

الدرس القرآني وتجاوزات المناهج

قراءة في علوم القرآن عند د. نصر حامد أبو زيد

الشيخ حيدر حبّ الله*

مدخل

ثمة حاجة بالغة اليوم لتجاوز السياج الذي وضعه الزركشي (٧٩٤هـ) ومن بعده السيوطي (٩١١هـ) على صعيد علوم القرآن، بمعنى ضرورة السعي العلمي الجادّ والأصيل لقراءة علوم القرآن قراءة تواكب آخر منجزات العلوم ذات الصلة بالبحث القرآني، سواء داخل الدائرة الإسلامية التراثية لا سيّما علمي الفقه وأصوله، أو خارج هذه الدائرة من الألسنيات وعلوم اللغة وفلسفتها الحديثة. ولا نعني بهذا الطرح، تجاهل التراث أو القطيعة الكاملة معه، وإنما قراءته لتجاوزه، ومن ثم استكماله في سلسلة مترابطة ذات طابع تطوّري. وإذا كان المفكر الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) قد نعى علم التفسير عندما رأى أنّه قد توقّف عند القرنين الخامس والسادس الهجريين^(١)، وهو في نعيه هذا قد لا يكون مصيباً بالدقة عندما نعرف مدى التطور المذهل الذي شهده علم التفسير في القرن الأخير، فإنه يمكن تطبيق النعي عينه على علوم القرآن الأخرى غير التفسير. ومن ثم فليس من تفسير واضح للجمود. حتى اليوم. على ما أتى به الزركشي والسيوطي سوى حالة الاتباع لا الإبداع التي مني بها غير ميدان معرفي، مع التقدير الكامل للجهود التي بُدلت في القرن الرابع عشر الهجري على صعيد علوم القرآن أيضاً.

* رئيس تحرير مجلة
المنهاج.

وفي سياق إنتاج قراءة جديدة، ظهرت محاولات الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد (متولد: ١٩٤٣ م) لا سيما في كتابه «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن»، لتقديم قراءة يراها صاحبها - على الأقل - جديدة لعلوم القرآن، مهما كان موقف معارضيها. وإذا لم تكن محاولة أبو زيد موفقة في الإتيان بجديد، فإن جديدها أن صاحبها انطلق فيها من هاجس الإبداع، وهي خطوة محمودة اليوم رغم الأخطاء العلمية المفترضة التي تكتنف النتائج نفسه. إنها خطوة يقيّمها حسن حنفي بأنها «فتح جديد في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث، وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة ترجمةً وتأليفاً»^(٢).

بدورنا، سوف نحاول في هذه الورقيات دراسة نظرية أبو زيد بصورة مجملة للقرآن وعلومه، مسجلين تعليقات خاطفة وموجزة.

بين الخطاب الديني والمنهج العلمي

يحاول الدكتور نصر حامد أبو زيد في مقدّمة مشروعه لفهم علوم القرآن فهماً جديداً، تقديم تجربته بوصفها مماهةً للمنهج العلمي غير المؤدلج، وهو بذلك يضع ثنائية تمايز الخطاب الديني عن المنهج العلمي، هذا التمييز يجده أبو زيد في الأيديولوجية التي تحكم الخطاب الديني ويتفلّت منها المنهج العلمي.

إن محاولة أبو زيد هي محاولة لقراءة النص قراءة علمية محايدة، دون ممارسة «توجيه أيديولوجي»^(٣)، وهو من هنا وتأثراً بمدرسة أستاذه أمين الخولي (ت ١٩٦٦ م)، يرى في الدراسة الأدبية للنص كفيلاً يحقق وعياً علمياً، يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه^(٤). من هذا المنطلق يدخل أبو زيد مجال التاريخية وجدل النص والواقع أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقاً لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري^(٥).

وانسياقاً مع ثنائي العلماني-الديني، يحاول أبو زيد أن «يستلهم في مواقفه طه حسين وربما يتقمص دوره؛ ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من هذا القرن (العشرين) حول كتابه: في الشعر الجاهلي»^(٦).

وبهذا، يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي المعاصر، ومن ثم

يصبح عرضةً لأيديولوجيا العلم نفسه. إنه «لا يقف على الحياد مما يجري؛ ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية»^(٧).

أما على خط الدراسة الأدبية، فإن موقف أبو زيد هذا يشبه إلى حد بعيد - وحسب رأي علي حرب - «موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصاً لغوياً، يُقرأ كما يُقرأ النص الأدبي، أي «خارج كل بعد ديني» على ما جاء في كتابه «النص القرآني وآفاق الكتابة». كذلك يقترب أبو زيد [ودائماً حسب علي حرب] في طريقة تعامله مع القرآن، من أركان الذي يعتبر أن الخطاب القرآني، شأنه شأن أي خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى، أي خطابات البشر...»^(٨).

ثمة انتقاد لخطوة أبو زيد هذه، ذلك أن كلمة «القرآن نص لغوي» كلمة عامة ملتبسة بالنسبة للبعض؛ ولهذا يفضل حرب تعبير نص نبوي، نائياً به عن الدين في الوقت ذاته باستحضار تعبير أدونيس عن نفسه «نبي وثني»^(٩)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا معنى لحصر أبو زيد منهج فهم القرآن بالمنهج اللغوي، فالقرآن يدرس طبق غير واحد من المناهج، تماماً كما فعل أركون، باستخدامه - إلى جانب المنهج اللغوي - المناهج السيميائية، والأركيولوجية، والسوسيولوجية ومنهج النقد التاريخي^(١٠).

وبالمنهج اللغوي، ومحاولة اكتشاف المدلول عبره، وضع أبو زيد نفسه أيضاً في مأزق كما يراه البعض، فتحول إلى ألسنيّ كلاسيكي يتبع المنهج الواقعي، بدل ألسني حديث يقصر متابعاته على وقائع النص^(١١).

وما فعله أبو زيد في تمهيد «مفهوم النص» بوضعه عنوان «الخطاب الديني والمنهج العلمي»، عاد وكرّره في تمهيد «النص والسلطة والحقيقة» بوضعه عنوان «التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية»^(١٢).

وفي هذا البحث، سعى أبو زيد انطلاقاً من «القراءة العلمية» لتفكيك الدين عن التراث، تفكيكاً يلغي تطابقهما محاولاً إقصاء بعض السنّة النبوية، وتوجيه نقده لخطوة الشافعي (٢٠٤هـ) في السنّة نفسها، مستهدفاً إبطال إضفاء القداسة على التراث^(١٣).

ويخصّص أبو زيد تمهيد هذا لنقد صارم للنهضة الإسلامية الحديثة، من الطهطاوي إلى ما بعد الهزيمة / النكسة، فيبيدي تارةً تناقضات محمد عبده (١٩٠٥م) في أخذه بمبدأ الاختيار الإنساني والعدل المعتزلي من جهة وانتقائه التوحيد الأشعري من جهة أخرى،

متذبذباً بعض الشيء في مسألة خلق القرآن^(١٤)، وأخرى تناقضات طه حسين (١٩٧٣م) بين إنكار مرجعية القرآن في قصص الأنبياء واعتباره مرجعاً للحياة الجاهلية، رغم التقدّم الذي أحرزه طه حسين على صعيد تحويله الغرب إلى أداة منهجية لتحليل التراث^(١٥)، وثالثة مع زكي نجيب محمود (١٩٩٣م) في تراجعاته و...^(١٦)، وقد خلص أبو زيد في نقده لخطاب النهضة إلى القول: «إن خطاب النهضة وفكر النهضة صار تراثاً يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي...»^(١٧).

إن مشكلة خطاب النهضة عند أبو زيد تتراوح بين التلفيقية ومرجعية النافع، وبين المنهج الدفاعي الذي فرضه عليها التياران: السلفي والاستشراقي معاً^(١٨)، وهذه التلفيقية تجعل الحقيقة هي النافع في نوع من البراغماتية الفكرية، فيما النافع هو الحقيقة^(١٩)، وبهذا امتاز العلم عن الأيديولوجيا، وسقط خطاب النهضة في موحل التوجيه الأيديولوجي، وفي تناقضات الصالح والنافع حتى في أرقى أشكاله مع زكي نجيب محمود وحسن حنفي، وفي آخرها مع محمد شحرور^(٢٠).

وفي سياق تعليقنا على مزدوج (العلمي - الديني) - المنهج اللغوي، نسجل وقفات:

الأولى: إن الثنائية «النقيضان» التي يضعها أبو زيد: أي الديني / العلمي واصفاً الأول بأنه يخضع للتوجيه الأيديولوجي، يمكن التوقف عندها قليلاً، ذلك أن هذا الثنائي المستورد في حد ذاته، لا يبدو علمياً دائماً، ثمّة إسقاطات أيديولوجية من جانب التيار الديني على النص، لا بل ثمّة تلاعب به وتطويع له، إنها مشكلة قديمة جديدة، يبدو من الصعب أن نبرئ أحداً منها إلا من عصم الله، لكن إشكالية هذا الثنائي تكمن في:

١- أنه يفترض أن المنهج العلمي، غير مؤدلج، وهذا أمرٌ ثبت - ربما - للجميع زيفه. إنه وهم تقليدي في دائرة الحدّثة، فقد أقرّ أبو زيد نفسه بأن الوصول إلى الدراسة الموضوعية للنص وهمٌ ليس إلا^(٢١)، إن خلفيات القارئ حاضرة دائماً سواء كان دينياً أم حداثياً أم علمانياً (بالمعنى العلمي للكلمة). ومن ثمّ، فلا تصحّ هذه المقابلة عندما يكون أساسها ما يسميه أبو زيد نفسه «التوجيه الأيديولوجي» كما تقدّم.

٢- يجب تحليل هذه المقولة الشائعة، التي تصفّ كلّ ما هو ديني، بأنه أيديولوجي بما تحمله الكلمة الأخيرة من معنى سلبي لها اليوم تضم إلى صف واحد القرون الوسطى والتيارات الماركسية و...، إن الدينين عندما يطوعون النص يدعون بأن هذا التطويع ناشيء عن معطيات دينية قبلية مؤكّدة، والتي هي بدورها ناشئة عن معطيات سبقتها

حتى تصل المعطيات إلى قضايا العقل المفارق للنص عند أحسن اتجاهاتهم، وهم بذلك يدخلون معطيات علمية متراكمة، غاية الأمر أن بعضها ينتمي إلى المضمون الديني.

وما دامت معطياتهم قائمة على معطيات تصل في نهايتها إلى العقل، فإن هذا يخولهم إدخالها بوصفها عنصراً في التحكيم.

وبناءً عليه، فالمشكلة ليست في تطويع النص من جانب التيار الديني طبقاً لخلفيات، فإن هذا ما فعلته أيضاً تيارات علمانية، وتورطت فيه أيضاً النهضة الحديثة منذ الطهطاوي (١٨٧٣م) وحتى عصرنا الراهن، وتفسير الطنطاوي (١٩٤٠م) والإسكندراني (١٣٠٦هـ) شاهدان بارزان على ذلك، إنما المشكلة في «النص» واعتباره مرجعاً معرفياً، ومن ثم في تحديد علاقته مع العقل، ومن له الأولوية، ومن ليس له ذلك... إنها مشكلة التناقض القديم بين الحقيقة والطريقة والشريعة التي سعى ابن رشد (٥٩٥هـ) ومن بعده صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى حلها.

عندما يولى العقل سلطاناً مطلقاً، فهذا يوحي لاتجاه العقلانية بأن تحريك المعرفة والعلم طبقاً للنص هو عملية أدلجة مزيفة؛ لأننا سلفاً لم نقرّ بالنص مرجعاً معرفياً، أما لو افترضناه مرجعاً معرفياً وانطلقنا معه من البداية التي هي خلفياتنا التي لم يخلص منها أحد، فإن نتائجنا ستكون علمية تماماً وفق الأسس والمناهج الإبيستمية التي انتقيناها.

وإذا كان التيار الديني، قد تلاعب بالنص لحفظ الواقع القائم وتبريره، كونه يبقي على التشكيلة الاجتماعية والسياسية التي تحافظ طبقياً على منافع الأولياء على الدين وأدعياء الوصاية، فإن التيار العلماني الفاقد لسلطة نافذة في الحياة العربية والإسلامية لا سيما بعد فشل المثقف الذي أعلنه تيار النهضة وما بعده، هو الآخر سعى لتطويع النص - ولو من الخارج أحياناً - أو سعى لنسفه تحقيقاً لمصالح أخرى، إذا أردنا أن نكون أوفياء لتحليلنا السوسيولوجي و...

ومن ثمّ، فإطلاق عنوان الأدلجة على التيار الديني وتنزيهه غيره عنه مغالطة، يجدر لتفاديها استبدال عنوان الإشكالية الموجودة فعلاً، ونحت مصطلحات بديلة تفي بحقيقة المشكلة التي نقرّ بها، وتعبّر عنها أحسن تعبير، أو الأخذ بعنصر مرجعية النص وعدم مرجعيته فاصلاً بين ما هو علمي، وما ليس بعلمي.

الثانية: إن محاولة أبو زيد في أكثر كتبه إسقاط الأصولية كلمة لها مداليلها اليوم لا

سيما في مصر والعالم العربي، على التيار الديني تبدو مجحفة إلى حد ما، إن هذه المحاولة تسعى لاشتمال، طيف وسيع من التيارات الدينية التي قد تتناقض في ما بينها، تحت عنوان واحد قد لا يجمعها، ومن ثم ففي التيارات الدينية المعاصرة أجنحةً. سواء في الوسط الشيعي أو السني - بريئة من كثير من التهم التي يوجهها أبو زيد لما يسميه التيار الأصولي.

ولا تعيننا تبرئة أجنحة سياسية، فهذا ما لا شأن لنا به، إنما تبرئة اتجاهات فكرية داخل التيار الديني الإسلامي المعاصر، لعل أبو زيد استخدم معها منطق الماثلة معمماً تجارب خاصة دون أن ندخل في أسماء ومسميات، رغم إقرارنا بأنه ربما يكون بينها جميعاً مشتركات لا تتعالى عن النقد.

وهذا معناه، أن أبو زيد مطالب بشيء من التمييز الذي يقتضيه الإنصاف، وعدم سوق أطراف بينها تناقض، مساقاً واحداً تحت شعار يحمل اليوم في بطنه مدلولاً تشاؤمياً.

الثالثة: نشير في مناقشة أبو زيد في قراءته للغزالي كما سيأتي، أنه كان يريد نقد واقعه من خلاله، إلا أن ملاحظتنا العامة على أبو زيد - ككاتب لا كشخص كانت له حقوقه التي يستحق المواسة عليها - أنه خلط البحث العلمي الأكاديمي بهجوم الواقع أكثر من الحد اللازم، بل لقد أفرط أحياناً، وعندما وجّه إليه محاوره الإيراني مرتضى كريمي نيا سؤالاً عن سبب إدخاله بعض الأحداث المصرية في هامش مفهوم النص، تفلّت أبو زيد بأن الهامش كان في مقدمة الكتاب لا في المضمون عينه^(٢٢)، ويبدو أن محاوره قد قنع بهذا الجواب، ظاناً أن المشكلة تكمن في الدخول في جزئيات يومية، فيما تستكن في الحقيقة في لغة ذات طابع تعميمي، بيد أنها تحكي عن مشاكل يومية، وليست هذه إشكالية خطاب أبو زيد وحده، بل إن الحركة العلمانية (بالمعنى الواسع للكلمة) باتت تلهج بهذه اللغة، الأمر الذي أقدّر أن الخصم هو الذي فرض عليها ذلك، وجرّ رموزها إلى السقوط في لغة غير متعالية.

لا نريد فصل المثقف عن هموم العصر أو تلبيس الأمر، وإنما سعيّ عنوانه محاولة قدر الإمكان لتحقيق دراسات علمية أكاديمية تتعالى قدر الإمكان - كما يفهم أبو زيد عنوان المنهج العلمي - عن الخلفيات وعمليات الخلط المتعمد.

الرابعة: ثمة دعوة نوجهها - يقصدها أبو زيد بالتأكيد - وهي أننا اليوم - حتى لو اقتنعنا بألوهية النص القرآني - محتاجون لقراءة هذا النص دنيوياً؛ أي يجب القيام بقراءة لا تأخذ ألوهية المصدر بعين الاعتبار.

والسبب الذي يحدو إلى ذلك، هو أن القراءة المنطلقة من أسس عقلية دينية، تساهم أسسها وخلفياتها في حل إشكاليات وتناقضات باديه في النص ملقيةً على القلوب سكينه واستقراراً، وإذا كانت هذه السكينه مُقرراً بها، بيد أنها لا تجيب عقلاً عن الإشكاليات الموجودة من زاوية «خارج الدين»^(٢٣)، ومن ثم تغدو أعجز عن أن تقدم منظومة منطقية تسهم في إقناع من لا يأخذ بالمبادئ الدينية، وهذا معناه أن الحاجة متعدّدة:

أ - دينية داخلية أيديولوجية^(٢٤): تنبع من ضرورة عرض الدين بلغة ذات طابع عولمي، أي قدرة على خطاب حتى ذاك الذي لا يعي الأصول الدينية الداخلية، وهي حاجة ماسّة اليوم لم يعد ممكناً التغاضي عنها.

ب - علمية معرفية: إذ إن القراءة المحايدة للنص، تسمح بملاحظة مساحات مغيبّة في القراءة الدينية بفعل سلطان الأصول المقرّرة داخلياً، وهذه المساحات المغيبّة أو البقع الغائمة إذا ما تراكمت فسوف تؤدي إلى نوع من ارتباك وفوضى معرفية.

إن ثمة حاجة لدراسة دينية (بهذا المعنى) للنص القرآني، بغية كشف مساحاته كافّة لإيجاد مكوّن متكامل الصورة عنه.

في الوقت نفسه، ثمة حاجة - لا رخصة - لقراءة دينية داخلية للنص؛ لأن مساحات أخرى منه لا تبدو إلا إذا ملاً الإيمان قلب قارئه، وهذا أمرٌ ملموس في قراءة النصوص الأدبية التي تحتاج لتفسيرها إلى تفاعل غير عادي، يلعب - في مثل النص القرآني - الإيمان دوراً بالغاً فيه.

وهذا ما يقودنا إلى ثنائي قراءة للنص الديني، ربما يكون أقدر من غيره على إزالة الأستار الحاجبة للنص ودلالاته، والخطوة التي قام بها أبو زيد وإن لم يكن من الممكن احتسابها على القراءة الخارجية، بيد أنها تحمل طابع هذه القراءة ونواتها.

الخامسة: أحاول في هذه الملاحظة تأييد أبو زيد في رأيه حول ضرورة قراءة خطاب النهضة لا تمثله وإعادة اختباره، واستدراج هذه المقولة إلى المدار الشيعي الذي لم يلاحظه غالباً، لا أبو زيد ولا غيره في دراسة الفكر الإسلامي، اللهم إلا للنقد أو التقرّيع مع الأسف، وهذه إشكالية أخرى لا نتحدث فعلاً عنها.

إن خطاب النهضة الشيعي منذ محسن الأمين (١٩٥٢م) ومحمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) والخالصي (١٣٤٣هـ) والمظفر (١٣٨٣هـ) والشهرستاني (١٣٨٦هـ) وحتى

الصدر (٤٠٠ هـ) ومطهري (١٩٧٩ م) وشريعتي (١٩٧٧ م) ومغنية (١٩٧٩ م) والطباطبائي (١٩٨٣ م) و... لم يعد قادراً بحالته التي هو عليها على حل الإشكاليات المعاصرة كافة، ومن ثم لا معنى لترويج ثقافة بعته بعثاً جسمانياً وروحانياً معاً، ثمّة في كل فكر عناصر متحركة تزول بمرور الأيام وأخرى ثابتة، ومن الخطأ التشبث بالعناصر المتحركة في ظروف تباينت فيها تلك العناصر، ومن ثم كان من اللازم تشكيل وعي جديد مخالف لذلك الوعي الذي تشكل في القرن العشرين، يستمد منه ولا يكون صدى له، وهذا معناه ضرورة أن يكون هناك قراءات ناقدة علمية لنتاج خطاب النهضة الشيعي، لا قراءات تبجيلية تستهدف على الدوام استخدام منطق تعظيمي.

ولا يعني ذلك تغييب هذا الخطاب، كما يحاول تيار أن يفعل ذلك، فهذا بترٌ لعملية التطور الداخلي التي يجب عدم بترها، ومن ثم قراءة هذا الخطاب واكتشاف سلبياته وإيجابياته هو القادر أكثر من غيره، على تحقيق التواصل الطبيعي الذي يستطيع الحد من خلق فجوات فكرية واجتماعية أيضاً.

والسؤال الذي طرحه أبو زيد وغيره على خطاب النهضة العربي، هو عينه يمكن توجيهه إلى خطاب النهضة الشيعي، لماذا فشل هذا الخطاب ووقف دونما حراك^(٢٥)؟ ولماذا تستعيد اتجاهات ما قبل خطاب النهضة حياتها وبقوة لتتسلم مقاليد الأمور؟ لماذا العودة لعزلة الإسلام بعد عقود مضنية ختمها الإمام الخميني (١٩٨٩ م) بإخراج هذا الإسلام من القمقم؟! ولماذا النكوص إلى أخبارية مفرطة بعد قرن من العقلانية؟...

أسئلة يجب دراستها بروح علمية رصينة، وبعقل مستوعب للتطورات، لنتأكد من أن الإشكاليات التي عصفت بخطاب النهضة العربي أو السنّي، عصفت أيضاً بخطاب النهضة الشيعي مع فوارق بالطبيعة، دون أن نمائل بين ظواهر تبدو المماثلة فيها مستعصية.

أنطولوجيا النص ومدلولاته

يسعى الدكتور أبو زيد في دراساته عموماً و«مفهوم النص» خصوصاً لتأكيد أساس جديد في قراءة النص وآلياتها، وأول أركان القراءة الجديدة للنص القرآني - أو ما يسميه أركان الخطاب القرآني^(٢٦) - هو تحليل النص نفسه، في خطوة تبعدنا فيه عن مقصود المؤلف وغرضه من وراء الكلام، إنها عملية تحليل لوقائعية النص وكيونته المستقلة، ليدرس تمايزه، بل وتمييزه لذاته عن بقية النصوص المتشكلة في الثقافة، وهذه الخطوة

التي تبدو في الفصل الأول من مفهوم النص (مفهوم الوحي)، ولدى تحليل أبو زيد «الحروف المقطعة في أوائل السور» في الفصل الثالث من الباب الثاني، بشكل أكبر من بقية الأبواب والفصول، تضع أبو زيد في سياق الألسنيّات الحديثة التي أعلنت موت المؤلف، وأعرضت دون رجعة مستنكفة عن مقصوده، ومن ثم عن وضع آليات تمنهج الوصول إلى هذا المقصود النهائي، الذي أطلق عليه علم أصول الفقه الإسلامي مصطلح «المراد الجدّي».

إنّ عملية تحليل النص ذاته، بعيداً عن المؤلف وحتى المفسّر، هي التي تمنح النص كينونته وتجنّب هدرها كما يقول علي حرب^(٢٧)، وأية محاولة للعودة إلى الوراثة (وفق الزمن الهرمنيوطيقي) تصبّ - من وجهة النظر هذه - في عملية إهدار لكينونة النص، سواء استخدمنا المنهج القديم وآلياته في قراءة النص، أو أخذنا بمنهج أبو زيد نفسه الذي يحاول ربط النص دائماً بالواقع؛ ولهذا، تذهب وجهة النظر هذه إلى نفي النقد الأيديولوجي الأنطولوجي للنص لأنه يستهدف تحديد القول، فيما المطلوب نقد علمي يكشف المستور والمجهول في النص، وهو باب فتحه أركون وغيره أيضاً^(٢٨).

ولسنا نمارس إلا توصيفاً، ولا نوافق علي حرب في حملته الناقدة لأبو زيد بوصفه محاولته بأنها خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها^(٢٩)، معتبراً إياه تقدماً علمانياً في ملفوظاته لكنه أصولي من حيث بنية تفكيره^(٣٠)، مفضلاً تسمية أخرى لمفهوم النص هي «نقد النص» كما فعل هو في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، وقد انطلق حرب في ذلك من اعتباره «مفهوم النص» تحليلاً نقدياً للقرآن وعلومه^(٣١)، مصنفاً إياه في عداد سلسلة نقد الفكر الديني عموماً والنبوي خصوصاً^(٣٢). وهو وإن عابه على ذلك، فقد أقرّ له بأنه حقّق ما تحفظ منه في «مفهوم النص» في كتابه اللاحق «الخطاب الديني رؤية نقدية»^(٣٣).

من الواضح أنّ أبو زيد يقوم في «مفهوم النص» بمحاولة تغيير داخلي كما يصرح هو نفسه أيضاً^(٣٤)، أو فلنقل انقلاب أبيض، وهذا المنهج عموماً لم يعد يرضى به فريق من التيار الموسوم اليوم بالعلماني، إنهم يريدون تجنّب النص نفسه والنأي بالذات عنه، تحقيقاً لمرجعية بديلة كائنة ما كانت، وهو ما لم يقم به أبو زيد في تحليله لعلوم القرآن؛ حيث حضرته مجمل النصوص التراثية من الغزالي، والباقلاني، والزرركشي، والسيوطي، والقاضي عبد الجبار، وابن خلدون، والجرجاني، وابن عربي و... ولم يشدّ عن محاولته الداخلية هذه سوى بعض الأبحاث القليلة مثل مفهوم الوحي ودراسته له.

وإذا كانت مكرمة علي حرب - وأدونيس - أنه صريح في أفكاره شفاف في ما يقول، فإن الكثيرين من الذين يوافقونه الرأي، ويعملون وفقاً لذلك، يحاولون تحقيق الغاية نفسها عن طريق إفراغ داخلي، وهي مفارقة تستحق التأمل.

وعلى أية حال، عندما يدخل أبو زيد منطقة الحروف المقطعة مستعرضاً النظريات المقولة فيها من التفسير العددي الذي يربطها بتاريخ الإسلام، مروراً بالتفسير الرمزي الذي يجعل منها إشارات للأسماء والصفات الإلهية.. وصولاً إلى تصنيفها أسماء للسور الواردة فيها و.. فإن ما يعنيه في تحليل هذه الحروف وما يفهمه من جماع التفسيرات الكثيرة لها (١٣ تفسيراً)، ليس سوى إصرار النص في بقعة الغموض هذه على تمييز نفسه، ومن ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة زمكانياً، وهذا ما يدخل أبو زيد في عملية تحليل - كما أشرنا - تتجاوز مدلول الحروف المقطعة والمقصود الإلهي منها وفق نظم الدلالات، لتصب في عملية درس النص عينه ومكانته بين النصوص.

وتبدو عملية التفكير المصنعية التي يمارسها أبو زيد لمفهوم الوحي، أكثر تدليلاً على ما نقول، فعندما يحاول أبو زيد تفسير وجود الوحي في الثقافة ليربط بين هذا الموضوع واعتبار القرآن «منتجاً ثقافياً» في النهاية، لا يعنيه عدا تحليل مفهوم النص نفسه، إن النظرية التي تقول: إن النص يتولد من الواقع، ثم يقوم في حركة راجعة بإعادة صوغ الواقع ليركبه تركيباً جديداً، ليست سوى محاولة لتحليل النص ذاته.

ويحلل أبو زيد في «النص والسلطة والحقيقة» إعادة إنتاج النص للواقع في حركته الراجعة، «بعملية إعادة بناء دلالة العلاقات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلاقات في نسق العلامات اللغوية إلى نسق العلامات السميولوجية (أو السيميوطيقية)، وبعبارة أخرى تقوم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك - ويطلق عليها مصطلح السمطقة Semiosis - بالاستيلاء على اللغة الأساسية والاستحواد عليها، والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على «العالم» الذي تنظمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على «الإنسان» عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل...»^(٣٥).

وبهذا نفهم الخطوة المتقدمة التي خطاها أبو زيد في دراسة النص القرآني من زاوية حديثة هذه المرة، متابعاً في ذلك أنماط الفهم الهرمنيوطيقي الحديث.

وإذا كانت علوم القرآن، وعلم الكلام الإسلامي والفلسفة أيضاً، قد درست النص بهذه

الطريقة في ثنائيات عديدة وضمن إجابات متنوعة امتدت من تحليل حقيقة الوحي وأنواعه (نظرية الخيال عند الفارابي) حتى الإعجاز وأشكاله، وبذلك نكون قد سجلنا ملاحظة ناقدة على القطيعة التي ربما يحاول البعض إحداثها، بافتراض أن دراسة النص بوقائعيته أمرٌ غير مسبوق في الألسنية الحديثة، فيما يتم تجاهل كل الجهود التي بُذلت سابقاً من جانب فرقاء في الفكر والعلوم الإسلامية... فإن ما يميز أبو زيد اعتماده - كما يوحى - الخروج عن ما يسميه أركون السياج الدوغمائي المغلق، وعن الأيديولوجيات المسقطة؛ إذ إن منهج أبو زيد قائم - متأثراً بأفكار توشيهيكو إيزوتسو كما أقرّ هو نفسه^(٣٦) - على فصل النص عن أرباب الأنواع (حسب التعبير الإشراقي) التي تدعي أن للنص وجوداً قديماً أعلانياً منشئاً علاقة وطيدة بينه وبين الصفات والذات الأزلية، كما هو الحال في الفكر الأشعري إن نفي الاعتقاد بقدم القرآن والأخذ بحدوثه كان هو المفتاح الأكبر، الذي حقّق لأبو زيد تمايزه عن المحاولات السابقة في مجال الكلام وعلوم القرآن إذا أردنا أن نأخذ محاولته ضمن مناخها بوصفه مناخاً أشعرياً^(٣٧).

ولكننا - وبعيداً عن الجدل الكلامي الأشعري المعتزلي في خلق القرآن، وما جرّه من محنة على الإسلام والمسلمين - نحاول إثارة تساؤل عن مدى حاجة أبو زيد لاستكمال مشروعه إلى تنحية مقولة قدم القرآن بالكامل.

والسؤال هو: ألم يكن بإمكان أبو زيد ربط النص بالواقع دون المساس بقدم القرآن؟ وهل صحيح أن نظرية قدم القرآن غير قادرة في عملية تطوير داخلي على وضع النص موضع المواكبة للواقع؟ وهل هي التي تتحمل فعلاً كل تخلفات قراءة النص الديني في الإسلام؟ أم أن تخلفات قراءة النص كانت موجودة لدى فرق (غير المعتزلة) لا تنتهي تناهض نظرية قدم القرآن؟ ومن ثم فالمطلوب ملاحقة المشكلة في مكان آخر.

لعلّ الجواب يكمن في التفرقة ما بين القرآن (وفقاً لنظرية قدمه) بوصفه كيانياً أنطولوجياً أزلياً، وما بينه بوصفه مظاهر تتراءى لنا، إن جعل وجود القرآن أزلياً لا يعني عزله عن الواقع الذي نزل فيه؛ لأن معنى قدم القرآن أن الكلام الإلهي صفة ذاتية فهي قديمة، وإذا كان النص أزلياً فهذا معناه تعاليه عن الوقائع التي حدثت زمن الرسول، إلا أن هذا الجانب هو الجانب الذي يربط علاقة الله بالنص، في حين أننا نريد تحديد الجانب الذي يربطنا نحن بالنص، وهو جانب يتحرّك مع أحداثنا ووقائعنا ولو كان مكتوباً قبل ذلك لكنه ناظرٌ إلينا.

ولتقريب الفكرة نأخذ مثال علم الله بالجزئيات بعيداً عن جدل الفلسفة والكلام في هذا المثال، فإن العلم صفة ذات، لكن هذا لا يعني أن هناك قطيعة كاملة بينه وبين الواقع الخارجي المتحوّل؛ لأن هذا الواقع هو متعلّق العلم، فإذا فصلناه عن الواقع فهذا تحويل له إلى جهل، وهكذا مثال الاختيار الإنساني وفق مقولة بعض العلماء، إن الله أراد وشاء أن يقوم الإنسان بالصلاة عن اختيار، فإذا لم يصدر الفعل عن اختيار، فهذا معناه تخلف الواقع عن إرادة الله، وهذا ما يجعل الإرادتين الإلهية والإنسانية في علاقة طولية وفي الوقت نفسه جدل مستديم.

إن النص القرآني القديم ناظر إلى واقع آتٍ، تماماً كنظر الإرادة لوقوع الفعل عن اختيار، فكما لا يوجب ذلك سلب الاختيار عن الإنسان، كذلك لا يؤدي إلى سلب القرآن عن الواقع، إن علاقة النص بالله علاقة تتعالى عن الزمان والمكان؛ لهذا فهو قديم، لكن العلاقة حينما ترتبط بالواقع تعاد إليها سمة الحركية، كعلاقة الفعل الإلهي بالقدرة.

لا نبغي الدفاع عن نظرية قدم القرآن، وإنما نستهدف التأكيد على أن مشروع أبو زيد لم يكن بحاجة لنسف هذه النظرية، بل لتطويرها داخلياً، لقد كان بإمكانه تخطيها دون جعلها الأساس الذي تقوم على هدمه كل محاولته، لكن أبو زيد اكتفى بتقزيم كل الفرضيات الأخرى غير فرضيته بوصفها ذات طابع أسطوري^(٣٨)، دون أن يحاول التفتيش عن منفذ يتجاهل النظرية المذكورة.

إن شاهداً على إمكانية التفكيك هذه هو تعاطي علماء القرآن، فقد نقل أبو زيد نفسه عنهم - وعن الفقهاء - ما يؤيد مقولته في تاريخية النص وربطه بالواقع. ومن ثم، فقد استطاعوا في مثل الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني.. فهم النص بوصفه حركة تفاعلية مع الواقع، دون أن تمسّ محاولتهم هذه - لا أقل وفق تصوّرهم - أسسهم الكلامية.

تاريخية النص / جدل النص والواقع

وبهذا المدخل الذي قطع أبو زيد به حبل الاتصال مع الأعلى دون أن ينكر ألوهية المصدر، وضع نفسه ومجمل دراساته تحت مظلة جدلية النص والواقع، لتخيّم على محاولته ظلال المدرسة التاريخية، وهذا الربط الذي قام به أبو زيد بين علوم القرآن والتاريخ كان هاماً ولا معاً في محاولته، فبعد أن نحى - وفق تصوّراته - مقولة أزلية النص

جانباً، أضحي المجال مفتوحاً له لكي يعيد إنتاج العلاقة مع النص انطلاقاً من الواقع، فبدل البدء في حركة من النص إلى الواقع عكس أبو زيد المسير من الواقع إلى النص، وإذا ما استثنينا مباحث قليلة في دراسة أبو زيد لعلوم القرآن - كما تقدم - فإننا نجد الخط العام الذي سار عليه، بل واستهدفه، كامناً في إنشاء هذه العلاقة الجدلية بين النص والواقع.

لقد استعرض أبو زيد هذه العلاقة على صعيدين:

١- على صعيد النص نفسه حينما ربطه بالواقع ليغدو منتجاً ثقافياً، ومن ثم ربط الواقع به ليكمل حلقة الجدلية التي طرحها حينما ذهب إلى تأثير النص المتمايز كالقرآن في الواقع مشكلاً الثقافة تشكيلاً جديداً.

وقد كانت هذه المحاولة أهم المحاولات، بل وأساساً للصعيد الثاني الذي سوف يأتي الحديث عنه أي: إن أبو زيد سعى في هذه المحاولة هنا إلى بناء النص من زاوية أنطولوجية وجودية كمقدمة لاستكمال أو فقل للشروع في دراسة علوم القرآن بوصفها منهجاً إبيستمياً دراسةً تتناسق وأنطولوجياً النص نفسه، فعندما يكون النص في وقائعيته مفارقاً بمعنى من المعاني للذات الصادرة عنه في عينها وصفاتها وأسمائها، ومن ثم - كما يراه أبو زيد - كياناً في الزمان والمكان لا متعالياً عنه، فإن هذا يعني بناء الأرضية المناسبة لتاريخية النص أنطولوجياً، بوصفها مقدمة لتاريخيته معرفياً، أي لبناء قراءته وآليات هذه القراءة على أساس تاريخي كما فعله أبو زيد فيما بعد، لا سيما في أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهو ما هيأ له المجال لتسجيل نقده القوي على الغزالي في دراسته الأخيرة من «مفهوم النص».

٢- على صعيد فهم النص وقراءة مدلولاته، أي وضع آليات القراءة في سياق تاريخي، وفي إطار جدلي، هذا الجدل يمكن تصنيفه إلى صنفين كما نفهمه من أبو زيد نفسه:

الأول: جدل النص مع القارئ، مستبعبدين المؤلف والواقع المحيط بالنص نفسه، وهو جدل ركزت عليه الدراسات الهرمنيوطيقية والسيموطيقية الأخيرة، بل هو - كما يقول أبو زيد نفسه - نقطة البداية والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا^(٣٩)، لكنه تركيز يراه أبو زيد مبالغاً فيه على حساب كينونة النص، وقد اهتم به كثيراً في دراستيه الشهيرتين حول التفسير والتأويل عند المعتزلة وعند المتصوفة في أرقى أشكالهم مع محيي الدين بن عربي^(٤٠).

إن النص كيان صامت، كما يحلو لبعض الدراسين الإيرانيين المعاصرين توظيف هذا المصطلح كثيراً، والشريعة من ثم صامتة لا تنطق، وهذا يعني أن فهم النص عملية لا تبدأ من النص نفسه، وإنما من دارسه وقارئه، تماماً كالطبيعة لا تحكي عن نفسها ولا تنطق عن ذاتها، وإنما دارسها هو الذي ينطق.

إنّ الفرضيات القبلية والبنى المعرفية التحتية التي تختزن في ذهن القارئ، كما أن الوضع الاجتماعي والسياسي هو الآخر، يكون مع بقية العناصر النظارات التي يضعها لكي يطالع النص، ما يعني أن النص سيغدو تابعاً للون الذي اكتسبته النظارة عينها من قبل.

«إن اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث في ما يتصل بتفسير القرآن ما تزال تدور حول هذين المحورين»، محور تجاهل المفسر لتأكيد النص، ومحور التأكيد على علاقة المفسر بالنص، الذي بلغ مع الرومانسية مبلغاً جعل مهمة القارئ فهم المؤلف بوصفه مقدّمة لفهم النص نفسه كما يقول أبو زيد^(٤١).

وانطلاقاً من هذه الفكرة، تغدو نظرتنا إلى التراث كلّه محكومة لنظرتنا لحاضرنا، ويتبدّد الوهم التقليدي الذي يريد الفصل بين الموقف الحالي للباحث ورؤيته للتراث، ومن ثم يبدو أمراً متناقضاً الحديث بعد ذلك - كما يراه أبو زيد - عن شيء اسمه «الدراسة الموضوعية» للماضي، وهذا يعني أنه لا توجد ثمة قراءة بريئة كما يقول لوي آلتوسير^(٤٢).

ورغم أن أبو زيد يقرّ بهذه الحقيقة التي ما تزال تتحفظ عليها الكثير من التيارات الدينية، بدعوى إفضائها إلى النسبية وفساد الحقيقة، إلا أن دراسته لعلوم القرآن التي اختزنها «مفهوم النص» لم تعتن كثيراً بهذا النوع من الجدل، جدل النص / القارئ، بل ركّز أبو زيد نظره هذه المرّة على النوع الآخر من الجدل وهو:

الثاني: جدل النص / الواقع، وهو جدل يكون إلى جانب صاحبه الثلاثي الخطير: النص / الواقع / المؤلف.

لقد أكد أبو زيد مراراً أن النص بمفارقتة عالم الأزل والقدم، لم يصبح عديمياً، وإنما أنشأ علاقة بديلة مع الواقع، وقد حاول أبو زيد استدراج بعض علوم القرآن لكي تؤيده في دعواه.

وفي الحقيقة، إن الطابع العام الذي يطبع دراسة أبو زيد لعلوم القرآن، طابع واضح

التحفظ، ويبدو هذا التحفظ جلياً في محاولة أبو زيد جعل خطوته تبدو وكأنها استكمال لجهود السابقين، الأمر الذي يحتاجه لإضفاء الشرعية على طرحه، ومن ثم تهدئة الآخرين عبر إشعارهم بأن التراث نفسه يتحدث عن هذه الأمور؛ ولهذا وجدنا في «مفهوم النص» النقل المبالغ فيه أحياناً. كما يصفه حسن حنفي^(٤٣). لنصوص القدماء والتركيز على اختلافهم، بوصف ذلك محاولة لاكتشاف الامتداد التاريخي لمقولته، بل لقد اعترف أبو زيد نفسه لاحقاً بتحفظه هذا الذي ألقاه جانباً بعد ذلك في بقية كتبه ودراساته، وكان يريد منه التأكيد على أن ما أتى به لم يكن أمراً من عندياته، بل مستمداً أيضاً من الموروث نفسه^(٤٤).

علوم القرآن وتاريخية النص

وعلى أية حال، وجد أبو زيد في بعض العلوم القرآنية مبتغاه، وكان أهمها:

١- المكي والمدني: يرى أبو زيد «أن التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين، ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي»^(٤٥).

بهذه الكلمات يفتح أبو زيد دراسته للمكي والمدني، مؤكداً تاريخية النص وجدله مع الواقع، وقد وجد في الفقهاء عيناً جيدة لتأكيد نزعته، حيث رآهم مهتمين بالمكي والمدني. كما وبأسباب النزول. لكي يحلّوا مشاكل دلالية من نوع النسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد، بيد أنه يتحفظ على الاعتماد على المدخل الفقهي في دراسة هذا الموضوع؛ ذلك أنه يوجب اضطرابات مفهومية خاصة^(٤٦).

وفي إطار تحليله للمائز المفترض بين المكي والمدني، يذهب أبو زيد في منهجة وضع معيار لعملية التصنيف، إلى تكوين مزدوج يربط فيه بين النص ذاته، وبين الواقع، فالنص من حيث بناؤه ومضمونه يقف إلى جانب حركته المتصلة بحركة الواقع، عنصراً أساسياً لإيجاد تصنيف يحدّد المكي من المدني، دون أن يرى في هذا المعيار أساساً حديداً يشبه الفرز الرياضي للأمر، وهو من هنا يجد في «الهجرة» العنصر الفاصل بين النوعين من حيث مكية ما قبلها ومدنية ما بعدها، بوصفها - أي الهجرة - عاملاً محوّلًا للواقع.

ولعل أبو زيد لم يأت بجديد على صعيد وضع ميزان للتفرقة بين المكي والمدني، فالخصائص البنائية والمضمونية للنص كانت ملحوظة للعلماء قبل ذلك؛ ولهذا تحدّثوا عن

طول السورة وقصرها، وعن مراعاة الفاصلة، وعن خطاب يا أيها الناس وخطاب يا أيها المؤمنون، وعن تفصيل الشريعة وإجمالها.. كما أن خصائص مراعاة الواقع كانت موجودة في وعي العلماء المشتغلين بالقرآنيات، فقد وجدوا في جدال النصارى واليهود علامةً مدنية السورة انطلاقاً من احتكاك الدعوة بهم بعد الهجرة، فيما كانت آيات الإنذار والتنديد والنكير على عبادة الأصنام.. مظهرًا لمكيّة السورة، انطلاقاً من احتكاك مماثل مع وثنيي قريش، إلى غيرها من العلاقات^(٤٧).

ولعل ما ميّز أبو زيد أو جعل فكرته أكثر إضاءةً، محاولته تسليط الضوء على عناصر عدة، هي:

أ. خلع لباس التاريخية، وجدل النص والواقع على النص نفسه بما تحمله هذه المفردات من مداليل لها اليوم، محاولاً بذلك توظيف المكي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة إنتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي، ووقائعي بنائي أيضاً.

ب. تركيزه على رفض معيار دقيق، بوصف أحداث الاجتماع والتاريخ أحداثاً متحركة رملية الطابع، ومن ثم فمحاولات العلماء وضع تصنيف دقيق للآيات والسور، تصبح عديمة الفائدة عندما يراد التعامل معها بوصفها أرقاماً ومعادلات.

لكن ربط أبو زيد المكي والمدني وفق ما تقدم، يضعه أمام اجتهاد في القرآنيات يبعده عن مجرد عمليات الترجيح ما بين الروايات التي مارسها القدماء، وهو اجتهاد يضع معياراً جديداً يرفع الحظر عن تحليل آخر للمكي والمدني، يضعه في خانة جدل القارئ والنص.

من هنا ينكر أبو زيد المنهج التلفيقي الذي استخدمه القدماء للجمع بين الروايات بادعاء نزول آية واحدة مرتين، إحداها في مكة والأخرى في المدينة، إن هذا المنهج كان مجرد محاولة فرار من تضارب الروايات بخلق مقولة تجمعها جميعاً، دون أن يكون هناك من دليل ثالث يفترض ظاهرة الجمع نفسها، ومن ثم فما يقوله أبو زيد نقطة جديدة بفتح نقاش حولها، دون سدّ الباب بالكلية على احتمال تكرّر النزول كما فعله هو نفسه، إن عملية نقدنا لظواهر الجمع العشوائية والتي يطلق عليها علم أصول الفقه الشيعي عبارة «الجمع التبرعي»^(٤٨)، تنطلق من تأييد أبو زيد في تحليله السيكلوجي لمواقف العلماء الذين ارتأوا هذا النوع من الجمع. إن تقديس السند، والوقوف عند الرواة هو الذي فعل ذلك؛ وجعل أي محاولة تحافظ على نص - أي نص موروث - خطوة مشكورة مهما ضعفت الشواهد عليها، إن افتراض إمكانية تكرّر النزول لا يبرر هذا التفسير، الذي لا تشهد له

المستندات التاريخية، حيث لم يتحدث الصحابة فيما هو ثابت عنهم والقدماء أنفسهم عن ظاهرة كهذه إلا في حالات معدودة جداً، ومن ثم يكون الجمع في نتيجته محاولة لحل مشكلة في إطار احتمال، وليس دليلاً على تكرّر النزول، الأمر الذي إذا لاحظنا خلفياته، سنجدّه ينسحب على العديد من آليات الاجتهاد نفسها في الفقه والتاريخ.

لا نريد مجرد تحليل الموقف كما فعله أبو زيد من زاوية نفسية أو... مكتفين بمجرد استبعاد تكرّر النزول، وإن كان تحليلاً منطقيًا، غير أن القنوع بمجرد استبعاد تكرّر النزول لا ينسجم مع نظرية أبو زيد؛ لأنه ما دام النص على علاقة بالواقع، وما دام ﴿لنثبت به فؤادك﴾ قائماً، فإن تكرار آية نزولاً هو أمر منطقي وعقلاني، ما دام نزول الآية لا يهدف دائماً لتقديم معطى خبري جديد، بل لممارسة دور اجتماعي ونفسي أيضاً، وفي هذا انسجام تام مع ربط النص بالواقع.

إنما نريد إحداث ثغرة في الموضوع على صعيد الجوانب الدلالية والشواهد التاريخية، انطلاقاً من التفرقة بين مجرد احتمال تكرّر النزول لرفع تناقض مستوحى بين روايتين، وكون الروايتين، فعلاً تدلان على تكرار النزول، إن الأمر على المنوال نفسه في آليات الاجتهاد الفقهي، وإن قدم الأصوليون تبريراتهم الخاصة التي لا نناقش فيها فعلاً، إن مجيء المخصّص المنفصل، يدفع العلماء للأخذ بنتيجة جديدة لا يدل عليها لا العام ولا المخصّص، فإذا قلنا: «أكرم العلماء»، ثم بعد عشرة أعوام قلنا: «لا تكرم فساق العلماء»، فإن جملة «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» ستكون معطى جديداً لا يفهمه أحد لا من العام ولا الخاص، أي هذه الجملة غير موجودة في أي نص، ومن ثم فتبرير وجودها يحتاج إلى دليل كقواعد الجمع العرفي الأصولية، لا فقط إلى ثبوت كلا النصين، العام والخاص، على حدة، وهذا ما جعلنا في موضوعنا القرآني بحاجة إلى دليل من خارج كلا النصين الدالين على النزول يفسّر فكرة التكرّر التي لم يشر إليها النصان معاً في خطوة غير مفهومة في ديمومتها.

٢- أسباب النزول: يرى أبو زيد أن علم أسباب النزول «أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه»^(٤٩)، والأمر كذلك، إن النص القرآني يتابع عبر منظومة أسباب النزول حركة الواقع ويستجيب لها، وليست بينه وبينها قطيعة أو خصام، وإذا كان تثبيت قلب النبي سبباً لنزول القرآن نجوماً، فإن جعل استجابة أحوال المكلفين هي الأساس في ذلك، هو المعطى المنطقي لظاهرة التنجيم^(٥٠)، وعندما يدخل أبو زيد مدار

الجدل الكلامي في أن الله عالم بالوقائع جميعها قبل وقوعها، فلماذا يكون التنجيم مراعاة لحركة الوقائع والأسباب؟ فإن مفره حينئذ هو الفعل الإلهي. إنه يريد الخروج من نطاق صفة الذات (العلم) إلى نطاق صفة الفعل (الكلام) ما يخلع على النص (القرآن) في المحصلة النهائية سمة زمكانية تاريخية.

إن علماء القرآن انتبهوا باكراً لأهمية التنجيم انطلاقاً من حاجاتهم العلمية، حيث وجدوا فيه معيناً على معرفة الناسخ من المنسوخ و... لكن إعطاء هذه المحاولة الخجولة طابعاً كلياً قواعدياً أمر لم يتحقق مع الأسف كما يقول أبو زيد، ومن ثم كان سببه، برأيه، سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث^(٥١).

وإذا ربط أبو زيد النص بأسباب النزول، فإنه لم يعجزه عن امتلاك قدرة التعميم، انطلاقاً من قناعته أن اللغة قادرة على تجاوز الوقائع الجزئية^(٥٢).

إن هذا المزيج الذي يقدمه أبو زيد، يبدو فيه متحفظاً قياساً بالتيارات الأخرى في الفكر الإسلامي المعاصر، فعندما يقدم برهاناً لغوياً من اختصاصه على عملية التعميم، فهو يحافظ على شمولية النص ولا يُفُرد في الأخذ بتاريخيته كما فعل فريق معاصر، لكنه كان يخشى إهدار خصوصية السبب لصالح عمومية النص^(٥٣)، حتى لا يبدو النص غيبياً على قطيعة مع الواقع كاملة؛ ولهذا ركّز على أسباب النزول بوصفها شواهد لفهم النص ذاته بغية تحديد درجة التعميم، لأن سبب النزول يحدّد المناخ الذي جاء النص في سياقه، ومن ثم لم يعد بالإمكان فهم النص بمعزل عنه ما دام يشكل بالنسبة للمؤلف عنصراً لفهم كلامه، الأمر الذي يسمّيه الأصوليون «السياق المقامي والحالي وغير اللفظي».

وإذا ما نجح أبو زيد في تحليله بناء اللغة ونظامها، من حيث قدرتها على التعميم الذي يتجاوز خصوصية السبب، فإن هذا التحليل لا يحلّ المشكلة تماماً؛ ذلك أنها مشكلة أكثر تعقيداً مما نتصور حتى لو كانت اللغة مجهزة بطبيعتها بطاقة التعميم.

إن مشكلتنا ليست فقط في اللغة نفسها، وفي إمكانية أن يريد المؤلف مدلولاً عاماً يتخطى السبب، بل في علاقتنا نحن بالنص، من حيث كونه مرتبطاً بالواقع، فإذا فصلنا النص عن الواقع صار الأمر سهلاً، وكانت علاقتنا حينئذ مع النص فحسب، وهناك يمكن تحديد كل عناصر الدلالة ما دام النص بين أيدينا، أما عندما نربط النص بالواقع، فهذا يعني أن دلالات النص لم تعد تنحصر بحدود ما يتراءى لنا، وإنما أصبحنا مضطرين - كقراء - لدرس الواقع المحيط مقدّمة لفهم دلالات النص، لكن الواقع غير منكشف لنا بتمام زواياه،

ومن ثم فقدرتنا على فهم النص تغدو محدودة. إن روايات أسباب النزول ليست حساماً يفصل الأمور كلها ويبت فيها، حتى لو قلنا بأنها صادرة وواصلت إلينا على البت واليقين؛ لأن النقولات التاريخية عادة لا تحتوي على مجموعة من العناصر طبيعتها أنها مرتكزة مستكئة في العقل الجمعي والوعي الاجتماعي العام، ما يجعل الناقل مستغنياً عن نقلها ما دامت حاضرة لدى الأطراف كافة في عملية التحاور، وعندما تحصل التحويلات الاجتماعية الشاملة تظهر هذه المعالم المركوزة في الذهن العام، وتثير تساؤلات عن مدى دخالتها في النص نفسه، لا سيما على الصعيد التشريعي. وهنا من العسير تقديم شواهد ترفع احتمال دخالتها، الأمر الذي يجعل النص عاجزاً. وفق فهمنا له - على التعميم المؤكد، وإن كان قادراً ببنائه اللغوي على جعلنا نحسب أننا ما نزال - رغم مضي الزمن عليه - مخاطبين به.

إن النص قادر على التعميم وربما أراد المؤلف ذلك، لكن اكتشافنا دلالة التعميم من النص ذاته خيانة لربطه بالواقع، وما دامت حيثيات الواقع التي تمثل قرائن متصلة بالنص تحدد دلالاته غير واضحة لنا مع وفرة الاحتمالات لا سيما المعاصرة، فإن النتيجة النهائية من النص لا تبدو ميسورة.

وإذا أردنا استخدام لغة أصولية لقلنا: إن احتمال القرينة المتصلة - وهي هنا من نوع المتصل اللبي المرتكز في الذهن العام ولو على نحو الكمون والمفروض وجوده في الواقع - يمنع عن انعقاد دلالة في النص تتخطاه ولو لم يكن ثابتاً ما يهدم ظهوره بالكامل، وهو أمر وافق عليه جماعة من الأصوليين، وإن لم يتعرضوا لأمثلة معاصرة له اليوم.

ويبدو أن أحد حلول هذه المشكلة يكمن في النص نفسه، وفق رؤية أيديولوجية من الداخل، ذلك أن النص يقول عن نفسه بأنه بيان ونور و.. جاعلاً بيانته ممتدة امتداد الزمان والمكان، وهذا يعني أن القرائن المختلفة يجب أن تكون ذات طابع ممتد كذلك حتى يصح الاعتماد عليها؛ بحيث يبقى النص بياناً ومبيناً، وهذا معناه أن خصائص الواقع يجب - ونقول: إن هذا الوجوب أيديولوجي - أن يكتنفها النص بإشاراته وروعة بيانه، لتكون معيناً على فهمه على الدوام، وهذه الفكرة - إذا صحّت - قد تنسف كل التفاسير القائمة على تحليلات نظرية بحثت لم يكتنفها النص، ولم يمكنه الاعتماد فيها على السامع بوصفها متحركة في العقول، لا بديهية راسخة.

وغايتنا من كل ذلك، الإشارة العابرة إلى أن مجرد قدرة اللغة في حد ذاتها على التعميم

لا يصلح حلاً لمشكلة الآثار الناجمة عن ربط النص بالواقع، وإنما المفروض استكمال الحل بصورة أفضل.

ويبدو أن غرض أبو زيد في ما أتى به في «مفهوم النص» هنا، هو ما تكشفه كلماته في «التاريخية: المفهوم الملتبس» من كتابه «النص والسلطة والحقيقة». إن طرحه مسألة تاريخية القرآن دفعت أو من المتوقع أن تدفع الطرف الآخر للحديث عن هدم مبدأ «عموم الدلالة»، ومن ثم إحالة النص القرآني إلى «الحفريات»، وهو خلط يراه أبو زيد جهلاً يمزج بين أنماط مختلفة من الدلالة. ويرى أن النصوص الممتازة قادرة على التواصل دلاليًا مع أجيال عديدة كما هو حاصل فعلاً^(٥٤).

ولذلك أكد أبو زيد - في درسه خصوصية السبب - على عمومية الدلالة، محاولاً في موضع آخر تحليل البناءات الفلسفية اللغوية للتصورات النقيضة، في إطار قراءته لمعطيات «ألفريد دي سوسير» العالم السويسري المعروف^(٥٥).

وإذا ما سلّطت معاول الهدم على روايات أسباب النزول في عملية حفر وتنقيب نقدية، فإن أبو زيد لا يشعر بالقلق؛ لأن ما يعنيه ليس مفرداً ما، يحاول استنطاق النص فيها، وإنما منهجاً، أي هو يريد مبدأ جدل النص / الواقع، مهما كانت العقبات الميدانية كبيرة أمام تحقيق هذا المنهج على الصعيد الاستكشافي الميداني، علاوة على أن أبو زيد استخدم هذه المرة، أيضاً، المنهج الاجتهادي في تحديد أسباب النزول محاولاً تخطي عقبات المنهج التاريخي المدرسي في ملاحقة روايات النزول والتورط - من ثم - في تلفيقات تشبه ما حصل في المكّي والمدني^(٥٦).

٣ - **الناسخ والمنسوخ**: يصنّف أبو زيد ظاهرة النسخ بوصفها أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع^(٥٧)؛ ذلك أن إحدى زوايا هذه الظاهرة تتمثل في عملية التدرّج في بيان الأحكام وتطبيق عملية التغيير، وهو أمرٌ يربط شئنا أم أبينا بين النص والواقع^(٥٨)، وبتحديد وظيفة النسخ تتضح هذه العلاقة المتينة.

وفي سياق استعراضه - على غرار ما فعل في المكّي والمدني وأسباب النزول - معيار تحديد الناسخ والمنسوخ، لا يرفض أبو زيد الحاجة الشديدة إلى المعرفة التاريخية الدقيقة بأسباب النزول وترتيبه^(٥٩)، لكنّه يعيد هنا الجدل نفسه الذي دخله في عملية التحديد من قبل، ويناقش الجمود على الروايات، واستخدام منطق تبريري لها^(٦٠).

لكن الشيء الملفت عند أبو زيد، إصراره على وجود سرٍّ وراء إبقاء الآية المنسوخة قرآنًا متلوًّا بين المسلمين، وهو - من وجهة نظره - فتح في مجال إعادة تفعيل الآية المنسوخة عندما تعود ظروفها مرّة أخرى، وفي هذا ربط للنص بالواقع من أكثر من جهة، وهو ما يضع الناسخ في دائرة المنسأ على الدوام^(٦١).

لكن هذا التحليل يضعنا أمام تفسير جديد يغيّر مفهوم الناسخ والمنسوخ رأساً، وهو تغيير لا نستنكره فعلاً، وإنما نحاول تلمّس معالمه، إن تفسير بقاء المنسوخ على أنه إعادة تفعيل لدوره على تقدير عودة الظروف المشابهة، يعني أن النص المنسوخ لم يمت إلى الأبد كما توحى كلمات علماء القرآن والأصول^(٦٢)، ومن ثم فهو باقٍ، كل ما في الأمر أن موضوعه وظرفه الذي يجعله حكماً فعلياً قائماً عملياً قد تجمّد، وهذا يعني أن عودة ظرفه تعيده إلى حالة الفعلية هذه، وهذه العملية تضع التشريعات كلّها تقريباً - إن لم نقل تحقيقاً - تحت سلطان ثنائي الناسخ والمنسوخ، ومن ثم، فلا تعني حالات النسخ المذكورة تاريخياً صيغة نهائية، وإنما مجرد مثال تحقق في تلك الظروف، كما أن هذا ما يلغي تماماً الفكرة التي تقول: إن النسخ ظاهرة مختصة بزمن النبي (ص)، لأن المفهوم الذي قدّمناه للنسخ نوع مفهوم متحرّك، يمكن تطبيقه في كل زمان، فلو فرضنا أن أحداً من المسلمين لم يكن مستطيعاً للحج، وأن هذا الوضع استمر لعدة سنوات فهذا يعني أن حكم وجوب الحج قد تجمّد، والفائدة من الإبقاء على آية وجوبه في القرآن ليس سوى مؤشّر على عودة هذا الوجوب إلى الحياة والتحرك عندما تعود حالة الاستطاعة ولو إلى مسلم واحد مثلاً.

إن فكرة النسخ وفق هذا التصوّر تشبه إن لم تطابق، ما يعبر عنه علم أصول الفقه بأن فعلية الحكم تتبع تحقّق موضوعه في الخارج، وأن الأحكام في حال تحوّل دائم، تبعاً لتحول الموضوعات المترتبة عليها، وهو ما يستنكر علم الأصول عموماً تسميته نسخاً؛ لأن النسخ - وفق التصوّر المألوف - إلغاء حكم في عالم التشريع رأساً؛ بحيث لم يؤت به إلا لغرض آني زال وانتهى، وإذا لم يحدد النص نفسه هذا الزمن بداية الأمر، فإنما ذلك لكي يمنح - مثلاً - الحكم المنسوخ لاحقاً طابع الهيبة والديمومة بغية الحد من تقاعس المكلفين عن الإتيان به^(٦٣)، ومن ثم فلا معنى للحديث عن إعادة إحياء النص المنسوخ تبعاً للتصوّر المألوف، ما دام النص أنياً في تشريعه مختصاً بالزمان الأوّل.

ويتبع هذه المقولة، تعديل في منهج التعامل مع الناسخ والمنسوخ، فبعد أن خضع التعامل إلى نظام الدلالات صار من المفترض خضوعه لنظام آخر، وهو نظام يربط النص

بالموضوع المفترض تحقق ظروفه كاملة لكي يأخذ النص درجة الفعلية والتنجيز، وهذا معناه أن نسخ دليل لدليل ليس أمراً يرتبط بالدلالة فحسب، وإنما بعلاقة كل دليل بموضوعه وتحقق قيود الحكم التي توجب تفعيل الحكم ووصوله درجة التنجيز، وهذا تحوّل أساسي آخر تستتبعه مقولة أبو زيد.

وإذا كان النسخ بمعناه المؤلف يحقق لأبو زيد مطلوبه، فإنّ النسخ بالمعنى الجديد كفيل بإعادة إنتاج كل التشريعات تبعاً لنظام النص / الواقع.

لكن مشكلة التفسير الجديد للنسخ - وهو تفسير حق في نفسه، وإن لم تجر الموافقة على تسميته نسخاً - هي مشكلة تحديد الطرف والموضوع الذي ربطت فعلية النص به، فإذا أخذنا بالمنهج التاريخي في الاجتهاد الفقهي والذي يميل لربط النصوص بالطرف التاريخي، فقد تبدو تشريعات كثيرة جداً منسوخة الآن، أما لو أخذنا بالمنهج المدرسي لكان الأمر مختلفاً، وبين المنهجين تصوّرات وآراء تُعرض عن بحثها فعلاً.

النص والتحوّل الوظيفي

يخصص الدكتور نصر حامد أبو زيد الفصل الأخير من كتابه «مفهوم النص» لدراسة ما يراه التحوّل الوظيفي في النص، مركزاً جهوده جميعها على تجربة أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) بوصفه نقطة التحوّل المذكور.

لقد أحدث الإمام الغزالي في كتابه «جواهر القرآن» - كما اعتمده أبو زيد - تحوّلًا كبيراً في فهم وظائف النص وطبيعته، فبعد أن كان عملية نزول من عند الله إلى الإنسان تهدف الإفصاح، تحوّلت إلى حركة صعودية سعياً إلى الله، وأدى ذلك بشكل تلقائي إلى انصراف الإنسان لبناء حياته الأخروية بوصفها المنقلب الذي سيؤول إليه، مُعرضاً عن بناء الحياة الدنيوية وإعادة تشكيل الواقع بهدف صنع الحياة وإشباع الحاجات جميعها^(٦٤).

أدى التحوّل المذكور إلى أن يصبح الهدف من النص هو قائله، وأعرض عن المخاطب الذي هو الإنسان نفسه، وتحوّلت الحركة تلقائياً محدثة انحرافاً كبيراً.

كان ذلك مع الإمام الغزالي قبل ابن عربي (ت ٨٣٦ هـ) بقرن من الزمن، هناك اختلطت المدرسة الأشعرية بالمنحى الصوفي^(٦٥)، وتنطلق تصوّرات الغزالي - فيما يراه أبو زيد - من ثنائي الدنيا والآخرة، وهو ثنائي قطع الغزالي اتصاله. ومن الدنيا والآخرة جاءت مقولة الظاهر والباطن عند الغزالي لتعيد تصنيف علوم القرآن من جديد.

يضع الغزالي تقسيمه لعلوم القرآن وفق نظام ثنائي الظاهر والباطن، فيقسّمها إلى علوم اللباب وعلوم القشر والصدف.

في علوم القشر والصدف، هناك علم مخارج الحروف، يليه صعوداً علم اللغة، فعلم النحو، فعلم القراءات، فعلم التفسير الظاهر.

أما علوم اللباب، فهي الأخرى ذات طبقتين سفلى وعليا:

١- أما السفلى فقصص القرآن عن الأنبياء والكفار، وعلم الكلام، وعلم الفقه.

٢- وأما العليا فهي معرفة الله، ومعرفة طريق السلوك إليه، ومعرفة الحال عند الوصول (الثواب والعقاب).

وتحتل معرفة الله المرتبة العليا، تبدأ من معرفة الأفعال الإلهية في عالمي الغيب والشهادة، وتمرّ بمعرفة الصفات، لتصل إلى أرقى معرفة ألا وهي معرفة الذات.

وعبر هذه الطريقة، أصبحت علوم الفقه والتفسير والكلام علوماً دونية، فيما كانت معرفة الله، أي تلك المعرفة التي يبلغها الصوفي والعارف، هي الأساس الذي لا ترقى إليه معرفة أخرى.

وإذا ما ضمنا - كما فعل أبو زيد - مبدأ التوحيد بين القرآن والصفات الإلهية لغدا النص القرآني بدوره بحراً من الأسرار والعلوم التي لا حصر لها^(٦٦)، وعبر ذلك يتم إنتاج المنهج الرمزي ومسالك التأويل الباطني، عبر مزيج أشعري-صوفي كما لاحظنا^(٦٧).

وبهذه المنظومة، يغدو من الطبيعي تولّد الثنائي الذي غطّى حركة الفكر الإسلامي عموماً، أي ثنائي العامة والخاصة الذي راج في الأوساط الصوفية، وأخذ العلماء، كما طبّقه الشيعة على أنفسهم وغيرهم - ولو لم يكن تطبيقاً حرفياً - على أساس أنهم الخاصة وأهل السنّة هم العامّة. والنقطة الحساسة عند الغزالي في موضوع العامة والخاصة هو اعتباره العامة خدمة للخاصة، فهم - أي الخاصة - متفرغون لله؛ لهذا كان لا بد من آخرين يكدّون ويكدحون، ليتسنى للخاصة سلوك طريق الله^(٦٨)، ويعتبر أبو زيد هذا التقسيم قلباً للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع^(٦٩).

ويذهب الغزالي مذهباً أبعد من ابن عربي، حينما يضع الخلاص في ثنائي العامة والخاصة، عندما يكون خلاص العامة بالأخذ بمجمل الاعتقادات الأشعرية، فيما ينحصر الخاصة بالمتصوفة والعارف، وفي هذا ما فيه من تصوّر نهاية سوداوية للأخر كالشيعة

والخوارج والمعتزلة والفلاسفة، وهو اتجاه بالغ الخطورة يؤسس له الغزالي هنا^(٧٠)، ضاماً إياه إلى ثنائياته الأخرى ليغدو مصطلح الخاصة والعامّة تعبيراً آخر عن المتصوفة والبله.

ورغم أن الفقهاء في ما بعد وفي عصرنا الحاضر، استخدموا هم أيضاً منطلق الخاصة والعامّة، إلا أن الغزالي لم ينظر إلى علم الفقه - كما يقول أبو زيد - إلا بوصفه علماً دنيوياً له في الدرجة الثانية تعلق بالآخرة، وهذا ما أدى إلى تحوّل وظيفي في الفقه نفسه، وتبدّل في مقاصد الشريعة من إقامة مجتمع إلى تحقيق الخلاص الفردي، وهو ما دفع الغزالي لتسجيل نقده على توسّع هذا العلم^(٧١).

وبالنسبة لنا، يهمننا جداً تحديد موقف الغزالي من التفسير والتأويل، فقد اعتبر الغزالي التأويل والوصول إلى المداليل الحقيقية للنص أمراً مرهوناً بالسلوك الصوفي، وهو من هنا يرى النص رموزاً وإشارات تحتاج إلى من يفسرها على طريقة تعبير الرؤيا، مستخدماً منطلقاً جديداً في تحويل نظام الحقيقة والمجاز، بادعاء أن اللفظ يُطلق حقيقة على معناه الغيبي ومجازاً على الأمر الحسي على خلاف النظم اللغوية الشائعة، وهو تحول كبير من الغزالي لا يستهان به، أضحى النص كله معه قابلاً للتأويل^(٧٢).

ورغم نقد أبو زيد للغزالي، بيد أنه يرى في التحوّل الوظيفي نتاجاً لسيطرة العسكر من السلاجقة والترك والديلم ثم الدولة العثمانية^(٧٣)، وهو بذلك يحاول ربط المشكلة بعامل خارجي، فاسحاً المجال لمثل علي حرب لوضعه في مصاف أمثال الجابري في تفسيره مشكلة العقل العربي تفسيراً خارجياً، جاء من الهرمسية والغنوصية والمانوية... دون أن يبحث عن أسرار المشكلة من الداخل^(٧٤).

وفي سياق تعليقنا على دراسة أبو زيد للغزالي من زاوية التحويل الوظيفي للنص نسجل ملاحظات، مؤيدين من حيث المبدأ الدور السلبي الذي مارسه الصوفية على الصعيد الإسلامي العام:

الملاحظة الأولى:

يأخذ أبو زيد على الغزالي - في تقسيمه العلوم - استخفافه بمثل الفقه، بتحويله «مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي»^(٧٥)، فيما الغاية هي الصلاح الأخرى، وعندما يتعرّض لنقد الغزالي للإكثار والتوسع في علم الفقه نقداً لا يستثنى

الغزالي منه نفسه، يلاحظ عليه أن هذا الموقف منبثق من تصوّر الغزالي لغاية العلم، وحصرها في المجال الفردي لتحقيق الخلاص^(٧٦).

ولكي نقيّم مقولة الغزالي يجب أن نعرف موقفه الحقيقي من علم الفقه، ومن ثم معرفة النزعة الفردية التي حكمت تفكيره من ناحية ثانية.

أمّا على صعيد استهتار الغزالي بالفقه وأمثاله من العلوم فنلاحظ، أن أبو زيد ينطلق هنا من أسس إنسية في تحليل العلوم. وكما انطلق الغزالي من أساس روحي أخروي مرتباً العلوم وفقّه، فعل أبو زيد الفعل نفسه من منطلق إنسي دنيوي (لا بالمعنى السلبي للكلمة)، وكما لا يرضى أبو زيد بأن توصف محاولته استخفافاً بالأمر الروحية أو العقائدية أو... كذلك لا يعني تقسيم الغزالي أنه استخفّ بالفقه.

إنّ علم الفقه علم قانوني ينظم حياة الإنسان، وفي سياق المفهوم القرآني لدور الفقه ثمة ترابط بين الدنيا والآخرة، إن فصل الدور العام للعلوم الدينية عن هدف الخلق وعن النظام الأنطولوجي الإسلامي محاولة لتشطير العلوم الإسلامية وفق أساس من الخارج لا من الداخل، إن الدنيا في المفهوم الإسلامي مزرعة، ولا ندري ماذا نفعل في أكثر من ألف آية تتحدث عن الآخرة، وفي العديد من الآيات الدائمة للدنيا؟ هل نستنتج هذه النصوص - ولا نظنّ - بصورة توحى بأصالة الدنيا واعتبارية الآخرة حسب التعبير الفلسفي؟ إنّ أصالة الآخرة مبدأ يفترض بأبو زيد مثلاً لكي ينكره، تقديم دراسة شاملة تعطينا انطباعاً عن تصوّره مدعماً بأدلته، وهذا ما لم يفعله، وإنما عمد لواقع تاريخي سلبي لعبت الصوفية دوراً فيه، ليحمل تقسيم الغزالي تبعاته.

وما دامت الآخرة هي الأساس، فمن الطبيعي أن يتعاطى الغزالي مع الدنيا وحركة تنظيمها تعاطياً ألياً أداتياً استطرادياً، وهذا ما يجعل علم الفقه علماً دنيوياً بهذا المعنى، إنه علم يريد تنظيم الدنيا لكي تنتظم أمور الآخرة لا لكي تنتظم أمور الدنيا فحسب، لكنه في الوقت نفسه يرى أن انتظام أمور الآخرة لا يتمّ إلا بنظم أمور الدنيا.

إن نقد الغزالي كان لا بد أن ينطلق من داخل المناخ الإسلامي، عبر إثارة تساؤل يستفهم عن مدى إمكانية الجمع بين تقسيم الغزالي وعدم التورط في الإفراط الصوفي؟

وإذا تبرهن أن هذا الأمر غير ميسور، صحّ القول بأن دعوة الغزالي من الزاوية العملية دعوة لتفكيك المجتمع والعودة إلى العزلة الصوفية المتمثلة في الخلاص الفردي، أما إذا

استطعنا الجمع المذكور فلن تكون أماننا من مشكلة في القيام بعملية دمج تربط الدنيا بالآخرة مع حفظ أصالة الآخرة.

هل قال الغزالي: إنَّ كون الفقه والتفسير من علوم القشر أو اللباب بالطبقة السفلى معناه أنه أبطل مفعول هذه العلوم أو دعا إلى طرحها، رغم تصريحه بأن الحاجة تعم لهذا العلم (الفقه) لتعلقه بعلاج الدنيا أولاً ثم بعلاج الآخرة؟

إن عملية تقسيم العلوم لا تعني الاستهانة ببعضها وإنما وضع مفاضلة، وإذا دعا الغزالي لتجاوز الشريعة بحثاً عن الحقيقة على أسس الطريقة، فمن حقنا مطالبته، لكن وضعه معرفة الله بذاته في أعلى الهرم، مع افتراضه أن كل العلوم الأخرى تقع في سلسلة لا مفر منها أمرٌ لا ضير فيه، بعيداً عن النقاش الأولي مع الصوفية والعرفاء حول تصوراتهم لمعرفة الله ولقائه.

وإذا رجعنا إلى كلمات الغزالي نفسه في التبرير الذي وضعه لذاته بجعله الفقه من علوم الدنيا، لرأينا أنه لا يقصد بذلك توهين هذا العلم وأمثاله، يقول - وهو في صدد تحديد المقصود من العلم الذي جعل في الحديث فريضة على كل مسلم - : «وليس المراد بهذا العلم (المذكور في الرواية) إلا علم المعاملة (لا علم المكاشفة) والمعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاده، وفعله، وتركه...»^(٧٧)، وبعد تعرضه للعلوم الواجبة على نحو الكفاية كالطب والحساب والفقه و... قال: «فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا؟ فاعلم أن الله عز وجل... وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومة وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات، فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعا بحكم شهواتهم، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنه (أي الفقه) متعلق أيضاً بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا...»^(٧٨).

وليس هذا هو موقف الغزالي وحده، بل لقد صرح العديد من العرفاء، أن من هجم قائم على رعاية الشريعة وعدم الاستخفاف بها، فقد صرح ابن عربي بتابعية الولي للنبي في الأمور الراجعة إلى ظواهر الأعمال، رغم اعتقاده بارتفاع مقام الولاية عن مقام النبوة، بل لقد صرح نفسه في فتوحاته بأن «كل من قال من أهل الكشف أنه مأمور بأمر إلهي في

حركاته وسكناته مخالف لأمر شرعي محمدي تكليفي فقد التبس عليه الأمر...»^(٧٩)، وهذا نص واضح، يؤكد أن جماعة العرفاء لم يدافعوا عن تجاوز الشريعة، بل اعتبروا لا الشروع بها، فحسب، بل المداومة عليها شرطاً لازماً لسلامة مسيرتهم الروحية ورحلتهم الباطنية، وإذا كان لنا من ملاحظة عليهم فهو - كما قال أبو زيد - في قصرهم الشريعة على الأمور الفردية دون ملاحظة البعد الاجتماعي، وهو أمر لم يكن مقصوراً عليهم، وإنما كان بلاءً أصاب أكثر الفرقاء والاتجاهات، بمن فيهم بعض الفقهاء أنفسهم، ومن ثم تعددت أسبابه وتنوعت دوافعه بما لا يسمح بتوحيد السبب وحصره بجهة أو بشخص، أي لا معنى لحصره بجماعة العرفاء ولا بالغزالي وحده، فالشيعة مثلاً كانت لهم ظروفهم التي فرضت تنحيهم عن الحياة السياسية العامة، ما ترك أثراً في حالة الفردية والانكماش التي غطت فقههم كله تقريباً في بعض الحقب الزمنية، و... هذا فضلاً عن أن ذلك لا يبطل التقسيم الذي وضعه الغزالي كما أشرنا، والذي نحن بصدد الحديث حوله لا حول كل المنظومة الفكرية للغزالي أو الدفاع عنها... فليلاحظ ذلك جيداً.

أضف إلى ذلك، أننا نعرف جميعاً أن كثيراً من العلماء سعوا في مؤلفاتهم إلى القول بأن العلم الذي اختصوا فيه هو أشرف العلوم أو من أشرفها بحسب تعابيرهم، فالمتكلمون جعلوا علم الكلام أشرف العلوم^(٨٠)، فيما جعل الفلاسفة الفلسفة^(٨١)، أما الفقهاء فأصروا أيضاً على أن الفقه هو أشرفها^(٨٢)، وهكذا جعل الأصوليون علم الأصول^(٨٣)، وجعل المفسرون التفسير كذلك^(٨٤). لقد كانت هذه نزعة شاملة بقيت حتى حقب متأخرة، وإذا كان الغزالي قد قسم العلوم جاعلاً معرفة الذات الإلهية أرقاها، فهو قد مارس تطبيقاً لظاهرة عامة، ولم يبتكر شيئاً من العدم.

وحصيلة الكلام، إن مجرد تقسيم الغزالي العلوم تقسيماً كالذي أسلفناه لا ينبئ عن مشكلة. نعم، في فكر الغزالي مشاكل أخرى يشترك في بعضها مع التيار الصوفي عموماً سنأتي على ذكر بعضها لاحقاً.

الملاحظة الثانية:

إن نقد الغزالي لبعض العلوم كاللغة والفقه و... يجب فهمه في سياقه التاريخي، ولا يصح تفسيره بعيداً عن هذا السياق، لقد أقر أبو زيد، بملاحظته «إحياء علوم الدين» و «المنقذ من الضلال» بأن الغزالي كان ردة فعل على الواقع القائم، لقد بلغت المجادلات

الكلامية مبلغاً مفرطاً قسّم المسلمين وأغرقهم في جدل لا نتيجة من ورائه، كما بلغ تطوّر الفقه حداً دفع الفقهاء إلى ملاحقة مسائل هامشية أضاعوا بها أعمارهم من قبيل هل يجوز الزواج من الخامسة إذا كانت جنّية؟ أو هل يحسب الجن من أفراد نصاب صلاة الجمعة؟ الأمر الذي أثار سخرية المستشرقين في ما بعد^(٨٥)، أما علماء اللغة والتجويد و.. فقد أفرطوا في ملاحقة تحليلات وتشدّدات لا محصل من ورائها ولا فائدة عملية ترجى منها، نظير صفة التورّم التي نعت العلامة محمد مهدي شمس الدين علم أصول الفقه بها، وفي خضم هذا كله، شاهد الغزالي الفساد الطبقي والأخلاقي في العلماء وغيرهم، كما يبدو ذلك كلّه جلياً من كتابه إحياء علوم الدين، فليلاحظ نقده على الجدل والمناظرة وعلى الكلام.

ولا نريد تنزيه الغزالي فلا شأن لنا بذلك، وإنما نريد تفسير موقف من هذا النوع، إن القيام بثورة روحية في مجتمع نضبت فيه القيم وجفّت فيه فائدة العلوم ليس أمراً سلبياً، ولا يمكن أن نفهمه على مقاييس زماننا، وإذا كانت النتيجة التي خرج بها الغزالي قابلة للنقد - وهي كذلك بالتأكيد - فإن هذا لا يفسر خطوته بوصفها خطوة سلبية وارتدادية ارتجاعية، ولو أن العلماء الذين أتوا بعد الغزالي وظّفوا مفاهيمه في سياق مناسب وعصرهم، لربما اختلف الأمر. إن هذا هو ما تقتضيه القراءة التاريخية للفكر والتي تضعه في سياقه التاريخي الخاص.

وخلاصة القول: إن محاكمة النتيجة شيء، وتفسير موقف الغزالي شيء آخر. إن ما يجب ملاحظته في موقف الغزالي هو قياسه على المناخ المعاصر الذي كان بحاجة في ظل تفكك الدولة إلى زخم روحي هائل يعيد إنتاج القيم، وهذا ما أراده الغزالي نفسه في ذاته ومجتمعه.

الملاحظة الثالثة:

لم يحاكم أبو زيد، وهو يمارس في كتابه «مفهوم النص» عملية درس قرآني، تجربة الإمام الغزالي من منطلق قرآني، وإنما من تصوّر مسبق حملته إليه الصراعات الأصولية العلمانية، كما تُسمّى هذه الثنائية في العالم العربي، وفي مصر بالتحديد.

كان أبو زيد يحمل همّ إعادة بناء مجتمعنا الممزّق، وكانت همومه هي هموم المواطن المسلم والعربي، إنها الديمقراطية والحرية والتعددية والاختلاف و...، وهذا حقّه الذي لا يسلب منه، كما ومن حقّ أبو زيد مقارنة التخلف الاجتماعي والديني، وهو تخلف سببه الجمود على الموروث مع خلع لباس التاريخية عنه.

لكن هذا الواقع، لا يبرر قراءة تجربة الموروث من أعين معاصرة، وكأن أبو زيد أراد تصفية حساب مع الخطاب الإسلامي المعاصر عبر مناقشة الغزالي، إنه يريد توجيه مساهمة إلى الموروث المقدس لينهار، ما يفقد التيار الديني المعاصر مبررات وجوده وفق تركيبته الخاصة. إن نقد الأصولية المعاصرة في «جواهر القرآن» و«إحياء علوم الدين» خطأ منهجي جاد، وهو ما أوقع أبو زيد في تجاهل المناخ التاريخي الحاكم على محيط الغزالي، كما أن محاكمة تجربة الغزالي من منطلق معاصر لا يبرر تجاهل تجربته وفق فهم جديد للقرآن، وبالتالي فمن حق قارئ أبو زيد أن يسأله عن تفسيره للنص القرآني في رأيه عن ثنائي الدنيا والآخرة، لا سيما بوصفه باحثاً قرآنياً، وهذا ما يصحح مطالبته بذلك باعتبار تجربته محاولة من الداخل لا نقداً من الخارج كما أراده منه علي حرب، ومن ثم، فأبي مبرر لهذا التجاهل ما دام النص شديد الحرص على مفهوم الآخرة كما يلاحظ بوضوح؟

إن الدراسة السيكلوجية والسوسيولوجية للخطاب الديني، ليس مبرراً - لمن يحاول الانطلاق من الداخل - لتقديم تقييم نهائي، بل لا يحق له تقديم هذا التقييم ما دام النص ما يزال محافظاً على مركز من مراكز الصدارة.

الملاحظة الرابعة:

كأن أبو زيد افترض أن العمق الاستراتيجي للخطاب الديني المعاصر ينتهي بأبي حامد الغزالي، لهذا سلط الضوء عليه، فيما الأمر ليس كذلك. بمعنى، أن الاتجاه الصوفي والعرفاني مثل طيفاً وسيعاً اشتمل تيارات عدة بين متطرفاً ومعتدلة، ومن الخطأ محاكمة كل تيارات التصوف على أساس مدرسة الغزالي كما يقول حنفي^(٨٦)، فقد تطوّر التصوف - كغيره من الاتجاهات الفكرية - تطوراً ملحوظاً، بل لقد فقد تسميته هذه في الفكر الشيعي لتحل محلها كلمة «العرفان» لتبدو كلمة - التصوف - في هذا الفكر ذات مدلول سلبي، وقد بلغ العرفان الشيعي - على سبيل المثال - مبلغاً كبيراً، وتطور تطوراً مذهلاً، وحل أكثر من إشكالية يتألم منها أبو زيد، إن العرفان الشيعي في القرن العشرين خرج السيد محمد حسين الطباطبائي والإمام الخميني والشهيد مرتضى مطهري، كما خرج العرفان أمثال السيد جمال الدين الافغاني (١٨٩٧م) ومحمد إقبال اللاهوري (١٩٣٨م) ممن شكّلوا بمجموعهم معالم الجمع بين دنيوية الدين وأخرويته. إن تجاهل هذا التطور المذهل في العرفان الإسلامي هو الذي برّر لأبو زيد تسجيل ملاحظاته على تيار التصوف، إن قدرة الدمج الموجودة عند أمثال العلامة الطباطبائي بين الاتجاه العرفاني الخالص وحركية

الحياة والانغماس في الوقت نفسه في عملية نقد تحريري للفكر الديني، كان يمكنها أن تشكل مفتاحاً لمثل أبو زيد لتسجيل ملاحظته على الخطاب الديني المعاصر^(٨٧)، من دون أن يبخر تياراً كبيراً في الإسلام حقه باختزاله في اتجاه واحد بل وفي شخص واحد. وإذا كانت التيارات الأصولية تستقي معالم طريقها من أمثال الغزالي، فإن من يسميهم أبو زيد أصحاب الخطاب الرجعي ليسوا جميعاً على هذا الطريق، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

الملاحظة الخامسة:

ثمة إشكالية في تفسير الغزالي - وعموم المتصوفة والعرفاء - للنص القرآني، يربط المتصوفة بين باطن القرآن وباطن الوجود، فيعتقدون بأن الذي يبلغ باطن الوجود وحقيقته بالكشف والشهود يرى هناك باطن القرآن وجوهره، ومن ثم يؤسس المتصوفة علاقة جديدة مع النص تمتاز عن علاقات الفقهاء والمفسرين المعروفين.

يبدو أن هناك مجالاً لتأييد نقد أبو زيد على قضية التفسير والتأويل عند الغزالي، إن هذه العملية في منهجة التأويل والتفسير تبدو غير منضبطة في أبسط إشكالياتها العقلانية؛ ذلك أن معياراً لتحديد المدلول (ولا نتحدث عن معايير نهائية) أمرٌ لا يتسنى الحصول عليه في ظل هذه التركيبة الصوفية، انطلاقاً من عدم تقديمهم شواهد على كلامهم، فكل إنسان بإمكانه أن يسند إلى النص القرآني أي مدلول بحجة أنه عملية كشف، وأن يقرّ خصومه بأنهم أهل الظاهر، بحجة أنهم لم يقتنعوا معه بما يقول، دون أن تكون هناك مواد تجري محاكمة المعطيات وفقها، وهذه المشكلة تضع عملية تفسير القرآن برمّتها تحت سلطان شخصانيات؛ إذ يشيع تفسيرٌ لا لشيء إلا لكون صاحبه ذا تأثير في القلوب، وهذه مشكلة حقيقية.

وقد حاول المتصوفة والعرفاء في ما بعد تفادي مشكلة من هذا النوع، عن طريق إرسال إشارات قرآنية، ولكن ذلك أدى إلى إلغاء البعد البلاغي في النص القرآني نفسه لصالح التمسك بظاهر النص الذي يلامس الأفكار المتبناة سلفاً، فإذا قال تعالى - وهذا مجرد مثال قد لا نقف عنده - ﴿ذوقوا ما كنتم تكنزون﴾ فإن هذا النوع من التفسير يحاول أن يستنتج من هذا النص نظرية تجسم الأعمال، أو التمسك بإطلاق ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ لإثبات الولاية التكوينية للرسول والأولياء و...

ولا نقول: إن هذه المشكلة خاصة بالتيار الصوفي أو بالغزالي، لكن تطبيق هذا التيار

لهذه الطريقة كان ملحوظاً، ونحن نكتفي بهذه الإشارة لتأكيد طرح أبو زيد، والدعوة إلى تقييم علمي رصين لهذا النمط من التعاطي مع النص القرآني والنبوي عموماً، لا أقل عن طريق عقلنة العرفان بالمعنى الذي يحتمله العرفان نفسه من العقلانية.

إن مشكلة التفسير أو التأويل العرفاني أو الصوفي للنص القرآني أنه غير منضبط بقواعد يمكن التحاكم إليها؛ ولهذا فهي تشكّل مرجعاً ذاتياً للعارف نفسه، دون أن ترقى مجال تقييمها وفق ميزان يشارك الآخر فيه العارف، ودون أن يعيننا فعلاً، هل هذا التفسير صحيح على مستوى الواقع أو لا، أمّا قول العرفاء - ومنهم الغزالي - بأن طي منازل السير والسلوك هو المقدمة لفهم هذا المعطى القرآني الباطني، فهذا الكلام إذا أردنا أن نضعه في إطار محاكمة لا يرجع إلى محصل على الصعيد عينه الذي أشرنا إليه، هذا بعيداً عن جدل بنيوي آخر في النتيجة العرفانية نفسها بما يخرج عن دائرة هذه الصفحات.

الهوامش:

- (١) راجع: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، الطبعة الأولى، نشر المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، إيران، ١٤٢١ هـ، ص ٢٧.
- (٢) حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨ م، ص ٤١٢.
- (٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الطبعة الخامسة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٠ م، ص ١٠.
- (٤) المصدر نفسه، ص ١١.
- (٥) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٥، ص ٢٠٥، ولاحظ: التأويل، الحقيقة، النص، حوار أجراه مع أبو زيد الكاتب الإيراني مرتضى كريمي نيا (مترجم كتاب مفهوم النص الى اللغة الفارسية) نشر في مجلة «كيان» باللغة الفارسية، العدد ٥٤، ٢٠٠٠ م، ص ٩.
- (٦) علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٧ م، ص ٩٤.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٩) نقد النص، مصدر سابق، ٢٠٧-٢٠٨.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٨-٢٠٩، ولاحظ أيضاً: حوار الأجيال، مصدر سابق، ص ٤٣١.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٢١٦-٢١٧.
- (١٢) مفهوم النص، ص ٩٢، وانظر لأبو زيد أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٠ م، ص ١٣.
- (١٣) النص والسلطة والحقيقة، ص ١٣-٢٠.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨-٣١.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩-٤٢، ولأبو زيد دراسة مستقلة حول زكي نجيب محمود تحت عنوان «زكي نجيب محمود رمز التنوير»، في كتابه: الخطاب والتأويل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٠ م، ص ٦٧-٨٨.
- (١٧) النص والسلطة والحقيقة، ص ٥٣.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣ و ٥٤.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٥٣-٥٤.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٢١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠١ م، ص ٢٢٧-٢٢٨.
- (٢٢) مجلة كيان، مصدر سابق، ص ١١.
- (٢٣) نقصد بالعقلانية هنا الانتظام المنطقي الممكن تفسيره عقلياً، لا صحّة الفكرة أو فسادها وخرافيتها، راجع بصدد تعريفات العقلانية وامتيازها عن الصوابية: مجلة المنهاج، بيروت، العدد ٢٧، خريف ٢٠٠٢ م، حوار حول الدين والعقلانية مع الدكتور مصطفى ملكيان والشيخ علي العابدي والدكتور محمد لغنهاوزن، خصوصاً ص ١٨٦-١٩٣.

- (٢٤) نقصد في تعبيرنا بالأيديولوجي ما كانت نتيجته معتمدةً على معطيات دينية (من داخل)، دون سلب سمة العلمية عنها، وبغيره ما كانت النتائج ناجزة فيه دون اعتماد على مقدّمة داخلية.
- (٢٥) يجب أن نشير إلى أن فشل الخطاب لا يعني أنه لم يحقق أي هدف في الزمان والمكان، وإنما في عدم قدرته - على الصعيد العام للأمر - على الدخول في مرحلة جديدة متقدّمة والأهم استكمالها نحو مزيد من التطوير الذي يناسب المرحلة، وإلا فإن خطاب النهضة حقق أهدافاً كبيرة وعميقة، ومن الظلم نعتة بالفشل الكامل، كان أبرزها إخراج الإسلام بقوة من القمم مع الإمام الخميني رحمه الله.
- (٢٦) يفصل الدكتور محمد أركون لأسباب تعود - من وجهة نظره - إلى فارق بين العقل الكتابي والعقل الشفاهي، استخدام مصطلح الخطاب القرآني بدلاً عن النص القرآني، وهو موضوع هام جداً وذا نتائج علمية حسّاسة أيضاً حتى على صعيد اكتشاف المراد من النص، لاحظ على سبيل المثال ما ذكره في: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الطبعة الثالثة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٧٧.
- (٢٧) نقد النص، مصدر سابق، ص ٢١٥ - ٢١٦.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٥.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩ - ٢٠٠.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٨.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٠، وانظر: أيضاً الاستلاب والارتداد، مصدر سابق، ص ٩٧.
- (٣٢) نقد النص، ص ٢٠١.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) مجلة كيان، مصدر سابق، ص ٧ و ١٥.
- (٣٥) النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص ٧، وانظر تفصيل الفكرة وتطبيقها في الفصل الخامس من الكتاب نفسه، ص ٢١٣ - ٢٨٥.
- (٣٦) كيان، مصدر سابق، ص ٨ و ١٢.
- (٣٧) مفهوم النص، ص ٣١ - ٧٤، والنص والسلطة والحقيقة، ص ٣٣ - ٣٤ و ٦٧ - ٧٦.
- (٣٨) كيان، ص ٨.
- (٣٩) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٣.
- (٤٠) أنظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٨م. وانظر له أيضاً: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ١٩٩٨م.
- (٤١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٦ - ١٨، وانظر حول تطوّر الدرس الهرمنيوطيقي، الفصل الأول من الكتاب المذكور تحت عنوان «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، ص ١٣ - ٤٩، حيث درس أبو زيد هذا التطور ابتداءً من نظرية المحاكاة عند افلاطون.. مروراً بشلاير ماخر وديلثي وهايدغر.. وصولاً إلى غادامر وبول ريكور و...
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٢٩.
- (٤٣) حوار الأجيال، مصدر سابق، ص ٤٢٦.
- (٤٤) كيان، ص ١٦.
- (٤٥) مفهوم النص، ص ٥٧.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

- (٤٧) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٤٧-٤٩.
- (٤٨) انظر: **فوائد الأصول**، تقرير درس الميرزا محمد حسين النائيني، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، ١٤٠٩هـ، ج ٣، ص ٥١، وانظر أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، ج ٢، ص ٢٠١-٢٠٤.
- (٤٩) **مفهوم النص**، ص ٩٧.
- (٥٠) **المصدر نفسه**، ص ٩٩.
- (٥١) **المصدر نفسه**، ص ٩٩-١٠٠.
- (٥٢) **المصدر نفسه**، ص ١٠٢-١٠٨.
- (٥٣) **المصدر نفسه**، ص ٢٠٤.
- (٥٤) **النص والسلطة والحقيقة**، ص ٧٥.
- (٥٥) **المصدر نفسه**، ص ٧٩-٨٠.
- (٥٦) **مفهوم النص**، ص ١٠٨-١١٥.
- (٥٧) **المصدر نفسه**، ص ٢١٤.
- (٥٨) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٠.
- (٥٩) **المصدر نفسه**، ص ١٢١.
- (٦٠) **المصدر نفسه**، ص ١٢٦-١٢٧.
- (٦١) **المصدر نفسه**، ص ١٢٢-١٢٣.
- (٦٢) أنظر على صعيد القرآنيات: **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٦١، وهناك فرق بين المنسوخ والمنسأ، تماماً كما فعله من قبل الزركشي في البرهان، ج ٢، ص ٤٣-٤٢، وأيضاً: **التفسير الكبير**، الإمام الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ج ٣، ص ٢٢٧، وعلى صعيد أصول الفقه: **السيد المرتضى علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة**، تحقيق أبو القاسم كرجي، الطبعة الثانية، نشر جامعة طهران ١٩٨٤م، ج ١، ص ٤١٤، والعدة في أصول الفقه، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٤٨٦.
- (٦٣) انظر -كأنموذج- **السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول**، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٤٠٦هـ، ج ١، ص ٣٤٣.
- (٦٤) **مفهوم النص**، ص ٢٤٥.
- (٦٥) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٦.
- (٦٦) **المصدر نفسه**، ص ٢٥٤-٢٥٥.
- (٦٧) **المصدر نفسه**، ص ٢٥٦-٢٥٧.
- (٦٨) **المصدر نفسه**، ص ٢٦١-٢٦٢ و ٢٨٦-٢٨٧.
- (٦٩) **المصدر نفسه**، ص ٢٦٢.
- (٧٠) **المصدر نفسه**، ص ٢٨٢-٢٨٣.
- (٧١) **المصدر نفسه**، ص ٢٦٤-٢٦٥، وانظر دراسة أبو زيد حول مقاصد الشريعة في كتابه: **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، الفصل الخامس من القسم الثاني، ص ٢٠١-٢٠٨. حيث قدم فيه طرحاً جديداً لنظرية المقاصد يربطها بثلاثي العقل-الحرية-العدل، بدلاً من الخماسي المشهور.
- (٧٢) **مفهوم النص**، ص ٢٦٩-٢٧٦ و ٢٨٠-٢٨١.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢-١٣.

(٧٤) نقد النص، ص ٢١٣-٢١٤.

(٧٥) مفهوم النص، ص ٢٦٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٧٧) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٢٥، وقد أخذ الغزالي هذا الكلام من أبي طالب المكي كما أشار الى ذلك العلامة محمد بن محمد الحسيني الزبيدي المعروف بمرتضى في كتابه: «إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين»، دار الفكر، ج ١، ص ١٣٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨-٢٩.

(٧٩) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر (الطبعة القديمة)، بيروت، ج ١، ص ١٧٩.

(٨٠) يفهم من العلامة الحلي في مقدمته على كتابه كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الطبعة السادسة، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آمللي، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، إيران، ١٤١٦هـ، ص ١٩.

(٨١) يفهم من تسميتهم لها بأنها العلم الأعلى، راجع - كأنموذج - بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الرابعة عشرة، نشر جماعة المدرّسين، إيران، ١٤١٦هـ، ص ٧.

(٨٢) كأنموذج، راجع الفقيه المحقق محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، الطبعة الأولى، نشر وتحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ٣.

(٨٣) أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، الطبعة الأولى، تحقيق أبو الوفاء الأفعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٣.

(٨٤) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، عالم الكتب، ج ١، ص ١١-١٢. وتهمنا الإشارة إلى أن النماذج التي أتينا بها ربما كان بعضها متأخراً عن زمن الغزالي، إلا أنه مع ذلك، فإن هذه الفكرة مترقبة في الثقافة آنذاك، عنيت خصوصاً الجانب النرجسي من الثقافة الذي كان سائداً أيضاً ويعطي إحياء بأن تمييز علم على علم مرتقب ومعقول، ما يجعل تبني الغزالي لها أمراً غير غريب.

(٨٥) أجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعبدالعزیز عبدالحق وعلي حسن عبدالقادر، دار الرائد العربي، بيروت، مصوّر عن نسخة ١٩٤٦م، ص ٦٣-٦٦.

(٨٦) حوار الأجيال، مصدر سابق، ٤١٦، بل يرى الدكتور حنفي في المصدر نفسه، ص ١٦-١٧ أن الغزالي نفسه لا يمكن فهمه من خلال الإحياء والمنقذ والجواهر، فقد كان «المستصفي في علم أصول الفقه» آخر ما كتبه الغزالي، وله فيه مواقف لا تبعد كثيراً عن مفهوم النص في علوم القرآن، وقد كان للمستصفي أبلغ الأثر في ابن رشد الفقيه، ومن ثم فجواهر القرآن إنما هو بحث في علوم القرآن على الأصول الصوفية فقط.

(٨٧) انظر حول العلامة الطباطبائي ودوره التنويري التحريري، مجلة الكلمة، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م، مقال: «علم الكلام عند السيد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص»، حيدر حبّ الله، ص ٤٥-٧٤.