويّ للثقافة. وهذا لا يتعارض مع المصدر الإلهيّ للنصّ القرآنيّ. يقول أبو زيد: «إنّ ألوهية مصدر النصّ لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر»⁽¹⁾. ولما كانت العلاقة بين النصّ والثقافة علاقة جدليّة معقّدة تتجاوز كلّ الدعاوى الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النصّ، ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل بين النصّ والثقافة، اعتمدت هذه الدراسة بصفة أساسية على المدخل اللغويّ. إنّ النصّ القرآنيّ لم ينزل كاملاً من الوهلة الأولى؛ وإنّما كان نزوله ممتدّاً على فترة تزيد على عشرين عاماً؛ ومعنى ذلك أنّه «تشكّل» في هذه الفترة ليكون له وجود متعيّن في الواقع والثقافة؛ بقطع النظر عن أيّ وجود سابق له في العلم الإلهيّ أو في اللوح المحفوظ، لكنّ القول بأنّ النصّ مُنتج ثقافيّ يُمثّل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة ... ثمّ صار النصّ بعدها منتجاً للثقافة؛ بمعنى أنّه صار هو النصّ المهيمن المسيطر

(1) أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص 24.

الذي تُقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدّد به مشروعيتها⁽¹⁾. فمحاولة البحث عن مفهوم النصّ؛ هي سعي لاكتشاف العلاقات المركّبة؛ علاقة النصّ بالثقافة من حيث تشكّله بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً. ويطرح هذان المفهومان جملة من المسائل هي على التوالي: الوحي والواقع، المكي والمدني، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ.

أ. علاقة الوحي بالواقع:

بعد مقدّماته لمنهج الدراسة وأهدافها وملامحها العامّة، انطلق أبو زيد بتعريف الوحي، ورصد المواطن التي يلتقي فيها بالواقع، فاستخدم أشعار (علقمة الفحل والأعشى)⁽²⁾؛ ليبيّن أنّ الوحي في اللغة العربيّة كلمة تتضمّن معاني «الإلهام» و«الإشارة» و«الإيماء» و«الكتابة» و«الكلام» و«السرعة»؛ وهذه المعاني كلّها يستوعبها معنى «الإعلام»؛ بشرط أن يكون هذا الإعلام خفياً سرّياً قائماً على «شفرة اتّصاليّة»؛ وذلك هو مفهوم الوحي. وقد كان قبول العقل العربيّ لمفهوم الوحي قائماً على الاعتقاد بإمكان الاتّصال بين البشر والجنّ عن طريق ظاهرتي «الشعر والكهانة». وهذا الاعتقاد هو الأساس الثقافيّ لظاهرة الوحي الدينيّ ذاتها. لذلك لم يعترض العرب المعاصرون لنزول القرآن على ظاهرة الوحي ذاتها، بل انصبّ الاعتراض إمّا على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه؛ ويظهر ذلك من خلال قول الله في شأن كفّار قريش: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ

(1) أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص 24.

(2) انظر: م.ن، ص 32-34.

يقول علقمة الفحل:

يُوحى إليها بإنقاضٍ ونَقْنَقَةٍ كما ترأطنُ في أقدانها الرُّومُ .

يقول الأعشى :

وَمَا كُنْتُ شَاحِرًا وَلَا كِنَّ حَسِبْتَنِي إِذَا «مَسَحَلُّ» سَدَى لِي الْقَوْلَ أَنْطَقُ

شَرِيكَانِ فِيمَا بَيْنَنَا مِنْ هَوَادَةٍ صَفِيَّانِ جَنِّي، وَإِنْسٌ مَوْفَقُ

يَقُولُ، فَلَا أَعْيَا لَشَيْءٍ أَقُولُهُ، كَفَانِي لَا عِيَّ، وَلَا هُوَ أَخْرَقُ

هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرِيبَيْنِ عَظِيمٍ ﴿١﴾. وفي قوله أيضاً ﴿فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ (2).

وعلى أساس تصوّر هذا الاتّصال بين البشر وعالم الجنّ أو العوالم الأخرى أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظريّة الخيال عند الفلاسفة والمتصوّفة، حيث يقول أبو زيد: «إنّ تفسير النبوة اعتماداً على موضوع «الخيال»؛ معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعليّة «المخيّلة» الإنسانيّة التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفضيلة - أقوى منها عند من سواهم من البشر، وإذا كانت فاعليّة «الخيال» عند البشر العاديين لا تتبدّى إلا في حالة النوم وسكون الحواسّ عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل؛ فإنّ «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون دون غيرهم على استعمال فاعليّة «المخيّلة» في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك - بأيّ معنى من المعاني - التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة «المخيّلة» وفعاليتها، فالنبيّ يأتي دون شكّ على قمة الترتيب، يليه الصوفيّ العارف، ثمّ يأتي الشاعر في نهاية الترتيب» (3)، ويُعدّ هذا الرأي عند «أبو زيد» من أشدّ الآراء خطورة في نظر مخالفيه وخصومه، فقد فهم منه أنّ النبوة حالة من حالات الفعاليّة الخلاقة للمخيّلة الإنسانيّة، وليست ظاهرة فوقية مفارقة لقوانين الواقع المادّيّة، وقد اعتُبرت هذه الفكرة من المطاعن ضدّه (4)، التي اعتمدها خصومه لتكفيره.

ويؤكّد أبو زيد على وجوب فهم النصّ؛ باعتباره رسالة لغويّة، أو «تنزيلاً» إلى الناس عبر وسيطين؛ الأوّل: الملك، والوسيط الثاني: محمد البشر.

(1) سورة الزخرف، الآية 31.

(2) سورة المدثر، الآية 24.

(3) أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص 49. وانظر: ابن خلدون، المقدّمة، ط3، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م، ص 123-128.

(4) انظر: عمارة، محمد: التفسير الماركسيّ للإسلام، ط1، دار الشروق، 1996م، ص 55.

إنّها رسالة السماء إلى الأرض، ولكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكلّ ما ينتظم هذا الواقع من أبنية؛ وأهمّها البناء الثقافي. إنّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر؛ أي «يتنزل» إليهم بكلامهم؛ عبر نظامهم الدلاليّ الثقافيّ.

وتجلي علاقة النصّ بالثقافة والواقع؛ بالنظر إلى «تحنّف» الرسول قبل نزول الوحي، هذا «التحنّف» الذي يُمكن أن نعتبره بحثاً عن «دين إبراهيم» الذي يحقّق للعرب هويّتهم من جهة، ويُعِيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان «الإسلام» هو الدين الذي جاء؛ كي يُحقّق هذه الأهداف. فالإسلام - الذي يؤصّل نفسه في الحنيفيّة ملّة إبراهيم- كان تجاوباً مع حاجة الواقع؛ وهي الحاجة التي عبّر عنها الأحناف؛ وكان محمّد واحداً منهم. إنّ محمّداً لا يُمثّل ذاتاً مستقلة عن حركة الواقع، بل ذاتاً تجسّدت في أعماقها أشواق الواقع وأحلام المستقبل.

ب. المكّي والمدنيّ:

لقد كانت التفرقة بين المكّي والمدنيّ في النصّ تفرقة بين مرحلتين مهمّتين؛ ساهمتا في تشكيل النصّ؛ سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء. وليس لذلك من دلالة سوى أنّ النصّ ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخيّ. وإذا كان علم «المكّي والمدنيّ» يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل؛ فإنّ علم «أسباب النزول» يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، ويكاد يزوّدنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النصّ في الواقع والثقافة. وأسلوب التنجيم- أي نزول القرآن منجّماً- في الشريعة يتضمّن معنى الواقعيّة، والتدرّج بالإنسان وإعانتة شيئاً فشيئاً على التخلّي عن الجاهليّة وعاداتها المستحكمة فيه، والتخلّي بالإسلام وفضائل أخلاقه. والتفرقة بين المكّي والمدنيّ؛ هي تفرقة بين «الإنذار» و«الرسالة»؛ ف«الإنذار» يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة

على مستوى الفكر والدعوة إلى المفاهيم الجديدة؛ فهو بمثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع، والنهوض من ثم إلى تغييره. و«الرسالة» تعني بناء أيديولوجية المجتمع الجديد. وكانت الهجرة هي الفيصل بين هاتين المرحلتين.

ويرى أبو زيد أن الاهتمام بالمكّي والمدنيّ وبأسباب النزول؛ كان لغايات فقهية هدفها التفرقة بين الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيّد. وهذا المنطلق دلاليّ ما دام استخراج الحكم من النصّ لا يتأتى إلا باستقطار الدلالات الدقيقة للنصّ. لكنّ الاعتماد على المدخل الفقهيّ وحده في مناقشة هذه القضايا؛ قد يجعل علماء القرآن يقعون في مجموعة من الاضطرابات؛ خاصّة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين المكّي والمدنيّ؛ سواء من حيث المضمون أم من حيث البناء والتركيب. إنّ معايير التمييز لم تكن دقيقة؛ ما تسبّب في الخلط حتى وصل الأمر إلى حدّ التلفيق في الروايات. وهذا راجع - حسب أبو زيد - إلى عجز الفكر القديم عن ربط النصّ بالواقع والثقافة عامّة، وعجزه عن ربط النصّ بغيره من النصوص بصفة خاصّة. ويظهر هذا الاضطراب - مثلاً - في مسألتني: افتراض تكرّر النزول، وافتراض تأخر الحكم عن النصّ⁽¹⁾. وقد ألجأهم ذلك إلى تفسير تعدّد معاني الآية أو السورة بتعدّد مرّات النزول، إذ لم يكن التسليم بتعدّد المعنى في النصوص نابعاً من التسليم بخصوصيّتها وحيويّتها، ولكنّه كان محاولة تلفيقية بين الاجتهادات المختلفة والمتنوّعة التي وردت عن الصحابة والتابعين إزاء نصّ بعينه⁽²⁾.

(1) انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص 81.

(2) انظر: م.ن، ص 82-83.

وعلى هذا الأساس يرى أبو زيد أنّ التفريق بين المكّي والمدنيّ يجب أن يستند إلى معيار الواقع من جهة وإلى النصّ من جهة أخرى؛ لأنّ الانتقال ينتج عنه تغيير في محتوى الرسالة وشكلها.

ج. أسباب النزول:

يُعدّ علم «أسباب النزول» من أهمّ العلوم الكاشفة عن علاقة النصّ بالواقع وجدله معه، وهو يزوّدنا بمادّة جديدة ترى النصّ استجابة للواقع؛ تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة «الحوار» و«الجدل» بين النصّ والواقع. وقد أدرك علماء القرآن أنّ قدرة المفسّر على فهم دلالة النصّ؛ لا بدّ أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص. هذا مع إدراكهم بأنّ للنصّ- من حيث هو نصّ لغوي - فعاليته الخاصّة التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها، وهو ما ناقشوه تفصيلاً في قضية «العامّ والخاصّ»؛ وهي القضية التي يتعرّض لها المؤلّف عند حديثه عن آليات النصّ في الباب الثاني من كتاب «مفهوم النصّ». وفضلاً عن ذلك فقد أدرك العلماء - أيضاً - أنّ النصّ؛ وإن كان من حيث «النزول» - أي من حيث ترتيب نزول أجزائه - مرتبطاً بالوقائع والأسباب؛ فإنّه من حيث التلاوة - أي من حيث ترتيبه الآن في المصحف - يتجاوز هذا الارتباط بالوقائع ليقيم روابط أخرى ناقشها العلماء - أيضاً - في «علم المناسبة بين الآيات».

د. الناسخ والمنسوخ:

بعد أن يبيّن أبو زيد أهميّة دراسة «أسباب النزول» في الباب الأوّل من كتابه «مفهوم النصّ»، ويؤكد أنّ معرفة هذه الأسباب لا تقتصر على مجرد الولوج برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بشكل النصّ، وإنّما تستهدف هذه المعرفة فهم «النصّ» واستخراج دلالاته؛ فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب؛ كما يقولون، هذا إلى جانب أنّ دراسة الأسباب

والوقائع تؤدي إلى فهم «حكمة التشريع»⁽¹⁾، حيث يقول: «إن هذا التدرج في التشريع مهم جداً فيما نلح عليه من جدلية العلاقة بين النص والواقع، ... إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه»⁽²⁾؛ ذلك أن دلالة النصوص ليست إلا محصلة لعملية التفاعل في عملية تشكيل النصوص وصنعها من جانبي اللغة والواقع، وكلا الجانبين مهم لاكتشاف دلالة النصوص.⁽³⁾

وإذا كانت «أسباب النزول» هي السياق الاجتماعي للنصوص، وكانت علاقة النصوص بالواقع جزءاً أصيلاً من مفهوم النص؛ فإن قضية «الناسخ والمنسوخ» تؤكد -أيضاً- هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع. والمشكلة الأساس في هذه القضية؛ هي: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة؛ بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء - في الفهم السائد -، وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزل للنص في اللوح المحفوظ؟ فقد اعتمد العلماء في تحديد معنى النسخ على نصين من القرآن الكريم؛ أحدهما: مدني، والآخر: مكّي، أمّا المدني؛ فهو في قوله تعالى: ﴿مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصِرُ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(١٠٥) ما نسخ من آية أو نسيها نأتٍ بخيرٍ منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير^(١٠٦) ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير^(١٠٧) ألم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد

(1) يستشهد أبو زيد على التدرج في التشريع بآيات تحريم الخمر على الترتيب؛ سورة البقرة الآية 219، سورة النساء الآية 43، سورة المائدة الآية 90 و91.

(2) أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ص 118-119.

(3) انظر: م.ن، ص 122.

ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١﴾، وانطلاقاً من سياق هذه الآية يرى أبو زيد أن معنى «الآية» هنا التي يقع عليها النسخ أو النسيان ليس من الضروري أن تكون الوحدة الأساسية من النصّ - الآية القرآنيّة - ولعلّ المقصود بها هي العلامة الدالة على النبوة (المعجزة). (2) وأمّا النصّ المكيّ؛ فهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿١٠٣﴾، ولا شكّ في أنّ معنى «الآية» في هذا النصّ المقصود به بعض النصّ ووحدته الأساسية، فسياق القراءة والبدء بالاستعاذة من الشيطان يدلّ على ذلك، فيكون «إبدال» آية مكان آية؛ معناه تغيير الحكم الوارد في نصّ بنصّ آخر مع إبقاء النصّين (4). وعلى هذا الأساس، يرى أبو زيد أنّ النسخ لا يعني «البدء» - أي أنّ الله يقرّر أمراً، ثمّ يبدو له فيه رأي آخر - وكذلك لا يعني «الإلغاء»؛ وإنّما هو من باب «المنسأ» - بمعنى التأجيل - لأنّ ذلك لا يتناقض مع حكمة التيسير والتدرّج في التشريع؛ إذا كان النصّ في مفهومه الأساس؛ من حيث كونه وحياً، انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شكّ أنّه في تطوّره كان لا بدّ أن يُراعي هذا الواقع، والأحكام الشرعيّة أحكام خاصّة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصحّ إخضاع الواقع لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرّك ولا تتطوّر.

(1) سورة البقرة، الآيات 105-108.

(2) انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، -118 119.

(3) سورة النحل، الآيات 98-103.

(4) انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص 117-118.

2. المشابهة والمغايرة:

يشير أبو زيد إلى المقولة التفسيرية للنص القرآني لدى المتلقي الجاهلي؛ وهي المقولة التي تردّ طبيعة هذا النص إلى جنس الشعر أو سجع الكهان: «إذ إنَّ العرب المعاصرين لتشكيل النصّ لم يكونوا قادرين على استيعاب «التغاير» و«المخالفة» بين النصّ الجديد والنصوص التي لديهم. ولذلك كانوا حريصين أشدَّ الحرص على جذب النصّ «الجديد» إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبيّ شاعراً، وقالوا عنه كاهناً»⁽¹⁾. وبهذا يكون العقل الجاهليّ قد قام بتفسير النصّ/الظاهرة بحركة تراجعية يُردّ على إثرها المُحدث إلى المألوف السائد، وإنَّ كان هذا الموقف متهافناً ومتسرّعاً. لكنَّ الدكتور نصر يشير إلى تهافت آخر؛ هو تهافت العقل الإسلاميّ التفسيريّ بالخصوص حين يحرص هذا العقل «أشدَّ الحرص على نفي أيّ مشابهة بين «النصّ القرآنيّ» وبين غيره من النصوص»⁽²⁾.

إذن، يرى أبو زيد أنّ من نتائج التماس الذي حدث بين النصّ السماويّ والبيئة الثقافية الجاهلية أن تشكّل هذا النصّ في إطار ثنائية المشابهة/المغايرة، وليس في إطار المشابهة التامة أو المغايرة المطلقة- أيضاً- وقد تمّ هذا التشكّل عبر أدوات لغويّة؛ كالفاصلة-السجع مثلاً. بعد ذلك، يؤكّد هذا الباحث على حرص العلماء القدامى على نفي أيّ مشابهة بين فواصل الآيات، وبين ظاهرة السجع المعروفة في الخطب وفي سجع الكهان⁽³⁾، وذلك تحت تأثير مقولة «الإعجاز». فمن هنا، يتّضح أنّ النصّ القرآنيّ مغاير تماماً للنصّ الجاهليّ في نظر العلماء والمفسّرين القدامى. ولكنّ التمهّك في بنية السجع والفاصلة يوحي بوجود تقارب بينهما؛ ليس باستطاعة الباحث الموضوعيّ تجاهله أو إنكاره. وهو -دون

(1) أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص137.

(2) م.ن.

(3) انظر: م.ن، ص80، 157.

شكّ - ما أحسّ به المتلقّي الجاهليّ لحظة استقباله للنصّ «الجديد». وقد علّل أبو زيد ذلك بتقاطع مفهوم «الوحي» مع مفهوم «الاتصال»؛ ما يجعل النصّين الناتجين عن الاتصال/الوحي متقاربين في ذهن الجماعة⁽¹⁾. ولقد ظلّ هذا التقارب هاجساً مسكوتاً عنه إلى غاية بروز التيار الأشعريّ وهيمنته على النشاطين الدينيّ والمعرفيّ، فأزيح ذلك الهاجس؛ خاصّة بعد أن قام الباقلانيّ (ت403هـ) بتعميق الفصل الجوهريّ بين مفهوميّ «الفاصلة» و«السجع».

لكنّ نصر أبو زيد يستدرك مشيراً إلى أنّ الباقلانيّ نفسه قد عاد ليعترف بوجود نسبة من التقارب بين المفهومين بدليل صياغته لمفهوم «التجنيس» الذي لا يختلف عن السجع سوى في التسمية وتخصيصه للآيات القرآنيّة⁽²⁾.

ثانياً: منهج النقد الأدبيّ؛

يرى نصر حامد أبو زيد النصّ القرآنيّ نصّاً لغويّاً بالأساس، يخضع لآليات النقد والتحليل اللغويّ، وهذا ما يبرّر اعتماده هذا المنهج في تعامله معه، حيث يقول: «وكون الخطاب إلهياً من حيث المصدر لا يعني عدم قابليّته للتحليل؛ بما هو نصّ إلهيّ تجسّد في اللغة الإنسانيّة بكلّ إشكاليّات سياقها الاجتماعيّ والثقافيّ والتاريخيّ»⁽³⁾.

وكثيراً ما يستدعي نصر حامد أبو زيد طرح الجرجانيّ⁽⁴⁾ (1010 - 1078م) في حديثه عن القرآن وكيفيّة إنتاجه للدلالة، والذي اشترط البدء بدراسة الشّعْر من أجل اكتشاف قوانين الكلام البليغ التي لا يُمكن فهم الإعجاز إلّا بها، فهذا الطرح هو الأساس المعرفيّ الذي انبنى عليه

(1) انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، م.س، ص137-138.

(2) انظر: م.ن، ص143.

(3) أبو زيد، نصر حامد: النصّ والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط5، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص9.

(4) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ط3، القاهرة، مطبعة المدني، 1992م.

المنهج الأدبي الحديث والمعاصر في فهم القرآن وتفسيره، إضافة إلى إنجازات علوم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي في العصر الحديث، فالنص القرآني في نظر أبو زيد هو نص أدبي بامتياز⁽¹⁾، لذلك فطبيعته الأدبية والدراسة الموضوعية العلمية المحايدة تستدعي اعتماد منهج النقد الأدبي، يقول أبو زيد: «من منطلق موضوعي علمي محايد تماماً أليست النصوص الدينية - ومنها القرآن - نصوصاً ذات بُنى سردية وتمثيلية - قصصية وشعرية - في المحل الأول؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل هناك منهجية أخرى سوى المنهجية النابعة من طبيعة النص؟»⁽²⁾.

إن نصر حامد أبو زيد لم يكن بدعاً في اعتماده على هذا المنهج؛ لذلك نجده في كثير من حواراته ومقالاته وآرائه؛ يعدّ نفسه امتداداً لمدرسة عربية حديثة، سار على نهجها عدد من المفكرين الذين اعتنوا بدراسة القرآن من حيث بناؤه الأدبي؛ من بينهم: الشيخ «محمد عبده»، و«قاسم أمين»، و«طه حسين»، و«الشيخ أمين الخولي»، و«الطاهر الحداد»، وغيرهم من أصحاب الدراسات النقدية والأطروحات الفكرية التي تسعى إلى دراسة القرآن دراسة حديثة تستجيب لمقتضيات العصر، باعتماد مناهج تُخالف المنهج السلفي السائد.

لقد برزت عديد الأسماء في الوسط الثقافي الذي تأثر به أبو زيد، وركّزت على دراسة بعض القضايا الدينية التي كانت تعدّ من ثوابت الإسلام ومن مستلزمات العقيدة، كما رسخ في الوعي الإسلامي لمدة قرون؛ من ذلك ما قام به أحمد أمين في مصر، والطاهر الحداد في تونس من خلال اجتهاداتهم في المسائل المتعلقة بالمرأة في الإسلام، وما قام به علي عبد الرازق في قضية الخلافة في كتابه الشهير (الإسلام

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتأويل، ط1، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2000م، ص233.

(2) م.ن، ص234.

وأصول الحكم⁽¹⁾، ليُخرج هذه المسألة من إطار الدين ويدخلها في إطار السياسة، كما فعل -أيضاً- محمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم)⁽²⁾ حيث أخرج القصص القرآني من دائرة الحقيقة إلى كونها أساقفاً أدبية خاضعة للتحليل والنقد، لا يلزم أن تكون حقائق تاريخية، ولا أحداثاً مؤكدة، متأثراً بأستاذه أمين الخولي الذي تم فصله من الجامعة؛ بسبب هذا الرأي، وآراء أخرى مشابهة. تأثراً بجهود هؤلاء الأعلام، واستناداً إلى إرثهم الثقافي وطرحهم يؤسس نصر حامد أبوزيد منهجه في التعامل مع النص؛ حيث يقول: «أنا اعتبر نفسي تواصلًا مع هذا الخط، في سياق تطوّر النظرية الأدبية وعلم النصوص. عندما كتبت «مفهوم النص» كان الشيخ أمين الخولي مرجعية بالنسبة إليّ في ما يُسمى «أدبية القرآن»⁽³⁾.

لقد انتهج نصر حامد أبوزيد هذا المنهج في دراسته للقرآن من خلال كتابه (مفهوم النص)؛ إذ حاول الوقوف على مفهوم النص من خلال دراسته لعلوم القرآن التقليدية دراسة حديثة، وقد انتهى إلى أنّ القرآن نصّ تاريخي وثقافي، وهذا الذي ولّد الأزمة التي تعرّض لها المؤلف، إذ فهم من التاريخي أنّه زمني، وفهم من الثقافي أنّ المقدّس قد تأسس⁽⁴⁾.

ثالثاً: منهج التحليل اللغوي:

يرى نصر حامد أبوزيد أنّه لا بدّ من توظيف علم السيميوطيقا أو

- نقد وتعليق: ممدوح حقي، بيروت، مكتبة الحياة 1966م.

- تقديم: جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.

- تقديم وتعقيب: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م.

(2) خلف الله، أحمد: الفن القصصي في القرآن الكريم، ط3، لندن-بيروت-القاهرة، دار سينا للنشر-الانتشار العربي، 1999م.

(3) حوار محمد علي الأتاسي مع نصر حامد أبي زيد، (القرآن نصّ تاريخي وثقافي)، موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 17 أكتوبر 2002م، تاريخ الدخول، 28 ديسمبر 2014م، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3481>، والحوار منشور في ملحق جريدة «النهار الثقافي»، دمشق، 17 أكتوبر 2002م.

(4) انظر: حوار محمد علي الأتاسي مع نصر حامد أبي زيد، (القرآن نصّ تاريخي وثقافي)، م.س.

ما يسمّى بالسيمياءية (علم العلامات) لإنجاز قراءة للنصّ متخلّصة من التأويل الإيديولوجي، وللكشف عن المغزى من جهة أخرى. وعلم السيميوطيقا هو علم يعنى بدراسة أنساق العلامات والأدلة والرموز؛ سواء أكانت طبيعيّة أو صناعيّة، وهي عبارة عن البحث في العبارات اللفظيّة من حيث تركيبها وتكوينها وتطوّرها؛ بغضّ الطرف عمّا تُشير إليه الألفاظ من مدلولات آنيّة⁽¹⁾. فيرى كثير من المنظرين أنّ اللغة (المنطوق) هي أهمّ منظومات الإشارات، ويؤكّد «رومان جاكوبسون» (Roman Jakobson) (1892-1982) على مركزيّة اللغة، فهي أهمّ المنظومات السيميائية البشريّة، كما يرى «بنفينيست» (1902) (Benveniste-1976) أنّ اللغة منظومة تفسيريّة تستطيع أن تؤدّي المعاني التي تؤدّيها جميع المنظومات الأخرى اللسانية وغير اللسانية، وهذا ما يذهب إليه -أيضاً- «ليفي ستراوس» (1908) (Claude Lévi-Strauss-2009) أنّ لغة النطق هي المنظومة السيميائية بامتياز، لا يُمكنها إلا أن تؤدّي معنى، وتوجد فقط بواسطة الدلالة، ويجمع الكلّ تقريباً على اعتبار أنّ اللغة المنطوقة هي، إلى حدّ بعيد، أقوى منظومات التواصل⁽²⁾.

لقد أصبحت دراسة «العلامات» علماً مستقلاً على يد «دي سوسير» الذي أصبحت دراسته مرجعاً للبنىويّة اللغويّة ونظام العلامة. ويتحدّد نظام العلامة عند دي سوسير بأنّها:

1. العلم الذي يجمع الأنساق المختلفة للعلامة، أو ما يحلو للبعض تسميته علم الأنساق؛ هو السيميوطيقا. والنسق اللغويّ واحد فقط من هذه الأنساق.

2. العلامة لم تعد تدلّ على شيء خارجها، ولكنّها وحدة ذات وجهين: أحد وجهيها الدالّ، والآخر هو المدلول. ومن ثمّ وجب تغيير المعادلة

(1) انظر: وهبة، المعجم الفلسفي، م، س، ص 354.

(2) انظر: تشاندلر، دانيال (Daniel Chandler): أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م، ص 34.

القديمة: (العلامة = شيء) إلى (العلامة = دال / مدلول).
3. العلامة اعتبارية؛ ولو كان الأمر غير ذلك؛ لتحديث الناس جميعاً
لغة واحدة.

4. معنى العلامة داخلها، وليس في المدلول أو في الكيان الخارجي.
5. علم اللغة يدرس العلامات في اللغة (langue) وليس في
الكلام (parole).

6. البناء أو نسق العلامات لا يُفسّر وجود المعنى⁽¹⁾.

ويسعى أبو زيد إلى الربط بين هذا العلم الغربي الجديد وبين التراث
العربي، مؤكداً أنّ الهدف من دراسته إثبات أنّ التراث العربي يقف موقف
الندّ في مقابلة الفكر الغربي، وأنّه لا يقصد تفسير التراث في ضوء
مفاهيم الغرب، ولكنّ من أجل أن تُساعدنا السيميوطيقا في اكتشاف
هذا التراث والوعي بحقيقة وضعيتنا الثقافية الراهنة⁽²⁾. ويستخلص
أبو زيد من خلال استقرائه للدراسات الدلالية في التراث أنّ القدماء؛
وخاصّة الجرجاني، تطلّون أنّ العلامات اللغوية تتميز بقابليتها للدخول
في علاقات تركيبية؛ كما تتميز - أيضاً - بقابليتها للتحوّل الدلالي؛ بحيث
تتحوّل العلامة - في سياق بعينه - إلى علامة ذات دلالة مركّبة يتحوّل
مدلولها إلى دالّ يشير إلى مدلول آخر، فالجرجاني يُفرّق بين «المعنى»
و«معنى المعنى» وأحياناً يُفرّق بين «المعاني الأوّل» و«المعاني الثواني»،
فالعلاقة بين الدالّ والمدلول في - العبارة المجازية - كما يفهمها
الجرجاني، يمكن أن ترسم على النحو الآتي:

العبارة اللغوية (دال) المعنى (المعنى الأوّل) مدلول

المعنى الأوّل (دال) المعنى الثاني (معنى المعنى) مدلول⁽³⁾.

(1) انظر: حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون
والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 232، الكويت، أبريل 1998م، ص 268-269.

(2) انظر: أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وأليات التأويل، ط7، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي،
2005م، ص 51-53.

(3) انظر: م.ن، ص 113.

وهذا الذي ينقله أبو زيد عن عبد القاهر الجرجاني؛ هو في الواقع الذي طوّره «سوسير» (F.Saussure)، حين تجنّب استخدام مصطلحي «اللفظ والمعنى» وأبدلهما بمصطلحي «الدالّ والمدلول»؛ باعتبارهما يُحيلان إلى المفهوم الذهني؛ لأنّهما يدلّان على جانبي العلامة اللغويّة التي لا تدلّ على شيء⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، وانطلاقاً من المقدمات حول علم العلامات، ومدى أصالته في التراث العربي؛ فإنّ نصر حامد أبو زيد يؤكّد على أهميّة هذا العلم فيما يُمكن أن يفتحه لنا من مداخل تُمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكلّ جوانبه قراءة جديدة، فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافيّة من خلاله، ونُصحّح في ذات الوقت علاقتنا بالتراث الغربيّ وننفي عن ذواتنا التبعية⁽²⁾.

لقد فتح البحث عن مفهوم معاصر للنصّ الباب أمام نصر حامد أبو زيد لتأليف دراستين؛ الأولى منهما؛ وعنوانها: نقد الخطاب الدينيّ، وقد سعى من خلالها إلى كشف آليات الخطاب الدينيّ السلفيّ ومنطلقاته، وكيفية توظيف الدّين لغايات نفعيّة إيديولوجيّة، وأشار من خلال هذا الكتاب إلى مسألة شركات توظيف الأموال في مصر وما رافقها من خطاب دينيّ دعائيّ. أمّا الدراسة الثانية؛ فعنوانها «الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة» وقد سعى من خلالها إلى نقد مناهج الاستدلال عند أهل السنّة من خلال الإمام الشافعيّ، وهذه المناهج لا تزال ترسم الخطوط العريضة للفكر الدينيّ المحافظ، والتي تُقدّم النصّ على حساب العقل والاجتهاد البشريّ. لقيت هذه الأطروحات ردود فعل مختلفة ودراسات متباينة بين مؤيّد ومعارض تراوحت بين التحليل العلميّ الموضوعيّ وبين الرّفص المطلق والتعصّب الذي وصل في بعض الأحيان إلى التكفير، لعلنا نقف على أهمّ الأطروحات التي نقدت أطروحات نصر حامد أبو زيد في تناوله لمسألة مفهوم النصّ في مقارنته للتراث الدينيّ.

(1) انظر: أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، م.س، ص 79.

(2) انظر: أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، م.س، ص 116.

ويرى كثيرون أنّ نصر حامد أبو زيد قد اعتمد على المناهج الغربية وتطويعها في قراءة النصوص التراثية، وخصوصاً النصّ القرآني؛ وهذا يحدث قطيعة مع التراث ومخالفة لجوهر الحداثة، وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن «إننا نجد بين أيدينا قراءات للقرآن ينسبها أصحابها إلى الحداثة، لكنّها ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحداثة، وإنما تقليد لتطبيق سابق؛ وهو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحداثة». ومعلوم أنّ هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعاً صلته بأسباب الماضي وآثاره؛ لما طُبِعَ في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، حتى أنّهم أصبحوا يفرّون من كلّ ماضٍ. وهذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين؛ لأنّ هذه القرون كانت تشهد على تحضّرهم، فقد أبى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أنّ الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع علاقتها بالتفاسير السابقة؛ طامعين في أن يفتحوا عهداً تفسيرياً جديداً، لئن سلّمنا بأنّ هذه القراءات تتضمّن عناصر من الابتكار، فلا نسلّم بأنّ هذا الابتكار إبداع حقيقي... وكلّ إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة»⁽¹⁾.

إذن، فكلّ دراسة نقدية للتراث لا تعتمد الجانب الإيماني والاعتقادي تعدّ تقويضاً للدين وبدعة تفتح المجال لإنكار بعض ما علّم من الدين بالضرورة، وما ذهب إليه طه عبد الرحمن يلتقي فيه مع الدكتور محمد عمارة، فقد رأى أنّ هناك نظرية للمعرفة الإسلامية أو ما يُسمّى «المنظور الإسلامي في المعرفة» أو «منهاج الإسلام في المعرفة»، وأنّ هناك نهجاً خاصاً بالإسلام مستقلاً بذاته قائماً سلفاً بأطره وقواعده ووسائله التي يُمكن ضبطها وتحديدها بالرجوع إلى الآيات والأحاديث وأقوال السلف والعلماء، «ومحمّد عمارة يندب نفسه لهذه المهمة معطياً إيّاها الحقّ في

(1) الرحمن، طه عبد: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص175-176.

تمثيل الإسلام والنطق باسمه، فيما يخصّ هذه المشكلة الفلسفيّة العويصة التي هي معرفة المعرفة؛ أي كيف نعرف وماذا يمكن أن نعرف؟⁽¹⁾.

وبناءً عليه، فإنّ محمد عمارة يُجيز لنفسه أنّ يفصل على نحو حاسم بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي معتبراً أنّ كلّ مَنْ/ ما يخالف ذلك لا يصدر عن وجهة نظر إسلامية أو لا ينتمي إلى الإسلام بالمرّة. ومن ثمّ يستحقّ الإدانة والرفض والتجريم، ومثال ذلك: حكمه على المنهج العرفانيّ و المنهج العقلانيّ في هذا النصّ: «... إنّما هذا الرفض للمنهج العرفانيّ وطريقه نابع من كونه غير قابل للموضوعيّة وغير صالح للتعميم، فلا يصلح أنّ يكون طريق الأمة، وقوام الحضارة، فنحن لا نُجرّم أصحابه؛ وإنّما نُجرّم الدعوة إلى اعتماده طريق تدينّ الأمة ومذهب عقيدتها. والموقف ذاته ينطبق على نهج نفر من أعلام التيّار العقلانيّ في فكرنا الإسلاميّ أولئك الذين قالوا بإمكان قيام «شريعة عقلية» يصل إليها الناس بالعقل وحده، دون الحاجة إلى الوحي والسمعيّات...»⁽²⁾. وسرعان ما ينجرّ أصحاب هذا المنهج إلى نعت مخالفيهم بأصحاب البدع؛ كما الشأن مع الصوفيّة والإماميّة، أو بالعلمانيّة والماركسيّة؛ كما هو الشأن مع الخطاب التنويري، وقد انتهج الدكتور عمارة هذا الأسلوب؛ حينما سعى إلى تفسير أطروحة نصر حامد أبو زيد في مقاربتة لمفهوم النصّ بالتفسير الماركسيّ للإسلام بكلّ ما يحمله هذا المفهوم من معاني الكفر والإلحاد في أفهام أصحاب الخطاب الدينيّ المحافظ، وفي هذا السياق يذهب عمارة إلى أنّ نصر حامد أبو زيد «ينطلق من «الماديّة الجدليّة» ليقول لقُرّائه إنّ القرآن تشكّل في الواقع... أمّا الإيمان بمصدر إلهيّ للقرآن، وبقداسة لهذا القرآن، فهو كلام يُقال، وفي الأخذ به طمس لهذه الحقيقة التي وصل إليها وانفرد بها الدكتور نصر، عندما طبّق المنهاج الماركسي

(1) حرب، علي: نقد النصّ، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005م، ص171.

(2) عمارة، محمد: «نظرية المعرفة الإسلامية»، جريدة «الحياة» على ثلاث حلقات في الأعداد التي صدرت بتاريخ 9.8.6 أكتوبر، 1992م.

في «المادية الجدلية» على «القرآن الكريم»⁽¹⁾. وتكرّر مثل هذه القراءة في كتاب الدكتور محمد عمارة، الذي لم يُعلن صراحة كضر الدكتور نصر وردته؛ وإنما اختفى وراء تأويل محتوى كتاب «مفهوم النص»؛ بردّ جلّ أفكار صاحبه إلى المنهج الماركسيّ الماديّ «المعادي للدين»⁽²⁾.

خاتمة:

تجدد الإشارة في خاتمة هذا البحث إلى أنّ نصر حامد أبو زيد كان جريئاً في تناوله لهذه المناهج المستحدثة، وتطبيقها على التراث الدينيّ عامّة والنصّ القرآنيّ خاصّة؛ للابتعاد عن كلّ توظيف نفعيّ إيديولوجيّ، لذلك نراه يرفع من درجة التأويل على حساب التفسير؛ ليعطي حيويّة للنصّ الدينيّ؛ وذلك بمراعاة البعد التاريخيّ والثقافيّ الذين تشكّل فيهما النصّ القرآنيّ؛ فالقراءة الواعية - حسب أبو زيد - هي التي لا تهدر السياق وهو المفهوم الموسّع لأسباب النزول.

لقد فسّرت أطروحات أبو زيد في أغلب الأحيان من منطلقات إيديولوجيّة وهو الأمر الذي بات مكشوفاً في طروحاته؛ لأنّه بطريقة غير مباشرة انخرط في الصراع القديم بين الفكر الدينيّ المحافظ والفكر النقديّ العلمانيّ والحداثي، وهذا الصراع محتدم منذ عهد طه حسين الذي يرى أبو زيد أنّه امتداد له ومواصلة لمشروعه، إذ أنّ نعت القرآن بالمنتج الثقافيّ فتح عليه أبواباً يصعب غلقها؛ رغم أنّه في كلّ مرّة يؤكّد على المصدر الإلهيّ للنصّ القرآنيّ؛ فإنّ ذلك لم يشفع له ما ذهب إليه، فحجب الرؤية الجدّيّة عن مشروعه في تجديد الفكر الدينيّ، فلم يكن النقد موجّهاً إلى الأعمال بقدر ما كان موجّهاً إلى إيديولوجيّة صاحبه. ويرى الدكتور علي حرب أنّ أبو زيد «يحاول الاحتفاظ بنوع من الصلة

(1) عمارة، محمد: التفسير الماركسي للإسلام، 2، القاهرة، دار الشروق، 2002م، ص43.

(2) انظر: م.ن، ص46، 62، 69، 70، 73.

الواهية مع المنطق الديني، إذ هو يؤكد مراراً في كتابه بأنّ القول بأنّ النصّ القرآنيّ مرتبط بالواقع وبأنّه يتّبع إلى ثقافة البشر، لا يتعارض مع الإيمان بألوهية مصدره، ولكن تلك مداورة لا تُغيّر من حقيقة موقفه النقديّ، ولا تقيه ممّن يُحاذر منهم. إنّها تقيّة مفضوحة. فأبو زيد صريح فيما يقوله ويطرّحه. إنّّه يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة؛ أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية، إذن دهرية⁽¹⁾.

(1) حرب، علي: الاستلاب و الارتداد بين روجيه ونصر حامد أبو زيد، ط1، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997 م، ص96.