

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

قسم: الكتاب والسنة

تخصص: التفسير وعلوم القرآن

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة

الرقم التسلسلي: ... - ...

رقم التسجيل:

القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني عند نصر حامد أبي زيد

. دراسة تحليلية نقدية .

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د في التفسير وعلوم القرآن

إشراف:

د. الجمعي شبايكي

إعداد الطالبة:

ريمه عسكراتي

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. كمال جحيش	دكتور	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
د. الجمعي شبايكي	دكتور	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا ومقررا
د. صالح خديش	دكتور	جامعة خنشلة	عضوا
د. عبد الحميد بوكعباش	دكتور	جامعة جيجل	عضوا
د. عمار طسطاس	دكتور	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
			عضوا

السنة الجامعية: 1436هـ. 1437هـ / 2015م، 2016م



الاسلامية

جامعة الأزهر
عبد



إهداء

إلى الذي لا توقّيه الكلمات وصفاء،

ولا تحصي فضائله الأعداد...

إلى الذي لا تبارح وصاياه مسامعي،

ولا تغيب صورته عن ناظري...

إلى روح والدي الذي لا تفارقني ذكراه..

أهدي ما صلح من هذا العمل.

شكر وتقدير

جزيل الشكر والعرفان للأستاذ المشرف د. الجمعي شباكي
على صدره الرّحب وصبره الطّويل في تحمّل عناء هذا البحث الثّانك.
مع فائق تقديري للجهد الكبير الذي أبلاه في متابعة تقدّم العمل،
وتشجيعاته المتواصلة طيلة الأربع سنوات الماضية.
كما أشكر كل أساتذتي الأفاضل الذين ساهموا بنصائحهم
وإرشاداتهم لبلورة هذه الدّراسة وتحقيق الطّرح، أو على صعيد
التّدعيم النّفسي لشخص الباحثة.
وأخصّ بالذكر الأستاذ الفاضل مربي الشريفة لتجشّمه عناء المراجعة
اللغوية ومتابعته الدقيقة للأخطاء المطبعية.



مقدمة



جامعة الأمير
الاسلامية
العلوم للعلوم

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين،
أما بعد:

تنبؤاً الهرمنيوطيقاً مكانة رفيعة في خارطة الفلسفة الغربية، إذ تتصدّر قائمة التيارات التأويلية، وما من مدرسة فكرية معاصرة إلا وتتغذى على أرضيتها، وقد كان لها الفضل في تحويل مسار العقل التأويلي من نظرية المعرفة إلى فضاء الرؤية المتكاملة للتراث الفلسفي، حيث أضحت معرفة الإنسان شديدة الصلة بالفهم وإشكالية الحقيقة، وإذا جاز القول فالهرمنيوطيقاً تجسّد فكرة التحوّل من مرحلة الوضوح، والبساطة، والأحادية، واليقين والحسم إلى مرحلة الغموض، والتعقيد، والتعددية، والاحتمال والانفتاح؛ فمنذ بزوغ سؤال الوجود عند مارتن هيدجر، وظهور مقولة انصهار الآفاق على يد تلميذه هانس جيورج غادامير؛ لم تعد الفلسفة المعاصرة مولعة بالإجابة عن التساؤلات الكثيرة حول يقينية المعرفة الإنسانية، بل أصبح فلاسفة الغرب أكثر إيمانا بتاريخية الفهم، وتعددية المعنى ونسبية الحقيقة.

على صعيد العالم الإسلامي ورغم الاعتقاد بوحدة المعنى وإمكان الوصول لمراد المتكلم، يكشف واقع النتاج التفسيري عن اختلاف صريح في فهم القرآن الكريم؛ وبينما حظيت بعض التفسيرات بالثقة وتمتعت بنوع من المصداقية؛ خطّئت أخرى واستبعدت، واتّهم أصحابها بالزّيغ والضلال، ونبهوا بالكفّار والزنادقة؛ بل أسفر الوجه الحضاري التاريخي للأمة عمّا هو أشدّ وأمرّ؛ فالاختلاف حول تفسير آي القرآن عمّق الطائفية، شحن الضغائن، وتسبّب في صدامات وحروب دامية تكرّرت على مدار التاريخ الإسلامي. وهكذا ظلّت إشكالية وحدة النصّ القرآني مقابل كثرة الفهم وتناقضها إشكالية حقيقية، تحتاج في الفكر الديني إلى مزيد من النظر والتأمل.

في هذا السياق علت أصوات لبعض المفكرين والكتّاب وذوي الاختصاص تدعو للإفادة من الهرمنيوطيقا في مجال فهم القرآن وتفسير آياته، سعياً للانتقال من تأويلية المعنى التي تختصّ بالمستوى الإجرائي للتفسير، نحو تأويلية الفهم التي تعنى بشروط التأويل وإمكانات حدوثه؛ فبدل التركيز على القواعد الحاكمة لتفسير الآيات، وتتبع الضوابط والمعايير التفصيلية لمنطق التخاطب والتلقي اللغوي، تبحث الهرمنيوطيقا بوصفها فلسفة فهم الفهم عن القواعد والأصول والمبادئ العامة لأنماط التفكير الأساسية التي من شأنها أن تجيب عن إشكالية ثبات المنطوق وحركة المفهوم، ومن شأنها أيضاً أن تكفل للنصّ امتداده الدلالي السليم في الزمان والمكان.

ويعدّ المصري نصر حامد أبو زيد صاحب أشهر دعوى لتفعيل مقولات الهرمنيوطيقا ونتائجها في محاولة لبلورة تأويلية قرآنية جديدة تعنى بإشكاليات القراءة وآليات التأويل وإمكاناته وشروطه. فضلا عن ذلك، فهو من أكثر المثقفين والمفكرين إثارة للجدل ليس على المستوى الشخصي بسبب قضية التكفير التي تعرض لها فحسب، وإنما على المستوى الأكاديمي أيضا بسبب مواقفه الناقدة الجريئة تجاه الفكر الديني التقليدي والمعاصر، وبالتحديد موقفه من قراءة النصوص الدينية وكيفية تفسيرها، وبالنسبة إليه إعادة النظر في منهج التعامل مع القرآن يمثل ضرورة لا استغناء عنها خاصة بعد إخفاق مشروع النهضة وتفاقم مشاكل وتحديات الحياة في العالم الإسلامي.

إشكالية الدراسة:

في هذا الإطار، اتخذت هذه الدراسة من إشكالية كيفية التعامل مع القرآن الكريم موضوعا لها، وذلك باختبار نجاعة المشروع التجديدي لنصر حامد في حلحلة مشكلة وحدة النص وكثرة الفهوم، واختبار قدرته على وضع تأويلية قرآنية تقوم بمهمة حلّ لغز الفهم وتفكيك خيوط العملية التفسيرية، وذلك من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: كيف انبثق وتولّد سؤال الفهم عند نصر حامد، وكيف اكتمل في ظلّ تقلبات الواقع وتحديات الحياة؟ كيف نفهم القرآن حسب تصور نصر حامد؟ وما هي معالم المقاربة الهرمنيوطيقية الجديدة التي يقدم لها في مجال قراءة القرآن الكريم؟

علما أنّ الإجابة على هذا السؤال الجوهرية تتطلب المرور بجملته من الأسئلة الفرعية:

أولاً: حول ماهية القرآن وطبيعته عند نصر حامد، هل هو قديم أزلي أم مخلوق محدث؟ هل القرآن نص تعالى على واقعه وتجرّد عن أحداث نزوله أم هو نص تلبّس بالواقع الذي نزل فيه وتفاعل مع مجرياته؟ هل لغة القرآن لغة اصطلاحية تواضعية أم هي لغة توقيفية إلهية؟

ثانياً: حول كيفية الوصول إلى المعنى من منظور نصر حامد؛ هل هو معنى واحد/مجموعة معان محدودة صالحة لكل زمان ومكان أم هو معنى خفيّ ذو أوجه واحتمالات لم نعتك بعد كلّ أسراره ولم نسبر بعد عمق غوره؟ هل يمكن الوصول إلى هذا المعنى بكل موضوعية بعيدا عن إقحام فهمنا الذاتية أم أنّه حلم بعيد المنال؟ هل تعدّد التفاسير وكثرة الفهوم ظاهرة صحيّة مرحّب بها أم هي ظاهرة مرضيّة يجب معالجتها؟ ما هو مصدر هذا التعدّد والكثرة هل يعود لتباين الذوات واختلاف البشر في طرائق ومسالك الفهم أم يعود لطبيعة متحدّرة في النص ذاته؟

أسباب اختيار الموضوع:

في الواقع ما إن تعرفت على شخصية نصر حامد أبي زيد حتى اطلعت مباشرة على مقولة 'المنتج الثقافي' التي اشتهر بها الباحث وذاع صيته بفضلها، وكنت في غاية الفضول لمعرفة حقيقة هذه المقولة فكل ما أعرفه أن القرآن نزل لأسباب ووقائع وأحداث أرضية؛ لكنها معدودة وأغلب الآيات نزلت ابتداء من غير سبب، فكيف يعقل أن يكون القرآن 'منتجا ثقافيا' من إفراز الواقع! وقد شكل هذا الفضول المعرفي أولى الدوافع للبحث في ثنايا المشروع البوزيدي عن علاقة ذلك بالهرمنيوطيقا بوصفها فلسفة فهم الفهم.

أهداف البحث:

أمام الكم الهائل من القراءات المعاصرة التي تقوم على نوع من المزاجية بين نتاجات الفكر الديني الإسلامي والمنجزات الغربية الحديثة في قراءة النصوص الدينية، يبرز على السطح رأيان متعارضان تماما تجاه ما تخلفه هذه القراءات من أطروحات ومقولات، فبينما يقوم بعض الدارسين والمتخصصين بالترحيب بها والترويج لها؛ يرى آخرون أنها أطروحات تقدح في قداسة النص وتتخطى مصدره، ويجب تصنيفها في خانة العبث الفاضح بدلالات النصوص الدينية.

وشكّل هذا حافزا معنويا لشخصي دفعني لاكتشاف حقيقة القراءة الهرمنيوطيقية في مشروع نصر حامد؛ وكل ما ترجوه الباحثة من هذه الدراسة المتواضعة أن تكون مفتاحا للإطالة على عالم جديد في مجال التعامل مع القرآن، وأن تكون نقطة بداية لتحريك الواقع الراكد للدراسات القرآنية في الواقع الراهن.

الدراسات السابقة:

رغم كثرة الدراسات السابقة وتعددها لم أقف على دراسة متخصصة اعتنت بقراءة نصر حامد أبي زيد لعلوم القرآن من منظور هرمنيوطيقي، أو اعتنت بوضع خطوات معينة في التفسير بناء على مقارنته الجديدة؛ وإنما توقفت جلّ الدراسات عند حدود البحث في قضية التكفير هل هي قضية فكرية أم قضية سياسية، أو عند حدود استكشاف مرجعيات التفكير عند أبي زيد وطرائقه في نقد الفكر الديني، ومنها ما يدور حول فكرة جزئية من مشروع نصر حامد، ومنها ما يغلب عليه طابع التحامل على شخص الباحث على حساب الدراسة الموضوعية والمساءلة العلمية الجادة والمثمرة.

لأجل ذلك فإنّ هذا البحث يتميز عن غيره من جانب الموضوع؛ وهو العناية بكيفية فهم القرآن الكريم عند نصر بداية بالتنقيب عن ماهية القرآن وطبيعته وصولا إلى طريقة اكتشاف المعنى في الآيات، ومن جانب

المنهج؛ بنقد فكر نصر ضمن مرجعية الدراسات القرآنية وأصول التفسير، كما يتميز هذا البحث عن غيره أيضا من حيث طريقة التعامل مع مؤلفات نصر كسيرورة مستمرة متدفقة، تتفاعل فيها رؤى الباحث وتغاير، دون الوقوف على المفاهيم والكتابات الأولى من حياته أو الوقوف عند جزئية من جزئيات فكره.

وتتنوع الدراسات السابقة التي استفدت منها واستقيت منها بعض الأفكار والمعلومات المهمة بين كتب ورسائل وأطروحات جامعية ومقالات متخصصة، وهي كالاتي:

- بوشامة شهيرة: القراءة التأويلية الحديثة للقرآن الكريم -جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبي زيد- (مذكرة ماستر في التفسير وعلوم القرآن)، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، نوقشت بتاريخ: (2015م/1436/06/02م): وهي دراسة متخصصة غير أنّ الباحثة لم تقدم مفهوما محددًا للجدلية بل كوّرت مقولات نصر، وأعدت ترتيب نقد وآراء الدارسين والمتخصصين في المسألة. وقد حظيت مباحث علوم القرآن باهتمام الباحثة فأرادت أن تعرض لمفهوم النص عند نصر من خلال تناول المكي والمدني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ؛ لكنّها توقفت في النقد والتقييم عند حدود المرجعية التي تتبناها وتنطلق منها (علوم القرآن)، ولم تتمكن من ربط هذه المباحث ربطا محكما بالطرح الهرمنيوطيقي ومساعي نصر لتأسيس تأويلية قرآنية جديدة.
- فاسي فوزية وبو العجول آمنة: الخطاب الديني في نقد نصر حامد أبي زيد -دراسة تحليلية نقدية- (مذكرة ماستر في العقيدة)، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، نوقشت بتاريخ: (2015م/1436/06/02م): بحث يدور حول موقف نصر من الفكر الديني التقليدي والمعاصر، ويحدد طريقته في التعامل مع التراث، علما أنّ الباحثين جعلتا نصوص القرآن والسنة ضمن دائرة التراث، وهذا خلافا لما يصرح به نصر في مشروع.
- الخطأ ذاته الذي وقع فيه الباحث إبراهيم بن محمد أبو هادي في أطروحته: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث -دراسة تحليلية نقدية- (أطروحة: دكتوراه في العقيدة)، جامعة: أم القرى (السعودية)، نوقشت بتاريخ: (1433هـ).
- أسماء حديد: في تاريخية النص عند نصر حامد أبي زيد (رسالة ماجستير في نظرية الأدب وقضايا النقد)، جامعة: فرحات عباس (سطيف-الجزائر)، نوقشت بتاريخ: (2011م): وهي دراسة جادة فككت مفهوم التاريخية لدى الباحث، وأحيت إشكالية العلاقة بين النص القرآني والنص الأدبي؛ لكنها تبقى جزءا من الحديث عن ماهية القرآن وطبيعته عند نصر ولا تمس كلّ الزوايا.

- إلياس قويسم: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر - نصر حامد أبو زيد نموذجاً - (رسالة مقدمة لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية)، جامعة: الزيتونة (تونس)، نوقشت بتاريخ: (1421هـ/2000م): استفدت من هذه الدراسة كثيراً بالرجوع إلى أسس الفكر المادي التاريخي عند نصر، كما اطّلت على مبحث بعنوان 'علوم القرآن في منظومة نصر حامد'، لكن المبحث كان عبارة عن إشارات خفيفة عابرة لم تتعمق في العلاقة بين قراءة علوم القرآن وبين مفهوم النص لديه.
- زكية ألفة: هرميوطيق القرآن في سورة العلق - دراسة منهجية التفسير عند نصر حامد أبو زيد - (مبحث للحصول على: درجة سرجانا في كلية العلوم الإنسانية والثقافة)، جامعة: مالانج (إندونيسيا)، نوقشت بتاريخ: (2007م): دراسة عنيت بتحليل قراءة نصر لسورة العلق، إلا أنّ الباحثة لم تضع معالم محددة لمنهجيته في التفسير كما يشير إلى ذلك عنوان الدراسة.
- عبد السلام يوبي: المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية نقدية (رسالة لنيل درجة الماجستير في اللغة والأدب العربي)، جامعة: مولود معمري (تيزي وزو - الجزائر)، نوقشت بتاريخ: (2011/09/22م): أهم ميزة لهذه الدراسة هي العناية بآخر مؤلفات نصر حامد أبو زيد، ورغم أن الباحث اطّلع عليها في آخر فترة من الدراسة فإنه قد أحدث فرقا في الدراسات السابقة من هذا المنطلق.
- علي حرب: له دراستان؛ الأولى بعنوان 'نقد النص': وهي عبارة عن مجموعة مقالات مختلفة تُعنى بنقد نتاجات الفكر الديني المعاصر (بما في ذلك نتاجات نصر حامد أبو زيد) من حيث التعامل مع النصوص الدينية (القرآن والسنة) وطرائق القراءة وكيفية تأمّلها، فهي عبارة عن قراءة على قراءة أخرى. ودراسة أخرى تحت عنوان 'الاستيلاّب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد': يعقد فيها الباحث مقارنة بين نمطين من أنماط التعامل مع القرآن الكريم هما: نمط التعامل معه كرسالة إلهية متعالية على التاريخ كما يقدّم له روجيه غارودي، ونمط التعامل معه كمنتج ثقافي تشكّل في قلب اللغة والتاريخ والواقع الاجتماعي لشبه الجزيرة العربية زمن النزول كما يقدّم لذلك نصر حامد أبو زيد. وكلتا الدراستين تمثّل نموذجاً في النقد والمساءلة العلمية في حدود ما وراء المنطوق؛ إذ يشتغل الباحث على تفكيك آليات التفكير البوزيدي وعلى اقتفاء البعد الأيديولوجي في خطابه. وأهم ميزة تنطوي عليها هذه المحاولة هي معالجة الطرح من داخل منظومة التفكير البوزيدي بعين الفيلسوف الناقد والباحث الأكاديمي المتخصص مما جعل النقد أكثر معقولية وأكثر بعداً عن أسلوب الحسم والحزم

والخطابة والوعظ؛ لكنّها بالمقابل محاولة تقوم على مبدأ التفكيك والتّقييض ولا تقوم على مبدأ التشييد والمواصلة، فالباحث لا يقدّم ثمرة عمليّة يمكن الاستفادة منها في مجال فهم القرآن الكريم.

- مقال بعنوان: 'تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد قراءة نقدية فاحصة' للباحث والمتخصص في الدراسات الهرمنيوطيقية أحمد الواعظي بترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة (بيروت-لبنان)، العدد: السابع والعشرون (2012م). أبرز ملاحظة إيجابية ينطوي عليها تكمن في الربط بين مستوى التطويع المنهجي لآلية المعنى والمغزى عند نصر وبين مستوى التأسيس النظري عند الأمريكي إيريك دونالد هيرش؛ ومن بين ما تنطوي عليه من سلبيات سوء فهم لمقولة 'المنتج الثقافي' مما أثر على رؤية الباحث للمراتب الثلاثة للدلالة عند نصر.

- وهناك جملة من الدراسات التي توقفت عند فترة من فترات الفكر البوزيدي تحليلاً ونقداً، وهي في أغلبها تتعامل مع بدايات التفكير عند نصر ولا تعكس الوجه الكامل لمشروعه، منها: مقال لجابر عصفور: مفهوم النص والاعتزال المعاصر (1991م)، ومقال لحسن حنفي: علوم التأويل بين الخاصّة والعامّة -قراءة في بعض أعمال نصر حامد- (1997م)، ومؤلف محمود إسماعيل العالم: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمنيوطيقا التاريخيّة (1998م)، ومقال للباحث حيرش بغداد محمد: التأويليّة منهجاً لقراءة النصّ الديني عند نصر حامد أبي زيد (2008م).

- ومنها دراسات يغلب عليها طابع الخطابة والإنشاء وكثرة الأحكام المسبقة واستدعاء المقولات الجاهزة على حساب المساءلة الجادّة والنقد العلمي الموضوعي، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مؤلف محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام (2002م)، وبجث لعبد السلام فيغو بعنوان 'القراءة الحدائثية للشريعة الإسلامية ومصادرها دراسة تحليلية نقدية' (2014م). ومن هذا النوع أيضاً دراسات حسمت المسألة في عنوان الدراسة أو في بداياتها وقد استثمرت بعضاً منها بما يتناسب وطبيعة الموضوع ومن بينها: 'نظرات شرعية في فكر منحرف' لسليمان بن صالح الخراشي و'أزمة النص في مفهوم النص' لفريدة زمردة و'نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة وأئمة المسلمين' لإسماعيل العالم و'نقض كتاب نصر حامد ودحض شبهاته' لرفعت فوزي عبد المطلب ورسالة ماجستير في الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن للباحث كمال سكاك بعنوان 'كتاب 'مفهوم النص' لنصر حامد أبي زيد - دراسة تحليلية نقدية-'، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، نوقشت بتاريخ: (01/06/1437هـ/2016م).

- 'التأويلية ونصر حامد أبو زيد'، ملتقى وطني عقد في أواخر عام 2014م بالقاهرة في مصر، ليقوم لاحقا ثلة من الباحثين العرب بنشر نتائج أعمال المؤتمر في كتاب يحمل العنوان نفسه (2015م). وهي دراسة لم أتمكن من الاطلاع عليها نظرا لصدورها حديثا.

- Pierre Roshdy Loza B.S: The case of Abu Zaid and the reactions it prompted from Egyptian society; A thesis submitted to the Faculty of The School of Continuing Studies and of The Graduate School of Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Liberal Studies, Georgetown University (Washington, D.C.-USA), March 18, 2013.

رسالة ماستر تناقش المناخ الفكري وردود الأفعال المصرية تجاه المشروع البوزيدي في مقارنة بين بداية الخطاب في منتصف التسعينيات وبين نهايته حوالي عام 2010م، وهي بالأساس دراسة تقوم على الرد على الأطروحة القائلة بأن رد فعل مصر على المشروع البوزيدي قد شهد تحسنا طفيفا مقارنة بفترة النشأة والظهور، وتصل الباحثة في النهاية إلى نتيجة مفادها أن قضية التكفير وقرار المحكمة المصرية بالتفريق بين نصر حامد وزوجته يمثل قرارا سياسيا تتحكم فيه قوى ذات مصالح وأجندات خاصة، وأن ردود الأفعال قد تحسنت باطراد من وقت ترقية الباحث إلى ما بعد وفاته.

-Yusuf Rahman: The Hermeneutical theory of Nasr Hamid Abu Zaid (An analytical study of his method of interpreting the Qur'an), A thesis submitted to a degree of Ph.D, University: McGill (Montreal-Canada), Departement: Institut des etudes Islamiques, Faculty of: Philosophy, August 2001.

وهي دراسة جادة وضعت تطورات المنهج البوزيدي في قلب السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي، لكنها جاءت في وقت مبكر جدا من بدايات العمل على مفهوم النص عند نصر.

-Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid And Muhd Najib Abdul Kadir: Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker.

وهو مقال صغير ميزته أنه يسلط الضوء على بعض الأمثلة التطبيقية لهرمنيوطيقا نصر حامد.

المنهج المتبع في الدراسة:

تقوم الدراسة في الباب الأول بعملية تفكيك، تحليل ونقد مرجعيات التأويل عند نصر حامد، بالرجوع إلى أصول الهرمنيوطيقا وتتبع التطور التاريخي للمصطلح وكيفية تنقله من العالم الغربي إلى العالم الإسلامي، بالإضافة إلى تحليل ونقد المنطلقات الفكرية والآليات الإجرائية المعتمدة عند نصر في مقارنة النص. أما الباب الثاني فيختبر مدى الجدة في قراءة نصر لمباحث علوم القرآن، ومدى نجاعة هذه القراءة في خلق فرص فهم

جديدة للنص، كما تختبر الدراسة في نفس الباب موضوعية الباحث في المقاربة التفسيرية التي يعرض لها؛ وفي سبيل تحقيق ذلك كله اعتمد في النقد والتقييم على أربعة مقاييس:

أولاً: مقياس الطرح الهرمنيوطيقي ذاته كميزان لمعرفة التزام نصر بأصول التفكير التي يتبناها.

ثانياً: مقياس كتب علوم القرآن وكتب أصول الفقه (في مواضع معدودة) باعتبار الزاوية التي ينطلق منها البحث.

ثالثاً: مقياس جدلية الأفكار وتطورها خلال مسيرة حياة الدكتور نصر حامد؛ فالدراسة لا تقف عند حدود نتاجات البداية - كما سبق الذكر-، بل تبحث في ثمرة التفاعل بين مواقف نصر، وتشتغل ضمن السيرورة الخطائية منذ انبثاق سؤال الفهم وبزوغ بذور البحث عن تأويلية قرآنية إلى وفاة نصر حامد (2010م).

رابعاً: مقياس نوعية الشخصية التي يتعامل معها البحث: هل هو فقيه أم مفسر أم مثقف ومفكر ومتخصص، إلخ.. بالإضافة إلى نوعية الفعل الذي تمارسه الشخصية موضوع البحث إزاء النص (القراءة)؛ ذلك أن هذا التحديد سيساعد على الإجابة بوضوح عن الإشكالية الرئيسية التي تقوم عليها الدراسة.

أهم المصادر المعتمدة في البحث:

أما بالنسبة لأهم المصادر التي اعتمدت عليها في فهم أصول الهرمنيوطيقا وتطورها التاريخي فهي مصادر تجمع بين كتب أجنبية وأخرى عربية أبرزها: 'Hermeneutics' للكاتب Richard E-palmer وهو مؤلف مختصر مبسط وسهل العبارات، استفدت منه كثيراً في فهم أصل الكلمة وتطوراتها. كما استفدت من الكتاب القيم للباحث عادل مصطفى الموسوم بـ 'فهم الفهم نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير'، حيث أن أغلب الاقتباسات الموجودة في متنه تعود إلى Richard E-palmer، مما سهل عليّ ضبط النصوص وترجمتها.

بالنسبة للكاتب الفرنسي Paul Ricoeur كنت قد استفدت من مؤلفاته لفهم قضيتين أساسيتين: علاقة الهرمنيوطيقا بعلم العلامات، وكيفية انتقال الفهم من النص إلى الخطاب؛ ومن أهم كتاباته التي اعتمدت عليها في بيان ذلك مقال له بعنوان: 'La métaphore et le problème centrale de l'herméneutique'. أما مؤلف 'Validity in interpretation' للأمريكي Eric Donald Hirsch.JR فكان منارة لي في فهم المشكل الهرمنيوطيقي وعلاقته بمقولة موت المؤلف.

وفي الجانب التطبيقي، يعود الفضل الكبير في هذه الدراسة للباحث يحيى محمد، بفضل كتابه حول 'جدلية الخطاب والواقع' تمكنت من إدراك العلاقة القائمة بين الخطاب القرآني وواقع النزول، وبدأت أتساءل حول الطرق الكفيلة بفهم النص فهما يتلاءم مع الواقع الراهن. ودون أن أنسى التعرّيج على الباكستاني فضل

الرحمان الذي تعرفت من خلال كتابه: ' Islam and Modernity transformation of an intellectual tradition ' على كيفية تفعيل ثنائية المعنى والمعزى في فهم القرآن، والإيرانيين عبد الكريم سروش الذي شغلت رؤيته للقبليات المعرفية كامل اهتمامي؛ ومحمد مجتهد الشبستري الذي ألهمني فكرة البحث عن بؤرة الدلالة.

صعوبات البحث:

في سبيل إتمام هذه الدراسة المتواضعة عانيت جملة من الصعوبات أولها بسبب الطبيعة الفلسفية للموضوع، وثانيها بسبب تداخل الهرمنيوطيقا مع جملة من العلوم كاللسانيات، وعلم العلامات، وعلم التاريخ، وعلم النفس، ونظرية النص ونظريات القراءة والتلقي وعلم تحليل الخطاب، إلخ.. ومن أبرز هذه الصعوبات أيضا:

- 1- وجود الكثير من المصطلحات الفلسفية الدقيقة التي تحتاج إلى مزيد من التفطن حال استعمالها في الدراسة، منها على سبيل المثال مصطلح: فينومينولوجيا، أنطولوجيا، الأنثروبولوجيا، التناص، الدازين، محايت، ديالكتيك، إلخ..
- 2- غموض كتابات الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر الذي يعدّ الرائد الأول للهرمنيوطيقا الفلسفية في العالم الغربي، أدى إلى صعوبة كبيرة في فهم الأساس النظري الذي يقوم عليه هذا الاتجاه.
- 3- أغلب المصادر الأصلية للهرمنيوطيقا هي باللغة الألمانية، وسوء الترجمة لعبت عاملا سلبيا في فهم بعض الأفكار والمضامين الفلسفية على الوجه المطلوب.
- 4- اعتماد نصر حامد أبو زيد على توليفة من المناهج النقدية الغربية في مشروعه الفكري، أدى إلى صعوبة كبيرة في فصل التطبيقات الهرمنيوطيقية عن غيرها، خاصة مع التأكيد النظري على وجود عناصر كثيرة مشتركة بين هذه المناهج والفلسفات الحديثة. ومن ثم كان لابد من مراجعة المناهج الأخرى والمبادئ التي تنبني عليها، حتى يتم إعفاء البحث من الخوض في مسائل خارجة عن العنوان، وهذا تطلب بدوره مزيدا من الوقت والجهد.
- 5- إضافة إلى الصعوبات المذكورة، ونظرا لخطورة الموضوع على المستوى الديني، فإنّ بعض الأصابع لم تنكف عن توجيه الاتهامات الجزافية للباحثة منذ تسجيل مشروع البحث، وبقدر ما شكلت تلك المضايقات صعوبة بالنسبة لي، بقدر ما كانت بالمقابل دافعا قويا لمعرفة حقيقة القراءة الهرمنيوطيقية وتقييم وزنها الفعلي في مجال الدراسات القرآنية.

خطة البحث:

جاءت الدراسة مقسمة إلى بابين، في كلّ باب فصلان اثنان، مع مقدمة وخاتمة وتمهيد، وذلك على النحو الآتي:

التمهيد: تناولت فيه ضبط المصطلحات من خلال التفرقة بين التجديد والإحياء والإصلاح، وكذا القراءة كمصطلح جديد ظهر حديثاً في حقل الدراسات القرآنية المعاصرة.

الباب الأول: في المحاضرات الأولى للهرمنيوطيقا والتوظيف الإسلامي للمصطلح، ضمنته فصلين اثنين:

الفصل الأول: يشكل القسم النظري من هذه الدراسة، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول من هذا الفصل أثرت فيه جملة من الأسئلة الجوهرية حول ظاهرة الفهم وكيفية حدوثها كطبيعة العلاقة التي تربط بين الذات والموضوع، وتأثير الواقع على بنية النص الداخلية، ومعيار الحكم على النصوص التراثية، وإمكانية الحفاظ على مقولات النص بعيداً عن إقحام المفهوم الذاتية، وتحقيق الوعي التاريخي، إلخ.. كل ذلك من منظور هرمنيوطيقي مرحلي متضارب الآراء والمسااعي.

المبحث الثاني: اختبرت فيه بداية قدرة الاستيعاب الإسلامي لحمولة المصطلح ترجمة وتعريفاً، بالإضافة إلى رصد محطات مهمة في تداول الهرمنيوطيقا من داخل الفكر الإسلامي المعاصر، فوقع الاختيار على الباكستاني فضل الرحمان، والإيرانيين محمد مجتهد الشبستري وعبد الكريم سروش، نظراً لأهمية الطرح الذي يعرض له أولئك الثلاثة في مجال فهم الفهم، ونظراً لوجود نقاط تقاطع تربط بين أطروحاتهم وأطروحة نصر حامد أبو زيد مجال الدراسة.

لينتهي الفصل الأول بإفراد مبحث ثالث يحدّد الأساسيات العامة للتأويل الهرمنيوطيقي على النحو الآتي: التاريخية، موت المؤلف، التناس، الفجوات البيضاء، الرمزية المضاعفة، النسبية، ولا نهائية التأويل.

الفصل الثاني: يدور حول الهرمنيوطيقا في سياق الاستعمال البوزيدي، ويتكون من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: عبارة عن وصف للأحداث المحلية والمجريات العالمية المصاحبة لأفق حياة نصر حامد، بحثاً عن النواة الأولى لبزوغ سؤال الفهم عنده.

المبحث الثاني: يتطرق لمسيرة حياة نصر حامد أبي زيد، مع الأخذ بعين الاعتبار علاقة قضية التكفير بالمشروع التأويلي الذي يقدم له.

أما المبحث الثالث فجاء ليكشف عن مرجعيات التأويل ومنطلقات التفكير عند نصر واضعا المشكل الهرمنيوطيقي في قلب قضية الكلام الإلهي وأصل اللغة ومقاصد النص، ومحددًا المراتب الإجرائية الأربع المعتمدة عند الباحث كأساس في فهم القرآن، وبيان معانيه.

الباب الثاني: حول القراءة الجديدة التي يؤسس لها نصر حامد أبو زيد في حقل التفسير وعلوم القرآن، وقد ضمنته فصلين اثنين أيضا:

الفصل الأول: عبارة عن قراءة لمفهوم النص في تصور نصر حامد من خلال مبحثين أساسيين:

المبحث الأول: تناولت فيه قراءة نصر لجملة من مباحث علوم القرآن، تتوزع بين مفهوم الوحي وفضاءات النزول: من المكاني والمدني كفضاء مكاني، أسباب النزول كفضاء زمني، والناسخ والمنسوخ كفضاء تطوري تشييدي. وقد وقع اختيار نصر على هذه الأنواع دون غيرها لإظهار وتحلية رؤيته لجدلية الخطاب والواقع.

المبحث الثاني: يتناول قراءة نصر لجملة من مباحث علوم القرآن من الإعجاز والمناسبة والمحكم والمتشابه والعموم والخصوص، وكلها ثنائيات تعبّر عن رؤيته لجدلية الواقع والنص.

الفصل الثاني: يقدم معالم المقاربة الجديدة التي يؤسس لها الباحث في مجال تفسير القرآن الكريم.

المبحث الأول: أجيب فيه عن قضايا جوهرية حول نمط التفكير الديني عند نصر، وسبب اختيار نمط التفكير الجدلي دون غيره، كما أبيت عناصر معادلة الفهم في هذا التفكير، وأكشف عن الأساسيات العامة.

المبحث الثاني: حاولت فيه رصد الخطوات المنهجية التي تقترحها هرمنيوطيقا أبو زيد، وتوضح كيفية فهم القرآن من منظور عصري، والإجابة عن إشكالية البحث في خطوات منهجية تنقل الفهم من طور جدل الخطاب والواقع إلى طور جدل الواقع والنص.

وقد وسّعت الدراسة لتشمل عدّة نماذج تطبيقية لتوضيح معالم الرؤية والكشف عن أبعادها، كما وضعت تقييما لمشروع الباحث، بيّنت فيه إيجابيات الطرح قبل سلبياته؛ ذلك أنّ غاية البحث - كما سبق الذكر - تكمن في الاستفادة من طرح نصر حامد في تحريك الواقع الراكد للدراسات القرآنية والإجابة عن إحدى الإشكاليات المهمة في فهم القرآن وليس الغرض الوقوف عند عتبة الخطاب البوزيدي، ففي النهاية يظل أبو زيد كائنا تاريخيا يتوق للفهم ولا يعانقه بالضرورة.



تهيد

جامعة الأمير
العلوم الإسلامية



تكملة:

عادة توّظف مصطلحات الإحياء، الإصلاح، والتجديد للتعبير عن موقف نقدي اتجاه الفكر الديني، وهو توظيف يبني على قاعدة في التفريق بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كنصوص تمثل الدين الإسلامي، وبين ما يدور حول هذه النصوص الأصليّة من فهم الرجال وتأويلاتهم؛ فالفكر "الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام، وبمشورة مبادئه. والإسلام هو الوحي الإلهي إلى رسول الله محمد.. صلى الله عليه وسلم. وكتاب هذه الرسالة القرآن الكريم، وفي حكمه ما انضم إليه من سنن ثابتة للرسول توضح ما طلب توضيحه منه. الفكر الإسلامي مستحدث، ويخضع لقانون التطور، ولعوامل الاضمحلال.. غير معصوم من الخطأ والوهن. والإسلام معصوم من ذلك كله. وكتاب الإسلام -لأنه معصوم من الزيغ والضعف- له قداسة، وله حق الطاعة المطلقة على المؤمنين به.. والفكر الديني لا تجب الطاعة له.. ذلك أنه -أصالة- يخضع للنقد والمخالفة"¹.

من النَّاحِيَةِ اللُّغَوِيَّةِ، الإحياء نقيض الموت، فالأرض تحيا بالغيث، والدواب تحيا بالعشب²؛ والجديد ضد القديم الذي لا عهد للناس به³؛ والإصلاح ضدّ الفساد فهو إقامة الشيء بعد اعوجاج وانحراف⁴؛ أمّا من النَّاحِيَةِ الاصطلاحية فالإحياء يبحث عن المساحة المعرفية المغمورة من تراثنا الفكري ليعيد إظهارها من جديد، فهو يبحث عما هو موجود ليستخلصه من وسط الركام؛ بينما التجديد لا يكتفي بذلك بل يبحث عما هو جديد ليلبّس به الفكر الإسلامي، ويطمح لإظهار اللياقة الفكرية لتناسب العصر؛ في حين أنّ الإصلاح أمر مختلف، إذ يفترض أساساً وجود خطأ في الفكر الإسلامي التقليدي لا بد من تسليط الضوء عليه لكشفه ومعالجته، أو العمل على إصلاحه عبر ذات الأداة الإسلامية.⁵

¹ محمد الغزالي: ليس من الإسلام، الناشر: دار الشروق، ط: السادسة، د.س.ن، ص: 114/113.

² انظر، ابن منظور: لسان العرب، دار: المعارف، د.م.ن، ج: 2، مادة: حيا، ص: 1078.

³ انظر، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، (1385هـ / 1965م)، ج: 7، مادة: جدد، ص: 482.

⁴ انظر، ابن منظور، المرجع السابق، ج: 28، مادة: صلح، ص: 2479.

⁵ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، الناشر: أفريقيا الشرق (الدار البيضاء-المغرب)، ط: (2012م)، ص: 09.

تفترق الدلالات الثلاث في الأصل اللغوي وتفترق في المعنى الاصطلاحي لكنّها تجتمع تحت مظلة واحدة من جهة موقفها النقدي إزاء الفكر الديني؛ لأن ما يتصف به هذا الأخير من القصور والنسبيّة، يسمح بنقد نتاجاته ومساءلة ومخالفة أطروحاته؛ وهكذا الشحنة التي يحملها مصطلح الإحياء من موت وفناء، والشحنة التي يحملها مصطلح الإصلاح من فساد، والشحنة التي يحملها مصطلح التجديد من معاني القديم والبالي، تصبح ذات دلالة مقبولة اتجاه ما هو اجتهاد بشري إنساني.

وعلى أساس هذه التفرقة سمي أبو حامد الغزالي كتابه 'إحياء علوم الدين' فهو إحياء لعلم طريق الآخرة بعد أن اضمحل¹، وبعد أن طوي وصار نسيا منسيا؛ يقول رحمه الله: "فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه: فقها وحكمة وعلماء وضياء ونورا وهداية ورشدا، فقد أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسيا، ولما كان هذا ثلماً في الدين ملماً وخطباً مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهمّاً، إحياء لعلوم الدين، وكشفاً عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحاً لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين"².

ونظراً للجهود الكبيرة التي بذلها الخليفة عمر بن عبد العزيز لاستئناف الحياة الإسلامية وإعادة ترميمها إلى نقائها وصفائها زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، أصبح على رأس المحددين الذين جاد بهم الزمان حتى يومنا هذا³، وفي سبيل مناصرة النهضة العربية ومحاربة كل أشكال الاستعمار والاستغلال والتبديد والإسراف، وفي سبيل إرساء دعائم الحرّية ونشر مبدأ الشورى والمشاركة، وفي طريق غرس القيم الروحية والفكرية العليا؛ نظرت الأمة الإسلامية إلى جمال الدين الأفغاني⁴ كحامل لواء الإصلاح وقائده، وكأحد أبرز رواد النهضة والتجديد.

أما اليوم فتشهد الساحة الفكرية الإسلامية دخول مصطلح جديد انضم إلى المصطلحات الثلاثة السابقة؛ لكنه حتى الآن لم يعط الأولوية والسبق التأصيلي نظراً لارتباطه في أغلب الأطروحات بمساعي العلمنة والتغريب، هذا المصطلح المتمثل في 'القراءة' يمكن تصنيف موقف رواده في اتجاهين: اتجاه قراءة النصوص الأصليّة المتمثلة في القرآن والسنة، واتجاه قراءة نتاجات وإفرازات الفكر الديني من

¹ انظر، محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانة، الناشر: مكتبة كرياضة فوترا سماراغ (إندونيسيا)، د.ط، ج: 1، ص: 02.

² - المرجع نفسه، ج: 1، ص: 03.

³ عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي، الناشر: دار ابن الجوزي (م.ع. السعودية/بيروت/مصر)، ط: الأولى (1424هـ)، ص: 76.

⁴ جمال الدين الأفغاني [1838-1897م]: حكيم واسع الاطلاع على اللغات والعلوم العقلية والنقلية، وهو مؤسس جريدة العروة الوثقى في مصر، ومن أبرز رواد الإصلاح والتجديد في الدين والسياسة. عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، الناشر: مؤسسة الرسالة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1414هـ/1993م)، ج: 1، ص: 502.

فهوم وتأويلات تدور حول النصوص الأصلية. هذا هو الفرق الأول الذي يميّز القراءة عن غيرها؛ فهي في الأساس عبارة عن فعل الفهم المتجه مباشرة إلى النص؛ أما إذا كانت متصلة بتصوّرات المعنى في الفكر الديني فهي قراءة على قراءة أخرى.

وحالياً تعرّف القراءة في مجال الدّراسات الإسلاميّة المعاصرة بكونها نشاطاً فكريّاً لغويّاً مولّداً للتّباين، منتجاً للاختلاف؛ فهي تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرّأ فيه، ولكن فاعلة منتجة في الوقت نفسه؛ فليست القراءة إذن مجرد صدى للنّص؛ بل هي احتمال من بين احتمالاته الكثيرة، وفحوى القول؛ أنّ النّص في سياق هذا التعريف يشكّل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوماً التفسير والتأويل، ويستدعي أبداً قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل.¹ ولكن أبرز سمات القراءة الاعتراف بالنقص والمحدودية؛ فهي دائماً وأبداً قابلة للنقد والمساءلة والتنقيح والتعديل.

وبدلاً من التأويل عند المفسّر والاجتهاد عند الفقيه، وتأسيس الدليل عند المختص؛ ظهر المثقّف كمارس لفعل القراءة وأصبح له دور مزدوج؛ يتمثّل أحدهما بمزاولته لفعاليّة النظر في الأدلّة الشرعيّة، والآخر يتصل بما يقوم به من اجتهاد،² ومن هذه الزاوية تطرح القراءة ميزة أخرى تخصّها؛ فالفاعل مختلف والفعل كذلك مختلف. صحيح، "لا يمتنع أن يحصل تداخل بين الثقافة والفقه على أرض الواقع؛ فيلبس الفقيه عباءة المثقف، والمثقف عباءة الفقيه، وبالتالي نتحدث عن الفقيه المثقف والمثقف الفقيه"³؛ مع ذلك لا بدّ من تحديد هويّة كلّ واحد منهما حتى نفرّق بين طبيعة الفعل القرائي أو الممارسة التأويليّة اتجاه النص، "وحقيقة.. تكوين مفهوم خاص عن العقل الفقيه هو أمر سهل وليس بمعضلة؛ لعلمنا بمصادر معرفته وكيفية تشغيله وتوظيفه لها في التوليد والإنتاج المعرفي. فهي صورة تجد لها تأييداً كبيراً مما يحفل به التاريخ الطويل للفقه والفقهاء. كما أنّها معلنة وممنهجة بشكل جلي بلا لبس ولا غموض. أما الحال مع المثقف الديني فشيء مختلف رغم المنافسة المعرفية التي يقيمها مع

¹ علي حرب: نقد الحقيقة، الناشر: المركز الثقافي العربي (لبنان/المغرب)، ط: الأولى (1993م)، ص: 6/5.

² يحيى محمد: القطيعة بين المثقف والفقيه، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان - بيروت)، ط: الثانية (2005م)، ص: 9/8.

³ يحيى محمد: كيف نحدد هوية المثقف الديني مقارنة بالفقيه، <http://fahmaldin.com/index.php?id=355>

الأول. كونه غير مختص في العلوم الدينية في الغالب؛ فذلك يجعله لا يمتلك المنهج الواضحة أو المحددة مقارنة بنظيره الفقيه¹.

وفي هذا السياق يقدم الباحث العراقي يحيى محمد جملة من المرتكزات الإستمولوجية للتفريق بين المثقف والفقيه، يقول: "أهم هذه المرتكزات ما يتعلق بالمصدر المعرفي، إذ يعوّل المثقف الديني على كل من الواقع من حيث التكوين، والنص من حيث التوجيه. فالواقع لدى العقل المثقف له صفة تكوين الفكر، بمعنى أن معارفه مستمدة أساساً من الواقع، في حين يتعامل مع النص بصفة توجيه الفكر لا تكوينه"²؛ أما الفقيه فهو يرتبط ارتباطاً لزومياً بالنص، والذي لا يرتبط به لا يمكن أن يحظى بصفة الفقهية، كما أنّ النص لديه هو المصدر الأساس في البناء والتقويم، وليس هناك من مصدر آخر يضاهيه³.

ومن أجل توصيف أدق؛ يضيف يحيى محمد قائلاً: "في التوليد المعرفي يستهدف الفقيه ما نطلق عليه «تدوين الواقع»، أي تنزيل الدين على الواقع وطبعه بطابعه الخاص، وبالتالي العمل ضمن إطار ما يطلق عليه الحق الإلهي. في حين أنّ ما يستهدفه المفكر الديني من التوليد المعرفي إنما هو «توقيع الدين»، أو جعل الأخير يتخذ صبغة واقعية تتحقق من خلالها المصلحة الإنسانية. وبالتالي فإن هناك منهجين متعاكسين؛ أحدهما يرى أن الغاية التي يتوجه إليها عملاً وسلوكاً هي حق الطاعة، خلافاً للآخر الذي يرى أن غايته العظمى مجسدة بالمصلحة الإنسانية"⁴.

فطريق الفقيه يبدأ من الله ليصل إلى الإنسان؛ بينما طريق المثقف يبدأ من الإنسان ليصل إلى الله؛ "الأمر الذي يفسر الاستغراق العميق للفقهاء في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عنها من اجتهادات لا علاقة لها بمساهمة الواقع، إلا عند الضرورة وضغط الحاجة. في حين أنّ الأمر لدى المفكر يختلف كلياً طالما أنه يجعل من المصلحة الإنسانية هدفاً يتوجه إليه عبر تحديد أبعاده المعرفية وما يترتب عليها من مواقف. وهو بالتالي لا يرهن نفسه ضمن دائرة ما يرد من تحديدات

¹ يحيى محمد: كيف نحدد هوية المثقف الديني مقارنة بالفقيه، المرجع السابق.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه.

⁴ يحيى محمد: موقف المثقف والفقيه من علاقة الدين بالواقع <http://fahmaldin.com/index.php?id=360>

تكوينية ولفظية في النص، بل يذهب إلى الاستكشافات العقلية والواقعية ليحدد من خلالها طبيعة المصالح التي يراد تحقيقها على أرض الواقع"¹.

هذا ما يعبر عنه علي حرب² بأسلوب آخر في التفريق بين نمطين من أنماط التعامل مع القرآن الكريم يقول: "ثمة قراءتان للقرآن: قراءة مميّنة هي قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية أو عن أجوبة حاسمة أو عن معلومات جاهزة أو عن معارف ثابتة، قراءة من هاجسه أن يعرف ما يقوله النص وأن يكشف عن مراد الكلام ومعناه الأصلي.. وهذه القراءة تؤسس لجمود الفكر وتحجره أو لركود المجتمع وانحطاطه، وقد تؤول إلى خراب المعنى وانهيائه"³، خلافا للنمط الثاني الذي يثور المعنى ولا يكتفي بالجواهر المعلوم؛ يضيف قائلا: "أما القراءة الحية فمحركها الكشف والاستقصاء، وهاجسها الخلق والتجديد. من هنا فهي لا تتوقف عند المقول والمحمول ولا تكتفي بشرح المعلوم أو إيضاح المصريح به. بل تُعنى بالبحث عن القُبلي والمُتمل، وتهتم بالكشف عن المجهول والمعيب والمسكوت عنه"⁴.

على صعيد آخر، يلجأ الفقيه التقليدي في مرجعيته إلى المنظومة الإسلامية ذاتها أما المثقف الديني فيستمد أفكاره ومبادئه "من رصيدين مهمّين، أحدهما التجربة التاريخية التي نتج عنها تراثنا الإسلامي وما ينطوي عليه من صور تعبر عن بعض التشكيلات الناجحة في عدد من المجالات، كالمجال العلمي والأخلاقي والتربوي والسياسي،.. أما الرصيد الآخر فهو التجربة الحديثة المتمثلة بالدرجة الرئيسة بما حققه الغرب من نجاحات كبيرة في الكثير من المحاور"⁵. فهو يقوم بنوع من التطعيم للأصل المعرفي التراثي بالوافد الغربي، ويقوم بنوع من المزاجية الخلاقة بين محمولات الفكر الديني الإسلامي وإنجازات الفكر الديني الغربي.

¹ يحيى محمد: موقف المثقف والفقيه من علاقة الدين بالواقع، المرجع السابق.

² علي حرب (1943م): مفكر لبناني، يمارس الكتابة الفلسفية، له إنتاج غزير ومن أهم كتبه: 'التأويل والحقيقة'، 'نقد النص'، 'نقد الحقيقة'، يتمحور إنتاجه حول إستراتيجية قراءة النص. السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2010م)، ص: 122.

³ علي حرب: نقد النص، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: الرابعة (2005م)، ص: 204.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ يحيى محمد: التجربة البشرية وعقل المثقف العربي، <http://fahmaldin.com/index.php?id=335>.

يتفق إذن فعل القراءة مع الإحياء والإصلاح والتجديد في نقد ومساءلة الفكر الديني، لكن يختلف معها من عدّة جهات؛ الإحياء والإصلاح والتجديد من وظائف الفقيه والمفسّر؛ والقراءة من اختصاص المثقف الديني؛ يدور عمل الفقيه والمفسّر حول النص ذاته؛ بينما يأخذ المثقف الديني الواقع التكويني كمصدر للمعرفة جنباً إلى جنب مع النص وألفاظه؛ ويقوم فعل القراءة على المغايرة والاختلاف مع السابق كشرط لا استغناء عنه، في حين لا يشكل ذلك شرطاً في الإحياء والإصلاح ويحضر بتفاوت في التجديد.

وفي هذه الدراسة ارتأيت استعمال مصطلح القراءة للتعبير عن مقارنة المصري نصر حامد أبو زيد في التفسير وعلوم القرآن دون غيرها من المصطلحات؛ لأنّ الباحث يمثل أحد الأصوات الداعية لضرورة تجاوز نمط الدراسات التقليدية نحو إعادة النظر في منهج التعامل مع القرآن الكريم بناء على المزاوجة بين مخلفات الفكر الديني الإسلامي ومنجزات العلوم المعاصرة؛ وبالتحديد دعوته لاستثمار الهرمنيوطيقا الغربية في مجال تحديد التفسير وتطوير مباحث علوم القرآن.

وعندما يقول علي حرب في وصفه للمشروع الفكري لنصر: "الإشكالية التي يثيرها أبو زيد.. هي إشكالية الموقف من النص القرآني بالذات: مفهومه وآليات اشتغاله وأنماط توظيفه.. فإنّ السؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو كيف نفهم النص ونقرؤه؟ إذن هو سؤال حول ماهية النص وكيفية التعاطي معه"¹؛ فإنّ أبرز اهتمامات هذه الدراسة تتمثل في تحديد زاوية النظر إلى النص هل هي زاوية الفقيه/المفسّر التقليدي أم زاوية المثقف المعاصر، بالإضافة إلى استكشاف الأطر والمرجعيات التي ينطلق منها الباحث، وتتبع تأثير هذه الخلفيات والحمولات المعرفية في صياغة مواقفه تجاه النص.

¹ علي حرب: نقد النص، المصدر السابق، ص: 205.

المباجب الأول

المرمنيوطيقا: المباحث الأولى والتوظيف الإسلامي.

ويشتمل على فطين:

❖ الفصل الأول: المرمنيوطيقا الغربية والتلقي الإسلامي.

❖ الفصل الثاني: المرمنيوطيقا في سياق الاستعمال البوزيدي.

الباب الأول: المرمنيوطيقا: الماخضن الأولى والتوظيف الإسلامى

عند استحضار موضوع التأويل في الدراسات الغربية فالأرجح استحضار: المرمنيوطيقا Hermenentics، الفينومينولوجيا¹ Phenomenology، التفككية Deconstrction، السيميائية sémiotics ونظريات القراءة والتلقي؛ ذلك بالنظر إلى أنّ كل تيار مّا ذكر سابقا سعى إلى بناء استراتيجية للتفسير إمّا على أساس منهجي يقف على قواعد إجرائية معينة أو على أساس فلسفي ينبش في أسرار الفهم ويقلّب النظر في خباياه. ولأنّ لكلّ تيار/ نظرية تاريخا طويلا، مدارس مختلفة وروادا كثر؛ فإنّ تتبع التفاصيل سيحول دون الوصول إلى المبتغى، وهو معرفة الحثيات الباعثة على ظهور المرمنيوطيقا والعوامل المحتفة بنشأتها وتطورها. وبناء عليه تصبو هذه المقدمة إلى ضبط نقاط التقاطع بين المرمنيوطيقا وغيرها من التيارات السابقة، إبرازا للجديد، تمايزا ومغايرة.

وتجدر الإشارة أنّ الفترة التي تخلّت ظهور أعمال إيمانويل كانط (Emmanuel kant 1724م - 1804م) 'نقد العقل الخالص' عام 1781م، 'نقد العقل العملي' عام 1788م كانت تتسم بميل نقدي صريح لدراسة أشكال المعرفة البشرية وضبط حدود العقل الإنساني، ومتابعة أسلوب تكشف الأشياء في الخبرة. وهي مبادرات مسبوقه بتصور النص كمرجع محمّل بدلالة أحادية، مقصودة من الكاتب الأصلي أو على الأقل دلالة موضوعية يمكن الوصول إليها عن طريق استخدام عدّة منهجية/ بلاغية تناسب المعروض، وقد ظلّ الأمر كذلك إلى أن حلّ القرن التاسع عشر، قرن كسرت فيه الألفة مع اللغة وأربكت فيه الدلالة إلى حدّ بعيد.

ففي الهزيع الأوّل من القرن العشرين، وعلى غرار التمييز الكانطي بين دراسة المجال الذي يظهر أمامنا (الفينومينا) وبين دراسة مجال الماهيات أو الأشياء كما هي في ذاتها (النومينا)؛ فتحت فينومينولوجيا إدموند هوسرل (Edmund Husserl 1859م - 1938م) الباب الواسع لدراسة العلاقة الرابطة بين الذات والموضوع بالنظر إليهما كقطبين منفصلين عن بعضهما البعض. وإذا كان هوسرل قد انتهى إلى تأسيس القصدية Intentionality كعلاقة جامعة بين الطرفين، فذلك كان يشكّل

¹ علم يختصّ بـ "دراسة الظواهر المتحلّية لأوّل وهلة أمام الوعي.. من خلال ما يعرف بقاعدة التوجّه نحو الأشياء نفسها بعيدا عن الأحكام الذاتية". Jean François lyotard : La Phenomenologie Que sais-je ?,_éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), huitième édition: 1976, p : 5.

بالنسبة لمارتن هيدجر¹ Martin Heidegger (1889-1976م) عقبة تعترض سير الهرمنيوطيقا الوجودية التي انبرى لتشييدها. من ثم جاءت فكرة استبدال 'الذات الواعية' عند هوسرل بـ 'الذازاين'² « Dasein » كبديل جديد لقسمة ذات . موضوع .، بحيث يستحيل الفصل بينهما، ويتراجع التأويل عن منطقة الصراع التي تفصل كلا الطرفين إلى مجال الوجود المستوعب للاختلاف والتناقض، إلى منطقة تجتمع فيها كل الأضداد وتتعايش دون اضطراب أو تأثر. ومنذ إضافة البعد الزماني على الفهم من خلال كتاب 'الكينونة والزمان' تم تحويل مسار الفينومينولوجيا كلياً، فبعد أن كانت مشروع منهج علمي صارم، أضحت مطعماً قوياً للهرمنيوطيقا بل أساساً يقف على أرضية الكائن لينكشف تحت ضوء التأويل.

على صعيد آخر نظرت السيميائية إلى العالم بوصفه علامة ثنائية القطب (دال ومدلول) عند فرديناند دوسوسير Ferdinand desausure (1857م - 1913م)، ثلاثية عند شارل ساندرز بيرس Charles sanders peirce (1839م - 1914م) (ماثول، موضوع، مؤول) وسواء تعلق الأمر بنص لغوي، صورة، إشهار، سينما، مسرح، إلخ.. كل شيء خاضع للسيرورة السيميوزية اللامتناهية La sémiologie illimitée؛ "فالدلالة تتولد من خلال المواضع الثقافية والاجتماعية، والمعنى الناشئ عن هذه السيرورة يختلف من مجتمع لآخر، ومن زمن لزمان، فهي الفعل الإنساني ذاته، لا سابقة ولا لاحقة عليه؛ بمعنى أن دلالتها لا تنشأ عن تصور سابق أو لاحق عليها، بل تنشأ أثناء اشتغالها في مجتمع معين"³.

بالنسبة للسيميائي إذن فالنص علامة متحركة تحيا داخل المجتمعات، يكسب المعنى عبر التداول التاريخي، الثقافي، والاجتماعي، وهو لا ينطوي على معنى واحد ووحيد بل يتكشف معناه كلما حظي بوجود سياقي مختلف. رغم ذلك يؤمن بعض رواد السيميائية بأن للنص معنى أصلياً لا بد من مراودته ومحاولة ملامسته عن قرب، إلا أن هذا الأصل هو نفسه المركز الذي تدور حوله كل

¹ مارتن هيدجر (1889-1976م): فيلسوف وجودي وناقد اجتماعي ألماني الأصل. Simion Blackburn : The oxford dictionary of philosophy, publisher : Oxford university press (Great Britain), Third edition (2016), p: 214.

² كلمة ألمانية مؤلفة من قسمين : « Sein » بمعنى "الوجود"، واللاحقة « Da » التي تأخذ معاني عدّة في اللغة الألمانية، فلا هي "هنا"، ولا هي "هناك"، ولا هي "هنا-هناك"، بل تأخذ معنى الكشف الذي معه يصبح "هنا"، "هناك" وما بينهما ممكن، وعلى وجهه أكثر دقة؛ كل ترجمة للآخرة « Da » تدخل ضمن منابع وأصول الكلمة لكنها لا تحل محلها. See, Martin Heidegger: The basic problem of Phenomenology, translation/introduction and lexicon by: Albert Hofstadter, publisher: Indiana University Press, Usa, First edition (1988), p: 335/336.

³ فيصل الأحمر: معجم السيميائيات، الناشر: منشورات الاختلاف (الجزائر) والدّار العربية للعلوم (لبنان)، ط: الأولى (2010م)، ص: 194.

التأويلات قريبا أو بعدا، وكلّ محاولة تفسير تمثّل جانبا مضيئا من جوانبه، فهي سبيل إلى إنارتته، لا إلى تعتيمة أو غلق نوافذ العبور إليه.

بخلاف النظرة السابقة، تعتقد التفكيكية أنّ النصّ: "آلية تشتيت Dissémination، تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية؛ ويترتب على هذا اللاتناهي غياب أية حدود تقيّد هذه الممارسة النصّية، فالنصّ في توزّع دلائله وانتشارها الفضائي والزّماني، ينفصل عن ذات التلقّظ وسياقه، أي كلّ ما يمكن أن يشكّل معايير لسانية وسيميائية في عمليّة التأويل"¹. بعبارات أبسط؛ "ما دام مدلول كلمة أو شيء ليس سوى كلمة أخرى أو شيء آخر؛ فإنّ أي شيء ليس سوى إحالة مبهمّة على شيء آخر. ولهذا السبب؛ فإنّ مدلول نص ما قضيّة لا أهميّة لها والمدلول النهائي سرّ يستعصي على الإدراك"². وفي لعبة الإحالات هذه، أين تغيب ذات الكاتب ويحتجب المرجع المحال عليه، تزداد الشكوك التي تساور التفكيكي فلا يكاد يقف على تصوّر ما إلّا ويتلوه بهدم بنيانه وفكّ عراه؛ فهو يبي ليفكّك، ويفكّك ليبي، وشعاره الوحيد: إثارة الشكوك وإظهار التوتّر هو الوجه الآخر للإبداع.

من جانب؛ سنجد هذه السّمة بارزة عند المرمنيوطيقي أيضا، إلّا أنّه خلافا لسابقه، يشكّ في كلّ شيء ليبي فهما مؤقتا، والارتياب عنده مرحلة مبدئية في الممارسة التأويلية وليس محطة دائمة. بالإضافة إلى ذلك، هدم بعض المسلمات وزعزعة الأفكار السائدة مشدود بجبل العصرنة، ومواكبة التطوّرات الحاضرة، وليس متعة لذاته. من جانب آخر؛ تمثّل فكرة لا نهائية التأويل التي شغلت كلّ من التفكيكي والسيميائي بؤرة محرّقة عنده أيضا؛ فهو ينبش باستمرار تعرية للجذور الباعثة على ظهور التفسيرات المتباينة، وسعيا لاكتشاف السرّ وراء التعدّدية، والأكثر من ذلك هو يحاول جاهدا لخلق منطقة شرعيّة لصراع التأويلات، كما هو الحال عند الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur³ على سبيل المثال.

¹ محمد بو عزة: إستراتيجية التأويل من النصّية إلى التفكيكية، الناشر: منشورات الإختلاف (الجزائر) ودار الأمان (المغرب)، ط: الأولى (1432هـ/2011م)، ص: 62/61.

² أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ بيروت)، ط: الثانية (2004م)، ص: 199.

³ بول ريكور [1913-2005]: فيلسوف كلاسيكي فرنسي.

ورغم أنّ هذه النظريات النقدية تقدّم نفسها دون ادّعاء امتلاكها منهجا واحدا أو هدفا عاما مشتركا تسعى جميعا لتحقيقه؛ فإنّ ما يجمع هؤلاء النقاد هو موقفهم المعارض لممارسات شكلية تقليدية بعينها، كما يشغل الجميع ثلاثة تساؤلات متداخلة ومستعصية بشكل ملحوظ: ترى ما القراءة؟ ومن هو القارئ؟ وأين تكمن سلطة التأويل؟¹

والمتأمل الفاحص للمراحل السابقة سيكتشف أنّ مسار النقد حاد بداية إلى جانب إنتاج النصّ، ثمّ مال كل الميل إلى جانب التلقي في نهاية الأمر، أمّا بالنسبة للمهرمنيوطيقا، مسك العصا من النصف يمثل تحديًا كبيرًا؛ إذ يكمن الهدف في مباغثة كلّ الزوايا، وطرح مشكلة الفهم من منظور كليّ بوضع النقاط على الأحرف، وإلغاء النظرة التجزيئية. فهل يتحقق هذا الهدف؟ وهل ستمكّن المهرمنيوطيقا من تأسيس طريقة جديدة في الفهم، بحيث تعبر الفجوة الفاصلة بين زمن التأليف وزمن التلقي كما تدّعي فعلا؟ أم أنّها - على العكس من ذلك - ستعمّق الفجوة وتزيد من غربة الذات؟

¹ رمان سلدان: موسوعة كامبردج في النقد الأدبي (من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية)، مراجعة: ماري تيريز عبد المسيح، إشراف: جابر عصفور، ترجمة: أمل قارئ وحسام نايل وآخرون، العدد: 1045، م: 08، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (مصر. القاهرة)، ص: 552/551.

الفصل الأول

الأصول الغربية والتلقي الإسلامي

جامعة الأميرة
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: الهرمنيوطيقا: الأصول الغربية والتلقي الإسلامي

الهرمنيوطيقا ظاهرة إبستمولوجية¹ أنطولوجية، لها علاقة بمجالات عدّة: الأدب، الفلسفة واللاهوت، اعتنت منذ البداية بسؤال الفهم؛ كيف تتم عملية فهم النصوص اللغوية؟ ما المقصود بعملية الفهم في حدّ ذاتها؟ وما هي شروطها ومتطلّباتها؟

لذلك تعرّف الهرمنيوطيقا في إطارها العام ب: علم/فن الفهم، وقد حظيت تبعا لهذا التعريف باهتمام بالغ من قبل الباحثين، فما هو الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة؟ وإلى أي مدى تضرب جذورها في التاريخ؟

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا الأصول الغربية والتطور التاريخي للمصطلح:

تتميز المراحل الهرمنيوطيقية عن بعضها البعض كلّما تعقدت الأسئلة المطروحة على السّاحة الفكرية الغربية، ففي وقت مبكر حوالي القرن الثامن عشر كانت الحاجة ماسّة إلى مشاريع التّأطير وبلورة المناهج الدّقيقة في شتى العلوم، لذلك طرح السّؤال عن المنهج المناسب للعلوم الإنسانيّة كمقابل للعلوم الطّبيعيّة التي تميّز مناهجها بالدقّة والصّرامة. إلّا أنّ العقل الفلسفي في رحلته الطويلة نحو اكتشاف لغز الفهم التقى بالكائن الإنساني المتميّز في وجوده ونمط تعامله مع المخلوقات الأخرى المستقلّة عنه، فارتدّ البحث من التّقيب عن القواعد الضابطة للتأويل إلى التّفطيش عن سرّ اللغة في بعدها الأنطولوجي العميق.

1. تعريف الهرمنيوطيقا

الهرمنيوطيقا كلمة ذات أصول يونانية مشتقة من الفعل: hermeneuein بمعنى: أوّل/ فسّر، ومن الاسم: hermeneia بمعنى: تأويل/ تفسير،² تعرف في اللغة الفرنسية بلفظ Hermeneutique، وفي الإنجليزية بلفظ Hermeneutics،³ وهي بالنظر إلى أصلها الاشتقاقي تعود إلى 'هرمس'⁴ Hermes الذي تباينت الآراء

¹ إبستمولوجيا Epistemology: كلمة من أصل يوناني تعني نظرية المعرفة، سؤالها الرئيسي حول أصل المعرفة، وتتمم مجموعة من المواضيع

مثل طبيعة الحقيقة، وطبيعة الخبرة والمعنى. Simion Blackburn, p: 158.

² Richard E-palmer : Hermeneutics, publisher : North westen university press (USA), edition: 1969, P: 12.

³ أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، الناشر: عويدات (بيروت/باريس)، ط: الثانية (2001م)، ج: 1، ص: 555.

⁴ أنظر، هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط: الثانية (1427هـ/2006م)، ص: 61.

حول طبيعته؛ فقبل هو إله، وقبل هو حكيم ومعلم،¹ وقبل هو نبي من الأنبياء الكبار،² وذكر أنّ مهمته هي الوساطة بين الآلهة والبشر. كما تشمل الهرمنيوطيقا في الأصل ثلاثة معاني³:

- التعبير بصوت عال في شكل كلمات: An oral recitation.
- الشرح: كشرح حالة أو موقف ما: A reasonable explanation.
- الترجمة من لغة لأخرى: Translation from another language.

2. الهرمنيوطيقا بوصفها نظرية تفسير النصوص الدينية

تدلّ الهرمنيوطيقا في علم اللاهوت على فنّ تأويل وترجمة العهد القديم والعهد الجديد، وهو في الواقع مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة على مراحل منهجية عديدة، أبرزها على الإطلاق مرحلة تشكّل المعاني الأربعة التي استهلّها المفسّر اليهودي فيلون الإسكندري Philon d'Alexandrie (ت 50/45م) بالتأكيد على أهميّة الدلالة الرمزية مقابل المعنى الحرفي للنص الإنجيلي، ثم استقرّت نهائياً على يد جين كاسيان Jean Cassien (360-435/430) بأربعة دلالات مقصودة من قبل الربّ: المعنى الحرفي le sens littéral دوما الجسدي/التاريخي/somatique/historique، المعنى الرمزي/المجازي le sens allégorique، المعنى الأخلاقي le sens moral ثم المعنى الباطني/الروحي le sens anagogique.⁴ حيث المعنى الحرفي يلقّن ما حدث، والمعنى الرمزي/المجازي ما يجب أن تعتقد، المعنى الأخلاقي ما يجب عليك أن تفعل والمعنى الباطني/الروحي نحو ما تتطلّع/تميل إليه.⁵

وبعد استيلاء الكنيسة على حق الفهم والتفسير لصالح النظام الكهنوتي، وانتشار الفساد بين اللاهوتيين في العصور الوسطى، جاء القرن السادس عشر ليفجر الإصلاح البروتستانتي بقيادة مارتن لوثر (1483-1546م) الذي دعا مسيحي ألمانيا عام 1520م إلى مناهضة البابوية والكهانة لأنّ الله والروح القدس يقفان دوما ضدّ من نصبوا أنفسهم وسطاء بين الله والرعية.⁶ وباسم العمل والمثابرة، التجربة المعاشة أو

¹ مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص: 664، جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج: 2، ص: 519. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ج: 2، ص: 307/308.

² محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: المرجع السابق، ج: 2، ص: 308/353.

³ Richard E-palmer: Hermeneutics 14., P: 12-14.

⁴ انظر، دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الناشر: الدار العربية للعلوم (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1428هـ/2007م)، ص: 60-67. Jean grondin: l'universalité de l'hermeneutique, préface de Hans-Georg Gadamer, édition : Presses universitaires de France (Paris-France), 1993. p :24, 34-36.

⁵ Ibid, p : 27.

⁶ إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار: الساقى، ط: الأولى (2012م)، ص: 51.

المحسوسة، وضوح وشفافية الإنجيل، تمكّن لوثر تدريجيًا من رفض المعنى الرمزي/المجازي والمعنى الباطني/الروحي انتصارا لدلالات الإنجيل الحرفية والأخلاقية، وتثبيتا لمبدأ حصرية النص قوة، فلا حاجة إلى أية مرجعية أو وصاية أخرى، فالنص يفسر نفسه بنفسه، وهو مرجع ومصدر كلّ التفاسير،¹ هذا من جهة. ومن جهة أخرى، أدى الانتعاش الفكري في هذه المرحلة إلى ظهور مصطلح الهرمنيوطيقا لأول مرة في القرن السادس عشر على يد اللاهوتي ستراسبورجو جوهان كونراد دانهاور Strasbourgeois Johann Conrad Dannhauer حيث ابتكره لتسمية ما يطلق عليه: 'فن التأويل'، بالألمانية 'L'auslegungslehre'، أما بالفرنسية L'art de l'interprétation.²

3. بناء قاعدة لفهم النصوص اللغوية (شلايرماخر)

يعدّ المفكر الألماني شلايرماخر (1768-1834م) أبا الهرمنيوطيقا الحديثة وصاحب الفضل في إرساء قواعد عامة تخصّ مجال الفهم والتفسير بعد أن كان فقه اللغة العام يعاني من قصور منهجي واضح. ويعتقد شلايرماخر أنّ النصوص على اختلاف مجالاتها: التشريعية، الأدبية والدينية تتفق في كونها ذات بنية لغوية قابلة للفهم والتفسير، وبالتالي فالأداة النحوية هي خير ما يلجأ إليه لتأويل محتوى هذه النصوص على تنوع تخصّصاتها.³

وتكمن القاعدة الأساسية لدى شلايرماخر Schleiermacher⁴ في التفريق بين فعل الكلام وفعل الفهم، إذ تأخذ العملية التواصلية شكل حوار، طرف يقوم بالصياغة/الإصدار والآخر يقوم بالتلقي/الاستقبال، ويحيا الحوار عن طريق إعادة معايشة العمليات الذهنية لمؤلف النص.⁵ كما تحدث عملية الفهم داخل دائرة تأويلية غير منتهية، يؤوّل فيها الجزء اعتمادا على الكلّ والعكس صحيح؛ كلّ ذلك وفق عملية تفاعلية إحالية مقارنة وأخرى حدسية استشفائية، فالأولى تعتمد على قوانين موضوعية عامة (تأويل لغوي)، والثانية ذات طابع ذاتي فردي تتسم بوجود معرفة مشتركة (اللغة والموضوع) بين الكاتب والقارئ، تلك المعرفة تشكّل نقطة بداية ينطلق منها المؤوّل ليكون المعنى وينتج الدلالة (تأويل سيكولوجي).⁶

¹ انظر، دايفيد جاسبر، المصدر السابق، ص: 89/88.

² Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006, p : 9.

³ Richard E.Palmer, p: 84.

⁴ شلايرماخر [1834-1768] : فيلسوف لاهوتي ألماني.

Didier julia: Dictionnaire de la philosophie, éditeur : Larousse,1991, p :64.

⁵ Richard E.Palmer, p : 86.

⁶ Ibid, p : 87/88.

إنّ الحدث الهرمنيوطيقي أو فنّ الفهم كما يراه شليرماخر هو: أن يضع المرء نفسه موضع الآخر موضوعيًا وذاتيًا؛ فالجانب الموضوعي يشترط معرفة جيّدة باللّغة كما يجربها المؤلّف،¹ لأنّ الاستخدامات الفرديّة للّغة تحدث تغييرات في اللّغة ذاتها، والكاتب يإزاء لغة لا بدّ له من أن يضع بصمته الفرديّة عليها،² وبالتالي فمهمّة المفسّر هي فهم الطابع اللّغوي الخاص لمؤلّف النصّ بالإحالة إلى الطابع اللّغوي العام. والجانب الذاتي بدوره يشترط هو الآخر معرفة الأحوال الحياتيّة للكاتب على المستويين الشخصي والعام.³ عند هذه النّقطة فحسب، يتمكّن القارئ من تأويل النصّ الذي بين يديه تأويلا صحيحا، بل قد يصل إلى مستوى من الفهم يفوق حتّى فهم المؤلّف لنفسه.

4. تأسيس منهج للعلوم الإنسانيّة (وليام دلثي)

كانت جهود دلثي Dilthey Wilhelm⁴ امتدادا فعليًا لمشروع شلايرماخر الفكري، فالإشكاليّة التي تجمعهما واحدة: كيف نتجنّب سوء الفهم؟ وما هي الشروط الواجب توفّرها من أجل معرفة موضوعية؟ وإذا كان شلايرماخر صاحب النّقلة التوعّية التي قفزت بالهرمنيوطيقا من الإطار اللاهوتي إلى المجال العام، فإنّ دلثي صاحب الفضل في الوثب بالهرمنيوطيقا إلى خطوة أبعد نحو ميدان العلوم الإنسانيّة.⁵

إنّ البحث في العلوم الطّبيعيّة يختلف تماما عن البحث في العلوم الإنسانيّة-على رأي دلثي-،⁶ فالأوّل يعتمد على وجود علاقات نسبيّة بين الأشياء على نحو تكون فيه جميع الظواهر قابلة للاختبار في ضوء التجربة، حيث تتيح هذه الأخيرة مراقبة النتائج في ظلّ شروط معيّنة، وهنا يكون الفاعل هو الإنسان، والموضوع هو العالم/الأشياء، أمّا العلاقة التي تربطهما فهي علاقة تفسيرية بامتياز. وخلافا لذلك تتيح العلوم الإنسانيّة المجال الأوسع للإنسان ليكون فاعلا وموضوعا في الوقت نفسه، فاعل لأنّه لا بدّ أن يفهم على أساس المخلوق الذي يعرف نفسه، يشيّد عالمه ويقيم سلوكاته، وموضوع لأنّه منتج مبدع، ينبغي تفسيره من حيث الظروف التي تجعل منه إنسانا.⁷ وبين هذا وذاك يتميّز هذا الكائن بأسلوب مختلف عن المادّة الجامدة،

¹ Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightenment to the present), publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988, p : 83/84.

² عادل مصطفي، فهم الفهم نظريّة التأويل من أفلاطون إلى غدامير، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2007م)، ص: 104.

³ Kurt Mueller-Volmer, p : 84.

⁴ وليام دلثي [1833-1911] : فيلسوف ألماني. p: 64. Didier julia

⁵ See, H.P.Rickman: Whilhem Dilthey pioneer of the human studies, University of California Press, London, First edition 1979. , p : 148/149, and H.P.Rickman : Dilthey selected writings, publisher: Syndics of the Cambridge university press (London), first edition: 1976., p : 7.

⁶See, H.P.Rickman: Whilhem Dilthey pioneer of the human studies, p: 58-66/151.

⁷H.P.Rickman: Whilhem Dilthey pioneer of the human studies, p:153.

فهو يفكر، يحسن، يعبر بإشارات، إماءات وأفعال لا يمكن الوصول إلى كنهها إلا عن طريق الفهم لا التفسير، وعن طريق المحاولة المستمرة لا الحسم المنهجي.

وبناء على ما سبق ذكره تتحوّل الدّوات إلى الموضوع الرئيسي للعلوم الإنسانيّة، وتصبح الهرمنيوطيقا هي الأساس المنهجي الذي يوفّر أرضيّة خصبة لفهم الإنسان وتأويل نشاطاته. وحسب دلثي يجب أن تكون الانطلاقة من الحياة وإلى الحياة نفسها، حيث يعبر دلثي عن هذه العمليّة بمقولته الشهيرة "إعادة اكتشاف الأنا في الآخر"¹؛ فإذا كان النصّ تعبيرا عن حياة صاحبه، فإنّ خبرة القائم بعملية الفهم (المتلقّي) هي حياة أخرى تستنتق الكلمات وتحاول التّفاد إلى أعماقها، ومن خلال هذا الالتحام بين خبرة النص وخبرة التلقي تصبح "الحياة معبرة عن نفسها"²، وهذا ما يقصده دلثي تماما بمقولته "الحياة تفهم الحياة"³.

وسيرا على خطى شلايرماخر، يرى دلثي أيضا أنّ عمليّات الفهم تحدث في إطار ما يعرف بالدائرة التأويليّة،⁴ حيث يستمدّ الكلّ دلالاته من الأجزاء، والأجزاء بدورها لا يمكن فهمها إلا بالإحالة على الكلّ، فالمعنى هو ناتج ذلك التفاعل المتبادل بين الكلّ والأجزاء. هذه العمليّة نفسها تحدث أيضا في حياة المرء، فمن الممكن لحدث أو خبرة أن يغيّر حياتنا بحيث يصبح ما كان ذا معنى من قبل شيئا لا معنى له، وبحيث تأخذ أيّة خبرة ماضية ثانويّة (غير مهمّة) معنى عظيما بأثر رجعي (في وقت لاحق). المعنى إذن شيء تاريخي، إنّه علاقة كلّ بأجزاء، نعبر عنها من وجهة نظر معيّنة في زمن معيّن بالنسبة لتجمّع بعينه من الأجزاء، علاقة لا تعلق على التاريخ ولا تخرج عنه بل هي جزء من دائرة تأويليّة محدّدة تاريخيا بصفة دائمة.⁵

5. اكتشاف ما لم يقله النصّ (مارتن هيدجر)

تتحوّل الهرمنيوطيقا مع الألماني مارتن هيدجر كليّا عن المسار الذي رسمه سابقيه، فبفضل تظافر فينومينولوجيا هوسرل وأنطولوجيا الفهم تشكّل لديه ما يسمّى دازاين « Dasein » هذه الكلمة التي صارت بديلا نهائيّا عن قسمة ذات/موضوع أضحت تمثّل رمزا للسؤال الوجودي العميق الذي لا يمكن سبر غوره أو التكهّن بكلّ الإجابات المحتملة له، حتى الإنسان بالنسبة لمارتن لم يكن يعني ذاتا، أنا، وعيا، شعورا، فردا،

¹ See, H.P.Rickman: Dilthey selected writings, p: 15/208.

² H.P.Rickman: Whilhem Dilthey pioneer of the human studies, p: 155.

³ Richard E.Palmer, p: 115.

⁴ See, H.P.Rickman: Whilhem Dilthey pioneer of the human studies, p: 153, Dilthey selected writings, p: 10.

⁵ Richard E.Palmer, p : 118.

جماعة.. فكلّ هذه الأوصاف التي سادت من قبل تنصهر كلياً مع بزوغ مقولة الدّازين،¹ وما يظهر في الصورة بشكل جليّ هو تناغم شديد في عرض الأفكار على نحو يتكرّر فيه السؤال الوجودي كمحور أساسي يجبك كلّ الخيوط ويزيد من فعالية القضية التأويلية.

سيراً على هذه الخطى، يعتقد مارتن أنّ للنصّ كينونته الخاصة، وجوده المستقلّ بذاته،² والذي يسمح له أن يكون موضع تأويل دائم ومستمرّ، أمّا المؤلّف فلا يمثّل إلاّ جسراً يُبثّ العمل من خلاله ويخرج للوجود محسوساً ملموساً، إنّه بلا فائدة: "فالفنّان يظلّ في الفنّ العظيم بالذات.. في مقابل عمله شيئاً مهماً فاتراً، يكاد يكون معبراً محطماً لذاته أثناء عملية الإبداع من أجل إنتاج العمل الفنيّ"³، وإذا كان الأمر كذلك مع صاحب العمل الأصلي فإنّ الوضع مع القارئ يزداد تأججاً، فهو لا يمثّل إلاّ وسيلة لتحقيق إمكان من إمكانات النصّ العديدة غير المنتهية، إنّه عامل أساسي في إسقاط المعنى على الواقع وليس طرفاً نهائيّاً يقف عنده الفهم ويكفّ احتمالاته.

من جهة ثانية تتأسّس هرمنيوطيقا هيدجر النصّية على نظريته الأنطولوجية المميّزة لمفهوم العالم والأرض، حيث يشكّل العالم الأفق المفتوح، أمّا الأرض فتتبيّن المفهوم المناقض إذ تتميّز بالانغلاق والإخفاء،⁴ وتطلق على ذلك الذي يضع فيه الأثر ذاته ويجعله بذلك يبرز،⁵ مع التأكيد على أنّ إقامة عالم وإنتاج أرض ميزتان أساسيتان في كينونة العمل الفنيّ، تجتمعان فيه لتشكّلا أعلى درجات الحركة؛ "إنّ الأثر من حيث إنّه ينصبّ علماً وينتج أرضاً هو إشعال لهذا النزاع، لكن ذلك لا يحدث لكي يقضي الأثر في الوقت نفسه على النزاع ويفضّهُ في تسوية لا طابع لها، بل لكي يبقى النزاع نزاعاً".⁶

هكذا يفسّر هيدجر طبيعة الأثر الفنيّ، فرغم أنّ الأعمال تستقرّ في شكل جامد، وتثبت في صورة محدّدة، إلاّ أنّها تبقى دائماً تتمتع بنوع من الحركة الدوّية التي لا تستقرّ على نهاية محدّدة، ولولا ذلك التوتّر بين التجليّ والخفاء، بين انفتاح العالم وانغلاق الأرض لما تحقّق للعمل وجوده الفعليّ، ولما اكتسب كينونته

¹ انظر، فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدجر أو كيف الخروج من العصر التأويلي، الناشر: جداول للنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2011م). ص: 39-54.

² انظر، مارتن هيدجر: كتابات أساسية منبع الأثر الفنيّ، ترجمة: إسماعيل المصدق، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2003م)، ج: 1، مقدّمة المترجم، ص: 16.

³ مارتن هيدجر: أصل العمل الفنيّ، ترجمة: أبو العيد دودو، الناشر: الجمل ألمانيا، ط: الأولى (2003م)، ص: 95/94.

⁴ المصدر نفسه، ص: 108/36.

⁵ مارتن هيدجر: كتابات أساسية، المصدر السابق، ص: 96.

⁶ المصدر نفسه، ص: 99.

أبدأ، تظلّ الآثار الفنيّة إذن "حبلى بإمكانات لا تستكشف دفعة واحدة ولكنّ بعضها يتجلّى على حساب البعض الآخر الذي يظلّ متواريا إلى حين؛ لأننا لا نكون واعين بكلّ شيء دفعة واحدة"¹. وتحقّق العمليّة الإبداعية في النصوص (إبداعية المؤلف في الإنتاج/إبداعية القارئ في التلقي) فقط عند الحفاظ على ذلك التّزاع، أين يمشي الكشف والخفاء جنبا إلى جنب ويتصاحبان، بل حين يكون ما هو ممتنع عن الظهور أكثر مما يتجلّى وينكشف، وتكون اللّغة وحدها قادرة على احتواء هذا التّزاع، ففي قوّة الكلمة يجد النصّ الحركة تملأ سكونه وتدبّ فيه دون انقطاع؛ ذلك لأنّ اللّغة حسب هيدجر هي "بيت الكون [الوجود].. راعي الحضور"².

إنّ ما يودّ الحديث عنه هذا الأخير هو لغة وجودية بامتياز، ولذلك فهي تختلف تماما عن التّصوّر المعتاد لوظيفتها، فليست اللغة تواصلية بالدرجة الأولى، ليست مجموعة من الألفاظ والتّراكيب والمدلولات التي يمكن أن نتحكّم فيها وأن نسيّرها ونخضعها لتعبّر عمّا يجول بأذهاننا، فهي ليست أداة نمتلكها، ولا سيلة نستثمرها حسب رغبتنا، بل على العكس من ذلك نداء صامت، فهي تقول ونحن نسمع، فلسنا نحن من نتحدّث بل اللغة هي التي تتحدّث من خلالنا. صحيح أنّ للإنسان قدرة فائقة على التّكلم لكن ذلك لا يعني أنّ الأفكار التي ينطق بها هي من إبداعه، بل هو مستسلم لما يودّ الوجود أن يفصح عنه، ومهمّته الأساسيّة هي الإنصات، وحسب فلسفة هيدجر عليه فقط أن يفسح الطّريق للغة حتى تتحدّث وتقول قول الوجود.

يبدو الأمر غريبا ومعقّدا لكن عند الالتفات إلى تفسير معنى القول عند هذا الفيلسوف سيّضح المقام؛ «Sagen» بالألمانية تعني: أبان، جعل الشيء يظهر، يرى ويسمع، وتسود الإبانة فقط عندما يظهر الحاضر ويتوارى الغائب، حين يقوم اللّمعان والخفوت فيما تمّ بيانه أي حين يتحرّر الحاضر إلى حضوره، ويسلم كلّ غائب إلى غيابه،³ وإذا كانت طبيعة الموجود أنّه يظهر نفسه على الوجه الذي يكشف فيه القليل ويخفي الكثير (تمّعا أو تنكّرا) فإنّ اللغة من حيث هي تقول تحمل ظهوره كما هو عبر الكلام.

ويختلف الكلام إذن عن القول، فقد يأتي هذا الأخير بمعنى الكلام بالصّوت، وقد يأتي بمعنى الصّمت، فليس كلّ أبكم متوقّف عن الحديث، وليس كلّ صامت عاجز عن التّحدّث، بل في الصّمت يسكن كلام كثير لم يقل، وقد ينتفي في كلام مسموع طويل أيّ قول مفيد، وهذا ما نصادفه في حياتنا اليوميّة، يمكن

¹ محمد مساعدي: ماهية الأثر الفني عند هيدجر، مجلة: الفكر العربي المعاصر (فاس-المغرب)، العدد: 157/156 (2012م)، ص: 102.

² مارتن هيدجر: كتابات أساسية، ج: 2، المصدر السابق، ص: 282.

³ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 274/270.

"الشخص أن يتكلم وأن يتكلم بلا انقطاع دون أن يقول شيئاً، في حين قد يسكت شخص آخر، إنّه لا يتكلم، ويمكن ان يقول في عدم تكلمه الكثير"¹. فماهية اللغة إذن تفوق فعل الكلام، وهي تقول في الصمت أكثر بكثير مما تقول فيما هو مسموع أو مكتوب، وعلى هذا "فعندما يقول هيدجر إنّ اللغة تتحدّث، فإنّه يعني بذلك أنّ اللغة تتحدّث باعتبارها تقول، وفي عمليّة القول هذه نجد هناك شيئاً يكون حاضراً أو غائباً، يظهر ذاته أو يتوارى"².

هذا ويؤكد هيدجر في فلسفته أنّه من العيب أن نعتقد أن الكائنات تفصح عن نفسها ببساطة دون تدخل منا، فحتّى نجلب الموجود إلى الحضور لابدّ أن نستثمر تجاربنا الوجوديّة السابقة، وبلغة النصّ "إنّ محاولة الوصول إلى تأويل مبرراً من أيّ تحييز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة؛ لأنّها تمضي في حقيقة الأمر ضدّ الطريفة التي يتمّ بها الفهم"³، إذ من غير المعقول أن يقبل القارئ على النصّ وهو فارغ الذهن من أيّ توجيه، بل هناك دائماً فروض مسبقة وقبليّات معرفيّة محدّدة تساعد على استجلاء المعنى واستنطاق مدلولات النصّ. وقد يظنّ المتلقي بداية أنّه منزّه عن إقحام فهمه السابقة في بلورة معنى النصّ الذي بين يديه، لكن سرعان ما سيكتشف أنّ هناك مخزونا معلوماتياً مطمورا بداخله لا يراه يعمل من تلقاء ذاته دون سابق إنذار، وكلّ مسعى تفسيري على هذا المنوال مسبق ببنية فهم لا يمكن تجاوزها، يفصح هيدجر عن ذلك صراحة في قوله: "يتأسّس التفسير في كلّ مرّة ضمن رؤية سابقة تقتطع لما حصّل في المكسب السابق قابليّة معيّنة للتفسير. إنّ ما حصّل في مكسب سابق وما فهم وقد وجّه إليه النّظر من خلال رؤية سابقة، إنّما يصبح من خلال التفسير متصوّراً"⁴.

وإذا كان لابدّ من خلق مفاهيم جديدة فإنّ هذا يعود بالقارئ المثالي إلى الإنصات إلى صوت اللّغة الرّمزية ذات الطابع الوجودي المتميّز عند هيدجر، فإذا كانت مهمّتها الرئيسيّة هي إنارة الوجود حيث تجعنا منفتحين عليه، فإنّ هناك بالمقابل هوة بين الوجود ومعناه لا تستطيع اللّغة أن تملأها، وعبارة هيدجر المعروفة اللّغة هي بيت الكينونة ستحوّل إلى مخبأ للكينونة، بمعنى أنّها تخفي من الوجود أكثر ممّا تظهر،⁵ تبطن أكثر ممّا تفصح، وللكلمة معان تتجاوز رسمها، بل هي تنمو وتزداد بتقدّم الزمن، ولذلك يصعب تملكها أو

¹ مارتن هيدجر: كتابات أساسية، ج: 1، المصدر السابق، ص: 269.

² سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، الناشر: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1423هـ/2002م)، ص: 34.

³ عادل مصطفى، المصدر السابق، ص: 163.

⁴ مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار: الكتاب الجديد، ط: الأولى (2012م)، ص: 294.

⁵ إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللّغة عند مارتن هيدجر، الناشر: الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1429هـ/2008م)، ص: 73/64/63.

تطويعها لخدمتنا، وما علينا إلا أن نسمع ما تهمس به في آذاننا حقًا كما تريد هي أن تقول بعيدا عن التّصوّرات الشّائعة والمتداولة.

فقد تتداول الكلمة وتتضمّن بالفعل تفسيرًا مقبولًا لما تحدّث عنه، بل تصبح قاطعة لكنّها لا تحقّق أبدا دور الحديث الأصيل، ومثل هذا الحديث الثّرثار الذي يعتّم الكائن بدل أن يكشف عنه هو الذي يميّز الـ 'هم' (الجمهور/العامة) ويساعد في تدعيم سيطرتهم في رؤية الأمور، فيحول دون مواجهة أصيلة أو خلاقة مع الأشياء ذاتها ممّا يجعل اللّغة تنحرف تماما عن وظيفتها الحقيقية، إذ تتداول الكلمات لفترة طويلة لكنّها تسمع بوصفها كلمات فحسب فلا يحدث التّفّتح.¹ ولذلك يستدعي هيدجر دائما في التّصوص التي يتأمّلها المدلولات اللّغويّة التي كانت تستعمل فيها الألفاظ قبل أن تغطّيها المدلولات الاصطلاحية التي أضفيت إليها على اعتبار أنّها الأصل الحقيقي الذي ينطق عن الأشياء ذاتها، وأنّ المدلولات الاصطلاحية ما هي إلا مجازات تغطّي هذه الأشياء، فلا بدّ إذن من إحياء المدلولات اللّغوية المتوارية في الألفاظ؛ لأنّها تمثّل فعلا المعاني الكاشفة عن حقيقة الوجود.²

إنّ فهم هيدجر لعلاقة اللّغة بالواقع يختلف عن الفهم المعتاد، فليس هناك واقع يعطي ذاته مباشرة بكلّ شفافية حتّى نطالب اللّغة بنقل صورته الكاملة عبر النّص، الوجود يفتح للدّازين ويقدر ما يكشف يخفي ويحجب، ولذلك فالكلمات بقدر ما تقول تتكتم وتسكت، والمشكلة لا تتعلق فقط بطبيعة الموجودات التي تمارس التّجليّ حينها والتّستر/الاختفاء حينها آخر، بل إنّ طبيعة التّنقل من العالم إلى الأرض، من المضمون إلى الشّكل، من الفكر إلى اللّغة أو من التّصوّر الدّهني إلى الحرف المادّي في حدّ ذاته يعطي النّص مساحة حرّة تتحرّك فيها الدّلالة فتتجلى عند كلّ قراءة وجوديّة؛ ذلك لأنّ عالم النّص زال وتلاشى، لقد انهار بعد أن صار العمل يباع في الأسواق وتتداوله الأيدي، إذ لم يعد لديه حضم يضمّه إلا حضم القارئ الذي يسعى إلى استشارة مكونات المعنى وتثوير المدلولات عبر الإنصات المتفاني لما تقوله اللّغة لما ترشد إليه الأصول والجدور التي انبثقت منها الألفاظ في بدايات استعمالها الأولى قبل أن تشوبها شائبة فهم النّاس. يبقى المعنى على هذه الشّاكلة بلا مأوى نهائي فهو يرتحل كلّما فتح له المجال من قبل النّص ومن قبل القارئ.

تأتي هنا الدّائرة الهرمنيوطيقية بثوب جديد، فسؤال الوجود هو وحده الكفيل بأن يجعل النّص عرضة لسلسلة غير منتهية من القراءات، وطرفا هذا السّؤال هما القارئ الذي يتمتّع بتجارب وجوديّة فريدة ومتميّزة عن

¹ جون ماكوري: الوجوديّة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، ط: (1982م)، ص: 165.

² انظر، إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص: 146/145.

غيره، واللغة الرمزية التي تبطن بداخلها ما يفوق رسم الكلمات وتراكيبها، هذا ما يجعل للنص خصوصية أنطولوجية تختلف من قراءة إلى أخرى، ويبدو التأويل هنا نوعا من الاستبطان حيث تأخذ الذات القارئة دور "المتصوّف الذي يقوم على المجاهدة والتخلّي حتى يصبح قادرا على الكشف ومؤهّلا له"¹.

على هذا النحو يكسب النص حركته المستمرة وغير المنقطعة، ويبقى مجاله مفتوحا لكل قارئ لينهل من معانيه ما يجيب على تساؤلاته واهتماماته، وإن كان من كبير فائدة ترتجى من اللغة فهي إمكانية تحقيق الإنارة اللازمة حيث يتبادل الشخص والآخر طرفي الحديث، فيرى الأول ما يراه الثاني والعكس. والنص ميدان فكري فقط بالقدر الذي ينمو السؤال على أرضه، و "مهمة الفهم في أي خطاب هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"²، حوار وجودي بما تحمله كلمة وجود من ثقل المعنى الماورائي الذي يستحيل القبض عليه دفعة واحدة.

6. انصهار الآفاق أو التحام العوالم (هانس جيورج غادامير)

كان غادامير³ Gadamer Hans George يتطلّع إلى تأسيس هرمنيوطيقا أوسع بكثير ممّا قدّمه كل من شلايرماخر ودلثي، فقد تجاوز من جانبه فكرة تأسيس قواعد ومبادئ تحكم عملية الفهم والتفسير، كما تعدّى أيضا مشكلة فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية إلى هرمنيوطيقا فلسفية عامة تهتمّ بفنّ الفهم وشروط حدوثه بعيدا عن كلّ تأطير منهجي وعن أيّ تصنيف مهما كان نوعه. وفي الوقت نفسه وقرت جهود هيدجر مسارا فلسفيا طويلا على غادامير، إذ اصطبغ مشروعه هو الآخر بالفينومينولوجيا والأنطولوجيا، والتقى بذلك مع أستاذه هيدجر في نقاط جوهرية: أولها: ضرورة تجاوز ثنائية الذات والموضوع لصالح النصّ ذاته، الثانية: الوعي التاريخي ضروري في عملية الفهم، وغياب هذا الوعي يقابله موضوعية خادعة وذاتية مقنّعة، والثالثة: أنّ اللغة هي بيت الوجود، هي الناطق باسم العالم والأشياء، وبفضلها يمكن للإنسان أن يكشف عن كينونته وأن يعقد لقاءه الكامل مع التراث. وقد أسفرت هذه التقاط الثلاث عن الطابع الحلقي للفهم والدور التفسيري الذي لا يقف عند نهاية محدّدة، وقد كان لغادامير الفضل الكبير في

¹ سعيد توفيق، المرجع السابق، ص: 25.

² إبراهيم أحمد، المصدر السابق، ص: 131.

³ هانس جيورج غادامير [1900-2002]: فيلسوف ألماني، مؤسس الهرمنيوطيقا الفلسفية. Noella Baraquin, Jacqueline.

Laffitte : Dictionnaire des philosophes, éditeur : Armand colin, paris, 1997, p : 123.

بسط وشرح هذا الجانب لاسيما وأنّ هرمنيوطيقا هيدجر اعتنت بالجانب الأنطولوجي للفهم أكثر من التعمق في ظاهرة تفسير النص اللغوي.

يبدأ مشوار الهرمنيوطيقا الفلسفية مع كتاب 'الحقيقة والمنهج'، حيث ينكر غادامير فكرة الحقيقة المطلقة واليقين التام، وينكر بالتوازي فكرة المنهج الذي وفقا له تتأسس الحقيقة على نوع من اليقين الذي لا يقبل الجدل، فالمنهج بالنسبة له ليس الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة، كما أنّ هذه الأخيرة بدورها ليست مطلقة يقينية مكفولة الضمان من خلال أدوات منهجية، كما لو كانت كنزا يكون العثور عليه مضمونا باتّباع خطة مرسومة على نحو ما.¹ وإحياء لفن الفهم وكطرح بديل عن دعوى المنهج، يرى غادامير أن معنى النص يظهر من خلال اكتساب أفق السؤال فحسب، أفق يتضمّن ضرورة إجابات أخرى ممكنة،² حول ما طرح وما لم يطرح بعد.

إنّ الشخص البارح في فنّ إثارة الأسئلة -وفق هذه الفلسفة- هو الذي يحول دون قمع الأسئلة من الرأى المهيم ومن يتمتّع بهذه المهارة هو نفسه سوف يبحث عن كلّ شيء لصالح رأى ما، ليظهر قوّته الحقيقية ليس بغية الكشف عن ضعف ما يقال على سبيل النزاع بل إحياء لفنّ التفكير الذي يقوّي الاعتراضات بالإحالة على موضوع المجادلة،³ وعلى حدّ قول غادامير: "من السخافة أن نحتبس في السّداجة والحدود المطمئنة لتراث مغلق على نفسه، في حين أنّ الوعي الحديث مستعدّ لفهم إمكانيّة تعدّد الآراء السّلبية.."⁴. يأتي هذا الكلام مصحوبا بدعوة إلى ضرورة امتلاك حسّ تاريخي، يجعلنا نفكر صراحة في الأفق الذي يمتدّ متلازما مع الحياة التي نحيها والتي عشناها من قبل،⁵ فكلّ سؤال وجواب مهما كان نوعه يبقى دائما وليد لحظة تاريخية للكائن الإنساني المتناهي، والذي يسعى دوما للفهم ولكنه لا يصل إلى سقفه التّهائي، وعلى هذه الشاكلة يبقى السؤال دائما قابلا لإعادة الطّرح وإعادة البناء من جديد، وتبقى الإجابة هي الأخرى قاصرة عن الوفاء بكلّ جوانب المعنى والإحاطة بجميع ما يجب إدراكه.

هنا النص لا ينطق بذاته بل نحن كقرّاء من يجب علينا أن نحمله على الكلام، أن نستنطقه إيماننا منّا بأننا جزء منه، وبأننا مخاطبين من قبله؛ وفي هذا السياق يقول غادامير: "ينبغي لفنّ التّأويل أن ينطلق من

¹ سعيد توفيق، المرجع السابق، ص: 90.

² هانس جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 491-498.

³ المصدر نفسه، ص: 489.

⁴ هانس جيورج غادامير: فلسفة التّأويل (الأصول، المبادئ والاهداف)، المصدر السابق، ص: 148.

⁵ المصدر نفسه، ص: 149.

مسألة أنّ الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث وعبره أين يمكن للشيء أن يتصل بي. من جانب آخر، إنّ الذي يحقق فهما تأويليًا عليه أن يتحقق من أنّ علاقتنا بالاشياء ليست علاقة بديهية، دون أن تطرح بعض المشكلات، إنّنا نؤسس نشاط التأويل على التوتّر الكائن بين الألفة والخاصية الأجنبية [الغربة] للتعاليم والدروس التي ينقلها إلينا التراث¹. علاقتنا بالنصوص التراثية إذن هي علاقة اتصال لا انفصال، فنحن ننتمي للنص بشكل من الأشكال. هذا ما يجعل الوظيفة التأويلية أكثر اتساعا، فالمعنى الكامن في النص ليس حكرا على أحد ولا يتجه صوب شخص بعينه، أي أنّه لم يأت لمخاطبة فئة معينة داخل إطار تاريخي محدد، بل للنص صوت لا يقف صده عند جدار التاريخ، وفيه من المعاني الكافية لمخاطبة أجيال آتية وأخرى لاحقة، وأن يحس المرء بالانتماء إلى التراث يعني أن يحاول فهم ما توّد النصوص قوله له في زمانه وحاضره، وإذا لم يياشر هو بالأسئلة الناجعة لن يصل إلى الجواب الشافي لحاله والكافي لمقامه.

كما أنّ الفهم الذي يحقق الانتماء الفعلي للنص من وجهة نظر غادامير لا يرتبط بأفق ذاتي سواء تعلّق الأمر بأفق المؤلف أو بأفق المتلقي، بقدر ما هو فهم مشترك لا ينتسب فيه إلى أحد على وجه التحديد، حيث تبقى منظومة التفكير على الدوام مضطربة لا تركز إلى فهم بعينه؛² لأنّ الغاية المنشودة من التواصل مع الآخر هي الاتفاق/التفاهم وليس الفهم فحسب، هذا صريح قوله: "يقع الفهم وعدم الفهم بين 'أنا' و'الأنث'. صيغة 'أنا' و'أنت' تعبّر في الواقع عن تجريد هائل، لا يوجد مثل هذا على الإطلاق، لا يوجد 'أنا' ولا 'أنت'، هناك فقط 'أنا' الذي يقول 'أنت'.. ويقول 'أنا' أمام 'أنت'، لكن يتعلّق الأمر هنا بوضعيات يسبقها دوما الاتفاق أو التفاهم.. يستند هذا الاتفاق على أمر ثابت ومستقرّ"³.

وما هو ثابت في هذه الحالة هو النصّ أمّا الفهم فلا يستقرّ على وضعيّة معيّنة بل يتغيّر بتغيّر الشريك/القارئ، وهذا لا يعني طمسا/حجبا كليًا وتامًا للمعنى الذي أراده المؤلف لكن ما يوّد أن ييوح به هذا الأخير يحتلّ الدرجة الثانية من اهتمام تأويلية غادامير، وحسب منظوره: "الفهم هو التفاهم حول الشيء، في الدرجة الثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده، يبقى الشرط التأويلي الهام في الهرمنيوطيقا هو.. تشكيل علاقة فهم متميّزة مع الشيء نفسه"⁴؛ أي عندما يدخل النصّ حيّز القراءة لا يستلزم الأمر في هذه

¹ هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، المصدر السابق، ص: 52.

² عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان) منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1429هـ/2008م)، ص: 266.

³ هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والاهداف)، المصدر السابق، ص: 105.

⁴ هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والاهداف)، المصدر السابق، ص: 128/127.

الوضعية الهويّة والتطابق مع مقاصد الكاتب ومراميه، فالفهم معناه أنّ القارئ يعبر عن الآخر ولا يعني بحال من الأحوال أنّه ينوب عنه حقيقة أو يعيد ما قاله حرفياً؛ النصّ إذن "مستقلّ عن مؤلّفه وعن قصده"¹. أمّا العلاقة الجوهرية التي تربط بين مختلف الدّوات في عالم التّصووص هي علاقة اتّفاق يتنازل فيها المؤلّف عن إبداعه لصالح فهم أمثل لما يودّ أن يتحدّث عنه، ويتنازل فيها القارئ عن تمسّكه برأي يخالف ما هو مفسّح عنه في النصّ، ليحدث نوع من الاشتراك المسبوق بتوضيحية من أجل عقد اتّفاق/تفاهم لا يضرّ بأيّ جانب، بل يحقّق ديمومة التّأويل للمكتوب واستمراريّة الاستفادة لواقع التّلقي.

وانطلاقاً من مبدأ التجسّد *P'incarnation* وكذا التفريق بين اللوغوس/الكلام الداخلي *Logos intérieur* واللوغوس/الكلام الخارجي *Logos extérieur*²، تأخذ الفكرة –بالنسبة لغادامير– مكانها اللغوي داخلياً أين تعبر عنها الكلمات غير الحسيّة والحروف غير الماديّة، فهي موجودة على نحو ما لكنّها غير مصاغة/مشكّلة لغويّاً؛ هكذا تبدأ عمليّة التفكير وما أن تخرج الكلمات في شكلها الصوّني أو الكتابي حتى تنفصل عن الكلمة الأم/الدّاخلية/المقدّسة وتصبح محسوسة/ماديّة/تاريخيّة *sensible/matérielle/historique*، وكلّ تعبير عن الفكرة ما هو إلّا وجه من الأوجه المحتملة للكلمة الأصليّة الدّاخلية، ولا يمكن أن يستوعبها جملة وتفصيلاً بل يستحيل أن يلّمّ بها دفعة واحدة.

هكذا تأخذ اللّغة دورها الأنطولوجي الحاسم في هرمنيوطيقا غادامير؛ ذلك ببساطة لأنّ "ما هو كائن لا يمكن فهمه في صورته الكليّة الشاملة، بحيث كلّ ما تحمله اللّغة يحيل دوماً إلى ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها. يبقى ما يعبر عن ذاته بتمكّنه من (وبلوغه) اللّغة (تحت شكل ما ينبغي فهمه) والذي يفهم كشيء ما ويمكن اعتباره حقيقيّاً، ذلك هو البعد التّأويلي الذي ينكشف ويتجلّى فيه الوجود"³. إنّ بنية الوجود وتعدّد الإمكانيات تلغي تماماً أداتيّة اللّغة وفكرة التّواضع والممارسة، فنحن لسنا قبالة ألفاظ صنيّة أو نظام من العلامات يشير إلى كليّة الأشياء؛ لأنّ الكلمة لا تطابق المسمّى بل تنتمي للشيء لكن لا تساويه، وكلّما دلّت العلامة على شيء ذي معنى أحادي كانت علامة محضة مستنفذة في التّساوي، أي أنّها تختزل إلى وظيفتها المرجعيّة، وتكتسب معناها فقط بوضعها مستعملة من قبل ذات ما،⁴ وبمجرّد نهاية هذا الاستعمال تتلاشى دلالتها وتختفي فعاليتها، ويصبح الكلام بناء عليه لا نفع له.

¹ المصدر نفسه، ص: 198.

² See, Jan grondin : l'universalité de l'hermeneutique, p :34-36.

³ هانس جيورج غادامير: فلسفة التّأويل (الأصول، المبادئ والاهداف)، المصدر السابق، ص: 181/180.

⁴ هانس جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 545/539.

من هنا أضحى التمسك - من وجهة نظر غدامير - بالمعنى الأحادي، والكلمة "كمصطلح تقني هو فعل عنيف يمارس ضد اللغة"¹، سلب لإبداعيتها وقدرتها التعبيرية عن الوجود، والحقيقة عكس ذلك، فالكلمات وليدة السياق الذي جاءت فيه والموقف الذي يستدعي خروجها، فهي حدث يتجدد بشكل مضطرب، لها من التنوع والسعة ما يسمح للشئ الواحد أن يظهر بأساليب مختلفة لا سقف لها. والحاصل أن إخراج المعنى المضمّر وتحويل المفكر فيه إلى منطوق أو مكتوب (رموز لغوية) ليس مجرد عملية انعكاسية بسيطة تتجلى فيها الفكرة في عبارات محضة دالة بذاتها، بل هناك جدلية حثيثة وحوار داخلي عميق بين وحدة الكلمة الباطنية والتعدد المقولي الخارجي، وعملية التحويل التي تسمح للفكرة أن تنتقل من الذهن إلى التدوين هي مفتاح تحقيق الحدث اللغوي للنص، أين تأخذ اللغة دور الوسيط بين عالم الألفة والغربة.

وفي عودة إلى مسألة التأليف والتلقي، وما يحدث عند كتابتنا لنص ما هو أن الفكرة تحاول بداية البحث عن الكلمات حتى تتمكن من قول كل ما يتوجب قوله؛ إلا أن توجهنا إلى الأشياء يقع دائما أقل من فعل الاستيعاب الحقيقي ومن الظفر بتطابق تام بين القصد واللفظ، لأن الكلمات التي يتم تحريكها تبقى جزئية وقاصرة، لا يمكنها أبدا أن تحيط بكل ما كنا نتمنى/نستطيع قوله ولا كل ما يجب قوله لتجنب سوء الفهم.² يستدل لذلك أنصار الهرمنيوطيقا ضد معارضيه بأن فكرة التعليل ذاتها تفترض مسبقا بأن المعنى لا يظهر من تلقاء ذاته وإنما عليه أن يقوم بالدفاع عن نفسه حتى يحقق الالتحام بين القراء والكتاب ويقنع الدوات الأخرى، طبعاً ما يقوم عليه التعليل ليس الشيء الذي يبدو واضحاً/جلياً بنفسه أو ذلك الذي يمكن التعبير عنه بشكل تقني/رياضي/محسوم، ومهما كثرت الحجج والبراهين على المقول، تبقى دائماً الرموز اللغوية قاصرة عن الإحاطة بالحقيقة الكلية للأشياء.³

وعلى جانب التلقي تكمن المهمة التأويلية الملقاة على عاتق القارئ في "كشف المعنى الذي يتخفى وراء الكلام وبنية الشكلية اللفظية"⁴، فكل كلمة مثلها مثل حدث لحظة ما تحمل الالمقول الذي ترتبط به عن طريق الاستجابة والاستدعاء،⁵ لكن ينبغي الملاحظة أن المعنى الذي يتكشف هنا ليس معنى منطقياً، وإنما هو أسلوب في فهم العالم والأشياء يكون حاضراً في استخدامنا للغة، وبذلك فإن الاستخدام الأداتي لهذه الأخيرة

¹ المصدر نفسه، ص: 542.

² Jean grondin : L'universalité de l'hermeneutique et de la rhétorique ses sources dans le passage de Platon a Augustin dans vérité et méthode, revue internationale de la phylosophie 54 (2000), p : 477-481.

³ Ibid.

⁴ سعيد توفيق، المرجع السابق، ص: 138.

⁵ هانس جيورج غدامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 594.

يهمل - كما سبق الذكر - ماهيتها باعتبارها أسلوبا في فهم العالم واكتشافه،¹ فنحن نحى داخل لغة لا نهائية لا وسط مجرد نسق من العلامات،² إننا "ننضح ونصبح على معرفة بالناس وفي آخر الأمر على معرفة بأنفسنا حينما نتعلم أن نتحدث، فتعلم الكلام لا يعني تعلم استخدام أداة معدة سلفا لتعيين عالم يكون مألوفنا على نحو ما، وإنما يعني اكتساب ألفة ومعرفة بالعالم نفسه وأسلوب مواجهته لنا".³

هكذا يكتسب النص كينونته، فهو يقدم نفسه بطرق مختلفة حسب الموقف التأويلي الذي ينتمي إليه، ولذلك لا يمكن أن يوجد تأويل مفرد صحيح في ذاته، والسبب بدقة هو أن كل تأويل يعني بالنص نفسه، أما المحاولة التأويلية التي تعتقد أنها صحيحة في ذاتها ما هي إلا مثال أخرق يسيء فهم طبيعة التراث، هذا الأخير يتمتع بحياة تاريخية متمثلة ومؤولة باستمرار؛ لأنّ الفهم الحقيقي للنص ما يعني أن نطبّقه على أنفسنا، وأن نستفيد منه في حاضرنا، وكذا فإنّ تراثا مكتوبا ليس جزء من عالم الماضي، بل هو يعلو بنفسه إلى ما وراء العالم الماضي في عالم معنى ما يعبر عنه، ومثالية الكلمة هي التي تعلق بكلّ شيء لغويّ على التناهي والزوال اللذين يميّزان البقايا الماضية الأخرى.. وحيثما يكون لدينا تراث مكتوب لا نكون فقط مبلّغين بشيء محدد، بل تصبح هناك سمة إنسانية معيّنة للماضي حاضرة بيننا في علاقتها بالعالم.⁴

اللغة إذن هي عبارة عن حوار وتواصل وليس مجرد هندسة خطائية وقوالب لفظية؛ لأنّ ما عبّر عنه لا يكتفي بنقل إرادة التعبير وتثبيتها بالكتابة وإنما يهدف إلى الاتفاق حول أو الانسجام مع الشّيء عبر الحوار والتواصل،⁵ أما الفهم فهو ليس علاقة بين الأشخاص حقيقة، بين قارئ ومؤلف، بل هو المشاركة فيما يشترك فيه معنا النص، ومعنى ما يقال حين نفهمه هو معنى مستقلّ تام الاستقلال سواء أكان النصّ التراثي يمنحنا صورة عن المؤلف أم لا، وسواء أكنّا نرغب في أن نؤوّله كمصدر تاريخي أم لا.⁶ ووفقا لهذا التحديد يطيب لغادامير أن يؤسّس مشروعه الهرمنيوطيقي على مبدأ الحوار غير المنقطع والذي تلخّصه مقولته المشهورة والمتكررة في كتاباته: "انصهار الآفاق"⁷ أو "التحام العوالم"؛ عالم النصّ المفتوح وعالم القارئ المتحدّد.

¹ سعيد توفيق، المرجع السابق، ص: 138.

² هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، المصدر السابق، ص: 117/116.

³ Hans-Georg Gadamer: *Phylosofical hermeneutics*, translated and edited by David E-Linge, publisher: University of California press, London, first edition: 1977, p: 62/63.

⁴ هانس جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 521/513.

⁵ هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، مقدّمة الترجمة، المصدر السابق، ص: 28/27.

⁶ هانس جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 515/514.

⁷ هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، المصدر السابق، ص: 87.

هذا والحال أنّ اللّغة الرّمزيّة التي يتبنّاها غادامير اقتداء بأستاذه هيدجر وكذا الإضافة الجديدة التي يتضمّننها مفهوم المشاركة/الحوار باعتبار أنّ الذات فاعلة في عمليّة التّأويل يضع البحث في مواجهة الدّائرة الهرمنيوطيقية مرّة أخرى، ولكن بتفصيل أدقّ وأعمق مع هذا الفيلسوف، أين تبدأ عمليّة القراءة بمجرد ما يكتشف المتلقّي بعض العناصر المفهومة في النّص، حيث يكون لديه مشروعا أوّليا لدلالة الكلّ، وهذا المشروع يصحّح لاحقا كلّما تقدّمت القراءة، فهو عبارة عن توقّع عام قبل الدّخول في تفاصيل المضمون، ودون مراجعة لهذا المشروع الذي تمّ وضعه بداية لن يكون هناك إمكانيّة لتأسيس آخر موال، وفي الوقت نفسه تتطّافر المشاريع التّنويّة لتحقق للنّص وحدته الدّلاليّة أين يستقرّ المتلقّي على تأويل أوّلي تنسجم فيه كلّ الأجزاء مع بعضها البعض، وكذلك مع الكلّ.¹

وإذا كان هيدجر يؤكّد على مبدأ التّفرّس في الأشياء ذاتها أي الإنصات التّام لمقولات النّص بدل فرض فهومنا الخاصّة عليه فإنّ غادامير يركّز من جانبه على دور الدّات في عمليّة الفهم، حيث لا يخلو أيّ تأويل من أحكام سابقة تدّخر من أجل فهم أفضل لمعنى النّص؛ ذلك أنّ الحكم المسبق ليس خطأ في حدّ ذاته، وليس فهما مغلوطا بالضرّورة، بل هو الشّروع في الحكم الذي ينتظر اختبارا واكتشاف خطئه من صوابه، حيث يظلّ هذا الحكم هاديا من ناحية وقابلا للتّعديل الدّائم على ضوء تقدّم الإدراك واستكمال الاستيعاب، وليس ثمة موضوعيّة أخرى هنا إلاّ التّأكيد الذي يمكن أن يتلقّاه الإدراك المسبق خلال عمليّة نشوئه، بحيث يمكن أن ينقلب إلى فهم متطابق مع موضوعه، أو يمكن تعديله أو رفضه كليّا، واقتراح آخر يخضع لذات الحلقة التي تذهب من الإدراكات المسبقة إلى الإدراكات المؤكّدة أو المعدّلة والعكس؛ فالحكم المسبق إذن عامل أساسي في قراءة النّص، هو كذلك الذي يشكّل أرضيّة أوسع للفهم بحيث يغدو هذا الآخر نوعا من التّعارف بين الذات وموضوعها.²

هنا قد يتساءل الواحد منّا عن الكيفيّة التي ينتهك بها الهيمنة التي تفرضها علينا المعاني المسبقة، عن الأسلوب الذي نعصم به النّص من سوء الفهم؟

يجيب غادامير بأنّ المعاني لا يمكن أن تفهم اعتبارا، فكما أنّنا لا يمكن أن نستمرّ في سوء فهم استخدام كلمة ما دون أن يترك ذلك أثره على معنى الكلّ، كذلك لا نستطيع أن نتشبّث بشكل أعمى بمعنا المسبق حول شيء ما إذا ما أردنا أن نفهم معنى شيء آخر، والحلّ المتاح هنا لا يستلزم أن ننسى جميع معانينا المسبقة المتعلّقة بالمضمون وجميع أفكارنا الخاصّة، فكلّ ما هو مطلوب منّا أن نظلّ منفتحين على المعنى الذي

¹ انظر، هانس جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 368-392. انظر أيضا، فلسفة التّأويل، المصدر السابق، ص: 43-55.

² مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثي ما بعد الحداثي، الناشر مركز الإنماء القومي (بيروت - لبنان)، ط: (1990م)، ص: 232/233.

ينقله الشخص الآخر أو معنى الكتاب؛ غير أنّ هذا الانفتاح يشتمل دائما على تحديدنا موقع المعنى الآخر من حيث علاقته بمعانينا ككل، أو تحديد موقعنا من حيث علاقتنا بهذا المعنى،¹ وهكذا يعود مفهوم الحوار/المشاركة من جديد، إذ تبقى العلاقة التي تربط القارئ والنص ليست مجرد الفهم فحسب، بل التفاهم/الاتفاق حول معنى ما، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يرى غدامير أنّ المسافة الزمنية التي تفصلنا عن النص تنطوي على إمكانية إيجابية ومنتجة للفهم؛ فعلى عكس ما كنّا نتصوّره من قبل، ليس الزمن هوّة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتخذ منها الحاضر أصله، فالتوقع ضمن منظور الحقة المراد دراستها والتفكير بمفاهيمها وتصوّراتها الخاصة لا يوصلنا إلى الموضوعية (كما قد يتوهم)، لا تتعلق المسألة إذن بالتجاوز بل بالتصال حي بين عناصر تتجمّع وتتراكم لتتحول إلى تراث -بعبارة الفيلسوف- بمعنى النور الذي نحضر من خلاله كلّ ما بإمكاننا إحضاره من ماضينا، كلّ ما تداوله إلينا يظهر إلى الوجود.²

وأهمّ علاقة تربط بين المسافة الزمنية وفنّ التأويل هو التمييز بين الأحكام المسبقة المضلّة والأخرى الموضحة، وبين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصحيحة، هذا مع العلم أنّ الحكم المسبق القديم لا يمكن إقصاؤه؛ لأنّه في الواقع سيكون له دور هام يؤديه لاحقا، وإن كان هذا الدور شيئا آخر غير الذي أدّاه سابقا عندما كان مضمرا. ينبغي القول أيضا أنّ الحكم المسبق المعزول لا يمكنه أن يؤدي وظيفته الجديدة سوى كشيء مستغلّ لأقصى حدّ، فمن وجهة النظر هذه كلّ وضعيّة جديدة تسعى لتعويض نفسها بأخرى تحتاج دوما إلى وضعيّة سابقة؛ لأنّه لا يمكنها التصريح ما دامت تجهل لأجل ماذا وانطلاقا من ماذا تعارض سابقتها، والملاحظ هنا بروز علاقة جدلية بين القديم والجديد،³ تفتح إمكانات لا نهائية للفهم والتفسير، إذ يبقى الحكم المسبق دائما قابلا للتعديل، ويبقى في النص مكان شاعر دائما يقبل المشاركة والامتلاء بفضل نشاط القراءة/التلقي.

¹ هانس جيورج غدامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 371-372.

² هانس جيورج غدامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والاهداف)، المصدر السابق، ص: 53.

³ المصدر نفسه، ص: 54-56.

7. الإعلان عن موت المؤلف (بول ريكور)

بدأت هرمنيوطيقا بول ريكور Paul Ricoeur مع المدرسة الارتيايية التي يمثلها كلٌّ من: ماركس Marx، نيتشه Nietzsche وفرويد Freud، نذر كلٌّ واحد من أولئك الثلاثة نفسه لإيجاد تفسير واضح لتكوّن المعنى وتشكّل الفهم، وفي الوقت الذي كان الكوجيتو الديكارتي Le Cogito Descartien "أنا أفكر إذن أنا موجود" ¹ «Je pense, donc je suis» هو الحلّ الأمثل بالنسبة لديكارتي Descartes حول وثوقية/يقينية الفكر بعد شكّه في الأشياء/العالم، كان في نفس الوقت أساس انطلاق نظريّات أولئك الثلاثة.

وحسب ريكور إنّ الفيلسوف الذي تدرّب في مدرسة ديكارتي يعرف أنّ الأشياء محلّ شكّ، وأنّ الأشياء ليست في حقيقتها كما تبدو عليه، إلّا أنّه لا يشكّ في أنّ الوعي هو على ما يبدو لنفسه، فهناك توافق تامّ بين المعنى والوعي بهذا المعنى ومنذ ماركس ونيتشه وفرويد صار هذا أيضا محلّ شكّ، وبعد الشكّ في الأشياء بدأ الشكّ في الوعي نفسه. ² إنّ التّأويل لا يؤمن بالبداهة الحدسيّة للكوجيتو، فالوعي المباشر مضطّر لأن ينزاح من مركزه وينخلع من عرشه؛ لأنّه عاجز عن التّوصّل انطلاقاً من ذاته إلى فهم ما ينتجه، ولذلك ينبغي عليه أن يلجأ إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجاته، وهي إنتاجات ترتدي معنى كامناً غير مباشر ينبغي استحضاره ورفعها من مستوى الباطن إلى مستوى الظاهر. ³ من هنا جاهد كلٌّ واحد من الأئمة الثلاثة من أجل بناء تفسير للمعنى غير قابل للردّ إلى الوعي، فنسبوه لإرادة القوّة (نيتشه)، والوجود الاجتماعي (ماركس)، والآليات السيكلوجيّة (فرويد) وكلّها - كما سبق - محاولات لفكّ شفرة المعنى من خلال اللاوعي. ⁴

وإذا كان هناك من وصف دقيق لهذا الانقلاب المفاجئ على الفلسفة الديكارتيّة التأمليّة فهو ما لخصه بول ريكور في كلمات: "إنّ المكر سوف يواجه بمكر مضاعف A rusé, rusé et demi" ⁵. ومن جانبه ساهم هو الآخر في تمديد المسار الارتياي عن طريق ما سمّاه بداية بـ: "رمزيّة الشّر" ⁶، حيث يتعدّد التعبير عن هذا الأخير حرفياً ما يستدعي الاعتماد على الرّمز كحلّ، من ذلك على سبيل المثال: دنس، خطيئة، ضلال،

¹ Decartes : Discours de la méthode/Les passions de l'ame/Letres, réalisée par : Maurice Diamant-Berger, Éditions du Monde Moderne (Paris-France), 1637, p : 43.

² Paul Ricoeur : De l'interprétation. Essai sur Freud, édition : du Seuil (Paris-France), 1965, p : 45.

³ نبهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار: الطليعة للطباعة والنشر (بيروت - لبنان)، ط: الأولى (1998م)، ص: 13.

⁴ Paul Ricoeur : De l'interprétation (essai sur Freud), p : 44.

⁵ Ibid.

⁶ انظر، بول ريكور: صراع التّأويلات دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زباني، دار: الكتاب الجديد المتحدة (بيروت - لبنان)، ط: الأولى (2005م)، ص: 317-435.

ذنب... فمنذ خلق آدم وحواء وبداية الأساطير حول أصل العالم وحقيقة التكوين بدأ الحديث عن الشرّ بأساليب مختلفة بل بتفسيرات متضاربة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ما جعل هذا اللغز قابلا للظهور بأشكال مختلفة عن بعضها البعض، رغم أنّها تصبّ في المصبّ نفسه أو تدور حول الكلمة نفسها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان ريكور على وعي كامل بالتطوّر التاريخي للهرمنيوطيقا، فإذا كان دلثي يودّ أن يجعل منها منهجا للعلوم الإنسانيّة مقابل مناهج العلوم الطبيعيّة، وهو بذلك أقرب للطرح الإبستمولوجي لدى شلايرماخر حين اعتبر أنّ الهرمنيوطيقا هي بمثابة القواعد التي تعصم من سوء الفهم بل قد تصل بالقارئ إلى فهم أفضل ممّا فهم المؤلف نفسه، وإذا كان من الجانب الآخر غدامير يصرّ على استقالة المنهج -متبعا في ذلك فلسفة هيدجر في الوجود- لصالح الطابع الحدثي للحقيقة، فإنّ ريكور وقف موقف الوسط بين الاتجاه الأول والثاني وصاغ إشكاليته على النحو الآتي: "ماذا يحصل لإبستمولوجيا التأويل.. عندما تلامسها أنطولوجيا الفهم وتنشّطها وتمتصّها إذا أمكن القول؟"¹

لقد أراد هذا الفيلسوف أن يجمع بين شكلين مختلفين من التأويل اللذين قد يكونان في الظاهر متعارضين حسب الباحث جين غروندين Jean Grondin:

- 1- هرمنيوطيقا الثقة أو إعادة تحصيل المعنى، التي تأخذ المعنى المعروف على الفهم والذي يوجّه الوعي، ذلك الذي بفضلته تثبت أو تتضح حقيقة ما أكثر عمقا، هذا المعنى ينتمي إلى هرمنيوطيقا دلثي؛ حيث يفتح القارئ على ممكنات المعنى وعلى الحياة التي تُعطى لتفهم خلف التعبيرات المباشرة.²
- 2- هرمنيوطيقا الشكّ/الارتياب: التي ترتاب في المعنى المتوقّف/المعروض لأنّه قد يخدع الوعي، فما يبدو كحقيقة لا يعدو أن يكون خطأ في الاستعمال باطلا/أكذوبة أو تشويها وتحريفا، فالهرمنيوطيقا الشكّية تقترح إعادة بناء الأثر التّحتي *L'archéologie souterraine*، هذا الأثر قد يكون أيديولوجيا، اجتماعيا، فطريا/غريزيا وبنويا. وهذا يتناسب مع دعاوى ثلاثي الارتيابية: ماركس، نيتشه وفرويد.³

¹ بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 37.

² Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, p : 81/82.

³ Ibid, p : 82.

ويستثمر ريكور في محاولته الزامية إلى الجمع بين هرمنيوطيقا الثقة وهرمنيوطيقا الارتياح اللسانيات الحديثة في التفرقة بين اللغة والكلام والتمييز بين التصور والاستعمال، ما أدى بهذا المشروع الفلسفي إلى التفريق بين الخطاب واللغة على النحو الآتي:

- 1- الخطاب حدث/واقعة بمعنى أنه تحقق زامياً وفي الحاضر، في حين أن نسق اللغة مضمّر وخارج الزّمن.¹
- 2- الخطاب حدث بمعنى ثان، كون شخص ما يتكلم فهذا يعني أن للخطاب مرجعية فهو يرتبط بشخص المتكلم مباشرة، أمّا على الصعيد اللغوي فلا توجد إلا بعض المؤشرات التي تعود على صاحب الكلام كالضمائر مثلاً.²
- 3- الخطاب حدث بمعنى ثالث: أن له عالماً يعبر عنه عبر الكلام في أخذ وردّ وتبادل للإرساليات عن طريق الحوار أين يوجد شخص آخر مخاطب يوجه إليه الكلام، بينما اللغة لا تمثل إلا شرطاً أولياً للتواصل، يقدم لها العالم رموزاً.³

وللمزيد من التفصيل يعتقد ريكور أن الهرمنيوطيقا لا يجب أن تعتمد على اللسانيات فحسب بل عليها أن تستفيد أيضاً من نظريات فعل الكلام Theory of Speech act، والتي ترى أنّ الخطاب يأخذ ثلاثة مستويات على تراتبية أفعال تابعة: مستوى الفعل التعبيري أو الافتراضي: فعل القول Niveau de l'acte locutionaire: ou propositionnel l'acte de dire. مستوى الفعل (أو قوته) اللاتعبيري: ما نفعله قولاً. Niveau de l'acte (ou de la force) illocutoire: ce que nous faisons en disant. مستوى الفعل التأثيري: ما نفعله بكوننا نتكلم. Niveau de l'acte perlocutionaire: ce que nous faisons par le fait que nous parlons.⁴

إنّ تحوّل الخطاب من كلام إلى كتابة أو من منطوق إلى لفظ يجعله يخسر عناصر أساسية وجدّ مهمّة؛⁵ نبرة الصوت، الإشارات الإيماءات، أسلوب توجيه الفعل: أمر، نصح، إرشاد...، ما يرمي إليه الكلام: وعد، اعتذار، وصية، شكر، تحدي، اعتراض موافقة، تشكيك، تخطئة... كلّ هذه الجوانب تجد

¹ Paul Ricoeur : Du texte à l'action, p : 104.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid, p : 105.

انظر أيضاً، بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2001م)، ص: 81.

⁵ للمزيد انظر، بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغامبي، الناشر المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الثانية (2006م)، ص: 57-60.

مكاتها الضيق في الكتابة عن طريق علامات التعجب، الاستفهام وغير ذلك لكتّها لا تحل محلّ الكلام الأصلي أبداً، ويبقى الفعل التأثيري من بين المستويات السابقة الأكثر استعصاء على النقل.

وإذا كان العلم ينظر إلى الكتابة بوصفها أسلوب تثبيت، تسجيل أو تدوين حيث تلغى الازدواجية بين الكلام واللغة، فإنّ البحث الوجودي ينظر إلى الاتصال في ذاته كغز من الألغاز بل أعجوبة من الأعاجيب؛ لأنّ فهم الآخر هو بمثابة التّعدّي على العزلة العميقة المضروبة على أيّ وجود إنساني والتعلّب عليها، وبمعنى أكثر جذريّة أنّ ما يجربّه شخص ما لا يمكن نقله من حيث هو تجربة كاملة بعينها إلى شخص آخر سواه، فتحريتي -والقول لريكور- لا يمكن أبداً أن تصير مباشرة تجربة آخر، والواقعة التي تدور في خلد إنسان لا يمكن أن تنتقل كما هي إلى خلد آخر.¹

ينتج عمّا سبق بعض القضايا الهرمنيوطيقية التي هي في غاية الأهمية:

- 1- يتعارض الخطاب مع اللغة التي لا علاقة لها بالواقع، فالكلمات تحيل على كلمات أخرى في دائرة المعجم اللانهائية؛ أمّا الخطاب فهو الوحيد الذي يتطلّع إلى الأشياء، ينطبق على الواقع ويعبر عن العالم،² والنّص هنا لا يحقّق للخطاب مرجعيته إلاّ عند اتّصاله بقارئ ما.
- 2- النص المكتوب يختلف تماما عن الخطاب المسموع، ففي الكتابة لا توجد فرص حوار وتبادل أسئلة وأجوبة؛ لذلك قراءة كتاب ما تساوي النّظر إلى مؤلّفه كأنّه قد مات.³
- 3- انحجاب العالم في النّص المكتوب يجعلنا كقراء أمام إمكانيّتين: إمّا أن نبقى في تأجيل النّص، والتعامل معه على أنّه بلا عالم وبلا مؤلّف، سنشرحه أو سنفسّره إذن انطلاقاً من علاقاته الداخليّة ومن بنيته، أو أن نرفع عنه التّأجيل ونهيه في الألفاظ عن طريق إخضاعه للتّواصل المباشر، فنحن إذن نؤوّل، وهذا الموقف الثّاني هو مسار القراءة الحقيقي؛ لأنه هو الذي يكشف عن طبيعة التّأجيل الحقيقيّة التي تسقط على حركة النص باتجاه الدّلالة.⁴
- 4- الفهم والتفسير عمليتان متكاملتان؛ فالوعي التّقدي يرتاب بداية في المعنى المباشر الذي يفهمه والذي يملكه طبيعيّاً، لكن يتعيّن عليه قبوله على مسافة بواسطة الدّور التّطهيري " Le détour décapant" للتفسير الذي يشجب أوهام الوعي.⁵ هناك إذن تسلسل واستئناف، امتداد شكّي

¹ بول ريكور: نظرية التّأويل الخطاب وفائض المعنى، المصدر السابق، ص: 44/43.

² Paul Ricoeur : Du texte à l'action, p :113.

³ Ibid, p : 138/139.

⁴ Ibid, p :145-152.

⁵ Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, p : 84.

ورضا راهني، ذلك لأنّ النصّ بنية لغوية منغلقة على ذاتها في حروف/نقوش؛ لكنّه في الوقت ذاته له عالم منفتح لا يمكن غلقه أو التعبير عنه بشكل حاسم ونهائي، هنا يكون الفهم مشروعاً مرجحاً، لا أفق له شأنه شأن العالم، أمّا التفسير فهو مسقط حالي وراهني يؤسّس نفسه في انتظار تفاسير موابية وقراءات تالية.

5- تعدّ المسافة الزمنية التي تفصلنا عن عالم النصّ عنصراً منتجاً للمعنى، فالتنائي/التباعد عند ريكور ليس مجرد ظاهرة كمية بل هو التّظير الحركيّ لاحتياجاتنا واهتماماتنا،¹ والنّص حسب منظوره: "أكثر بكثير من كونه حالة تواصل خاصّة بين البشريّة، فهو نموذج المباعده في التّواصل؛ بهذه الصّفة يوحي بالخاصيّة الأساسيّة لتاريخيّة التجربة الإنسانيّة نفسها، على أنّها تواصل في المباعده وبها".² هكذا يكون للنّص حضوره الدائم بفضل الجدل/الصّراع بين الماضي والحاضر، حواراً ومساءلة لا إحياء كما قد يُتوهّم؛ إذ ليس هناك شيء أقتل للتّراث من زعم يعتقد بأنّ فكرة الإحياء هي أساس التّمكّن Appropriation أو الانتماء Appartenance إلى التّراث الموجود في الماضي، فليس الإحياء في مفهوم ريكور إلّا قتلاً لنصوص التّراث ودفناً جديداً لكيونتها في أرض الحاضر، لذا يتعيّن على كلّ تأويل أصيل أن ينظر إلى التّراث كماض لا ينفكّ عن المضيّ بأفاهه نصوصاً وأفعالاً، مثلما أنّ الحاضر لا يفتأ أن يحضر أيضاً بأفاهه فهما أو تأويلاً ضمن التجربة الهرمنيوطيقية كممارسة تنادي بانصهار الآفاق عبر منطق السّؤال والجواب.³

هذا والحال أنّ الملاذ الوحيد لهرمنيوطيقا الثّقّة وهرمنيوطيقا الشكّ، لازدواجيّة الكلام/الكتابة، الفهم/التفسير، التسلسل/الاستئناف، الامتداد/الرّهنيّة، الماضي/الحاضر هو الرّمز، فوحدها رمزيّة اللّغة قادرة على الجمع بين كلّ هذه المتفرّقات، يقول بول ريكور: "أعطي اسم 'رمز' لكلّ بنية دالّة، يشير فيها المعنى المباشر والأوّل والحرفي فضلاً عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلّا من خلال المعنى الأوّل. وتشكّل هذه الظّاهرة من التّعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التّأويلي بالمعنى

¹ بول ريكور: نظريّة التّأويل الخطاب وفائض المعنى، المصدر السابق، ص: 79.

² Paul Ricoeur : Cinq études herméneutiques, introduction de Jean Marc Tétaz, édition : Labor et Fides (Paris-France), 2013, p : 54.

³ عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص: 358.

الدقيق"¹. الوظيفة التأويلية إذن هي عمل الفكر الذي يتكوّن من فكّ المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، والذي يقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي.²

إنّ الرّمزيّة "تعدّى في هذا الإطار مجرد الوظيفة العامّة بين الوعي والواقع، والثنائيّة تتجاوز الثنائيّة البنيويّة التي تظهر في العلامة اللّغويّة عامّة أي ثنائيّة العلامة الحسيّة والدلالة (الدال والمدلول في لغة دوسوسير) أو العلامة والشّيء المشار إليه"³؛ إنّ الأمر هنا -بخلاف ذلك- يحيل إلى انفجار هائل للغة، فما أن يكون ثمة معنى حرفي/مادّي، اجتماعي متداول وسائد إلّا وكانت هناك بالمقابل معاني مجازيّة روحيّة ووجوديّة لا تنفكّ عن الظهور ولا تتوقّف عن التوالد. يقول ريكور: "إنّ الرّمز إذ يفسح المجال للفكر ويستعين بالتأويل فذلك لأنّه يقول أكثر ممّا لا يقول، ولأنّه لم يتوقّف قطّ عن إفساح المجال للقول"⁴، وهذا القول يفيد ضمناً أمرين؛ من جهة المعنى المعطى للذي يدخل ضمن البعد الرّمزي (للشخص الذي يهتمّ بالمعنى الخفيّ والكامن أكثر من المعنى الحرفي/الظاهر). ومن جهة أخرى، هذا المعنى المعطى هو في حدّ ذاته محلّ تفكير.⁵

السلسلة إذن غير منتهية والهرمنيوطيقا عكس اللسانيّات لا تنادي بإغلاق عالم الإشارات بل يطيب لها أن تتموقع ضمن علاقات (بين-دلالية)، وعلى المستوى الأنطولوجي تكمن الفائدة الفلسفيّة الوحيدة للرّمزيّة في "أنّها تكشف عن طريق بنيتها للمعنى المضاعف التباس الكائن نفسه بصور متعدّدة، وتكمن علّة وجود الرّمزيّة في فتح تعدديّة المعنى على التباس الكائن"⁶، وهكذا في كلّ مرّة كما لو أنّ الأمر قدرة تُكتشف تُظهر وتُبين، فإنّ اللّغة تعمل وتصبح هي نفسها فاعلة حسب الوظيفة التّواصلية المعتادة ظاهريّاً، وحينئذ فإنّها تصمت أمام ما تقول.⁷ وبهذا انتهى ريكور إلى القول بأنّ التّأويل: "هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النّص"⁸، النّص"⁸، كما استقرّ تعريفه للهرمنيوطيقا في كتابه "من النّص إلى الفعل" Du texte à l'action على التّحو الآتي: الهرمنيوطيقا هي "نظريّة عمليّات الفهم ذات الصّلة بتأويل النّصوص"⁹، وحيث تكون هناك هذه النّظريّة

¹ بول ريكور: صراع التّأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 44.

² المصدر نفسه، ص: 44.

³ نبيهة قارة، المرجع السابق، ص: 14.

⁴ بول ريكور: صراع التّأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 60.

⁵ François Dosse : Paul Ricoeur un philosophe dans son siècle, Armand Colin (Paris-France), 2012, p : 72.

⁶ بول ريكور: صراع التّأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 103.

⁷ المصدر نفسه، ص: 102.

⁸ Paul Ricoeur : Du texte à l'action, p :114 .

⁹ « La théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes », Ibid, p :94 .

تكون هناك ثلاثة مبادئ رئيسية: الأول: "إذا ما أجز كل خطاب كحدث فإن كل خطاب فهم بمثابة دلالة"¹. دلالة"¹. الثاني: "الرمز يدعو للفكر"². والثالث: فسر أكثر تفهم أحسن.³

8. نظرية ثبوت المعنى وتغيير الدلالة (إريك دونالد هيرش)

يعود إريك دونالد هيرش Eric Donald Hirsch⁴ بالهرمنيوطيقا كل أدرجها السابقة ليختزل جهد القرن العشرين بوضع الهرمنيوطيقا في خانة فقه اللغة العام، إلا أن المعيار ليس ذاتية شلايرماخر ودلشي بل قصدية المؤلف، ورغم أنه يتفق مع هذين السابقين على أن تحقيق الموضوعية هي غاية التأويل فهو يركز في طرحه أكثر على جانب القصدية. وقد جاءت هذه الرؤية الفلسفية كردة فعل ضد التيارات التأويلية التي تغض من قيمة المؤلف وأهميته في عملية الفهم والتفسير، وإذا كان هيدجر يؤكد على أنطولوجية اللغة وغادامير على الذاتية وريكور على الشككية، فإن هيرش يقفز فوق كل هذه المشاريع ويضرب صفحا عن هرمنيوطيقا الذات ومقولاتها ليعيد إحياء معنى النص كما أراده المؤلف أصالة.

فالنص -بالنسبة إليه- هو عين ما عناه المؤلف على أساس أنه اعتقاد معقول يمكن فهمه، كما أن تعييب المؤلف يؤدي إلى سيادة الذاتية والنسبية، وفي هذه الحالة يتعدّر وجود مبدأ كاف للحكم على صحة التأويل،⁵ من هنا لا يتردد هيرش نهائياً في التركيز على المؤلف كورقة رابحة بيد القارئ تساعده في استجلاء المعنى والقرب من الصحة بدل التعمية والفوضى والالتباس، يشهد بذلك قوله الصريح: "إزالة المؤلف كمحدد للمعنى هو رفض للمبدأ المعياري الدامغ الوحيد الذي يمكنه قيادة الصحة لتأويل ما"⁶.

وعند هذا الحد يمكن القول بأن المعنى يبقى ثابتاً عبر الزمان، يستطيع استعادته وإنتاجه كل قارئ كفاء، ثم إن القصد اللفظي للمؤلف ليس هو كامل الوضع العقلي لصاحب النص لحظة الكتابة، وإنما هو أحد مظاهر هذا الوضع فقط، خرج للوجود من خلال التعبير اعتماداً على إمكانات اللغة واحتمالاتها وأعرافها وتقاليدها، ولذلك فهو معنى مشترك بين القراء الذين لديهم القدرة على معرفة الأعراف والتقاليد

¹ Paul Ricoeur : Du texte à l'action, p :105. Cinq études herméneutiques, p : 58.

² بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 15.

³ المصدر نفسه، ص: 15. بول ريكور: بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد ملى، مراجعة: عمر مهيل، ص: 76.

⁴ إريك دونالد هيرش [1928]: مدرس أمريكي وباحث أكاديمي وناقد أدبي. انظر، https://en.wikipedia.org/wiki/E._D._Hirsch

⁵ Eric Donald Hirsch.JR : Validity in interpretation, publisher: Yule university press (USA), edition: 1967., p: 1/3.

⁶ Eric Donald Hirsch.JR, p : 5.

نفسها وتطبيقها في ممارساتهم التأويلية. طبعاً يبقى هذا غير كاف وإنما يحصل تحديد قصد المؤلف كذلك من خلال الإحالة على الأدلة والمرجعيات (داخليّة أو خارجيّة) التي تتعلّق بمختلف الأمور والمظاهر المناسبة في نظرة المؤلف العامّة أو أفقه، وتتضمّن الأدلة الخارجيّة المناسبة: بيئة المؤلف الثقافيّة، السمات الشخصيّة، المؤثرات السابقة وكذلك الأعراف الأدبيّة والتوعيّة التي كانت في متناوله أثناء عمليّة إنشاء العمل.¹

لا يدّخر هيرش جهداً في الرّد على كلّ القضايا التي تمسّ القصدية من قريب أو من بعيد، وفي هذا المضمار يمكن التوقّف عند بعض المحطّات تجلية للمقام وتعميقاً للفهم:
القضية الأولى: الرّغم بأنّ معنى النّص يتغيّر حتى بالنّسبة للمؤلف ذاته.²

يجب هيرش بيان الفرق بين مصطلحين رئيسيين في فلسفته: المعنى والدّلالة، حيث يعتقد أنّه حدث خلط كبير بينهما ويورد: "المعنى هو ذلك المعروض عن طريق النّص؛ هو ما عناه المؤلف عن طريق استخدامه لتسلسل خاص للعلامات؛ وهو ما تعرضه العلامات. من ناحية أخرى، الدّلالة تمثّل علاقة بين هذا المعنى وشخص ما أو تصوّر أو حالة/موقف أو بالفعل كلّ شيء يمكن تخيّلته"³. المعنى اللفظي للنّص إذن يقبل التّحديد بينما تبقى الدّلالة في حالة تعيّر مستمرّ ولا تقبل التّحديد، فهي التي تجعل النّص حيّاً ومستحوذاً على اهتمام مختلف القراء في مختلف العصور.⁴ ويسترسل هيرش في بيان حجّته فيقول: "إنّه إذا كان معنى الفقرة (أي المعنى اللفظي) متغيّراً لما عاد هناك هناك معيار ثابت نعرف به ما إذا كان تفسير الفقرة يمضي على نحو صحيح"⁵.

ولهذا يصبح المعنى اللفظي هو هدف الهرمنيوطيقا وتصبح الدّلالة هي محور اهتمام النّقد الأدبي،⁶ وغرض التّأويل في هذا المجال ليس العثور على دلالة الفقرة أو النّص بالنّسبة لنا اليوم، بل تبيان معناها اللفظي فحسب، فالهرمنيوطيقا هي ذلك الفرع من فقه اللغة العام المختصّ بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللفظي (للنّص) على نحو موضوعي محدّد.⁷

¹ ميحان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: الثالثة، ص: 91/90.

² Scott A.Blue: The hermeneutics of E.D.Hirsh, JR and its impact on expository preaching: Fiend or Foe?, journal of the evangelical theological society, june 2001, série, tome 70, № 5, 1972, p : 255.

³ Eric Donald Hirsch.JR , p : 8.

⁴ ميحان الرويلي وسعد البازغي، المرجع السابق، ص: 91.

⁵ عادل مصطفى، المصدر السابق، ص: 386.

⁶ ميحان الرويلي وسعد البازغي، المرجع السابق، ص: 91.

⁷ عادل مصطفى، المصدر السابق، ص: 386.

القضية الثانية: الزعم بعدم إمكانية الوصول إلى القصد الحقيقي لمؤلف النص، مع استحالة تأكد المؤول من إعادة إنتاج المعنى كما قصده صاحبه في الأصل.¹

يرد هيرش هنا بأن الوصول إلى قصد المؤلف أمر واقع لا جدال فيه، لكن المشكلة التي يمكن إثارتها في هذا السياق هي مدى يقينية المعنى المتحصّل عليه،² وفي هذه المرحلة تأخذ الهرمنيوطيقا على عاتقها مهمة تزويدنا بتبرير نظري لهذا التّحديد الذي يتحلّى به موضوع التأويل، ومهمة تقديم معايير يمكن بها فهم ذلك المعنى الواحد الثابت المحدّد، وأهم شيء أن تقول لنا الهرمنيوطيقا على أيّ أساس يقع اختيارنا على معنى دون آخر، تلك هي مسألة الصّحة/الصّواب التي يجب التّطرّق إليها.³

القضية الثالثة: أنّه في بعض الحالات حتى المؤلف لا يدرك ما يعنيه هو ذاته.⁴

بالنسبة لهيرش إذا لم نتمكن من التّمييز بين معنى الكاتب والموضوع الذي تدور حوله الكتابة، فإنّه من غير الممكن أن نتميّن بين الصّحة والخطأ، بين المعنى الجيد والزديء، لهذا لا بدّ من التّفريق بين المعنى والوعي بهذا المعنى، ما يقابل الوعي عموماً والوعي الدّاتي، فهما في الحقيقة غير متكافئين؛⁵ فقدرّة الاستيعاب تختلف من شخص لآخر، وقد يتعدّر على الكاتب الوصول إلى رؤية واضحة وسليمة لموضوع النصّ، وأن تتميّن كتابته بقصور أو نقص في الاستيعاب لا ينفي إمكانية الوصول إلى التّفريق بين ما عناه هو كشخص، وبين ما يستحقّ أن يقال في الموضوع المتناول من قبله.

وهكذا فإنّ تحديد قصد المؤلف بالنسبة لهيرش هو الأساس الذي يحتكم إليه في معرفة صحّة تفسير ما على غيره، أمّا دلالة النصّ في الوقت الحاضر، ومالذي يعنيه بالنسبة لواقعنا وانشغالاتنا فهو أمر خارج عن نطاق الهرمنيوطيقا وهو مهمة ينفرد بها النّقد الأدبي. هذا الفرق الكامن بين المعنى والدّلالة يعود بالهرمنيوطيقا -حسب رأيه- إلى مهمّتها الأصلية، أين يسلّط الصّوء على دائرة الصّواب والموضوعية، ويكمن المهمّ في الإجابة عن الأسئلة الآتية: كيف يمكن الوصول إلى قصد المؤلف؟ إلى ذلك المعنى الحرفي/اللفظي الثابت المحدّد للنصّ؟ ما هو مبرّر تقديم أو ترشيح معنى ما على آخر؟

¹ Scott A.Blue, p : 256.

² See, Eric Donald Hirsch.JR, p: 17/18.

³ عادل مصطفى، المصدر السابق، ص: 388.

⁴ Scott A.Blue, p : 256.

⁵ See, Eric Donald Hirsch.JR, p: 18-22.

المبحث الثاني: التلقي الإسلامي للهرمنيوطيقا

لاقت الهرمنيوطيقا رواجاً شديداً وسط المثقفين العرب والمسلمين عموماً، وانتشر الحديث عنها بشكل هستيري في الآونة الأخيرة، ترجمة للكتب الأصلية، تتبعاً سياقياً تاريخياً أو تطويعاً منهجياً في مجال الدراسات الأدبية والدينية، كما انعكس هذا الاهتمام بوضوح في محاولات تعريب المصطلح وإبداء الرأي حول المبادئ التأويلية التي جاءت بها، خاصة مع الأزمة السياسية التي يجيهاها الوطن العربي من تناحر القوى داخل البلد الواحد إلى سفك دماء الأبرياء باسم القرآن والسنة، إذ أضحي السؤال عن سلطة التأويل / سلطة الدولة، ثقافة الاختلاف / تباين الدّوات، الاستئثار بفهم النص / المعنى الواحد والوحيد، الفكر السائد / الفكر المناهض، سؤالاً مشروعاً تلخصه كلمات معدودات: كيف نفهم ذاتنا حتى نفهم ديننا؟

لقد كان الماضي ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من هوية المثقف لكنه أيضاً لا يشكل بالنسبة لعقل الهرمنيوطيقي مؤثراً يستحق التكرير على مر العصور، إذ يشترك إنسان القرون الأولى مع الإنسان المعاصر في بشرية الفهم ومساعي الوصول إلى خالق هذا الكون، الأمر الذي يجعل للقرآن مرتبة عليا، فوحده كلام الله المقدس أما جهد الإنسان فيعتره النقص إلى نهاية العالم وقيام الساعة. ولا يصح عند أكثر الهرمنيوطيقيين الحديث عن الفهم الجاهزة؛ لأن كل مسعى ببساطة محكوم بأفق تاريخي يرتحن المعنى داخله ولا يخرج في صورة مطلقة ذات شمولية وصلاحية دائمة، هكذا تبقى أرض التأويل خصبة، قابلة للبذر والعطاء.

كما أن التراث التفسيري لم يعد ملزماً لنا بل أضحي رصيذاً تنطلق منه القراءة الهرمنيوطيقية ولا تتقيد بحدوده، وهي إذ تفعل ذلك تثبت كل حين تاريخية الفهم وتكشف الحجب عن مدى تأثير السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في بلورة المعنى وإنتاج الدلالة لقد غدت التفاسير موضع فحص ومراقبة، يتم نقد مضامينها على ضوء الظروف التاريخية الباعثة على إخراجها. ويكمن بيت القصيد في طرح نفس الإشكالية على القرآن الكريم، فما هي العلاقة القائمة بين النص والواقع؟ علاقة استقلال، أم تأثير، أم تأثر أم كليهما؟.. ولما كانت الهرمنيوطيقا لا تفرق بين النص الديني وباقي النصوص، وترى أن كل مؤلف يتأثر بالظروف المحيطة به حال التأليف، فقد أثار هذا الجانب خصوصاً ردود أفعال متباينة إزاء استيرادها وتوظيف مبادئها:

يرى الفريق الأول أن الهرمنيوطيقا نشأت ضمن أحضان اللاهوت الغربي وتأثير خلفيات تاريخية معرفية وفلسفية لا تتلاءم مع معطيات الحضارة الإسلامية ولا تتسجم مع قيم الإسلام ومعتقداته، بدليل أنّ هذه الهرمنيوطيقا تنظر إلى الدين على أنه إفراز بيئوي أسطوري، ومن ثم لا يصح تطبيقها على نص سماوي

مقدس¹. وهذا الموقف في الحقيقة هو نتيجة رؤية مسبقة تلخص في الاعتقاد بوجود اكتفاء ذاتي من الناحية المنهجية داخل دائرة الدراسات الإسلامية، وأن مصطلحات من قبيل إحياء، وتجديد وإصلاح التراث تجد صدى لها فقط عند الانطلاق مما أنتجه العقل الإسلامي من غير اللجوء للمنجز الغربي.

ويعتقد الفريق الثاني أن مناهج الفهم بصفة عامة عالمية/إنسانية وليست محلية، وبالتالي فإن استهلاك ما ينتجه الآخر أمر مشروع ولا مضره فيه شريطة المضم الكافي والاستيعاب الدقيق لجزئيات وتفصيل النظريات المطروحة على الساحة الفكرية. أما الهرمنيوطيقا فهدفها الوحيد هو العثور على معنى لأنفسنا وذواتنا من حيث نحن بشر، أي معنى لإنسانيتنا، وعليه لا جدوى للفصل بين هرمنيوطيقا كونية وأخرى خاصة أو مفردة، ولا تكون الهرمنيوطيقا فلسفة أصلية في التأويل بعامة إلا بقدر ما تكون قادرة على استعمال الكوني في فهم ما هو خاص، واستعمال الخاص في فهم ما هو كوني، في معنى أنفسنا².

أما الفريق الثالث فقد اختار المنطقة الوسطى، حيث ذهب أصحابه إلى القول بأن المنهج أيًا كان منبته لا يتمتع بالإطلاق والحياد والموضوعية الكاملة وهو لا يتعالى على الخصوصيات الحضارية والتاريخية بصفة تامة، لذلك المساءلة والمراجعة مطلوبة بشدة، والتهالك والاندفاع إيجابا أو سلبا أي النظرة التقديسية المطلقة للمنهج ككل أو الرفض القطعي الجزمي له دون تمحيص ونقد مرفوض. والحل حسب هذا الفريق هو تبيئة المنهج وتحويله إلى ما يتناسب مع الكيان الإسلامي بطريقة تسمح بمص الطاقة الإجرائية المختزنة داخله دون التنكر لهويتنا وانتمائنا ولخصائص لغتنا، وكذلك هو الشأن بالنسبة للهرمنيوطيقا قد تضبط بشروط معينة تصبح معها صالحة للتنزيل داخل حقل تفسير القرآن الكريم³.

1. ترجمة المصطلح

جاءت الجهود تثرى في محاولة تعريب المصطلح والوقوف على تعليل مناسب لذلك فقد اختار صاحبنا "دليل الناقد الأدبي" كمقابل للأصل الغربي: "نظرية التأويل"⁴، واختار محمد شوقي الزين "فن التأويل" قائلا: "تجدد الإشارة إلى أننا نبتغي صيغة 'فن التأويل' لترجمة كلمة "Hermeneutique" تميزا لها عن 'التأويل'

¹ انظر على سبيل المثال موقف قطب الريسوني في كتابه النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير، ص 202-204.

² حوار مع فتحي المسكيني أجراه محمد حسين الرفاعي (مدير تحرير مجلة قضايا إسلامية معاصرة) بعنوان: الهرمنيوطيقا فلسفة عوضت أسئلة "التفكير" بأسئلة "الفهم"، ص: 15، 16. وهو نفس الموقف الذي يتبناه كل من عبد الكريم سروش في "الصرافات المستقيمة"، ومحمد مجتهد الشبستري في قراءة بشرية للدين.

³ انظر على سبيل المثال موقف أحمد بوعودة الهرمنيوطيقا وعبر الفجوة التاريخية في فهم النص القرآني، الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم: الدراسات الدينية، نشر بتاريخ: 2014/10/31، موقع: www.mominoun.com

⁴ ميحان الرويلي وسعد البازعي، المرجع السابق، ص: 88.

بمعنى "interprétation"¹. وهو نفس ما ذهب إليه نبيهة قارة في دراسة لها بعنوان: "الفلسفة والتأويل"²، بينما وقع اختيار عيسى علي العاكوب على "علم التأويل/علم التفسير"³. أما عبد الملك مرتاض فقد فضل "التأويلية" معللاً ذلك بقوله: "من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه 'الهرمنيوطيقا' وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل هذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل 'التأويلية' مقابلاً للمصطلح العربي القديم"⁴.

هناك من يرى خلاف ذلك؛ كسعد علواش الذي استقرّ على "الهرمنوتيكة"⁵، والباحثة زكية ألفة التي آثرت مصطلح 'هرمنيوطيق' في عنوان بحث لها من أجل الحصول على درجة سرجانا في كلية العلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية مالانج بإندونيسيا⁶، والباحثة مليكة دحامية في أطروحة دكتوراه بعنوان: "فصول في القراءة والتأويل" ارتأت فيها إلى اختيار لفظ "الهرمنيوطيقا" كمقابل للفظ الانجليزي: "Hermeneutics"⁷. بالتوازي علّل عبد الغني بارة (الباحث الجزائري مهتم بقضايا النقد والفلسفة) تبنيّه لمصطلح "هرمنيوطيقا" المقابل للأصل الفرنسي « Hermeneutique » بكونه أقرب من المفهوم الغربي وأكثر بعداً عن الترجمات التي لا تفي المصطلح حقه دلاليًا⁸.

ووسط هذا الزخم الهائل من الترجمات، يعلّل اختياري لمصطلح "الهرمنيوطيقا" دون غيره؛ كونه أولاً: يحمل شحنة دلالية غير متوفرة في بديل آخر، وثانياً: لأن أقرب مصطلح عربي -بين كل ما ذكر سابقاً - وهو 'التأويلية' يوسم في استعماله إلى منهج تأويلي متعدّد المشارب والمرجعيات عند الشخص بعينه، وبالتالي فهو -من وجهة نظري - أوسع دلالة من 'الهرمنيوطيقا'، يتضمنها ويضيف عليها. وأخيراً: كون نصر حامد

¹ محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، الناشر: المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الأولى (2002م)، ص: 29.

² نبيهة قارة، المرجع السابق، ص: 5.

³ ك.م. نيوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: عيسى علي العاكوب، الناشر: عين للدراسات (مصر)، ط: الأولى (1996)، ص: 107.

⁴ عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدّس والمدنّس، مجلة: عالم الفكر (مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت)، العدد الأول، م: 29، نشر بتاريخ: 2000/07/01، ص: 263.

⁵ سعد علواش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، الناشر: دار الكتاب اللبناني (بيروت-لبنان) وسوشيريس (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الأولى (1405هـ/1985م)، ص: 224.

⁶ زكية ألفة: هرمنيوطيق القرآن في سورة العلق (دراسة منهجية التفسير عند نصر حامد أبو زيد)، بحث للحصول على: درجة سرجانا في كلية العلوم الإنسانية والثقافة، تخصص: اللغة العربية وآدابها، نوقشت عام: 2006 - 2007م.

⁷ مليكة دحامية: فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية معاصرة (أطروحة دكتوراه في الأدب العربي)، إشراف: عبد القادر بوزيدة، جامعة: الجزائر (2) (الجزائر)، كلية: الآداب واللغات، قسم: اللغة العربية وآدابها، نوقشت بتاريخ: (2011م)، ص: 45.

⁸ عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص: 89.

(الشخصية محلّ الدراسة) نفسه استعمل مصطلح 'الهرمنيوطيقا' في مستهلّ تعريفه وتبعه التاريخي لمراحل تطور اللفظ، وهو ما يشجّع أكثر على هذا الخيار.

وفي الحقيقة أياً كانت الصورة التي عرّب إليها المصطلح، يبقى الأهم هو الزمان الذي يجمع المفكرين والمثقفين على بساط التأويل الذي تعد الهرمنيوطيقا بالكشف عن أسراره وخبائاه، وحيث يفهم التراث بشكل جديد ويعاد بناء الذات على نحو معاصر، وفيما يلي نماذج من المحاولات الإسلامية الرامية إلى توظيف الهرمنيوطيقا في فهم القرآن والسنة وبيان آراء ممثليها عن مدى نجاعة هذا الاتجاه التأويلي في التعامل مع النصوص الدينية.¹

2. مشروع فقه قرآني سياقي (محمد فضل الرحمان)

يعدّ محمد فضل الرحمان² [1919-1988م] من أكبر المهتمين بالقضايا الفكرية والفلسفية يمكن أن يوصف بأنه صاحب رؤية تجديدية للتراث تقف موقف الوسط بحيث لا تنتكر للماضي ولا تبهر بمنجزات الحداثة كل الانبهار. رام إلى تأسيس إسلام معاصر يحل الإشكالات الزاهنة بصفة عملية أكثر منها نظيرية، فكان مشروعه عبارة عن "إعادة اكتشاف رسالة القرآن التاريخية والمنهجية والسياقية"³، على نحو يتم يتم فيه تجاوز لحظة التنزيل الأولى وإكراهات الموقف الزاهن إلى فقه قرآني تفاعلي تكيفي.

طرح فضل الرحمن أولى أفكاره بخصوص فهم القرآن في كتابه المهم 'الإسلام' ثم بلور قراءته الهرمنيوطيقية من خلال مشروع بحثي بمشاركة مجموعة من الشباب حول 'الإسلام والتغيير الاجتماعي' وكذا من خلال كتابه 'الإسلام و الحداثة'. وعلى قدر غزارة إنتاجه لم يخرج عن مبدأ رئيسي في كل أطروحاته، إذ يؤكد مرارا وتكرارا على محورية القرآن من حيث هو جوهر الحضارة الإسلامية، قلب ولبّ ثقافتها. وفي سياق الجدل الواسع قديما حول قضية خلق القرآن، يعتقد فضل الرحمن أنّ تصادم الآراء كان نتيجة عجز الفكر التراثي

¹ كنت قد اطّلت على جملة من المشاريع والتوظيفات والدراسات المتباعدة للهرمنيوطيقا في مجال فهم النصوص الأدبية عموما وفي مجال فهم النصوص الدينية تحديدا؛ ولكنني آثرت أن أنتقي منها ما له علاقة مباشرة بموضوع الدراسة من نماذج تتقاطع مع المشروع البوزيدي في رؤى ونقاط معينة كما سيأتي بيان ذلك في الباب الثاني من هذه الدراسة.

² محمد فضل الرحمان [1919-1988م]: مثقف ورجل سياسة من باكستان، تحصل على ماجستير في الدراسات العربية وله دكتوراه في الفلسفة، يعدّ من أكبر المهتمين بالقضايا الفكرية والفلسفية. انظر، دونالد بيبي: الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحدائني فضل الرحمن، ترجمة: ميرزا معلوف ونسرين ناضر، إشراف: هيثم قطب، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (لبنان-بيروت) ط: الأولى (2013م)، ص: 42.

³ حواس محمود: الإسلام والحداثة في كتابات الباكستاني فضل الرحمن مالك (الرسالة الديناميكية للقرآن محفزة للتغيير لا للخوف من المستقبل)، جريدة: العرب، العدد: 9749، نشر بتاريخ 12/11/25م (مصر-القاهرة)، ص: 15.

على الوقوف على حقيقة مفادها: "أنّ القرآن هو كلمة الله بشكل كامل من جهة، وبمعنى بسيط أيضا كلمة الرسول محمد بشكل كامل"¹.

لقد حصل هذا رغم أنّ القرآن ذاته يشير إلى كلا المعنيين، فقد نزل الوحي على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم ليس بوصف هذا التنزيل وصفا ميكانيكيا يحوّل شخصية الرسول إلى أداة تسجيل وقناة نقل وتوصيل، بل بوصف كلمة الله نابعة من قلب النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، وعلى حد تعبيره: "القرآن بكامله كلمة الله... لكنه مكتوب كلّ بلغة محمد صلى الله عليه وسلم. لقد تدفّقت الكلمة الإلهية عبر قلب محمد"². الأمر الذي يقتضي أن يكون المشتغل في مجال التفسير على دراية بالسياق التاريخي لحياة النبي صلى الله عليه وسلم والظروف التي صاحبت نزول الوحي من جهة، ووعي عميق بالسياق الحالي من جهة ثانية حتى يتمكن من تكييف وملاءمة النص مع الوقائع المستجدة عند التطبيق.

وتقوم الممارسة الهرمنيوطيقية عند فضل الرحمن على مسارين: من الزمن الحاضر إلى زمن القرآن، ومن زمن النزول عودة مرة أخرى إلى الوقت الحاضر. وخطوتي عملية التفسير أيضا على النهج السابق: الأولى تحتم وجوب فهم مضمون: 'import' أو معنى النص عن طريق دراسة الوضعية أو المشكلة التي دفعت بالآيات إلى النزول وإلى أن تكون بمثابة إجابة عنها. أما الخطوة الثانية فهي محاولة لتعميم الأجوبة الخاصة (المتحصل عليها في الخطوة السابقة) وجعلها نصوصا لأهداف اجتماعية - أخلاقية عامة³. هكذا توفر هاتان الخطوتان جسرا سليما للانتقال من المعنى إلى المغزى.

كانت للرجل آراء كثيرة وجريئة، صرّح ببعضها أثناء ممارسته للسياسة في باكستان ومزاولته التدريس في أمريكا، وأودع الأخرى ضمن مؤلفاته الغزيرة، والأمثلة على ذلك وفيرة إلا أنّ أهمها قوله إنّ ما خلصت إليه الدراسات والأبحاث الحديثة يثبت أنّ جزءا كبيرا من الأحاديث لا يمكن التعويل عليه تاريخيا، ومع ما أثارته هذه الرؤى من زوابع ضده، انتهت آراؤه في الجهة المناوئة إلى اتهامه بالاستغراب حيننا والاستشراق آخر⁴.

يناقض هذا الادعاء تجاوزه للحرفية المنهجية في الدراسات الفلسفية الغربية، إذ لم يعمد إطلاقا إلى جر تلك المنجزات كما هي إلى أرض التفسير القرآني بل قام بتنزيلها حسب خصوصيات الحضارة الإسلامية،

¹ فؤاد جابر الزرني: هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة العدد: 58/57، (1435هـ/2014م)، الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد - العراق)، ص: 126.

² دونالد بيرى، المرجع السابق، ص: 35.

³ Fazlur Rahman: Islam and Modernity transformation of an intellectual tradition, published: The university of Chicago press (Chicago an London -usa), copright: 1982, p 4/5.

⁴ انظر، دونالد بيرى، المرجع السابق، ص: 44،45.

وآثر أن يحوّلها إلى صورة تتماشى مع المعطيات التراثية، لا أدلّ على ذلك من انتقاده اللاذع لذاتية غادامير، إذ يرى أنه: "ينتقص من موضوعية النص نفسه باعتقاده المفرط بوجود توفر ظروف موضوعية تعمل في مرحلة الفهم المسبق المتحيّز"¹، وعلى نفس الوتيرة لا يخفي فضل الرحمن استفادته من المنجزات الغربية الحديثة في فهم نصوص الوحي بل يصرح: "المنهج الهرمنيوطيقي الذي أتحدث عنه معني بفهم رسالة القرآن التي ستؤهل أولئك الذين يؤمنون به ويسعون للعيش في كنف تعاليمه سواء في حياتهم الفردية أو الجماعية - أن يفعلوا ذلك على نحو متسق ومجد "Coherently and meaningfully"².

3. قراءة بشرية للدين (محمد مجتهد الشبستري)

محمد مجتهد الشبستري³ [1936م] فيلسوف ورجل دين إيراني، من دعاة التجديد المعاصرين، احتل في الوسط الشيعي مكانة مرموقة بسبب بساطة أسلوبه وقوة إقناعه مع آرائه السياسية الجريئة. من خلال إقامته في ألمانيا استفاد من منجزات الفلسفة الغربية عموماً والهرمنيوطيقا خصوصاً، ومن أبرز كتبه في هذا المجال: 'هرمنيوطيقا القرآن والسنة'، و'قراءة بشرية للدين'!

طمح مجتهد في بحوته إلى اكتشاف العامل الرئيسي الباعث على اختلاف الآراء والفتاوى الفقهية، وقد أفصح أنّ تفاوت العلماء في النهل من علم أصول الفقه لا يعد العامل الوحيد المؤدي للاختلاف، بل تشترك في ذلك توليفة من المباني الفلسفية، الكلامية، الأنثروبولوجية، السوسيولوجية والسيكولوجية.. فيما تمثل من قليات ذهنية ينطلق منها المفسر/ الفقيه حال الاجتهاد وتفسير نصوص القرآن والسنة.

وإذا كانت الجهود المبذولة في مضممار نقد وتمحيص الفتاوى/ التفاسير قد انصبّت حول تتبع خلفيات المشتغل فيما يخص علوم اللغة وأصول الفقه مع التغاضي التام عن الدور الفاعل الذي تلعبه العلوم والمعارف البشرية الأخرى في عمليتي التفسير والاجتهاد الفقهي؛ فإنّ التخلّص من هذه الغفلة وتسليط الضوء على وجود توليفة من المباني الأخرى التي لا بد من تتبعها هو محور اهتمام مجتهد في كتاب 'هرمنيوطيقا القرآن والسنة'، يقول: "نهدف بطرح هذه البحوث وبآلية المنهجية التحليلية إلى إثبات هذه الحقيقة، وهي أنّ عملية

¹ فؤاد جابر الزرقي، المرجع السابق، ص: 135.

² Fazulr Rahman, p : 4 .

³ محمد مجتهد الشبستري (1936م): أحد المفكرين الإيرانيين المعاصرين في المجال الديني، يسعى إلى تقديم جديد في المضامين الجوهرية في علم الكلام الإسلامي. آرش نراقي: ماهية الكلام الوحياني عند مجتهد الشبستري، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة -الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية- (مركز دراسات فلسفة الدين-بغداد)، العدد: 54/53 (2013م)، ص: 341.

التفسير والاجتهاد لعلماء الإسلام تخضع لأصل كلي في علم الهرمنيوطيقا، أي ابتناء التفسير وفهم النصوص على القبليات والمسبقات الفكرية للمفسر، ولا استثناء في هذه المسألة¹.

وفي استيعاب قوي للطرح الهرمنيوطيقي ووعي عميق بمشكلة الفهم، ألمح مجتهد إلى أن البحوث الفلسفية في هذا الصدد تبني على مسألة تغيير معنى 'المعنى' وطرح شيء جديد باسم النص، وهذا يدخل من جهة في فلسفة الألسنيّات والتاريخ والسيمانطيقا الجديدة، ويختلف من جهة أخرى عن الرؤية القديمة للمعنى²، والتي تجعل منه مساويا للأشياء والذوات الخارجية، مطابقا لها بدل أن تكون هذه الأشياء موضوعا للمعنى، محورا تدور حوله الأفكار وتتحرك باتجاهه الفرضيات والمسبقات الذهنية للمفسر/القارئ.

لهذا تفاوت الخلفيات الفكرية يخلق تعددية قوية في فهم معنى النص الواحد؛ "وبما أن الرؤى والمفروضات المسبقة للناس متفاوتة ومختلفة فإن قراءتهم وفهمهم لمعنى النص سيكون متفاوتا بالتبع، وهذا التفاوت مما لا محيص عنه"³. وفي ظل انعدام معيار حاسم يفصل بين الصحيح والخطأ يجد مجتهد الحلّ الأمثل في تصحيح قبليات المفسر وتنقيح توقعاته لذلك يورد: "ينبغي لكلّ مفسر أن يتحرك على مستوى تنقيح قبلياته وتوقعاته من النص، ويجعلها في معرض حكم الآخرين وانتقادهم وينفتح بكل قلبه على تصحيحهم وتنقيحهم، والحكم على التفاسير المختلفة للنص دون الحكم على المقدمات والمقومات لتلك التفاسير يعد بدوره عملا عبثيا وغير مجد"⁴.

ينير هذا النص جانبا في غاية الأهمية، ووظيفة الناقد لا تغدو بسيطة بالقدر الذي تعودنا عليه، فهو لا يقوم بتفحص عمل المفسر في صورة منعزلة عن العوامل الخارجية المنتجة له، ولم يعد اقتصاره على مراجعة علوم الآلة الخاصة بمنتجه فحسب معيارا سليما للنقد، بل صار مطالبا -إلى جانب ذلك كله- بضرورة الولوج إلى أفق النص، إلى العالم الذي بعث على إخراج هذا الإنتاج وتولد بفضل هذا الجهود التفسيري كما أنّ الاعتراف بالعلاقة الحتمية وهي علاقة التجاذب بين المسبقات الذهنية وبين ما ينتجه المفسر من فهم للنص الديني يتضمن في ثناياه أحقيّة الانطلاق من خلفيات معينة، إذ لا تحسب مثلبة أن ينطلق الواحد من خلفية محددة، وأن يميل إلى الإجابة عن سؤال معين يشغله، فالأفق التاريخي والمعرفي الذي يعيشه المفسر يحتم

¹ محمد مجتهد الشبستري: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، ترجمة: أحمد القباجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان - بيروت)، ط: الأولى (2013م)، ص: 9.

² محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القباجي، الناشر: منشورات الحمل (بيروت/بغداد)، د.ط، (2009م)، ص: 19.

³ المصدر نفسه، ص: 14.

⁴ محمد مجتهد الشبستري: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، المصدر السابق، ص: 37.

عليه ويفرض هذه الانطلاقة، ويجعل مجهوده من ثم يتميز عن مجهودات غيره، وهكذا تتعدد تفاسير النص الواحد بتعدد آفاق مفسريه.

إلا أنّ الإقرار بانفتاح المعنى -من منظور الشبستري- لا يعني بأي وجه من الأوجه إباحة الفوضى والهرج والمرج في فهم وتفسير نصوص الكتاب والسنة، ولا يفتح الباب أمام القول بصحة كل التأويلات والاستسلام للنسبية المطلقة، بل لا بد أن تقف التعددية على أرضية الاستدلال والبرهان، فتشخيص معقولة قراءة ما منوط بنقد جدي لمحتواها وبيان نقاط الضعف والقوة في ثناياها، وفي هذا الفضاء المعنى المقبول فقط هو المعنى الذي يملك أدلة أقوى.¹ بعبارة أخرى؛ كل مفسر بالإضافة إلى ضرورة تقديم تبرير مقنع لقراءته هو مطالب أيضا بالانفتاح على آراء الغير ونقد الآخر لأعماله، ومالم يتمكن من المحافظة على موقع استدلال قوي فإن استبعاد مجهوده وطرح ما قدمه أمر وارد، خاصة في ظل وجود تفاسير أكثر منطقية وانسجاما مع منطوق النص ومعطيات الواقع، ومع قدرة الجانب المعارض على مقاومة أدلة القراءات الأخرى والمحافظة على الاستمرارية والبقاء لأطول مدة ممكنة.

ويبقى مركز الثقل الذي يدور حوله طرح الشبستري هو مقولة 'التجربة الدينية'، بمعنى أنّ كل إنسان في سعيه لمعرفة الخالق ولاكتشاف خبايا العالم الغيبي يمر بتجربة فردية تشكل لديه رؤية خاصة لحقيقة الألوهية، وهذه التجربة يشترك فيها جميع البشر بمن فيهم الأنبياء والرسل فالدين بالنسبة لهم مجرد تجربة ناجحة وتفسير صحيح للوحي.² ولأن الناس رغم اختلاف توجهاتهم ومشاربهم يشتركون في حق الوصول إلى الله، فإن تنوع رؤيتهم له يغدو ظاهرة صحيحة، ولا يحق لأي شخص أن يدعي أفضلية ما هو عليه من اعتقاد أو أن يكره الآخرين على تتبع سبيله تعميما لتجربته الخاصة.

هنا يصحّح الشبستري أنّ الدين لا يمكن أن يكون بمثابة مسألة رياضية محسومة، يمكن حسابها والتنبؤ بنتائجها، بل ينبغي للمسلم المفكر أن يتحرك على مستوى تجربة الوحي وإضفاء المعنى عليه بما يتناسب مع تجاربه عن نفسه.³ ويضيف، لا ينبغي للشريعة أن تحلّ مكان الإيمان والتجربة الدينية، بل لا بدّ أن تبرز على نحو تحلّل لهما وإلاّ فإنها ستظهر على هيئة نظام حقوقي واجتماعي، الأمر الذي يجعلها بمرور الزمن مهددة

¹ انظر، محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، المصدر السابق، ص: 22/14.

² انظر، سيد خدایار مرتضوي وعباس منوجهری: القراءة الدينية لمجتهد شبستري وعلاقتها بأرائه السياسية، مجلة: العلوم الإنسانية (جامعة: إعداد المدرسين تربيت مدرس- إيران)، العدد: 11(1425هـ/2004م)، ص: 74.

³ محمد مجتهد الشبستري: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، المصدر السابق، ص: 197.

بالركود، وأن تصبح هي ذاتها مانعا حقيقيا وحجرة عثرة في طريق التدين¹. ومن بين آرائه التي تخدم نفس السياق، التأكيد على أنّ فهم نصوص القرآن والسنة لا بدّ أن يكون منطلقها من الإنسان نحو الله وليس العكس، كما أنّ الفقيه الواقعي هو الذي يدرك أن عمله يدور حول حلّ المسائل الحقوقية والعباديّة لحياة الناس لا لغرق في الأمور الذهنية والتوصّل إلى سلسلة من النتائج الفكرية المحضة وإتمام الحجة الشرعية وبعدها إصدار الفتوى².

ورغم الانتقادات اللاذغة، التي وجهت للهرمنيوطيقا، وقف صاحب الطرح منها موقف التأيد الكلي مصرّحا أنّ ما يفتقده المسلمون اليوم في فهم النصوص هو استخدام آليات الهرمنيوطيقا الفلسفية لتقديم فهم مقبول وعقلاني للكتاب والسنة. ثمّ أرصن كلامه بكون الهرمنيوطيقا الدينيّة الجديدة قادرة على بيان أنّ العقائد والأحكام الجزمية الموجودة في التراث الديني بشكل عام هي تاريخية وزمانيّة بذاتها، وتمثل حجابا سميكا يغطي وجه الخطاب الديني، وينبغي إمطة اللثام عن هذه الحقيقة ليعيش المؤمنون في أجواء نورها وحركتها³. وأخيرا ومن أجل فهم عصري للإسلام، لا يتوانى الإيراني محمد مجتهد الشبستري في توصية مراكز العلوم الإسلامية بالانفتاح على علم الهرمنيوطيقا ودراسته واستثماره في مجال تتبع قبليات المفسرين والفقهاء، وكذا اكتشاف المباني المثمرة لاختلاف الرؤى في تفسير نصوص القرآن والسنة.

4. معبر نحو نظرية القبض والبسط (عبد الكريم سروش)

عبد الكريم سروش⁴ [1945م] صاحب رؤية تجديديّة، من خلال تأثره المزدوج بالنتائج الأوربي من علم التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة، وكذا الكتب التراثية لبعض العرفاء والصوفية، تمكّن من تأسيس نظرية تفسيرية إبتسولوجية تعنى بفهم النصوص الدينية كمقابل للهرمنيوطيقا الغربية أطلق عليها اسم: 'نظرية القبض والبسط في الشريعة'.

تعني نظرية القبض والبسط أن علوم الطبيعة والأناسة والمعرفة متكاملة ومنسجمة فيها بينها، وأنّ الفهم الديني في حالة تفاعل مستمر زمنيا ومكانيا مع الفتوحات العلمية في شتى هذه المجالات ويشبه سروش

¹ انظر، سيد خدایار مرتضوي وعباس منوجهری، المرجع السابق، ص74.

² انظر، محمد مجتهد الشبستري: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، المصدر السابق، ص:75.

³ محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، المصدر السابق، ص:35/9.

⁴ عبد الكريم سروش [1945م]: مثقف وناشط سياسي إيراني الأصل إسمه الحقيقي حسين حاج فرج دباغ صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء ومتحصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة الإسلامية. هذه الترجمة مستفادّة من مقدمة كتاب العقل والحرية، وهي مكتوبة بقلم أحمد القبانجي الذي يعد من أبرز المترجمين لأعمال سروش ومن المقربين منه. عبد الكريم سروش: العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان - بيروت)، ط: الأولى، (2009م)، ص:20/11.

ذلك بأضلاع متعدد الأضلاع أو أقواس في دائرة واحدة، ولهذا السبب يقول: "لا يمكن الاطمئنان اليوم إلى العلم الديني لمن لم تتوضَّح لديه علوم الطبيعية والأناسة والمعرفة (إبستمولوجي)"¹. ذلك لأنّ فهم الدين مشروط بفهم مسبق للطبيعة وما وراء الطبيعة أي للعلم والفلسفة، وما يتكوّن لدى الإنسان من تفسير للنصوص الدينية هو في الحقيقة تجلّ لقبليّاته المعرفيّة (تصديقاته) عن العالم الذي يعيش فيه.

وإذ يتعدّد الفصل بين العلوم الدينية والعلوم البشرية الأخرى فإنّ التطوّر الذي يطال هذه الأخيرة يؤدّي بدوره إلى تحوّل قويّ وحركية مستمرة في فهم الدين؛ هكذا يتجدد "فهم الإنسان الديني ويرتبط مع سائر الأفهام ويتناسب معها"². إنّ وضعيّة المفسر إزاء فهم مضمون النص الديني ليست وضعيّة إحجام وتراجع عن إقحام مسبوقاته الذهنية بل هو -على العكس من ذلك شاء أم أبي- في مركز توظيف إجباري لذخائره ومطموراته، وما يتحصّل عليه يتفاعل داخليا وفق مساريّ الطرد والتركيب، الأول: "طرد المعارف المعارضة وحذفها، والثاني: التركيب مع المعارف الصديقة"³. وكلما تضخمت محصلات الإنسان وتراكت خبراته تظهر المواضيع القديمة بأثواب جديدة لم تُر من قبل.

وقد يصاحب جمود القبليات في مرحلة ما ثبات الفهم لوقت محدد ولكن هذا لا يعني إطلاقا ثبوته دائما، فالنص وحده يتمتع بهذه الخاصيّة أما الجهود البشرية المبذولة إزاءه تفسيريا وتأويلا لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تخضع للاستقرار الدائم. "فالحق هو الثابت وليس فهم الحق"⁴. من هذا المنطلق يعدّ القرآن والسنة وحدهما المعنيّان بصفة الثبات أما التفسير والفقّه وما نتج عنه هو فهم بشري خاضع لمبدأ التحوّل والتغير المتواصل.

هذا يدفع مرّة أخرى للحديث عن نسبيّة الفهم وعلاقتها الوطيدة بالدين، وقد شغل هذا الموضوع العقل العربي لسنوات عديدة، وفي وصفه للأزمة الثقافيّة التي يجياها الإنسان المعاصر اليوم يرى سروش أن: "النسبيّة في عصر الحداثة كانت تؤذي الإنسان وكأنها شوكة في عينه ولكن في عصر ما بعد الحداثة اعترف الإنسان رسميا بهذه الشوكة، وقال لعقله بأنّ مصيرك أن تتعقلن وتنسجم مع هذا الشوك وتعيش معه"⁵. والعيش في قلب هذا الحدث يجعل الواحد في حالة تقلب مستمر، فلا هو متيقن تماما مما لديه من حقائق

¹ عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، الناشر: دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، د.ط، ص: 86.

² المصدر نفسه، ص: 90.

³ المصدر نفسه، ص: 82.

⁴ المصدر نفسه، ص: 209.

⁵ عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية البنى والمركزات الخلفيات والمعطيات، ترجمة: أحمد القباجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (2009م)، ص: 248/247.

حول ماضيه وحاضره ولا هو في شك كَلِّي وغفلة مطبقة، وهذه الحالة ما هي إلا نتيجة لرؤية خاطئة كانت تعتزّ بقدرات العقل الإدراكية وبوحدة الفكر والوجود على نحو يصبح فيه فهم الشيء هو الشيء ذاته.

بهذا الخصوص الزمن وحده كفيل بإثبات صدق تصوّراتنا وصحة فهمنا من فساد ذلك، ولعل الملجأ الوحيد حينها لا يغدو للعقل فيه نصيب سوى الاستسلام للقوى الكبرى المافوقية التي ترتحل به من الاستدلال والبرهان إلى التلقي والتلقين، فليس أمام الإنسان المعاصر اليوم سوى سبيل واحد: "وهو اللجوء إلى أحضان العرفان. فلو أمكن حل مشكلة عدم اليقين وعدم الغفلة.. فإن هذا الحل ينحصر بميراث العرفاء في الماضي، الذي كان يشكك منذ البداية في هذه العقلانية"¹.

وحتى لا يكون الفهم سائبا بل غير مجد في تحقيق هدف محدد يوضّح سرّوش بعض المبادئ التي تفضي بصاحبها إلى فهم أفضل، طبعا مع انعدام القطع بالصحة أو الخطأ على كل الجهود، كون هذا الشيء مستحيل التحقق قبل قيام الساعة وفصل الخالق في هذه المسألة المعقّدة، ويمكن إجمال هذه المبادئ على الصورة الآتية:

- 1- قبل الشروع في تفسير أيّ آية من القرآن لابدّ من التعرّف على ذات الباري وأوصافه وكذا معرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولذلك يعد علم الكلام غذاء فعليا لعلم التفسير وعلم الفقه.
- 2- الإدراك الأفضل للأدلة والفرضيات المسبقة يقود إلى فهم أفضل للنص.
- 3- فهم لغة أيّ عصر رهن بفهم النظريات العلمية والفلسفية المتاحة في ذلك العصر؛ لأنّ "حشو الدّهن بمعاني الألفاظ، والسّعي.. وراء القرائن اللفظية والحالية والمقالية لا يداوي المرض.. لكنّ معيشة الناس وحياتهم هي التي تعكس رؤيتهم للأمور، لذا فإن الاقتراب منهم تاريخيا هو الأسلوب الموفق لتعرف نظرياتهم"².
- 4- تتحدد أوليّة الفهم باكتشاف أسرار الواقع وخفائيه، أي كلّما تضاعف حظّ الواحد في المعارف البشرية على تعدد المجالات والتخصصات، تضاعف نصيبه في فهم معاني كلام الله، والقاعدة في ذلك بسيطة: "دين كل واحد هو فهمه للشريعة، كما أنّ علم كل إنسان هو فهمه للطبيعة"³.

¹ المصدر نفسه، ص: 249.

² عبد الكريم سرّوش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص: 204.

³ عبد الكريم سرّوش: القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص: 95.

ثمر أعمال سروش في نقده للمعرفة الدينية بشكل أوضح في كتابه المشهور الذي أثار جدلا واسعا على الصعيد العربي والغربي، كتاب 'الصرافات المستقيمة'، إذ تضمّن أطروحة في التعدّدية الدينية 'البلورالية'، والتي تتأسس عنده على دعامتين: الأولى: تنوع الفهم البشري نتيجة طبيعية للاختلاف في توظيف المسبقات/القبليات الذهنيّة التي ينطلق منها كل فرد (وقد أثبت هذا في كتاب القبض والبسط في الشريعة). الثانية: تنوع التفاسير المرتبطة بالتجارب الدينية، فلكلّ طريقه الخاص نحو المتعالي والمقدس¹.

وتعني أطروحة البلورالية الاعتراف برسمية التعدّد والتنوّع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، وهذا الإقرار يشمل المجال الديني والثقافي والاجتماعي على حد سواء، أي الدّين البلورالي والمجتمع البلورالي، فالأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني لا يمكنهم التكرار لمقولة التعددية الاجتماعية². وقد يتبادر إلى ذهن القارئ للوهلة الأولى أنّ الرجل لا يفصل بين الحقّ والباطل، وأنّ تصوره يفتقد إلى توصيف أدقّ لهامش الاستقلالية بين الصالح والطالح؛ لكنّ سروش يمضي في التأكيد على وجود الحقّ وأنّ غاية ما في الأمر تكمن في استتاره إلى يوم الدين، بينما يظلّ جهد الإنسان في السعي وراء اكتشاف الحق جهدا بشريا يشوبه النقص. وإذا كانت الهداية الإلهية تغلب على الوسوس الشيطانية، فإن مفهوم الحصريّة لا يتلاءم مع هذه الحقيقة البديهية، بل يجعل أحبّاء الله (وهم الذين آمنوا به وفهموا رسالته بشكل صحيح حسب ما يتصورونه) قلة قليلة.

الأمر الذي يدفع بسروش إلى الانتصار لمفهوم التجربة الدينية، فالله تعالى يتجلى لكل إنسان بشكل معين، والإنسان من جانبه يعمل على تفسير هذه الظاهرة بصورة معينة، وهو أمر ينطبق على كل البشر بمن فيهم الأنبياء والرسل؛ إذن تتضاعف التجارب بعدد الخلق وتندّد التفاسير عن الحصر وتوحيد التّظر، يقول في ذلك سروش: "أول من غرس بذور التعدّدية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلا وأنبياء مختلفين وتجلّى لكل واحد منهم بمظهر خاص وبعث كل واحد منهم إلى مجتمع خاصّ ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كلّ واحد منهم يختلف عن الآخر. وبذلك، فعّلت ظاهرة البلورالية"³. ويظل لغز الفهم متأرجحا بين الشك والأسئلة التي لا تنقطع وهي وظيفة العقل ضمن علم الكلام، وبين اليقين الذي يصنعه الإنسان لنفسه وهي وظيفة القلب على طريقة العرفاء. وعند

¹ انظر، عبد الكرم سروش: الصرافات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان - بيروت)، ط: الأولى (2009م)، ص: 23/16.

² المصدر نفسه، ص: 15.

³ عبد الكرم سروش: الصرافات المستقيمة، المصدر السابق، ص: 32، 33.

هذا الحدّ فقط تنتفي مقولات الحق المطلق والحقيقة المحضة والفرقة الناجية والخطوط المميّزة والدين الصحيح لصالح الصّراطات المستقيمة والخطوط المتباينة نحو معرفة الله، ومادامت الوجهة واحدة فإنّ مظاهر التعبد وتفاصيل المعتقدات تذوب وتتلاشى لصالح دين الحبّ، وكأننا مع ابن عربي نلتقي على بساط واحد حين قال:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعّي لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ.
وبيتٍ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ	وألواحٍ توراةٍ ومصحف قرآنٍ.
أدينُ بدينِ الحبِّ أئى توجّهت	رَكائِبُهُ فالحبُّ ديني وإيماني.

المبحث الثالث: مبادئ التأويل الهرمنيوطيقي:

لم يكن الحديث عن الفهم خارج أسوار علوم الآلة واردا قبل ظهور الهرمنيوطيقا؛ فلقد وضعت معارف المفسّر مقابل لغة المؤلف المعبرة كشرط كاف لتحصيل المعنى والانقضاء على المدلول في نسخته الأصلية. خلافا لما كان شائعا؛ نظرت الهرمنيوطيقا إلى الفهم كلغز لا يمكن فكّ خيوطه المتشابكة دون الوعي بأثر الواقع في صياغة النصّ منذ اللحظة الأولى إلى أن أصبح ملكا للقارئ، تتداوله الأيدي وتتعدّد بذلك الفهوم وتختلف حول مضامينه. إنّ معادلة الفهم في الهرمنيوطيقا والتي يمكن تلخيصها في الأقطاب الثلاثة: النصّ والقارئ والواقع، تعني أنّ لهذا الأخير تأثيرا مزدوجا؛ الأول على النصّ من جهة التأليف والإخراج، ومن جهة انفتاح المعنى، والثاني على القارئ سواء أكان القارئ الأول الذي يتشارك مع المؤلف نفس العصر، أم القارئ الافتراضي الذي يشغل ظهوره المسافة الزمنية الفاصلة بين واقع التأليف وواقع التلقي المستمر.

أضحى الواقع -من منظور الهرمنيوطيقي- بأبعاده المختلفة: الاجتماعية، الثقافية، السياسية وحتى الاقتصادية ذا تأثير واضح على شخص المؤلف؛ إذ تتحكّم المؤثرات الخارجية في مسار النصّ وأسلوب التفاعل مع الموضوع المتناول من قبل الكاتب، حتى غدت اللغة ذاتها متلائمة إلى حدّ كبير مع الأفكار السائدة والمتداولة لحظة بزوغ الأول. بالغوص أعمق في كنه المسألة؛ كانت تحليلات هيدجر لخصيصة الكلام عند 'الدّازين' معبرة عن ميزة المخاتلة التي يتمتّع بها الواقع، فالأشياء تظهر في التور، ولكن ظهورها لا يستلزم بالضرورة شفافية الرؤيا عندنا وصفاء الفهم بالكلية، فكثيرا ما تعرّض للخداع، فتبدو لنا الأمور بغير ما هي عليه فعلا، بل نكون على ثقة تامة بصحّة أفكارنا واعتقاداتنا في حين هي خاطئة، أو مشوبة بالتقص. تلك الصّفاقة التي تعوّدنا عليها في تعاطينا مع الأشياء ستقلب إلى شكّ متواصل في تصوّراتنا عن أيّ موضوع كان.

وما غنمه الوعي من معان عن العالم الخارجي هو عرضة للاهتزاز، للثورة التي يمكن أن تنتهي إلى حدّ نفي معتقدات كانت راسخة من قبل، مقدّسة لا يمكن التشكيك في مصداقيتها، وقد تنتهي إلى زرع مفاهيم جديدة تتفاعل مع المخزون السابق لدى الشخص وتؤدّي إلى تعديلات متتالية في التّعامل مع نفس الموضوع. لكن في كلتا الحالتين لا توجد موثيق تكشف لنا بشكل حاسم عن خطأ ما تحلينا عنه وصحّة ما تبنيناه. إنّ السّبب الذي أدّى إلى هذه النتيجة هو إدراك الخطّ الفاصل بين الشّيء في ذاته وفهمنا للشّيء، وفي الفعل القرائي تحديدا يحتلّ الموضوع منزلة الشّيء في ذاته، أما التأليف والتأويل فيحتلان وصف فهم الشّيء كما يبدو لنا، لذلك يعتبر الكاتب قارئاً أولاً، شأنه شأن المتلقي، كلاهما يقدم مشاركة من أجل مقارنة المعنى إلى الذهن ولا يمثل أيّ منهما ذروة التأويل أو المرجع النهائي الذي يجب التوقّف عنده.

وباللتفات إلى فلسفة غادامير يتم اكتشاف فاعلية الواقع في الفهم من منظور مغاير؛ فعندما يخرج النص إلى ساحة القراء تتعدّد مستويات سياق التلقي وتختلف عن بعضها البعض، من ذلك: السياق الثقافي والاجتماعي العام المصاحب لظهور النص، ثم سياق التخاطب (المستقبل الأول)، سواء كان شخصا واحدا أو مجموعة من الأفراد أو مجتمعا بأكمله يتشارك المنتمون إليه نفس الشروط التاريخية، ثم سياق القارئ الافتراضي الذي لم يكتب له الوجود بعد. هذه المستويات المتباينة من شأنها أن تُحدث تغييرا جذريا في التصوّرات الخاصة بالمتلقين، إذ يختلف اليوم فهم الإنسان العصري لنص ما عن فهم إنسان القرون الوسطى أو ربما إنسان السبعينيات أو الثمانينيات، إلخ.. وذلك لتباين الخلفيات والمنطلقات، كما أنّ شواغل الأول وأسئلته الموجهة إلى نفس النص مغايرة لمساعي الثاني ومراميه.

والسؤال المتجدّد في هذه الفلسفة لا يخلق من عدم بل يولد من رحم الأزمنة، فكلمّا تفاقمت مشاكل الواقع المعيش ازدادت الحاجة إلى الحلول الناجعة والأجوبة النافعة، يهرع كل قارئ حينها إلى التراث لعله يظفر بحلّ لمشكلته، وهو إذ يفعل ذلك يقبل بذخيرة يشترط فيها أن تكون ملائمة للمعضلة المطروحة، وتكون في مستوى التفاعل مع الموضوع حتى يتحصّل على نتيجة مرضية. تلك الذخيرة/القبليات المعرفية لا تكتفي بالتراث كمصدر واحد ووحيد، بل تستند إلى الواقع كرافد للعلوم والمعارف الحديثة التي ستساهم في جعل القارئ يقف بصمود أمام التحدّيات التي تعترض طريقه، وتعوق مسيرة تقدمه نحو الأمام. ولأنّ الهدف هو تسهيل حياة كلّ فرد، فللحاضر أفضلية على الماضي، وللأستمرارية أولوية على التحديق فيما انقضى وزال. ومن خلال ما سبق يلاحظ أنّ الهرمنيوطيقي ينظر إلى صورة الواقع من خمسة زوايا، تعبّر كلّ واحدة عن ملمح خاص:

- الواقع كمنتج للنص.
- الواقع كمصدر للخداع والمخاتلة.
- الواقع كمفرز للأزمات وأفق للتساؤل المتجدّد.
- الواقع كرافد للعلوم والمعارف الحديثة.
- الواقع كأولوية مرجّحة على الماضي المنقضي.

من هنا أمسى الحديث عن النص بوصفه حدثا أمرا طبيعيا داخل التيار الهرمنيوطيقي؛ وأوّل ما يتبادر إلى الدّهن عند سماع كلمة حدث هو الزمن، فما أن يبرز للنص وجود حتى يدخل في حيّز التاريخ، لقد كان في بادئ الأمر كالكنز المحفوظ في مملكة الأفكار لكنّه عندما نزل درك الكتابة تحلّى عن أجهته وتواضع لقراءته. في إحدائية زمانية ومكانية محدّدة يدخل المؤلف بنتاجه إلى سوق التأويل، لكنّه لا يمكث طويلا أمام عرضه،

بل يبارح مكانه سريعا تاركا لافتة عليها اسمه فحسب؛ لقد صار ذلك النتاج ملكية عامة، يتصرف فيها جميع القراء استكشافا للغامض، إنارة للمعتم واستكناها للمحذوف/بوحا بالمسكوت عنه. يدعم ذلك تصور اللغة على شكل كائن متطور تاريخي قابل للنماء، إنَّها لغة وجودية غارقة في غياهب الذوق، مناسبة خاضعة للمجريات، هي أيضا المخبأ الوحيد لطبقات المعنى الكثيفة وللدلالات المترسبة المرجأة إلى حين.

بهذا التوصيف، فالنص الذي لن يكون خاضعا للتأويل سيتوقف عن كونه ملمغزا، وعن كونه حاملا لرسائل مهمة من أجل الجميع؛ والعكس بالعكس.. كلما أول النص أكثر، فهو ملمغز أكثر.¹ من جانب يجب أن يقترب المؤول قدر المستطاع من الأصل حتى يكون في وضعية شرعية، سيعمل من ثم على تضعيف خاصية التلغيز في النص، من جانب آخر، يجب أن يكون هذا النص دائما مستعصيا على الفهم (صعب المنال)، حتى يعطي القيمة للعملية التأويلية، نعم لا بد أن يماط اللثام؛ لكن الإماطة مهما كشفت عن أي رؤية لن تكون هذه الأخيرة أبدا على مقاس ما يجب أن يرى فعلا.²

هناك الحجب إذن ودك أسوار النص مستبعد كليا مهما تعددت التأويلات أو تتالت المحاولات، بل الفعل القرائي نفسه هو الذي يبرهن كل مرة على وجود نوع من السرية والتعقيد داخل النص. إنَّ مهمة المؤول الحقيقي من خلال هذا الطرح هي: "إيجاد الموضوع الذي يتحوّل فيه الواضح إلى معتم، سيموقع النص اللغز الذي يفترض أن يكون مخفيا.."³، هنا القراء العاجزون فقط، الذين لديهم رؤية قاصرة فقط هم من سيستمرون دون أن يحسوا بأدنى تشوش أو ارتباك، وحتى إذا اعترضت طريقهم بعض الجمل التي تثير الشك، طرحوها قائلين: لقد أدرجت في النص عن طريق الخطأ!!

وفي وقت لا يؤمن فيه الهرمنيوطيقي بنص مضطرب أو عبارات أدرجت عن طريق الخطأ أو المصادفة، وبتفكير إستراتيجي يرى أن الارتباك هو الطريق السليم الموصل إلى الانسجام في الفهم، أما التقاعس والرضا الكامل فهو أقصر طريق إلى المعنى الفاسد وإلى سوء تقدير الأمور. أكثر إيجازا؛ النموذج المثالي الذي يقتفى أثره هو الذي لا يستقر على معنى إلا وهو متردد محتار، رجل إلى الأمام نحو إسقاط تفسير مؤقت على النص، والثانية إلى الوراء تشكيكا ومرادة للمخفي المتستر لعله يتخلّى عن جزء من محجوبيته في قراءة لاحقة، الكرّ والفرّ هي الوظيفة الفعلية للقارئ النحرير الحصيف. هكذا لا يخلو الحديث في كل المراحل عن الطبيعة المتذبذبة/التقلبية للتأويل، ولكأن المعنى الأحادي غصّة في حلق الهرمنيوطيقي، لا تساغ أبد الدهر؛

¹ Dominique Maingueneau : Le discours littéraire –paratopie et scène d'énonciation-, Editeur : Armand Colin, Paris, 2004, p : 56.

² Ibid, p : 56/57.

³ Ibid, p : 57.

فقط مفاهيم التوالد والوفرة هي الأكثر مقبولة، وما من دستور يحكم الفهم سوى دستور المنفعة. وحتى لا يطول الحديث عن مضمرة المعادلة الهرمنيوطيقية، يكفي الإشارة إلى مبادئ التأويل داخل هذه الفلسفة في فقرات مختصرة كما يلي:

1. التاريخية

تتدخل الذاتية - من منظور الهرمنيوطيقا- في كل الممارسات النصية، رغم تعدد التخصصات والوظائف، فحتى المؤرخ لا يقف عمله عند حدّ الوصف الحرفي للوقائع الماضية، بل يتجاوزها إلى نسج علاقات سببية مقنعة بين الأحداث بغية تفسيرها وتعليلها، فهو يحتاج إلى ثقافة خاصة تعينه على فهم الأصول التاريخية وعلى تجنب الكثير من الأخطاء، ولا بدّ له من معرفة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والخلقية والجغرافية والأدبية والفنية التي تتصل بالعصر الذي يؤرخ له¹. وهذه المقدمات لا يجوز عليها كل الأشخاص بشكل متساو، إضافة إلى ذلك يلعب تقدم الزمن دورا فاعلا في تجلية الشبكة العلائقية بين الأحداث، فما يتحصّل عليه المتأخّر أفضل من الزاوية الضيقة التي ينظر من خلالها المتقدم، بمعنى أنّ حركة الوعي بالتاريخ هي حركة إيجابية نحو الأمام.

ومن أجل ذلك كلّ، لا يتقبل الهرمنيوطيقي مضامين النصوص التراثية دون نقد لمحتواها، فالشكّ عنده لا يدور حول صحّة أو خطأ الخبر بل حول قوّة حبه للخيوط، ودرجة إقناعه بالموضوع، وحسب هابرماس Habermas Jurgen²: "تقارير شهود العيان رغم أنّها قد تكون دقيقة إمبريقيا [تجريبيا]، هي حتما أضعف من الوصف التاريخي للأحداث في نهاية المطاف. وتأويل ذلك ببساطة شديدة هو أنّ الملاحظ اللاحق يشارك في رواية أكثر اكتمالا وثراء بكونه قادرا على فهم السبب والمآل فهما أكثر اكتمالا"³. إنّنا ننظر دائما إلى الأمور من خلال فُرجة توقّرها لنا حياتنا الممتدة من الولادة إلى الموت، تلك الفرجة ضيقة جدًا وكثيرا ما تغفل عن نقل تفاصيل دقيقة، أو وصف ملامح مخفية عن واجهتنا، لكن إذا اطّلع الواحد على ما ينقله الآخرون، كلّ من زاويته الخاصة، قد يتمكّن من إصاق صورة للواقع تكون أكثر اكتمالا من ذي قبل، حتى إن لم تصل إلى ذروة ومنتهاى الاكتمال.

¹ محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية صبحي وشركاؤه (مصر)، ط: الثانية (1999م)، ص: 363/359.

² هابرماس [1929]: فيلسوف سوسيولوجي وصحافي ألماني.. Noella Baraquin, Jacqueline Laffitte, p : 128.

³ رامان سلدن: موسوعة كمبردج في النقد الأدبي (من الشكليات إلى ما بعد البنيوية)، مراجعة: ماري تيريز عبد المسيح، إشراف: جابر عصفور، ترجمة: أمل قارئ وحسام نايل وآخرون، العدد: 1045، م: 8، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (مصر-القاهرة)، ص: 420.

وبعد أن انتهت أفكار المعطى التراثي السليم أو المضامين الماضية الجاهزة صار الطريق معبداً لدخول التاريخية في أساسيات الفهم الهرمنيوطيقي؛ حيث تعني التاريخية في صميمها ارتهان الفهم بالأفق المعرفي المحدود زمانياً ومكانياً، وهي الوجه الآخر لانتفاء القطعية والإطلاقية في تحصيل المعنى من جهة التأليف والقراءة. وإذا كان المؤلف يحتل مرتبة قارئ أول لعمله، فقد غدا النص مشيداً للمعرفة وليس مصدرًا لها، مساهماً في حلّ المشكلات الفكرية وليس حاسماً في حلّلتها، إنّه رأي من بين مجموعة آراء غير منتهية، هو أيضاً محكوم بالشروط التاريخية، مكبوح بجماح الأفق المحدود. من هذا المنظور، تصبح تاريخية النص وتاريخية الفهم أمراً واحداً لا فارق بينهما.

ومن ثمّ تنأى الحقيقة نهائياً عن مفاهيم التعالي، الأحادية والثبات لتأخذ صفة الحركة، إنّها "قراءة وإعادة قراءة أي سلسلة من التأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء. وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي ولا تكتمل.. وهي ليست يقينا جازماً بقدر ما هي انفتاح على الاحتمال وعلى الخطأ نفسه"¹. بهذا صار كلّ من يعتقد أنّه حصل الحقيقة في تمامها كالقابض على الريح -من وجهة نظر الهرمنيوطيقي-، وكلّ من يفرض رؤاه على الآخر مستبدّاً برأيه، نرجسيّ بفكره!

2. موت المؤلف

حظيت مقولة موت المؤلف في كثير من الدراسات العربية والأجنبية بتفسير سلبى للغاية، أبلغ دليل من داخل التيار الهرمنيوطيقي ذاته، جهود الأمريكي هيرش في إعادة الاعتبار للكاتب. يمكن أن يوصف هذا الفيلسوف بالمقوم للتيار بدلاً من المهتم، فقد ساعد موقفه في التأكيد على وجود معيار للصحة والخطأ، معيار ينير طريق القارئ ويحدّ من انزلاقات التأويل لديه؛ وتتلخّص نظرتة المعتدلة في دعم مقولة التعددية Plurality شريطة أن يحتكم التعدد إلى قصد المؤلف لا لشيء إلا للتقليص من حجم المعاني الفاسدة الناتجة عن الموطن الأصلي. فضّل هيرش أن تكون القصديّة -إذن- المحور الذي يدور حوله المتغيّر وجوداً وعدمًا، بدلاً من إعطاء هذا الأخير حرية لا مركزية لها.

وفي واقع الأمر لم يكن هيرش وحده المساهم في تقويم التأويل المنفلت، بل كانت جهود ثلّة من الفلاسفة داعمة حتى وإن اختلفت المنطلقات والتروايات المطروقة، يمثّل لذلك بجايرماس Habermas، كارل أتو أبل K.O.Aple (1922م) والإيطالي E.Betti الذين ارتفعت أصواتهم في الدعوة لضرورة وضع قوانين محدّدة

¹ علي حرب: نقد الحقيقة، المصدر السابق، ص: 2.

تحكم عملية التأويل، وفيما يمثل هؤلاء الموقف الحديث المناهض للاتقييد، يعبر شلايرماخر ودلثي عن الموقف الكلاسيكي المتمسك بالمعنى الأصلي.

وبدلاً من التركيز على سلبية المحتوى في المقولة، تفضّل الدراسة القفز إلى الكواليس الباعثة على خلقها والإعلان عنها صراحة رغم منافاتها للتفكير السائد منذ زمن طويل جداً في تاريخ التعاطي المنهجي مع النصّ. إنّ الثلاثي القائل بالموت الحتمي للمؤلف (هيدجر، غادامير وبول ريكور) لم يدرج هذه المقولة في مشروعه الفلسفي من باب الاستعراض أو التعميق غير المبرّر لرمزية النصّ؛ خلافاً لذلك، كان الوجه الآخر (ضدّ المقولة) هو الشّبح الذي هرب منه الكلّ، إذ يكفي الاعتراف بقصدية المؤلّف، الاعتراف أيضاً بشرعية السلطة القمعية التي تمارسها الخطابات ضدّ بعضها البعض. فعندما يقدّم تفسير ما نفسه بوصفه التفسير الواحد والوحيد المطابق للنصّ والأكثر قرباً من الأصل، يعني بطريق المخالفة أنّ جميع ما سواه من التفسيرات خاطئة وغير مقبولة. ويرجع الذّكرة قليلاً إلى الوراء، يلاحظ أنّ الباعث الحقيقي لظهور الهرمنيوطيقا كان الرغبة الجارحة في التخلّص من سلطة الكنيسة والتّعسف التأويلي للكهننة، فالهرمنيوطيقي يعاني من حساسية مفرطة ضدّ القهر ومفاهيم الرّضوخ والاستسلام لتوجيهات الغير، وبالتالي هو يدرك تماماً توابع الاعتراف بوجود قصدية داخل النصّ، سيلحقه التزام وخضوع للجانب المعادي وتبعية لأسلوبه في التأويل وقيادة المدلول.

وظالما كان أول الأمر استبعاداً وآخره استبعاداً، فإنّ الملاذ الوحيد هو التأسيس لصراع التأويلات دون إقصاء أو مزادة، وهذا مطلب -مرة أخرى- لا يتحقّق في ظلّ التمسك بالقصد الأول، وإنّما يتحقّق عندما ينظر إلى النصّ ككائن مستقلّ عن كاتبه وقارئه في آن واحد، إذ لا وصاية لأحد على المعنى المضمّر فيه ولا أحقية ثابتة سوى حقّ المشاركة في الفهم. هذه النظرة الجديدة للنصّ تهدف لمقاومة كلّ أساليب الحجب التي تمارس على المعنى، كما تعمل أيضاً على مقاومة الفكر الإقصائي الذي لا يعترف بالتعدّد والاختلاف كطبيعة بشرية لا مفرّ منها. وعلى طريقة الهرمنيوطيقيين ذاتهم، وعند كشف المسكوت عنه، والمضمّر في طيات هذه المقولة، يكشف التحليل المعمّق عن تخطيط مسبق لاستبعاد منهجين، كلاهما يمثّل حجرة عثرة في طريق الهرمنيوطيقا؛ "المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعتبر أنّ الخطاب هو مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته.. متعال، إلهي أو إنساني يتّصف بالعني والقصد، و.. المنهج الواقعي الذي يحكم على النصّ بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه"¹.

¹ علي حرب: أسئلة الحقيقة ووهانات الفكر (مقاربات نقدية وسجالية)، الناشر: دار الطليعة (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1994)، ص: 34/30.

3. التناص

التناص «L'intertexte» أو التناصية «L'intertextualité» قدر كل نص مهما كان جنسه؛ فكل نص ليس إلا نسيجاً جديداً من استشهادات سابقة، تعرض موزعة قطع مدونات، صيغ نماذج إيقاعية، نبذ من الكلام الاجتماعي.. الخ. لأنّ الكلام موجود قبل النصّ وحوله، سالفه وحاضره، يصبّ فيه لكن ليس وفق طريقة مندرّجة معلومة، ولا بمحاكاة إرادية، بل بطريقة متشعبة،¹ لا تقبل التكرار لما سبق لكن تدمج الاقتباسات على نحو جديد يعبر عن منحى مختلف.

تثير جوليا كريستيفا Julia Kristeva الموضوع من خلال فقرات في غاية القوة، تقول في إحداها: إنّ "البحث عن 'ينابيع' عمل ما أو عمّا 'أثر فيه' هو استجابة لأسطورة النسب، فالاقتباسات التي يتكوّن منها نصّ ما مجهولة، عديمة السمة ومع ذلك فهي مقروءة من قبل: إنّها اقتباسات بلا قوسين.² وتقول في أخرى: "تدوير النظرية الحالية.. ظهرها للنصّ-الحجاب، وتسعى لاكتشاف النسيج في حالة نسجه في حالة تشابك الأنظمة، الصيغ، النسيج الذي يتموضع فيه الفاعل، وينحلّ مثل عنكبوت ينحلّ في عكاشة.³ نعت المؤلف هنا بالعنكبوت الآيل للانحلال يعني استبعاده من معادلة الفهم، ومن ثمّ تأييد مقولة موت المؤلف والانتصار لانتفاء القصدية.

4. الفجوات البيضاء

شقوق، فجوات، شروخ، ثقوب، صوامت وفراغات، كلّها تعبر عن مضمّرات النصّ، عمّا "يسكت عنه الخطاب ولا يقوله، ما يستبعده أو يحجبه، أي ما لم يرد قوله أو ما كان يمتنع عليه قوله"⁴. وأصل الفجوات يعود إلى التناص، إنّ "كلّ خطاب ظاهر ينطلق سرّاً وخفية من شيء ما تمّ قوله، وهذا الما سبق قوله، ليس مجرد جملة تمّ التلقظ بها، أو مجرد نصّ سبقت كتابته، بل هو شيء لم يُقلّ أبداً، إنّّه خطاب بلا نصّ، وصوت هامس همس السمة.. فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله، وهذا الما لا يقال هو باطن يلعمّ ومن الدّاخل، كلّ ما يقال."⁵

¹ رولان بارت: نظرية النصّ (دراسات في النصّ والتناصية)، ترجمة: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري (سوريا-حلب)، د.ط، ص: 38.

² المرجع نفسه، ص: 16.

³ المرجع نفسه، ص: 39.

⁴ علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السابق، ص: 23.

⁵ ميشال فوكو: حفرّيات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الثانية (1987)، ص: 25.

هكذا تعتمد القراءة المنتجة على ما وراء بداية النص، فتبحث عميقا في ذلك الأصل الخفي السري، الذي تولد المكتوب في غضونه، وهي إذ تفعل ذلك تنبش عن المستور، المجهول، الذي غاب عن ناظر المؤلف بسبب محدودية فكره، أو ما تعذر عليه البوح به بسبب العوامل الخارجية التي تمارس ضغطها على الخطاب، وما تعذر عليه قوله لسبب أو لآخر. وتتمصص دور المؤلف في هذه الخطوة غير مجد تماما، إذ لا يقتصر الهدف على إعادة بناء مجردة لعالم النص، وتكهن للأفق الذي انبثق منه، بل يكمن المسعى في قراءة الماضي بعين الحاضر؛ أي الكشف عن حقائق التراث والتاريخ بالنسبة للحظة الزاهنة.

وجه ذلك ينبجس في صورة النص غير المكتمل، العرضة لتأويلات متعددة لمنطوقه، وتعبئة لا متناهية ل فراغاته، إنه مشروع غير نافذ، في طور البناء والتشييد، منقوص ولن يكتب له الكمال طالما تعترض طريقه فجوتان عميقتان: فجوة حائلة دون إسقاط أفق النص المكتوب تطابقا وتساويا، وفجوة أخرى يستحيل ردمها تفصل بين الماضي المنقضي والحاضر المستمر.

5. الرمزية المضاعفة

تؤسس الهرمنيوطيقا لنظرة جديدة للغة توسم بـ: 'النظرة الأنطولوجية/الوجودية'، بدأها هيدجر في 'الكينونة والزمان'، وواصل مسيرتها غادامير في 'الحقيقة والمنهج'، ثم عمق استعمالها بول ريكور عندما وظف الرمز في تفسير الأساطير. وفي حماية هذه اللغة التي تتحدث عن الإنسان أو من خلاله، يفك المؤلف عن نفسه جميع القيود التي وضعتها العلوم المعيارية (البلاغة، فقه اللغة، علم المنطق...) ويتعاقد بدل ذلك مع قوة الإيحاء، يلوذ هاربا من منطق الأنا المفكرة المدركة، مدلفا إلى عالم الخبرة المباشرة التي تتخذ من الذوق أداة رئيسية لتحصيل المعنى، وفي هذا العرض يتم التأكيد على ثلاث قضايا جوهرية: اللغة ليست مجرد ناقل أمين للمعرفة، فالأسماء لا تشف عن المدلولات، والفكر لا يتطابق مع المواضيع.

بخلاف التصور السابق؛ 'العقل ينظر إلى الأشياء عبر تاريخه وتراثه. وما تاريخه في النهاية سوى تاريخ علاقته بالأشياء، وهي تمر عبر اللغة'¹ وهذه العملية لا تخلو من تشابه والتباس، بل في أغلب الأوقات تلتصق بالألفاظ مدلولات خاطئة تماما، لكن نظرا لطول العهد باستعمالها على ذلك الوجه دون غيره، وتعود الناس على تداولها، تصبح صحيحة وتمتع بالثقة المطلقة. والحل حينها يستدعي الرجوع إلى الأصل، أين يتردد الصوت الحقيقي للكلمة قبل أن تطاها الأيدي بالتحريف والتشويه. القارئ المطلوب هنا هو السامع

¹ علي حرب: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت)، ط: الثانية (2007م)، ص: 22.

الجيد الذي يتوسم فيه الهرمنيوطيقي تنقية الكلمة من الشوائب التأويلية التي علفت بها خلال التراكمات التداولية التاريخية.

جماع القول، اللغة الوجودية ليست نسقا عاديا من التبادل والتواصل المستقل عن العوامل الخارجية، بل هي خاضعة لضغوط السلطة وظروف الجماعة، مستبنة بداخلها ملامح العصر وصراعات القوى. أما الإنسان فيحقق كينونته فقط من خلال اللغة؛ إنه "يحيا بالرمز وفي الرمز، والوقوع في الرمز مدعاة للتأويل، حيث التأويل بحث عن المعنى الضائع أبدا"¹.

6. النسبية

تمر العملية التأويلية في الهرمنيوطيقا مرحلتين:

مرحلة الفهم The understanding step: يحاول القارئ فيها الاقتراب من أفق النص، حيث يعيد بناء ذلك الأفق من منظوره الذاتي الحاضر، أي ينظر إلى الماضي بعين اللحظة الزاهنة، شريطة أن يفتح المجال لمقولات النص ولا يحجبها بذاتيته كلياً، "فكل من المؤول والجزء التراثي Part of tradition مهتم بتوسيع أفقه الخاص Own horizon [على حساب الثاني]؛ مع ذلك لا تكمن المهمة في أن يضع الواحد نفسه موقع الآخر، ولكن في توسيع أفق المرء بحيث يمكن أن يُدمج الآخر Integrate the other [في الأنا]"²؛ أي يحصل نوع من الاتحاد والتكامل. وهذا ما يعرف بانصهار الآفاق Fusion of Horizons.

مرحلة التطبيق The application step: أي "ربط معنى النص بمجريات الحاضر، فمعنى القوانين وروحها لا تبلور وتبرز إلاً بكدح القضاة في تطبيقها على الحالات الخاصة، قاضيا تلو الآخر، وحالة تلو الأخرى.."³ وما ينطبق على التأويل القانوني يصح تنفيذه أيضا في مجال التأويل الثيولوجي/اللاهوتي/الديني. وهكذا فإن الهرمنيوطيقا ليست مجرد فلسفة تعنى بكيفية الفهم والتفسير، بل هي أكثر من ذلك تطبيق للنص على أرض الواقع الحالي، وإنزال للمعنى في حلة تخدم العصر الزاهن.

بالتّمعن الكافي في كلتا المرحلتين يلاحظ وجود فراغ واسع يستحيل تغطيته بصفة نهائية، فالموقف الشخصي للمؤول أو الأفق الخاص الذي ينظر من خلاله كل قارئ إلى الماضي متغيّر على الدوام بتغيّر أحوال

¹ علي حرب: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، المرجع السابق.

² Josef Bleicher: Contemporary hermeneutics –Hermeneutics as method, philosophy and critique-, publisher: Routledge and Kegan Paul, London (Boston and Henley), p: 112.

مرتضى الفرج: الفلسفة العربية وقراءة النص، مجلّة: البصائر (مجلة فصلية إسلامية فكرية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلامية لبنان- بيروت)، العدد: 44 (2009م)، ص: 114.

الشخص ذاته أو بإنابة آخر موال له خلال السيورة التأويلية، كما أنّ محاولات اللحظة الزاهنة أو تساؤلات اليوم التي تستدعي النص للإجابة والتوجيه لن تكون ذات الأسئلة بعد زمن لاحق. هناك فراغ يمثل عدم اكتمال الرؤية لتعدد آفاق الانتظار/التلقي، وفراغ في تنزيل كلّ مكونات النص لغياب الأسئلة المستقبلية عن الساحة مؤقتاً. إنّ إدراك مسلسل الحركة المتتالي على الصعيد المعرفي الفردي للمؤؤل، وعلى الصعيد التاريخي المضمّر للعديد من التطوّرات والمفاجآت هو مفتاح إدراك معنى نسبية الفهم في الفلسفة الهرمنيوطيقية.

تصو النسبية إذن لتقول لا يحقّ لأحد أن يتكلّم باسم النص، ولا أن يفصح بشكل حاسم عن مضامينه؛ لأنّ كلّ شخص ببساطة يقوم بإعطاء تصوّر عن شيء خارج عنه وليس جزء منه، أو ملكية خالصة له، فالمعنى بعيد المنال، والنصوص حبلية بالممكنات اللامتناهية. فلا توجد قراءة صحيحة وأخرى خاطئة، ولكن كلّ ما في الأمر محاولات رامية لتحصيل المعنى، لتنزيله على ظرف خاص، في عصر معيّن، من أجل الإجابة عن انشغال محدّد، ووراء الدوافع تحتفي المدلولات وتظهر، تنبعث إلى أرض الواقع وتنجس في صور ملوّنة بلون الأحداث العامة والأحوال الشخصية. النسبية تجعل الطريق المباشر المستقيم نحو النصّ يتحوّل إلى طريق ملتو كثير المنعرجات، ولحده هذه الأخيرة ما يراه الواحد على مدّ البصر ليس هو كلّ ما يجب أن يرى فعلاً، ففي كلّ خطوة نحو الأمام يتم اكتشاف مناظر أخرى كانت محجوبة عن الرّؤيا في بداية الطريق، ويبقى المطلوب من الماشي أن يقترّ بعجزه عن الظفر بصورة المنظر كاملاً، وأن يترك المجال مفتوحاً للمفاجآت اللاّحقة.

وحال القارئ كالماشي تماماً، إنّ عاجز عن إغلاق باب التّأويل بفكّ رموز النصّ دفعة واحدة، وليس في مقدوره البتّة بسط الكلام على أرض مستوية لا تعرجات، ولا منعطفات ولا عثرات تتخلّلها؛ لأنّ مرونة القبليات وجرعات النصّ تتضافر معاً، فتجعل المعنى في مدّ وجزر، بل أحياناً تنشط القبليات، وأحياناً أخرى تشخّ على صاحبها، تارة تتوالى إمدادات النصّ بتوالي التساؤلات؛ وتارة أخرى تتراجع بتراجع الحوافز والانشغالات، ويظلّ التّأويل متقلّباً مع المحريات وليس له سقف يحدّه أو يوطّر الحيز الذي يشغل داخله، فما من قواعد ثابتة، وما من مساعي جازمة مطلقة متعالية عن وصمة النقص. وكالعادة، القارئ المطلوب هنا هو الذي يدرك محدودية أفقه وحقيقة تناهيه، وهو الذي يعي أنّ الظروف المولية فاعل قويّ في تغيير مسار الفهم، وبالتالي هو لا يدعي لنفسه الأفضلية التأويلية، بل يتواضع فاسحاً المجال لمحاولات الآخر، فيظهر أدلته ويتقبّل الانتقادات بصدر رحب، ثمّ لا يرى في الغير ندّاً/عدوّاً بل خلاّ/حليفاً في رحلة البحث عن المدلول الضّائع في أرض الغربة وفضاءات التّيه.

7. لا نهائية التأويل

الحديث عن السقف المنفتح للتأويل في هذه الفلسفة يقود البحث إلى تحليل نمط التفكير في الهرمنيوطيقا؛ وأن نفكر يعني: "أن نبتدع ونختلف، أن نخرج من قوقعة الأنا، ونستيقظ من أشكال السبات، أن نكسر القوالب والأنساق لتغيير شرط المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة.."¹. التفكير هو ثورة عارمة، تطرق كل الأبواب، لا تعترف بالمناطق المحظورة، ولا بالمساحات المأدبة.. لا وجود لخطوط حمراء يمنع تجاوزها أثناء التأويل ولا اطمئنان للمسلمات والبديهيات، كل شيء خاضع للنقد والمساءلة، يتساوى في ذلك المادي الحسي بالغيبي إلا مشاهد.

والسؤال عن مشروعية هذا الكلام تتم الإجابة عنه على النحو الآتي؛ إن الموضوع/الشيء المستقل عن وعينا هو بمثابة كأس شفافة فارغة لا تؤدي أي مدلول، فقط جهد الإنسان هو المسؤول عن إضفاء الطابع الدلالي على الشيء الخارجي؛ تلك الكأس تعباً وتلون كل مرة على شكل مختلف للسابق وبألوان متباينة عبر اللحظات التأويلية. ومن ثم ما يطلق عليه وصف 'المحظور والمسلم بصحته وثباته' هو مجرد اجتهاد بشري من أجل تنظيم أمور الحياة، وهذا الاجتهاد ليس ملزماً للغير، خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة مفادها أن: "الذهن الواحد غير موجود، وإنما هناك أذهان كثيرة تتباين بتباين الأفراد وتفاوت الثقافات واختلاف أنماط الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية"²، بكلام آخر؛ ما يعتبره عقل الواحد مقدساً متعالياً عن الخطأ أو ينظر إليه كقانون ضابط للفهم في بيئة معينة، هو ذاته في بيئة مختلفة وبالنسبة لعقل آخر مشكوك فيه، يمكن اجتيازه نحو ما هو أجمع وأفضل.

يصرّ الهرمنيوطيقي على أننا لن نتمكن في يوم من الأيام من القبض نهائياً على المدلول؛ لأننا ببساطة نحن صنّاعه.. أضف إلى ذلك، داخل النص لا وجود لدلالة موضوعية محنطة تنتظر مجيئنا لنقلها كما هي، ونردّد حضورها عبر العصور، كل ما هناك فضاء واسع يحوي التضارب والاختلاف في الآراء، يضمّ التناقضات دون أن يقلل من قيمة أي محاولة، ذلك فضاء النصّ المفتوح لحرية القراءة إلا محدودة، لاستعراض القدرات التوليدية، لإبداع القراءة الحديثة المرجوة. إنه التعدّد والتنوع الذي يصل درجة التضاد؛ لأنّ دافع القراءة ليس التطابق بل المغايرة؛ "ففي أي حال لا يمكن للقارئ هنا أن يكون قارئاً سلبياً، لأنه لا يباشر عملاً جاهزاً، بقدر ما يباشر عملاً لا يتحقق إلا بالقراءة. ولهذا فهو مدعو إلى أن يعمل فكره ويشغل مخياله،

¹ علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السابق، ص: 11.

² ميجان الرويلي وسعد البازغي، المرجع السابق، ص: 19.

فيخمن، ويحدس، ويفسر ويعيد الفهم. لا بد للقارئ أن يمارس فاعلية ما إزاء مقروئه.. فيعرض معنى يحتمله المقروء لم يحتمل من قبل¹، وما لم يقفز التأويل إلى اللامقول فهو كاسد، مزجى، غير مرغوب فيه.

نتائج ومستخلصات:

- 1- تناولت الهرمنيوطيقا مشكلة الفهم من منظور ثلاثي الأبعاد؛ إنتاج النص، فهم وتفسير النص، تطبيقه في الوقت الراهن. وبهذه الخطوة تكون الهرمنيوطيقا قد وقفت فعلا في تجاوز النظرة التجزيئية الكلاسيكية التي عاجلت مشكلة الفهم من زاوية دون أخرى.
- 2- لا تخلو عملية تأويل من تأثير مضاعف للواقع؛ الأول على القارئ، والثاني على النص، ولذلك لا يمكن اختزال المعادلة الهرمنيوطيقية في ثنائية القارئ والنص.
- 3- الفهم هو حاصل المحاولات الزامية لاستنباط المعنى، في حين التفسير هو الإسقاط الآني لمعنى نص ما على واقع محدد، أما التأويل فيشغل المنطقة الوسطى بين الفهم غير المكتمل إلى نهاية العالم، وبين التفسير الزاهي الواجب تحقيقه.
- 4- هناك فرق بين النص وفهم النص؛ فالأول هو المادة التراثية المنقولة في شكل محسوس أي مكتوب، وهو ثابت لا يتغير. أما الثاني فهو عبارة عن فعالية اتجاه المقروء، ومحاولة لمقاربة المعنى المنصوي في النص، وهو دائما وأبدا في وضعية تحوّل وتبدل مستمر عبر الزمن أي أنه تاريخي نسبي، ليس مطلقا ولا نهائيا.
- 5- كل المناهج عرضة للنقد والتقييم، ولا يحق لأي منهج أن يضيفي صفة من القداسة على أدواته، أو أن يدعي إطلاقيتها وصلاحتها الأبدية، إذ يبقى العامل التاريخي فقط هو الكفيل بإثبات الصحيح من السقيم، وإبراز جوانب القوة من الضعف.
- 6- لا يوجد صفر أنطولوجي في الفهم؛ فالكل ينطلق من قاعدة مفاهيمية مسبقة، تتكوّن خلال وجوده في العالم، وهذا الوجود المسبق ينفي بدوره وجود أي معنى أحاد متعال.
- 7- اللغة عاجزة عن نقل معنى واحد ووحيد؛ لأنها لا تنطق بذاتها بل بإحالتها على الذوات القارئة.
- 8- التأويل الحقيقي هو استحضار اللامقول المستنبط في الكلمات، المتواري خلف الملفوظ.
- 9- معيار الحكم على المعطى التراثي، ليس وثوقية الخبر سندا ورواية بل مصداقية المضمون إقناعا وجودا.

¹ علي حرب: أسئلة الحقيقة وهانات الفكر، المصدر السابق، ص: 23.

الفصل الثاني

الهرميوطيقا في سياق الاستعمال البوزيدي

الفصل الثاني: الهرمنيوطيقا في سياق الاستعمال البوزيدي

لكل مشروع سياقه الفكري وتحدياته التي تصنعه، وما من ذات إلا وتبني رؤيتها للنص وتصوغ فهمها للكون والعالم عبر سيرورة لا تنفصل عن تقلبات الحياة اليومية ورهانات اللحظة المعيشة وتحدياتها. وقد سبق القول أن الذات في الطرح الهرمنيوطيقي تعمل بوعي أو دون وعي تحت رحمة تأثيرات خارجية نفسية كانت أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وأن المجتمعات تتقدم وتنمو في قلب الصراع وبه، وأن تشكل الوعي والضمير وتحديد القيم لا يحصل بمنأى عن حركة التاريخ وحركة الزمن. وقبل ذلك كله، كانت ذات الشاعر من منظور أفلاطون لا تنظم شيئا إلا تحت "تأثير حالة تشبه الجنون، فهو أول من أطلق على الشاعر صفة مشلول العقل وتلاه أرسطو في كتابه (فنّ الشعر) حين عرّف الشعر بأنه حديث العواطف.. وأعقبه من الفلاسفة والنقاد وعلماء النفس الذين وجدوا أنّ الشعر ثمرة من ثمار اللاوعي أو الشعور، حيث يحدث نتيجة لتأملات غير منضبطة عند الشعراء تجتاز بهم حدود الوعي"¹.

أما نحن فنتفق مع هذه الرؤية في نقطة أساسية مفادها أنّ دعاة التجديد في الفكر الديني لا يخرجون عن قاعدة التأثر بالواقع والظروف المختلفة بهم وبالحياة الاجتماعية والأسرية والشخصية التي يحيونها؛ ولذلك يبتغي هذا الفصل الكشف عن تلك المحركات الخفية لفكر نصر حامد أبو زيد وتلك الآليات والمرجعيات المعتمدة في مقارنة النص، من أين استمدّ الباحث مرجعيّاته؟ وكيف استثمارها وطوّعها لخدمة مشروعه؟ وأين تتموقع الهرمنيوطيقا ضمن المشروع البوزيدي، وما هي الوظيفة المنوطة بها تحديداً؟

¹ أحمد علي الهويس: البواعث النفسية لدعاة التجديد (بدر شاكر السياب أمودجا)، مجلة: الإتحاف (تونس)، العدد: 137 (2003م)، ص: 45.

المبحث الأول: أوضاع مصر والعالم في العصر الحديث

فضلا عن الضرورة الأكاديمية ومتطلبات المنهج العلمي، يتيح التعريف بالشخصية مدار البحث المجال الواسع لهذه الدراسة من أجل قراءة إنتاجها في ضوء معطيات الواقع الذي عاشت فيه، إذ يعد بتر الشخصية عن السياق التاريخي الذي صاغت فيه مشروعها عاملا سلبيا في فهم عمق المحتوى والمضمون، فضلا عن تحميل الشخصية عبئا تنوء بحمله، وذلك بتتابع النقد والهدم لمنجزاتها دون مراعاة الظرف الباعث على بلورة هذه الإنجازات وإخراجها.

من هنا يهدف هذا التعريف الموجز بشخصية نصر حامد تسليط الضوء على أهم المحربات التاريخية في شتى المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية والفكرية، بغية كشف المخبوء والمستور وراء معالجة النصوص التراثية عند الباحث، ورصدا للعوامل الختفة بنشأة مشروعه التجديدي في علوم القرآن، ومن هذا المنطلق-أيضا- لم تكن التفاصيل المذكورة مجرد سرد لتاريخ مصر وسط الوقائع المحلية والعالمية الدولية، بل سعت الدراسة على خلاف ذلك، إلى متابعة أحداث مخصوصة معينة، نظرا لصلتها الوثيقة بأفكار نصر، وبصمتها الواضحة على أعماله، وتوجهاته النقدية.

1. سياسيا واقتصاديا

أهم ما ميز المشهد السياسي المصري في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، التأكيد على وجود تيارات إسلامية وأخرى غير الإسلامية، في وقت يصنف فيه الشيوعيون، القوميون، الاشتراكيون، اليساريون، الليبراليون والعلمانيون في الخانة الغير إسلامية، تضافى على خلاف ذلك صفة الإسلام على العديد من التنظيمات التي نشأت عبر مراحل والتي تصل إلى أزيد من ثلاثة عشر حزبا وفرقة، منها: جماعة الجهاد الإسلامي (نشأت حوالي 1966م)، جماعة التكفير والهجرة (نشأت في منتصف السبعينات)، جماعة أنصار السنة المحمدية (1926م)، جماعة الإخوان المسلمين (1928م)، ومع وجود انشقاقات وصراعات داخلية عميقة داخل الحركات الإسلامية، وكان هناك في الجهة المقابلة صراع قوي بين السلطة الحاكمة والتنظيمات السابقة، حيث أفضى الصراع إلى اغتياالات متتالية لكبار الحكام، وسلسلة من الاعتقالات المتكررة لكبار القادة والناشطين السياسيين. وقد وصل الأمر إلى حد التصفية الجسدية كشاهد على ذلك، اغتيال الرئيس المصري أنور السادات في حادثة المنصة 1981م، عمليات تفجير طابا 2004م، وشم الشيخ 2005م، ودهب والأزهر وميدان عبد المنعم رياض، ثلاثتها في 2006م.⁽¹⁾

¹ انظر، عبد المنعم منيب: دليل الحركات الإسلامية المصرية، الناشر: مكتبة مدبولي (القاهرة، مصر)، ط: الأولى (2010م)، ص: 49-105.

الباب الأول

أما بزوغ هذه التصنيفات في مصر فلم يكن وليد اللحظة، بل كانت له جذور قديمة جدا، فمع الدور الرائد الذي لعبته أم العروبة في المشرق، كان هناك احتقان شديد، ونار فتيلها لم يضرم بعد، هكذا من انتخاب جمال عبد الناصر رئيسا لهيئة الضباط الأحرار (1950-1956م)، إلى إعلان الجمهورية المصرية وإلغاء الملكية 1953م، ثم عيد الجلاء وتأميم قناة السويس وعيد النصر 1956م، والحرب الطويلة ضد إسرائيل... بالمقابل لا تترك لغة السلاح ومصادرة الفكر مجالاً لاستكمال الفرحة، ففي 1945م يطلق شاب محام النار على رئيس الوزراء أحمد ماهر، وفي 1946م يقتل أمين عثمان باشا، ثم يزداد الوضع سوء في 8 ديسمبر 1948م بعد صدور أمر من قبل الحاكم العسكري النقراشي باشا بحل جماعة الإخوان المسلمين، وضبط وثائقها وممتلكاتها، يعقبها كرد فعل في غاية الفظاظة والشناعة، اغتيال النقراشي باشا في مدخل وزارة الداخلية من نفس الشهر ومن نفس السنة برصاصات طالب جامعي ينتمي لمدرسة الطب البيطري للإخوان المسلمين، ثم فاجعة اغتيال حسن البنا (المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين) في 1949م.⁽¹⁾

بالإضافة إلى ذلك كان النظام في مصر نظاما مركزيا للغاية، حيث تتركز السلطة في منصب الرئاسة، وكانت المنافسة السياسية محدودة بشكل كبير، واعتبر قادة النظام أي محاولة من جانب المعارضة لإعادة صياغة الترتيبات السياسية السائدة عموما خطرا على الأمن بدلا من كونها تحديا سياسيا. وقد ترجم نظام المركزية في عدة محطات ومشاهد تاريخية أبرزها التعديلات الدستورية لعامي 2006-2007م حيث حظر تأسيس الأحزاب الدينية، وأتبطت على إثر ذلك جماعة الإخوان عن تشكيل حزب سياسي، والسبب يعود إلى جملة من الآراء التي تبنتها الجماعة، والتي كان الحزب الحاكم ينظر إليها بوصفها آراء متطرفة، تمس بأمن الدولة، من ذلك استبعاد المرأة والأقباط من المناصب العليا، والدعوة إلى وضع حد لحالة الطوارئ، التي ظلت سارية المفعول منذ 1981م، إلى حوالي 2008م، إلى جانب انتقاد قرار وزارة الإعلام المصرية بمنع مذيوعات التلفزيونية من ارتداء الحجاب عام 2003م، ورفض انتخاب ملكة جمال مصر في 2004م.⁽²⁾

ومع سياسة الاستبعاد والتهميش المتواصل، أدركت جماعة الإخوان أن المشاركة في الحياة السياسية منوط بالإصلاح السياسي الداخلي، وبلورة موقف معتدل اتجاه السياسة، فسعت إلى وضع برنامج لدولة مدنية بإطار مرجعي إسلامي، وفي فترة ما بين 2007-2010م تغير البرنامج البرلماني للحركة، فدعوات تطبيق الشريعة الإسلامية، وتعزيز القيم الدينية والأخلاقية التي جعلت منها الكتلة أولوية لها حتى التسعينات، تم

¹ انظر، محمد غريب جودة: موجز تاريخ العالم بالسنوات والأحداث، الناشر: مكتبة القرآن (القاهرة-مصر)، د.ط، ص: 48-60.

² ناتان ج. براوز وعمرو حمزاوي: بين الدين والسياسة (الإسلاميون في البرلمانات العربية) الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر/مركز كارنيغي للشرق الأوسط (بيروت-لبنان) ط: الأولى (2011م)، ص 30-51.

الباب الأول

القفز عليها رغم أنها عناصر أساسية، ليفسح المجال لقضايا الإصلاح السياسي والقانوني والسياسات الاجتماعية والاقتصادية، وانتهاكات حقوق الإنسان.⁽¹⁾

ولم يكن النمو الاقتصادي في مصر بمعزل عن الأحداث السياسية فقد تأثر الاقتصاد بشكل ملحوظ بسبب الحروب والصراعات الداخلية والهجمات الدموية المتتالية، كما خلقت حرب اليمن والحرب العربية الإسرائيلية عامي 1967-1973م خسارة مصدرين رئيسيين للدخل بالعملية الصعبة قناة السويس وحقل سيناء النفطية، ليتدهور الوضع نهائيا عشية اندلاع حرب الخليج 1990-1991م، ورغم أن الجهود التصحيحية أثمرت جزئيا في عهد الرئيس حسني مبارك، حيث انخفض الدين الخارجي وعجز الميزانية، وهبط معدل التضخم وارتفعت الاحتياطات لم يبق الأمر مستقرا على ذلك الحال بعد ضرب قطاع السياحة الذي يعد موردا اقتصاديا أساسيا في مصر، فقد تسببت أحداث الأقر 1997م في سلسلة من الأزمات، انتهت بتباطؤ النمو الاقتصادي، وارتفاع نسبة القروض الخارجية لعدة سنوات.⁽²⁾

2. اجتماعيا ودينيا

قبل ثورة يوليو كان المجتمع المصري يعاني من طبقة حادة نتيجة النظام الرأسمالي الإقطاعي الذي كان منتهجا لسنوات طويلة، فقد ورث بعض المصريين النفوذ، وورث البعض الآخر الضياع، ورث البعض الصحة والجاه، وورث آخرون الفقر والمرض،⁽³⁾ ومع وجود فئة قليلة تمكنت من ثروات البلاد واستنزفت كل خيراتها متحالفة مع المستعمر ضد الشعب، حدث الانقلاب العسكري في 23 جويلية 1952م بقيادة الضباط الأحرار من أجل محاربة السيطرة الأجنبية على الوطن والقضاء على القوى المسيطرة داخليا، "وكان الشعب يشعر في قرارة نفسه أن الاستقلال والقضاء على الاحتلال إنما معناه الأصيل.. أن الشعب سيستطيع أن يتخلص من الظلم الاجتماعي، وأن يقيم بين ربوع وطنه عدالة اجتماعية".⁽⁴⁾

¹ ناثان ج. براوز وعمرو حمزاوي: المرجع السابق، ص: 47/32.

² انظر، علي أحمد البلبل وآخرون: التطور والهيكلة المالي والنمو الاقتصادي الناشئ: صندوق النقد العربي (أبو ظبي-الإمارات)، العدد: التاسع (2004م)، ص: 9-12.

³ خطاب الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر في عيد العلم، مجلة: المجلة (مصر)، العدد: 60 (1962م)، ص: 13.

⁴ المرجع نفسه.

الباب الأول

وبعد نجاح الثورة، فتح المجال للشعب المصري من أجل المشاركة في قيادة البلاد، وتم إعادة توزيع الثروات بعدل، وأدرك المواطنون المصريون والعرب أن التغيير الثوري عاجل جذور الأزمة، "وقد شمل المصانع والحقول والمدارس والبيوت، بل أن الثورة غيرت نبض الحياة والحضارة في الشوارع والقرى والصحاري.."⁽¹⁾ وتحت شعار: الحرية، الاشتراكية والوحدة، لم تعد العدالة الاجتماعية حلما منشودا بل صارت تطبيقا ماثلا على أرض الواقع، "وبالفعل أصبح لممثلي العمال والفلاحين نصف مقاعد المجلس النيابي، وأصبح لصغار الفلاحين أربعة أخماس مجالس إدارة الجمعيات التعاونية، وأصبح للعمال ممثلون في مجالس إدارات المؤسسات الإنتاجية".⁽²⁾

تلك الثورة التي بدأت كحركة عسكرية انقلابية قوبلت بتأييد شعبي عارم، لأنها جاءت لتنفس عن مكبوتات الشعب المصري البسيط، ولتحقق آمال جموع المواطنين الصادقين، فقد كانت تعبيرا صادقا عن هموم الطبقة الوسطى والطبقة الكادحة من العمال والفلاحين، وكذا الفقراء والمحتاجين الذين فقدوا كرامتهم وسط الاستغلال، وغدت للشعب المصري مكانة عالية بين الشعوب تزامنا مع النظرة الإيجابية لرمز الثورة والحرية الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، هكذا خلقت مصر لنفسها مكانة عظيمة إقليميا ودوليا، وتمكن المصريون من إصلاح أوضاعهم المعيشية المتردية، ومن حكم أنفسهم مرة أخرى منذ عقود طويلة.

ورغم التغيير الجذري الذي أحدثته الثورة في تاريخ مصر والدول العربية ككل، لم يكن في استطاع العدالة الاجتماعية أن تصمد في وجه عدم الاستقرار الداخلي والأحداث الدموية المتكررة من حين لآخر، فالانشغال بالصراع حول السلطة وقضايا الدين والدولة حمل من جديد إلى نظام طبقي تتوزع فيه الخيرات بشكل غير متساو تماما، حيث تعلو نسبة الفقر والبطالة والآفات الاجتماعية على اختلاف أنواعها.

هذا لا يعني عدم وجود فترات متقطعة من الانتعاش الاقتصادي والرفاهية الاجتماعية، لكن تلك الفترات كانت قصيرة جدا وملتوّة بأزمات أكبر من معدل الرفاهية المحقق، ويحسب كمؤثرات خارجية، قيام الثورة الإيرانية ثم حرب العراق وإيران 1979م؛ ففي تلك الفترة ازداد الطلب على العملة المصرية في العراق وأخذ الاقتصاديون يتحدثون عن ندرة الأيدي العاملة وارتفاع أجورها، لكن هذه المنحة من السماء لم تدم طويلا، فمع انتصاف الثمانينات بدأت مرحلة مظلمة أخرى بسبب الانخفاض الشديد في أسعار البترول ابتداء من 1986م، وبسبب تدهور المدخرات نظرا لهجوم العراق على الكويت، ثم نشوب الحرب ضد العراق

(1) - إبراهيم عامر: ثورة يوليو والإنسان العربي، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 08 (1965م)، ص 04.

(2) - المرجع نفسه، ص: 8.

الباب الأول

والميل المتزايد لدى تلك الدول للاستعاضة عن العملة العربية بعمالة آسيوية، هكذا انخفضت بشدة هجرة العملة المصرية إلى الخليج، وازداد الأمر سوءاً بتتابع الضربات الموجهة لقطاع السياحة مما يسمى بالإرهاب؛ أدى هذا كله إلى استمرار حالة من الانكماش الشديد، فما أن وصل القرن العشرين حتى بدأت الضربات تتوالى بتخفيض سعر الجنيه المصري،⁽¹⁾ وانتهى الأمر إلى أزمة بطالة خانقة، ومعدلات دخل منخفضة، ولم يعد في وسع المصري إلا أن يكابد الحياة من أجل الاستمرار والبقاء.

إن التطرق للجانب الديني في مصر يقود القلم مباشرة للحديث عن الجامع الأزهر الشريف الذي ذاع صيته عربياً ودولياً، والذي خرج على امتداد سنوات طويلة خيرة العلماء والدعاة، والقادة السياسيين والاجتماعيين، ومع التسليم لحقيقة "أن العلوم الدينية واللغوية كانت لها الصدارة دائماً في رحاب الأزهر، مثل التفسير والحديث والأصول والفقه والتوحيد، ومثل النحو والصرف والبلاغة والتاريخ، فإننا نستطيع أن نتبين، كما يقر أهل التاريخ، وكما يظهر من سير علماء الأزهر ومؤلفاتهم علوماً أخرى مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والميقات..."⁽²⁾.

لكن الأمر الذي لا يمكن تجاهله في تاريخ هذه المؤسسة العريقة، "أن دخول العلوم المادية والدينيّة والطبيعيّة إلى حمى الأزهر لم يكن أمراً سهلاً ولا ميسوراً، بل كانت تقابله معارضة في أكثر الأحيان، وكان هناك من يعتقد أن دراسة هذه العلوم لا تجوز ولا تليق بعلماء الدين والشريعة... وكان المؤلفون أن يفتي رجال الأزهر في أمور العقائد والعبادات في الأعم الغالب، ولم يكونوا يتطرقون إلى موضوعات تتصل بالحياة ومطالبها، أو المجتمع ومشكلاته"⁽³⁾، إلا أن ضرورات الحياة وشغف الشعب المصري لمعرفة موقف الشريعة من المستجدات التي تطرأ من حين لآخر في الواقع المعيش، دفع بشيوخ الأزهر إلى توسيع مجال فاعليته علمياً وفقهياً وسياسياً.

وأبعد نقلة حققها الأزهر عن ماضيه نحو أسلوب الجامعات المادية الحديثة كان سنة 1961م، عندما صدر قانون إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها، وبمقتضى هذا القانون أنشئت في الأزهر كلية للطب، وكلية للزراعة وأخرى للتجارة والمعاملات، ومعهد للغات والترجمة، ولكي يتجاوب قانون تطوير الأزهر مع المجتمع الإسلامي، شمل إنشاء كلية خاصة بالبنات، روعي فيها أن تنهض برسالة الدين واللغة بجوار نهضتها بالعلوم الأخرى، لتتاح الفرصة أمام المرأة المسلمة الراغبة في الجمع بين الثقافة الدينية الأصلية والعلوم الحديثة

(1) جلال أمين: حقيقة مشكلة البطالة في مصر، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 10 (2003م)، ص: 71/70.

(2) أحمد الشرباصي: الأزهر بين الأمس واليوم، مجلة: الدوحة (قطر)، العدد: 02 (1976م)، ص: 46.

(3) المرجع نفسه، ص: 51/48.

الباب الأول

وبهذا انتقل الأزهر من 'الجامع' إلى 'الجامعة'، ومن نظام 'الحلقة' في ساحة المسجد إلى نظام 'المدرج' المنشأ على أحدث طراز..¹

وفي الواقع لم تكن هذه الإصلاحات خالصة لخدمة البناء الداخلي والمهيكلي للأزهر الشريف، بل كانت مقصودة نظرا للقوة الكبرى التي اكتسبها علماء الأزهر، "فقدرتهم على تحريك العامة وإصابة البلاد بشلل عام إمّا بالتوقف عن الإنتاج والتوقف عن ممارسة شعائر الدين... أو حتى بقيادة مقاومة مسلحة، هذه القدرة كانت عاملا لا يمكن لأي... عاقل أن يغفلها، أو يسمح لخصومه بالاستفادة منها في لعبة السلطة..."⁽²⁾. ولهذا حدثت بعض التغييرات في البرامج المسطرة والعلوم المعروضة بهدف تغيير العقلية الأزهرية، والاستفادة من تحركاتها لخدمة مساعي القوى السياسية. وبناء عليه وعند اختبار هامش التماس بين الأزهر كمؤسسة دينية أولى في مصر، وبين السلطة الحاكمة أو التنظيمات الإسلامية والأحزاب السياسية ستظهر حالته في تأرجح، تارة في صورة إيجابية وتارة أخرى في صورة سلبية تبعا لانحياز شيخ الأزهر حيناً إلى كفة الشعب ومصصلحة الجمهور، وحيناً آخر إلى مصلحته الذاتية القائمة على مجارة السلطان وحاشيته.

يسجل التاريخ -إذن- في 1954م هجوم الأزهر على الإخوان المسلمين من خلال بيان أخذ عنوان 'مؤامرة الإخوان'، حيث اتهم فيه الجماعة بأنها تشوه الدين الإسلامي، وفي 1977م أيد موقف السادات من القوى اليسارية، ووصف الشيوعيين بأنهم ملحدون لا ينتمون إلى جماعة الإخوان، ورغم تأييده لمعاهدة السلام مع إسرائيل رفض التطبيع نظرا للعدوان المستمر على الفلسطينيين.³ كما حفلت سنة 1996م بمواقف تجاري السلطة السياسية والعديد من التراجعات عن الآراء والفتاوى التي لا تلقى قبولا لدى الحاكم، ومع تداعيات 11 سبتمبر 2001م والتي صاحبت مطالبة الولايات المتحدة الأمريكية تعديل المناهج الدينية، رأى في ذلك القائمون على الأزهر تعدياً على سيادة هذه المؤسسة العريقة والتي باتت جامعا وجامعة.⁴

¹ أحمد الشرباصي: الأزهر بين الأمس واليوم، المرجع السابق، ص: 52/51.

² سعيد إسماعيل علي: دور الأزهر في السياسة المصرية (سلسلة ثقافية شهرية)، الناشر: دار الهلال (مصر)، العدد: 431 (1986م)، ص: 51.

³ انظر، عمار علي حسن: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين، تقدمت: عبد المنعم سعيد وعبد المنعم أبو الفتوح، الناشر:

مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان (القاهرة-مصر)، د.ط، ص: 168/167/155.

(4) - المرجع نفسه.

3. ثقافيا وفكريا

في توصيف بليغ للأزمة الفكرية الخائفة في مصر، يبرز محمد محمود شاكر معالم المشهد الصراعى في قضية القديم/الجديد، الأصالة/المعاصرة، التقليد/التحديث موردا: "النظر إلى حقيقة هذه القضية يفضى إلى شيئين ظاهرين: ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به، دون أن يكون الرفض ملما إماما ما بحقيقة هذا القديم، وميل سافر إلى الغلو في شأن الجديد، دون أن يكون صاحبه متميزا في نفسه، وصادرا عن ثقافة كاملة متماسكة، بل كل ما يميزه أن الله قد يسر له الاطلاع على آداب وفنون وأفكار تعب أصحابها في الوصول إليها من خلال ثقافتهم المتماسكة المتكاملة"⁽¹⁾.

في الظاهر قد تبدو هذه النظرة تعسفية للغاية اتجاه الجديد الوافد، لكنها للأسف تعبر فعلا عن جوهر الواقع الفكري الذي ساد مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر وإلى حلول القرن العشرين، فقيمة القديم تتلاشى تماما في أعين بعض المفكرين والمثقفين دون وعي حقيقي بمحتواه، ودون نقد كاف ومنطقي لما ينظر إليه كفاقد للقيمة وسط الواقع الحالى، والمشكلة الأكبر تظهر عندما تنبري الأقلام للحديث عن ضرورة التجديد وإحداث انقلاب فكري على السائد والمتداول، إذ يجد المتتبع هذا الصوت خافتا للغاية على المستوى المنهجي، وفقيرا جدا على المستوى التطبيقي النفعي.

ويجد أن دعاة التجديد الذين ينتقدون الاتجاه السلفى في تصلب الرؤية والتقاوس عن العمل التجديدي عبر سجن الفكر داخل أسوار الماضي والعيش على أكتاف السلف ومنجزاتهم، وعبر محاولة نقل نموذج العصور الأولى إلى كل الإحداثيات الزمانية والمكانية بإسقاط قاس لا يبالي بمتطلبات العصر الزاهن، أولئك أنفسهم الداعين للاستفادة من الدرس التنويري الغربي في الحقيقة يقعون في نفس مطب الحرفية، فهم بدل أن يقوموا بنقل نموذج 'ماضوي' كما هو الحال عند الاتجاه السلفى، فعلوا العكس! فانصبت جهودهم على نقل النموذج الغربي حرفيا إلى الساحة الإسلامية، دون وعي بضرورة الغرلة والتخيير بين المقبول والمرفوض، أو حتى اهتمام بالحاجة الماسة إلى ضرورة إحداث ثورة من داخل الثقافة الإسلامية، ثورة تحفظ الخصوصية، تحقق التمايز، وتراعي مقتضى الحال عند النقل/التقليد.

ولذلك كله يمكن القول أن الساحة الفكرية المصرية منذ بدايات القرن التاسع عشر قد شهدت نوعين من القفز فوق الواقع: "النوع الأول هو الهروب إلى الخلف في شكل محاولة لإعادة إنتاج ماض لم يبق ماثلا في الواقع المعيش... بل يعيش فقط في ثنايا 'العقل السلفى'، والنوع الثاني هو الهروب إلى الأمام من

(1) - محمد محمود شاكر المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الناشر: المدني (مصر/السعودية)، ط: (1987م)، ص: 23/22.

الباب الأول

خلال مقولات الفكر 'الليبرالي' و 'الماركسي' في صياغتها الغربية 'المحضة' دون تمحيص كاف⁽¹⁾، مما يجعله فكرا مهتور الجذور، معدوم الأسس، لا يجد لنفسه أصلا يستند إليه في تربة الواقع الإسلامي.

ولأن التراث الإسلامي يزخر بنماذج الاستفادة من الآخر والانفتاح على تطورات العلوم والمعارف التي توصل إليها الغير، إلى جانب الإحساس بالفوات الحضاري في ظل تقدم المستوى التقني الغربي، ظل الاحتياج ملحا إلى منجزات الآخر، "إلى جهاز فلسفي يصالح مصالحة نهائية بين حاجات النفس البشرية المعاصرة بما فيها العلم وبين الروح الدينية"⁽²⁾. وقد ترجم هذا الاحتياج في صورة أفكار متضاربة، تضمها اتجاهات فكرية متعددة، ونظرا لاختلاف الدارسين في تحديد عدد معين لهذه الاتجاهات⁽³⁾، ونظرا أيضا لدخول ذاتية كل دارس في عرضه لأفكار كل اتجاه بناء على منطلقاته الفكرية وقناعاته الشخصية، تفضل الدراسة التي بين أيدينا رصد ثلاثة تيارات كبرى، حيث يضم كل تيار جملة من الاتجاهات الفكرية التي تشترك في جل المنطلقات والأهداف، وهي على التوالي:

-تيار التقليد والدعوة إلى النهج السلفي، حيث يرى أعلامه أن التخلف الذي يسود مصر والأمة الإسلامية جمعاء تسبب فيه البعد عن الدين، والتقصير في التطبيق السليم الفعلي للتعاليم الإلهية، ويرى أن الحل، المرجو يكمن في الالتزام باتباع نهج الصحابة والتابعين والأئمة الأخيار والعلماء الربانيين، وذلك كله بالانطلاق من فرضية مفادها: أن النموذج 'الماضوي' نموذج مثالي مكتمل، وكاف لحل كل مشاكل الحاضر و المستقبل.

-تيار عقلائي محض: بعضهم لا يعتبر بالنقل مطلقا، والبعض الآخر لا يعتبر به إلا في حدود المعقولية التي يؤسس لها أفرادهم، لذلك يستبعدون جزءا كبيرا من الروايات الحديثة والموروث الثقافي والفكري، وحتتهم في ذلك تاريخية الفهم، وقصور الإنسان الأول عن صياغة حلول نهائية تصلح لكل عصر ومصر.

وهم يعتقدون أن تخلف الأمة كان نتاج الانغلاق عن الذات والإحساس بالافتقار المنهجي، والرضا بما أنتجه المتقدمون من السلف، والافتقار على فتات الماضي التليد، ويرون أن الحل المنشود يكمن في

(1) - محمود عبد الفضيل: أزمة الفكر المصري المعاصر، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 05 (1990م)، ص: 93.

(2) - هشام جعيط: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة: الفكر (تونس)، العدد: 01 (1965م)، ص: 117.

(3) - قسمها محمود عبد الفضيل إلى خمسة اتجاهات: الاتجاه التنويري (منذ بدايات الثلاثينيات من القرن التاسع عشر)، الاتجاه الليبرالي والاتجاه الماركسي (1919-1952م)، الاتجاه التقنوي (عصر علي باشا مبارك)، الاتجاه السلفي (منذ 1967م)، اتجاه التأليف والتركيب الذي افتتحه جمال الدين الأفغاني (في نهايات القرن الثامن عشر). انظر، محمود عبد الفضيل، المرجع السابق، ص: 90-94.

كما قسمها محمد عمارة إلى ثلاثة تيارات كبرى: تيار التقليد للموروث، تيار التقليد للوفد الغربي (التغريب)، وتيار الإحياء والتجديد. انظر، محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، الناشر: دار الشرق الأوسط للنشر (القاهرة-مصر)، د.ط، ص: 58-84.

الباب الأول

اتباع التجربة الغربية في إحداث التغيير، وبيادرون بنقل المنجز الغربي أملا في مواكبة التطور الحاصل وعصرنة الدين، وهم إذ يقدمون على ذلك ينطلقون من فرضية مفادها: أن المنهج الغربي صالح بكل ما فيه لحل أزمة الأمة على كل الأصعدة سياسيا، اقتصاديا دينيا، اجتماعيا، ثقافيا وفكريا، لأنه منهج مجرب، قد أثمر نتائج تبهر العقول.

-التيار التوفيقى بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، يعتقد أصحابه أنّ الاستفادة من الآخر ليس عيبا في ظل مراعاة الخصوصيات الحضارية والثقافية الفاصلة بين البيئتين، في حين يحملون المستعمر مسؤولية تخلف الأمة، ويصوغون الحل في التمسك بالتراث الإسلامي إلى جانب الانفتاح على الآخر الغربي مع استعمال أداة العقل في التخيير والتفعيل على المستويين، وبهذا المنحنى هم ينطلقون من فرضية مفادها: انتفاء الجاهزية، واستحالة نقل القوالب الفكرية من عصر لآخر دون استعمال معيار العقل في الفرز لما هو صالح للتبني والتطبيق، وما هو فاسد غير منطقي وغير عقلائي، ولا يصلح لحل الأزمات الزاهنة، سواء في ذلك نقل النموذج السلفي 'الماضوي'، أو نقل النموذج النهضوي الحدائى الغربي.

ويبقى التراشق بالتهمة سمة بارزة في الخطاب التجديدي المصري، على امتداد مراحل الإنتاج المختلفة فالتيار الأول يتهم الثاني بالتنصل من الدين والتنكر للأصل، والانغماس في حياة الآخر الغربي تأصيلا وتطبيقا، ليواجهه هو أيضا بنفس الأسلوب، فيتهم الثاني الأول بالرجعية، والجمود، والقمع الفكري وانتهاج سياسة تكميم الأفواه تحقيا للامتداد الأيديولوجي بينما يتهم التيار الثالث بأنه انتهى إلى نفعية ضارة أحيانا بدل أن ينتهي إلى تحديد فعلي، وبأنه انتقل من التأليف/التركيب/التوفيق بين النموذج الإسلامي و النموذج الغربي إلى التلفيق المنهجي الذي يميل كل الميل إلى النموذج السلفي 'المستعلق'.

المبحث الثاني: مسيرة حياة الدكتور نصر حامد أبو زيد.

كأي مواطن مصري، لم يكن نصر حامد، الطفل الصغير بمعزل عن هذه الأحداث، بل تأثر بكلّ الجريات حلوها ومرّها، وعاش الانتكاسات والانتصارات المتتالية، من الحرب العالميّة الثانيّة، ثورة يوليو، أحداث الجلاء، تأميم قناة السويس، العدوان الثلاثي والصّدّات القويّة مع الإخوان المسلمين، لقد شكّلت كلّ هذه الأحداث تجربة خاصة لدى نصر، ساهمت في بلورة وعي سياسي وفكري اتّجاه العديد من القضايا الجوهريّة.

1. الدراسة الاجتماعيّة والثقافيّة

1.1. اسمه، ولادته ونشأته:

نصر حامد أبو زيد من مواليد 10 جويلية 1943م¹ بقرية قحافة بمدينة طنطا شمالي مصر، نشأ في أسرة ريفيّة بسيطة، كانت أمّه ربة بيت، وكان والده مزارعا ثمّ صاحب محل بقالة، وله إخوة وأخوات عدّة. وقد عُرف أهل قحافة بالتديّن والالتزام، وكان في قريتهم أكثر من مسجد وأكثر من شيخ (والي)، ووسم حضور الإخوان المسلمين آنذاك بالإيجابيّة، فكلّ أهل القرية يسعدون بإرسال أولادهم للإخوان حتى يعلّموهم الدّين ويساعدوهم على إتمام واجبات الدّراسة، وكان نصر أحد أولئك الأولاد، فقد حرص والده على تنشئته تنشئة دينيّة كباقي الصّبيّة، ومن هنا حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة (8 سنوات). دخل عقبها الأشبال وانخرط في الجماعة؛ وفي سنة 1954م وقعت حادثة المنصّة فاستدعي نصر كناشط إخواني إلى قسم الشرطة، ثمّ أخلي سبيله مباشرة بعد ساعات نظرا لصغر سنّه.²

وظلّ الصّبيّ إلى سنّ العشرين وهو يحسّ بروح الانتماء إلى هذا الفكر، وبالرّغم من مصادرتة، كانت توجّع الكتب سرّا، لتتداولها أيدي الشّباب المتحمّس للدّين والسّياسة، وحسب تصريح نصر: "باستطاعتي القول أنّ فكر الإخوان الأوّل قبل أن يتحوّل إلى هذا الفكر المتشدد له تأثير في نشأتي الفكرية إلى أن كبرت وصارت لديّ عقليّة نقدية، وأصبحت أرى ما في هذا الفكر من صواب وما فيه مبالغة وتطرّف"³. ومن الملفت للانتباه أنّ احتكاكه الطويل بالإخوان المسلمين لم يؤثّر على قراراته وتوجّهاته العلميّة، إذ كان شديد

¹ نصر حامد أبو زيد: معركة الوجه والقناع، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 125 (1993م)، ص: 30. السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص: 177.

² مقابلة مع الدكتور نصر حامد أبو زيد بتاريخ 2007/09/21م، البيت العربي (مدريد - إسبانيا)، منشورة على اليوتيوب

.www.youtube.com

³ المصدر نفسه.

الباب الأول

الحرص على دخول التعليم المدني بدلا من الالتحاق بالأزهر،¹ وقد ظلّ يقنع والده بأنّ التعليم في هذه المؤسسة يأخذ وقتا طويلا، ونزولا عند رغبته، دخل مدرسة العبيدية وهي مدرسة مسيحية خاصة، ثمّ اكتفى نصر بعد الإعدادية بشهادة الصّنائع، واشتغل عقبها كفتي لاسلكي في هيئة المواصلات السّلكية واللاسلكية نظرا للحاجة الماسّة إلى الوظيفة؛ فقد كان الابن الأكبر الذي وقعت عليه مسؤوليّة إعالة الأسرة بعد وفاة والده وهو في سنّ الرابعة عشر.²

اجتمعت في هذه الفترة إذن مشاهد عدّة؛ قرية قحافة التي تضمّ المسلمين والأقباط تحت ولاية واحدة دون تمييز أو خلافات، وجوّ التديّن الذي لا تنتفي معه رغائب وأمني التعليم العادي، ومبادرة الأهالي بدمج أبنائهم في المدارس المسيحية المنتشرة آنذاك دون تركيز على الفوارق العقديّة وما يمكن أن يتمّ تسطيره من برامج مختلفة عما تنتهجه المؤسسات التربوية الإسلاميّة، ثمّ مشهد الصبيّ الصغير المتعطّش لمعرفة أفكار الجماعة التي يحسّ بالانتماء لصفّها، وشابّ بدأ حياته مدركا ثقل المسؤوليّة ومشقّة الحياة.

1.2. مسيرته الأكاديمية والعلمية:

نصر حامد أبو زيد، باحث أكاديمي في عيون البعض³، ومفكّر إسلامي في عيون البعض الآخر⁴، فيما يطيب لمعاصره علي حرب أن يطلق عليه اسم الداعية والمنظر إلى جانب كونه باحثا وكاتباً.⁵ وهو من المؤلفين العرب الذين كرسوا جهدهم للجمع بين التراث العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي، في محاولة لبلورة معرفة علمية أكاديمية تخرج بين التّموذجين. ونحو خطوة لمسك العصا من الوسط؛ دون تنكّر لقيم العصر ولقيم الدين، يرى نصر في الاتّكاء على منجزات الغير وسيلة لرؤية أبعد، ومجالا أرحب للنقد والتّحليل المفضي إلى عمق الشيء، وإلى فرز الزائف من الصحيح.

بدأ نصر مشواره الأكاديمي بعد فترة من وفاة والده، ورغم سنوات عمله في وظيفة فتي لاسلكي؛ فإنّ تطلعاته وآماله للالتحاق بالجامعة لم تتوقّف عند شهادة الصّنائع، ولم تنشأ أمام عوائق الحياة الاقتصادية

¹ انظر، كمال الرياحي: هكذا تحدث نصر حامد أبو زيد، مجلة: نزوى (عمان)، العدد: 65 (2011م)، ص: 29.

² مقابلة مع الدكتور نصر حامد أبو زيد بتاريخ 21/09/2007م، البيت العربي (مدريد، إسبانيا)، المصدر السابق. انظر أيضا، نصر حامد أبو زيد: حياتي، مجلة: أبواب (لبنان)، العدد 25 (2000م)، ص: 238.

³ انظر على سبيل المثال، كامل الهاشمي: دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، الناشر: مؤسسة أم القرى (السعودية)، ط: الأولى (1416هـ)، ص: 112.

⁴ انظر على سبيل المثال، محمود إسماعيل العالم: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمنيوطيقا التاريخية، الناشر: مصر العربية (القاهرة، مصر)، ط: الأولى (1998م)، ص: 23.

⁵ انظر، علي حرب: نقد النّص، المصدر السابق، ص: 199.

الباب الأول

القاسية، بل كان لذلك أثر إيجابي في تكوين شخصيته العنيدة والمتمردة، والتي لا تقبل الهزيمة. من هنا قرّر نصر استكمال دراسته الثانوية من أجل الالتحاق بالجامعة. ورغم أنّه كان شديد الميل إلى الفلسفة، انتهى به المطاف إلى قسم اللغة العربية أتباعاً لأفضل السبل؛ لأنّه كان متفوّقاً في اللّغة والأدب وكانت له مطالعات معمّقة. ووسط الأسلوب المتردي للتدريس الذي يقوم على التريديد والتلقين بدل إثارة القدرات التّفكيرية وفتح المجال للحوار والتّقاش لم يكن هناك أفضل من ذلك الخيار؛ يقول: "كتبت الشعر وحاولت كتابة القصة، لكنّ نهم القراءة ظلّ هو الحاكم. لم يفارقني حلم الأب، لكنّه صار حلماً من نوع آخر انتهى بي إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وكان هدي في قسم الفلسفة، كانت محاضرة الفلسفة مخيية لكلّ آمالي فقررت [الانضمام إلى] قسم اللغة العربية"¹.

تعدّ هذه المحطة من المحطات المهمة في حياة الرّجل، ومرحلة حاسمة مفصليّة في إحداث الانقلاب الفكري على السائد والمتداول داخل أسوار الجامعة؛ ذلك الحلم في تحطّي أسلوب التكرار في الطّرح، ومزاولة البحث الجاد المثمر، وتلك الرّغبة الدّفينة الملّحة على الفلسفة لم تجد لها متنقّساً إلّا مع ثلّة من أساتذة الفلسفة ومع د. حسن حنفي² تحديداً، فقد كان للمحاضرات التي ألقاها هذا الأخير سنة 1970م. في جامعة القاهرة آنذاك. الأثر البالغ على شخص الباحث، والنّواة المحرّكة لمطموراته؛ يقول مصرّحاً: "كانت دراستي مقسّمة بين اتجاه فلسفي وآخر أدبي، وذلك بفضل أستاذ مادة الفلسفة من السنة الثانية، ثمّ بفضل الأستاذ حسن حنفي الذي كنت محظوظاً بدراستي معه بعد عودته من أمريكا، وكان شاباً متحمّساً له أسلوب مختلف تماماً.. وهكذا بحجّي للفلسفة وتخصّصي في الدّراسات العربيّة ومن خلال الدّراسات القرآنيّة تمكّنت من الرّبط بين هذين المجالين"³.

في الحقيقة، كانت الفترة التي قضاها نصر مع د. حسن حنفي قصيرة جداً إلّا أنّها أحييت الآمال وأثرت المخيلة، وخرجت بالطالب من الفتور التّفنسي إلى جوّ فكري مشحون بالإيجابيّة، وعلى امتداد الطريق الطويل لم يكن يعلم الطالب المفعم بالنّشاط أنّ رغبته المستترة الخفيّة هي الدافع السّري وراء خياراته وتوجّهاته؛ فرغم المخاوف الكبيرة من معاودة سوابق طه حسين⁴، أحمد خلف الله¹ وعلي

¹ كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 29.

² حسن حنفي (1935م) مفكر مصري، درس الفلسفة، يتمحور مشروعه حول التراث والتجديد، من أهم مؤلفاته: 'من العقيدة إلى الثورة'، 'من النقل إلى الإبداع'، و'التراث والتجديد'. السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص: 32.

³ مقابلة مع الدكتور نصر حامد أبو زيد بتاريخ 21/09/2007م، البيت العربي (مدريد. إسبانيا)، المصدر السابق.

⁴ طه حسين (1889-1973م): كاتب ومفكر مصري، متحصل على دكتوراه في علم الاجتماع، من أهم كتبه: 'في الشعر الجاهلي'، 'مستقبل الثقافة في مصر'، ويتمحور إنتاجه حول البحث عن أسباب تحديث المجتمع المصري من خلال دمج في النسق المرجعي الأوروبي. السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص: 65/64.

الباب الأول

عبد الرزاق² التي لم تفارق ذاكرة نصر، فضلا عن المناخ الفكري المحتقن بين الإسلاميين والعلمانيين . حينها، آثر الباحث أن يكتشف مناطق جديدة من المعرفة، وأن يغامر بالولوج إلى المحذور.

ويتدرج أكاديمي غير منقطع، حصل نصر على الليسانس بتقدير ممتاز من قسم اللغة العربية وآدابها، بكلية الآداب التابعة لجامعة القاهرة سنة 1972م ليتخصص عقبها مباشرة في الدراسات الإسلامية، وبعد سنوات من العمل الدؤوب والمتواصل، حصل على ماجستير بتقدير ممتاز أيضا من نفس القسم والكلية عام 1977م، ورسالة تحت عنوان 'الأنجاء العقلي في التفسير دراسة في قضية الجاز عند المعتزلة'، ليتم مرحلة الدكتوراه في نفس التخصص، وضمن القسم ذاته والكلية عام 1981م، بتقدير مرتبة الشرف الأولى، وبأطروحة تحت عنوان: 'فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي'³.

كما شغل عدة وظائف داخل وخارج الوطن، منها: فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية بين 1961-1972م، ثم مدرس مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1976م، وبالرتبة السابقة نفسها درس أيضا بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة بالخرطوم خلال الفترة الممتدة ما بين 1983-1987م، كما شغل منصب أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان 1985-1989م، وأستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا 1995م، وكروسي كليفرينجا Cleveringa للدراسات الإنسانية بجامعة ليدن سنة 2000م، وأخيرا كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والإنسانية في أوترخت بهولندا في 2002م. تحصل الباحث إلى جانب ذلك على جملة من المنح والجوائز القيمة، منها: جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة

¹ أحمد خلف الله [1904-1983م]: أديب وباحث مصري وعالم باللغة العربية عرف في شبابه بنظم الشعر الجيد، والبراعة في الخطابة. وله مؤلفات وبحوث عديدة في مبادئ الدراسات العربية والبحوث الإسلامية. انظر، نعمات أحمد فؤاد: أعلام في حياتنا، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 55 (1986م)، ص: 11/10، انظر أيضا، الموسوعة الحرة ويكيبيديا، https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AE%D9%84%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87_%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF

² علي حسن أحمد عبد الرزاق [1888-1966م]: أديب وسياسي مصري، متخصص في العلوم الشرعية والعقلية واللسانية، صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم. انظر، لمعي المطيعي: موسوعة نساء ورجال من مصر، الناشر: دار الشروق (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2003م)، ص: 669-676.

³ انظر، كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 30.

1982م، ووسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس 1993م، وميدالية 'حرية العبادة' من مؤسسة 'إليانور وتيودور روزفلت' في 2002م.¹

1.3. انتماءه الفكري

رغم البصمة التأويلية الواضحة في مشروع نصر حامد والاستفادة الواسعة في جل أعماله، من المناهج الغربية الحديثة الفلسفية واللسانية منها، يحرص نصر على تقديم نفسه على المستوى النقدي كامتداد لجهود المدرسة الأدبية،² التي أسسها أمين الخولي³، وامتدادا للعقلانية الحديثة، التي بذر بذورها الأولى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده⁴ ثم حمل لواءها طه حسين، ولطفي السيد⁵، وزكي نجيب محمود⁶، وصولا إلى علي عبد الرزاق ومحمد أحمد خلف الله.⁷

هذه العقلانية التي تمتد جذورها في التراث العربي الإسلامي متمثلة في الموقف الاعتزالي والطريقة الرشدية في فلسفة التأويل؛ حرص الباحث على أن لا يكثر وينقل صورتها جامدة، بل أثر أن يخوض غمار التجديد انطلاقا من إشكالات عصره وحيثيات الواقع الذي يحياه، يقول: "العلاقة بالتراث ليست علاقة تضمين أو اعتماد أو استناد بقدر ما هي علاقة جدل نقدي.. إذ بدأت معتزليا وصرت بالتدرج أفهم أن علاقتي بالمعتزلة يجب أن تكون نقدية وألا أتصور بأن الحل عند المعتزلة أو عند ابن رشد".⁸ و"في تقديري أن

¹ كمال الرياحي، المصدر السابق.

² انظر، نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: السابعة (2008م)، ص: 19.

³ أمين الخولي (1895-1966م)، مصري من دعاة التجديد في الفكر الديني، خريج مدرسة القضاء، له عدة مؤلفات أهمها 'المجددون في الإسلام'. انظر، لمعي المطيعي، المرجع السابق، ص: 249-253.

⁴ محمد عبده بن حسن خير الله (1849-1905م): مفكر مصري، من مؤسسي النهضة وكبار الدعاة إلى التجديد والإصلاح. عادل نويهض: معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، تقدمت: حسن خالد، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط: الثالثة (1409هـ/1988م)، ص: 566.

⁵ لطفي السيد [1872-1894]: أحمد لطفي السيد مفكر وفيلسوف مصري، وصف بأنه رائد من رواد حركة النهضة والتنوير في مصر.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%84%D8%B7%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF

⁶ زكي نجيب محمود (1905-1993م): مفكر مصري متخصص في الفلسفة، أول من أدخل إلى الساحة العربية 'الاتجاهات الوضعية المنطقية'. السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص: 53.

⁷ انظر، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيئة، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: الخامسة (2006م)، ص: 12/10/9.

⁸ أحمد حسنو: فكر وفن في حوار مع نصر حامد أبو زيد حول الهرمنيوطيقا (غادامير والتراث العربي الإسلامي)، مجلة: فكر وفن (ألمانيا)، العدد: 75 (2002م)، ص: 60.

أن 'قتل القدم بحثا' -وهي دعوة الشيخ أمين الخولي التي لم يمل من ترديدها- مقدمة أساسية لأي تجديد، وهي مهمة لم تنجز بعد¹.

ورغم الاعترافات السابقة، ظلّت النظرة الغريبة مخالفة تماما لما أورده البوزيدي؛ فقد أشار حسن حنفي إلى وجود تحوّل جذري في الموقف الفكري للدكتور، حيث بدأ منتميا إلى اليسار الإسلامي وانتهى كأحد ممثلي اليسار العلماني،² بينما يطيب لمعاصره الثاني محمد عمارة³ أن يلقبه بـ"الكادر الماركسي الواعد"⁴، وذلك في معرض نقد المرجعيات المنهجية التي انطلق منها نصر، نظرا لاقتناع الناقد بسفور الفكر الماركسي في كتاباته.

1.4. منهجه في التعامل مع القرآن:

يقيم الباحث مشروعه الفكري على الإفادة من توليفة منهجية معاصرة تضم 'الهرمنيوطيقا'، 'السيمولوجيا'، 'الألسنية'، 'الأسلوبية'، 'علم السرد' و'علم تحليل الخطاب'؛⁵ "ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حربي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدّم، والتي تطرح بذورا تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيسا ثقافيا عربيا".⁶

وهو بهذا الموقف يختار الرأي الوسط -كما تقرّر آنفا- الذي يتبنى فكرة استقطاب المناهج الغربية الحديثة، مع ضرورة الوعي الكامل بتبئية المنهج، وإخراجه بروح توائم متطلبات التفكير الإسلامي، وذلك انطلاقا من الفرضية ذاتها؛ كون الفكر الإنساني في وضعية تكامل، وتقارب من ناحية الأسئلة المطروحة بل

¹ نصر حامد أبو زيد: حياتي، المصدر السابق، ص: 245.

² حسن حنفي: علوم التأويل بين الخاصة والعامة (قراءة في بعض أعمال نصر حامد)، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 175/174/173 (1997م)، ص: 25.

³ محمد عمارة [1931م]: مفكر إسلامي، مؤلف ومحقق وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر القاهرة. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A9

⁴ محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، الناشر: دار الشروق (القاهرة. مصر)، ط: الثانية (2002م)، ص: 7.

⁵ تكمن مهمّة الدراسة في الفصل بين توظيف الهرمنيوطيقا في فهم القرآن، وبين باقي المناهج المتنبأة، وإن كانت هذه المهمة صعبة للغاية بسبب قلّة معلوماتي حول باقي المناهج المذكورة أعلاه؛ فإنّ ضوابط التأويل الهرمنيوطيقي التي تمّ تحديدها في الفصل الأول، ستشكّل قنديلا هاديا إلى فهم أعمق للطرح البوزيدي وسط عتمة التعدد المنهجي وعسر استيعاب المنجز الغربي في الفترة القصيرة المتاحة للبحث.

⁶ نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الثانية (2005م)، ص: 8.

الباب الأول

وتحدّر البنات الفلسفية الغربية في نظيرتها الإسلامية والعكس. كما يقوم هذا المسار على تتبع الخطاب التراثي بشتى أطيافه، تتبعا لا في تفاصيله وجزئياته الأصولية والفقهية، بل في تركيبه وإطلالته على النص، كل ذلك في بعده التاريخي، بشقيه، الظروف الزمانية والمكانية المنتجة للفهم، والأيدولوجيا التي ينطلق منها كل خطاب، وإن كانت هناك من غاية منشودة فهي واحدة: "استنباط الجوهرى والإنساني والمعرفي، وتعريه التاريخي(المرحلي) والعرفي الأيدولوجي"¹. هكذا حتى يخرج التأويل من جدلية الحاضر/ الماضي، أو الواقعي/ التراثي نحو البناء والتشييد المستقبلي، نحو حل المشاكل الراهنة من أجل خطوات أبعد.

وبخصوص الهرمنيوطيقا، يحدّد أبو زيد تاريخ تعرّفه على المصطلح عام 1978م خلال إقامته بأمريكا، فيما يعود الفضل للدكتور حسن حنفي في توجيهه للاطلاع على جديد هذه الفلسفة.² ونظرا لاستشكال موضوع التأويل في التراث الإسلامي وسعي الباحث لاستكشاف قانون التأويل/ نظرية تأويلية في الفهم في التراث الإسلامي يستقطب نصر الهرمنيوطيقا ضمن عدّته المنهجية، لكنّه يصرّ: "ليس بالضرورة أن آخذ المقولات وأطبّقها حرفيا على القرآن، لكنّ الوعي بالتراث الغربي وبإنجازات الثقافة العربية معا، أكثر معا، يمكن أن يهيئ لقاء يوظّف هذه المقولات في فهم القرآن"³.

والجديد الذي يتوسّمه الباحث في الفلسفة الهرمنيوطيقية يكمن في عنايتها بظاهرة فهم النص ككلّ، بينما ظلّ الفكر الإسلامي مرهونا بمستوى الجملة أو الفقرة كما هو الحال في تحليل الدلالة والعلاقات التركيبية عند الجرجاني؛ الأمر الذي دفع أبو زيد للقول: "الجرجاني لا يسعفني هنا، نظرية التأويل المعاصرة هي التي تسعفني لأنّها تتعامل مع النصوص في بنيتها بطريقة أكثر تعقيدا، تطرح أسئلة نظرية وفلسفية، أكثر تركيبا، هنا نحتاج إلى التأويل كتعامل مباشر مع النص وإلى التأويلية كنظرية في الفهم"⁴.

وقبل ذلك كله؛ لم يكن اختيار الباحث للهرمنيوطيقا اختيارا عبثيا من فراغ، بل نشأت الحاجة لهذه الفلسفة تحديدا مع بزوغ سؤال الفهم لديه؛ فالصبي الذي عرف الإسلام دين الاشتراكية والعدل والمساواة، بدأ يتساءل عن سبب الانقلاب والتحول إلى مفاهيم الاستغلال والطبقية؛ والصبي الذي نشأ نشأة دينية وكان منحرفا في جماعة الإخوان المسلمين في سبيل الدفاع عن الدين والوطن، صار

¹ نصر حامد: النص والسلطة، المصدر السابق، ص: 12.

² أحمد حسو، المصدر السابق، ص: 58.

³ المصدر نفسه، ص: 62.

⁴ المصدر نفسه، ص: 63.

الباب الأول

شابا لا يستطيع أن يجد تفسيراً لانقلاب المنطوق السياسي بعد هزيمة السابع والستين من الجهاد ضد إسرائيل إلى السلام والهدنة.

في تلك الفترة، كان السؤال الذي يشغل الباحث تحديداً: "لماذا هذا الاستخدام النفعي للدين؟"¹، وفي سبيل البحث عن إجابة لجأ نصر إلى التراث، فمن دراسة الجاز عند المعتزلة إلى دراسة فلسفة ابن عربي، ومن مواجهة الفكر الديني السائد بفكر عقلائي لا يقبل التسليم والتصديق دون العلل والأسباب، ومن البحث في الجانب التأويلي الذوقي عند الصوفية، إلى محاولة تأسيس هرمنيوطيقا قرآنية تعنى بكيفية فهم وتفسير القرآن الكريم.

وفي هذا المضمار يحدّد نصر منهجه في التعامل مع القرآن بوضوح؛ إنه "منهج.. ديالكتيك صاعد.. يبدأ من الحسي والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبداهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي"²؛ "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره.. فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"³؛ مما يسعف للقول بأن هرمنيوطيقا نصر حامد هي مشروع تأويلية واقعية بالأساس، وبالتالي يصدق على الباحث وصف المثقف الديني من جهة اعتماده على الواقع كمصدر أساسي من مصادر المعرفة وعدم اكتفائه بالنص كمصدر واحد ووحيد.

2. أزمة التكفير:

عرف نصر حامد أبو زيد في الوسط الثقافي العربي كأشهر علم تعرّض لرفع دعوى الحسبة في حقّه، وذلك بالاستناد إلى النتاج العلمي الذي قدّمه خلال فترات إقامته في مصر كباحث ودارس متخصص في اللغة والأدب والدراسات الإسلامية. والمؤسف في القضية أنّها تجاوزت مجرد التقييم لعمل الدّارس داخل أسوار الجامعة لتحوّل إلى قضية تكفير يتحدّث فيها المثقف، السياسي، الباحث الصغير، الإمام وحتى المواطن العادي، ولتخرج بذلك إلى ساحة الرّأي العام تداولاً وتحليلاً، ولتتعدّد المواقف ولتتباين الآراء وسط احتقان شديد ومشادّات كلامية واسعة النّطاق بين مختلف النّخب المثقّفة. وإذا كان من غير المجدي الدخول في تفاصيل القصة تتبعا لصاحب الحق من الظالم الجائر، فإنّ هدف الدّراسة يتوقّف عند حدود الإجابة على

¹ Nasr Hamid Abu-Zayd: The Multi-dimensional Quranic Worldview: Tartib al-Tilawa versus Tartib al-Nuzul, <https://rowaqa.nasrabuzaid.wordpress.com/abu-zayd-in-english/>.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 26. وديالكتيك *Dialectique*: كلمة تشير في المعنى العام إلى جدل وجدلية، وقديماً كانت تعني فنّ المحاورّة والمساجلة. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ج: 1، ص: 272.

³ نصر حامد: نقد الخطاب الديني، الناشر: سينا للنشر (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (1994م)، ص: 130.

سؤال واحد: هل قضية التفكير هي نقطة التحوّل في المسار البوزيدي؟ أم هي حدث عابر يستقل فيه الإنتاج عن تداعياته وتطوراته؟

2.1. مشكلة الترقية إلى رتبة الأستاذية

لقد كانت مشكلة أبو زيد رغم ثانويتها ذات بعد دلالي عميق بالنسبة للطبقة المثقفة وأصحاب المشروع التنويري في مصر، فلقد انتقل إلى أولئك شعور سلمي للغاية بأنهم محاصرون من عدة جهات؛ "السياسات الحكومية من جهة وبرنامج التحريم.. [التي ينادي بها الإسلاميون] من جهة ثانية، يضاف إليهما.. شروط البيترو دولار العربي التي حرّبت وضربت استقلالية العمل الثقافي والإبداعي وحرّيته"¹.

وقد نظر أولئك إلى شعارات التفكير والإلحاد كوجه سافر للقمع الفكري وتأييد للتخلف على حساب الإبداع، وحيث توجد هذه الشعارات؛ "ينتظم كل كاتب ومفكر ومجتهد حر في صورة واحدة تجسّد 'سلمان رشدي جديدا' مما جعل كل مثقف مشروعا لاغتيال 'شرعي' وكل كتاب موضوعا لشبهة، وكل أطروحة جامعية احتمالا لزندقة وارتداد.² بالمقابل نظر الإسلاميون إلى هذه الشكاوى بوصفها مفرغة من الموضوعية وخالية تماما من الموضوعية، واعتبروا المرطقة والهديان الفكري -الذي ينسبونه إلى التنويريين العلمانيين- أمرا لا بدّ أن يقابل بشدّة، وأن يخدم في أرضه قبل أن تمتدّ له جذور تزيد من تأزم الميدان السياسي والثقافي وتعمّن المجال الأخلاقي، ومن ثمّ مطرقة التكفير -من وجهة نظرهم- ليست سوى الوجه المشرق لممارسة الرقابة الإسلامية على الرديء، وهي الأداة المثلى لمحاكمة كل من يريد بالدين شرا من أصحاب النوايا السيئة.

وقد بدأت قصة تكفير نصر حال تقدّمه بطلب ترقية للأستاذية عندما حلت درجة أستاذ من قسم اللغة العربية بكلية الآداب، جامعة القاهرة،³ وطبقا للقانون الجامعي، كان عليه أن يتقدم بجملة من البحوث والدراسات التي تؤكّد استحقاقه للترتبة، فقدّم بناء عليه كتاب 'نقد الخطاب الديني'، وكتاب 'الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية'، مع منشورات أخرى باللغتين العربية والإنجليزية منها: 'إهدار السياق في

¹ رياض نجيب الريس: يحدث في مصر الآن حلف غير مقدس نصر حامد أبو زيد بين مطرقة الدين وسندان السلطة، مجلة: الناقد (لبنان)، العدد: 62 (1993م)، ص: 27.

² المصدر نفسه.

³ انظر التفاصيل، المصدر نفسه، ص: 3127.

See also, Pierre Roshdy Loza B.S: The case of Abu Zaid and the reactions it prompted from Egyptian society; A thesis submitted to the Faculty of The School of Continuing Studies and of The Graduate School of Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Liberal Studies, Georgetown University (Washington, D.C.-USA), March 18, 2013, p: 30/31.

الباب الأول

تأويلات الخطاب الديني، و'سلطة النص في مواجهة العقل'، و'محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي'، إلخ...

وطبقا للعرف الأكاديمي، تمّت إحالة الطلب في 9 ماي 1992م إلى لجنة الترقيات لتقوم بفحص إنتاج الباحث، وتمّ التوافق على تعيين ثلاثة أساتذة من اللّجنة للقيام بالمهمّة، وبعد سبعة أشهر ظهرت النتائج على النحو الآتي:

أولاً: . قدّم عضوان من اللّجنة تقرّرا إيجابيا يزكي فيه كل واحد على حدة طلب الترقية، بينما انفرد العضو الثالث بتقرير سلبيّ حول إنتاج نصر، مبرزًا ذلك بجملة من الأسباب على رأسها:

- هجوم الكاتب على الغيب رغم أنّه أساس الإيمان.
- الدفاع عن الماركسيّة والعلمانيّة.
- الانتصار بحماس شديد لرواية 'آيات سلطانيّة' مع العلم بفسادها.
- انتقاده الشديد لمبدأ الحاكميّة، حيث يرى أنّ ذلك طريق لإحلال الله في الواقع، ونفي للإنسان، وإلغاء للقوانين الطبيعيّة والاجتماعية.
- عدم استقرار الكتاب على أيّة نتيجة، سوى النعمة النقديّة المسرفة؛ فهو عبارة عن جدليّة تضرب في جدليّة، لتخرج بجدليّة، تلد جدليّة، تحمل في أحشائها جنينا جدليًا، متجادلا بذاته مع ذاته.

ثانيا: تمّ عرض التقارير السابقة على أعضاء لجنة الترقية، فانقسمت الأصوات، سبعة تؤيّد التقرير السلبي، وستة ترفضه، فكان الحاصل: ثمانية أعضاء ضدّ الترقية، وثمانية آخرين مع فكرة استحقاق نصر لرتبة الأستاذيّة.

ثالثا: نظرا لانقسام الآراء داخل لجنة الترقية، تدخل أساتذة قسم اللغة العربية ببيان تضمن منافسة علميّة مفصلة ومكتوبة ردّا على التقرير السلبي. وتمّ رفع هذا البيان إلى مجلس كليّة الآداب المكوّن من رؤساء جميع الأقسام وبعض أساتذة وكلاء الكليات المختلفة وقد وافق المجلس بالإجماع على محتوى البيان وأكدّ على أحقيّة نصر لرتبة الأستاذيّة.

رابعا: كان مجلس الجامعة هو المخوّل لاتخاذ القرار النهائي في مثل هذه المسائل، وطبقا لصلاحيّاته الواسعة انتهى إلى تأييد التقرير السلبي بدل الاصطفاف خلف أغلبية الأصوات المؤيّدّة للترقيّة. تسرّبت الأخبار بعد ذلك إلى الصحافة، وأخذ كلّ واحد يعبّر عن رأيه من وجهة نظر مختلفة عن الآخر، فظهر المؤيّد، والمعارض

والمتعاطف لكن القصة لم تتداول بوصفها قصّة شخصيّة، تخص نصر حامد، بل تمّ تحليل الحدث بوصفه أزمة مثقف يعاني منها المصري والعربي في كل أقطار العالم الإسلامي

2.2. دعوى الحسبة:

دخلت قصّة نصر القضاء المصري عام 1993م إثر رفع دعوى حسبة في حقّه،¹ استعانة بآراء بعض المتخصصين في الدراسات الإسلاميّة، واستنادا على مقتطفات متفرقة من مؤلفاته الثلاث: "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني"، "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطيّة"، و"مفهوم النص دراسات في علوم القرآن"، وسجّلت في مضمونها جملة من الاتهامات للدكتور أبرزها:

- عداوته الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفض وتجاهل ما أتى به الوحي بدليل مطالبته بالتحرّر من سلطة النصوص، بوصفها سلطة تعوق مسيرة الإنسان في العالم المعاصر.
- الجهالات المترابطة بموضوع كتاب الرسالة للإمام الشافعي . رحمه الله .
- تأكيده في مفهوم النصّ على أنّ القرآن منتج ثقافي.
- اعتقاده أنّ القرآن منذ نزوله على محمّد صلى الله عليه وسلّم أصبح وجودا بشريا منفصلا عن الوجود الإلهي، وأنّ الإيمان بوجود أزلي قديم للقرآن في اللوح المحفوظ هو محض أسطورة.

وقد ردّ الباحث بكلام مسهب على هذه الاتهامات من باب توضيح الرؤية للمهتم بقضايا الفكر الديني الإسلامي ومفاهيم التجديد والاجتهاد، وليس من باب تبرئة النفس وتنقيتها من التهم العالقة بها؛ كما رفض المثول أمام القضاء للنطق بالشهادة تأكيدا على إسلامه، وفضّل أن يجيب عبر مؤلفاته عن الإشكالات التي طرحت وأصبحت تشغل عقول المصريين من رواد البحث عن الحقيقة.

ولأنّ هذه الدّراسة ستناقش في الفصول القادمة جلّ المسائل المطروحة آنفا وستبيّن وجه علاقتها بالتأويل الهرمنيوطيقي؛ تكتفي الأسطر الحاليّة بتسجيل ردّ واحد يمثّل جوهر المسألة وهو أبلغ ردّ دونه الدكتور في مؤلفاته كإجابة على التّهم التي وجّهت له؛ يقول بإيجاز: "إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النّصوص، فالمقصود التّحرر من مفاهيم الهيمنة التي يضيفها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها".² إذن النصوص المقصودة هي النصوص الشارحة المبيّنة

¹ انظر نص عريضة دعوى التفريق منشور ضمن مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 159 (1996)، ص: 496492.

² نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 32.

الباب الأول

للقرآن والسنة، وليست الوحي ذاته سواء تعلّق الأمر بكلام الله أو بسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام.

وفي الحقيقة، هذه التفرقة لا بدّ منها عند كلّ مبادرة تأويلية أو محاولة لفهم نصّ ما؛ فالمادة اللغوية التراثية التي تصلنا هي الأصل، أمّا ما يدور حولها من تفاسير فهي الفرع، وفي الدراسات الدينية الأمر لا يتعد عن الفكرة نفسها، ففهوم الرجال لا بدّ أن تفصل عن الوحي قرآناً أو سنة، وهذا من شأنه أن يحدّ من مساحة المقدّس، بالنظر إلى أنّ الفهم البشري يعتره التقصّ والوهم والخطأ، بينما الوحي منزّه عن ذلك كلّ؛ هذا ليقلّل الإنسان العصري من هالة التعامل مع إنتاج المتقدّم بوصفه بشراً مثلنا تماماً، ويرفع في الوقت ذاته الشعور بعظمة القرآن والسنة لتعاليهما ولكونهما خطاباً مستمراً للأوّل والآخر. وفي الوقت الذي يحقّ للجميع أن يفهم، يفتح باب النقد وتراجع قضايا أصبحت بمثابة مسلّمات، وتتورّ النصوص بحثاً عن مناطق جديدة لم تكتشف من قبل السابقين أو حجبت عن ناظرهم حيناً من الزمن.

لكن لسوء الحظ لم تتوقف دعوى الحسبة بالردود التي نشرها الباحث عبر المجلات والجرائد والطبعات الجديدة لمؤلفاته السابقة ولم تخمد نار التهم أيضاً بعد جلسات الدفاع المتتالية على مسامع القضاء طيلة سنوات من الأخذ والردّ، فقد تكرّرت التهمة بالكفر والردّة وتكرّر طلب التفريق بين نصر وزوجته مرّة بعد قرار محكمة الاستئناف بتاريخ 14/06/1995م وأخرى بعد قرار محكمة النقض بتاريخ 05/08/1996م.¹ ومع صعوبة العيش داخل مصر في ظلّ هذه الأجواء، اختار الدكتور نصر أن يسافر مع أهله عام 1995م إلى مدريد بإسبانيا ثمّ إلى هولندا حيث استقرّ هناك كرئيس قسم للدراسات الإسلامية في جامعة ليدن. وخلال فترة إقامته بالخارج، تمكّن من توسيع مداركه، وانتقل بفكره من الواقع المصري إلى الاشتغال على فهم الواقع الإسلامي، تركيا، إيران، إندونيسيا، إلخ... من أجل وعي أعمق بتعددية الثقافات، ورؤية أوضح لحقيقة الاختلاف داخل الدّين الواحد.

وعند هذا الحد، تبرز الإجابة على السؤال الذي طرح آنفاً في بداية عرض الأزمة؛ فالملاحظ إذن أنّ الكتب والمنشورات التي أثارت ردود الأفعال خاصّة: 'نقد الخطاب الديني'، 'الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية'، و'مفهوم النصّ' تعكس التفكير البوزيدي بصورة واضحة، وتعبّر عن توجهه النقدي بامتياز، ولأنّ هذه المؤلفات صدرت قبل ظهور الأزمة لا يمكن بحال الادّعاء بأنّ

¹ انظر، محمد سليم العوّا: الحق في التعبير، دار: الشروق (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (2003م)، ص: 32/15.

الباب الأول

النقد البوزيدي اللادع للإسلاميين وللاتجاه النقلي نابع من المشاكل الشخصية التي مرّ بها في إطار محنة التكفير.

وحتى مع ظهور بوادر التحامل على أهل السنة والجماعة فيما تبقى من إنتاج الباحث، يظلّ الضغط الشديد الذي عايشه خلال سنوات طويلة مبرّزا كافيًا للتغاضي عن اللغة التحاملية التبريرية التي انتشرت في كتاباته، والعمل على فهم المغزى من وراء الطرح الذي قدّمه. كما يشجّع على هذا المسار وعي الكاتب ذاته أنّ الخطابات تستعير أدوات بعضها البعض، وتتناص فيما بينها بنويًا وأسلوبيا وسرديًا، وقد تتسلل بعض السمات الخطابية غازية خطاب الآخر مما يستدعي مزيدًا من الحيلة والحذر، يقول نصر: "لذلك توقفت عن الكتابة لبعض الوقت وحين تأملت الأمر أدركت أنّ الخطاب النقيض يحاول أن يغزوي من داخلي بالتأثير السلبي على بنية خطابي، وهو تأثير يمكن أن يتمدّد تمددًا سرطانيًا ليصيبه بالشلل".¹

3. وفاته ومخلفاته

3.1. وفاته:

بعد وقت قصير من عودته من إندونيسيا إلى أرض الوطن، أصيب الدكتور نصر حامد أبو زيد بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة لعلاجه، وبعد فترة قصيرة من المرض توفي صباح الإثنين، الخامس من جويلية 2010م غرب القاهرة. ليشيّع جثمانه عصرًا من نفس اليوم في مسقط رأسه بقرية قحافة، مدينة طنطا...² ويعتبر نصر صاحب أشهر قضية تكفير وتفريق عن الزوجة، الأمر الذي مهّد لمؤلفاته وآرائه أن تعيش لسنوات وسط جدل المثقفين، المفكرين، الدارسين وحتى السياسيين وكان الحديث ذا شجون عندما اتصل بقضية الحرية الدينية، وحرية التعبير، كما لم تقتصر المعالجات والردود لمشروعه الفكري على استعمال الكتب والمجلات والمحاضرات، بل انبرى لذلك أعلام كثر ضمن برامج تلفزيونية. وفي الوقت الذي نعى البعض خبر موته في نشرات الأخبار، واصل آخرون في وقت لاحق التأكيد على ثقافت مشروع الفكري مؤكّدين على جوانب القصور فيه، ومبرزين التناقضات والأخطاء التي وقع فيها الباحث.

¹ نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 7/6.

² انظر، كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 28. See also, Pierre Roshdy Loza B.S, p: 2/66.

3.2. إنتاجه ومؤلفاته:

رحل الدكتور نصر حامد مخلفا وراءه أزيد من عشرين كتابا باللغة العربية، والعديد من المقالات والدراسات باللغة الإنجليزية. ترجمت معظم كتبه إلى اللغات: الفارسية، والتركية والإندونيسية والألمانية والفرنسية والإيطالية والإسبانية، هذا إلى جانب المشاركة في مئات المؤتمرات.

ومن الكتب العربية وفق تسلسل الإصدار: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (الطبعة الرابعة 1996م). فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي (الطبعة الثالثة 1996م)، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن (الطبعة الثالثة 1996م). إشكاليات القراءة وآليات التأويل (الطبعة الرابعة 1995م). الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية (الطبعة الثانية 1996م). نقد الخطاب الديني (الطبعة الثالثة 1995م). المرأة في خطاب الأزمة (1995م). التفكير في زمن التكفير (الطبعة الثانية 1995م). الخلافة وسلطة الأمة (1995م). النص، السلطة، الحقيقة (الطبعة الثالثة 1997م). دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة، (الطبعة الأولى 1999م).¹

ومن مؤلفاته باللغة الإنجليزية:

1. The Qur'an: God and Man in Communication, 2000.²
2. The Modernization of Islam or the Islamization of Modernity, 1999.³
3. Islamic Cosmology and Qur'anic Exegesis, 1999.⁴

¹ انظر، أهيف سنو: نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره، مجلة: المشرق (لبنان)، العدد الأول (1997م)، ص: 117/118.

² رواق نصر حامد أبو زيد: من هو نصر، <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/about/>.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه.

المبحث الثالث: في استكشاف آليات ومرجعيات التأويل عند أبي زيد

ما من خطاب إلا وينطلق من مرتكزات و يصوغ لنفسه فرضيات، يبي عليها فهمه للنص، وإذا كان الهدف المرجو من الدراسة هو معرفة الجديد الذي جاءت به قراءة نصر حامد للقرآن الكريم، فإن هذه الخطوة لا يمكن الإقدام عليها قبل الكشف عن الأسس التي انطلق منها الباحث، والمباني التي حملت مشروعه الفكري؛ إذ يفتح تحليل ونقد البنى التحتيّة مجالا واسعا لفرز المقبول من المردود، ومعالجة ما هو في حاجة إلى تقويم أو تعديل بحثا عن تقييم موضوعي قدر المستطاع. ونصر ذاته لا يخفي أيديولوجيته بل يفصح عنها ضمنا، ويأتي ذكرها في أربعة هي: المبني اللغوي، المبني الكلامي، المبني الفلسفي والمبني الأصولي.

1. المبني اللغوي

يعود بنا الحديث عن اللغة في الهرمنيوطيقا بداية إلى أعمال الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر، حيث انتهت تناقضات الكشف/الحجب، القول/التكتم والعالم/الأرض إلى اعتبار النص كينونة مستقلة لا تقبل الإحالة لا إلى مؤلف بالنظر إلى الأصل، ولا إلى قارئ باعتبار التلقي، ولا إلى واقع محدد من جهة الانبثاق والخروج؛ إنما تقتضي الكينونة منح النص حياة مدادها مداد أعمار الناس أجمعين، حياة لا تعرف موت المدلول بمطرقة الحسم، ولا تنتعش إلا بتقلّب التأويل مع تقلّبات الزمان الوجودي المتضارب في الفكر الهيدجري. هذا التصوّر الذي تبناه غادامير وطوّره وفق نظرية التجسّد بلغ ذروته حين أصبحت اللغة الوجه المطابق للرمزية المضاعفة، أين تبطن الكلمات والتراكيب ما يفوق رسم الحروف، ويستوعب ما بين الأسطر ما يفوق توقّعات وتخمينات القراء. الأمر الذي مهّد الطريق لاحقا لبول ريكور من أجل تفعيل النص كرمز مفتوح على التأويلات المضاعفة، حيث ما من معنى مباشر إلا وتختبئ خلفه ترسانة معان لا سقف لها.

لكن قبل القفز إلى النتائج (الانفتاح الدلالي والرمزية المضاعفة والتاريخية، إلخ..). لابدّ من البحث عن ماهية اللغة في الهرمنيوطيقا حتى تظهر مقدّمات تلك النتائج ومبرراتها. إذن؛ هل اللغة هي التي تتحكم فينا أم نحن من نتحكم فيها؟ هل اللغة هي من تتحدّث من خلالها أم نحن من نتحدّث من خلالها؟ هل كلّ ما أفكر فيه يمكنني إظهاره عبر اللغة أم هناك ما يفلت مني ويستعصي عليّ قوله؟ هل كلّ ما أتكلّم به أو أكتبه مطابق للواقع معانق للحقيقة أم هو محض تصوّر ذاتي لا يخلو من أوهام الوعي وزيفه؟

1.1. طبيعة اللغة

تتحدد الإجابة على الأسئلة السابقة في ثلاثة مواقف من اللغة:

- موقف إبستمولوجي/معرفي ينطلق من اللغة إلى العالم، فهي أداة ووسيلة في يد الإنسان ليعبّر عن أفكاره، وهي تمثل له كلّ الامتثال، لذلك هي علم قابل للدراسة الموضوعية النظرية، كما أنّها تمتلك قانونا ينظّم العملية التواصلية.
- موقف أنطولوجي ينطلق من العالم إلى اللغة، فهي كما يرى هيدجر بيت الوجود، هي تقول ونحن ننصت، وليس للإنسان سلطة عليها بل هو مسلوب الإرادة اتجاهها؛ لذلك فالأولى هو البحث عن الحقيقة التي تكشف عنها وليس التركيز على المنهج والقواعد التي تمثل جانبا فقط من ماهيتها.
- موقف تفاعلي/تركيب يدمج المسار الأول والثاني؛ "حيث إنّ اللغة ليست موضوعا وإنما كينونة منتشرة بشكل دوراني على هولي الوعي.."¹؛ إذ يوجد أولا الوجود في العالم، ثم يوجد الفهم، ثم التأويل ثم القول، أين يتخذ هذا المسار شكلا دائريا؛ لكن الدائرة هنا بين 'أنا أتكلم' و'أنا أكون' ليست دائرة مفرغة بل هي الدورة الحية للتعبير وللکائن المعبر عنه.²

إذن حسب هذا الموقف الأخير، لسنا نحن من نفرض أنفسنا على اللغة وليست اللغة من تفرض ذاتها علينا، لكن هناك جدلا بين هذا وذاك؛ حيث يظهر الفكر من خلال اللغة انطلاقا من فهمنا للعالم الخارجي أولا، وانطلاقا من فهمنا لأنفسنا ثانيا، وانطلاقا من القوانين التي تنظم التواصل ثالثا. هذه هي المقاربة الهرمنيوطيقية للغة كما يقدم لها بول ريكور بتطعيم مزدوج من التحليل النفسي والعلاماتية.

وهي المقاربة ذاتها التي يرضيها أبو زيد³ يقول: "إنّ 'اللغة' تمثّل 'الرحم' الذي ينبثق عنه الوعي بكلّ أبعاده..، خاصة إذا أدركنا أنّها ليست 'معطى' ثابتا، بل هي سيرورة مستمرة وحيوية دافقة

¹ عمارة ناصر: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الناشر: الاختلاف (الجزائر) ودار الفراي (لبنان) والدار العربية للفنون ناشرون، ط: الأولى (2007م)، ص: 66.

² بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 314.

³ يشيد نصر حامد هنا رؤية تركيبية للغة كما هو الحال عند بول ريكور، ولا يقوم باستدعاء حربي لمفهوم اللغة عند هيدجر كما يذهب إلى ذلك الباحث إبراهيم بن محمد أبو هادي. انظر، إبراهيم بن محمد أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث (دراسة تحليلية نقدية)، أطروحة: دكتوراه في العقيدة، إشراف: عبد الله بن محمد القرني، جامعة: أم القرى (السعودية)، كلية: الدعوة وأصول الدين، نوقشت بتاريخ: 1433هـ، ص: 288/289.

الباب الأول

نابعة من قوانينها الخاصة..¹ هي "ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه، فإذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ يتحوّل الإنسان ذاته إلى مجرد 'ظرف' تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها"².

إنّ تصوّرا يجعل اللغة في قلب علاقة ثلاثية العالم-المجتمع-الذات يؤدّي بالبحث إلى استنتاجات في غاية الأهمية، يمكن رصدها على النحو الآتي:

- النص له تعلق وثيق بواقع التأليف، فلغته لا تستقلّ عن الأفق المعرفي والتاريخي والاجتماعي للكاتب.
- النص مشفّر ومرمّز؛ لأنّه نتاج سيرورة تأويلية للعالم الخارجي، وذلك انطلاقا من مسلمة تقدّمها العلاماتية والتي مفادها أنّ كلّ شيء ضمن هذا العالم هو عبارة عن علامة تتشكّل من ثنائية دال/مدلول.
- ما ينقله النص لا يشكّل الحقيقة المطلقة النهائية المطابقة للواقع الخارجي، بل هو ينقل حقيقة تاريخية نسبية لا تخلو من أوهام الوعي والتباساته. بعبارة أدق؛ لغة النص هي لغة معبّرة عن التباس الكائن؛ إذ من خلال الرمز "تتاح له فرصة فهم ذاته، وهذه الرغبة في إبراز الذات لا يتيحها الوعي ولا يتيحها النظام، بل يجب الاعتماد في سبيل الوصول إليها على طريق التأويل الشاق والطويل"³.
- هذا بخصوص النص أما على مستوى فهمه؛ فكّل فهم هو تأويل على تأويل؛ هذا ما يقوله ريكور: "فسر أكثر تفهم أحسن"⁴.

وإذا كان الأمر متعلّقا بالنصوص البشرية ربما تحظى هذه النتائج بالمقبولية، لكن ماذا عن النصّ القرآني؟ سيخلق هذا المسار العديد من المشكلات؛ سيخلق مشكلة علاقة الخطاب القرآني بواقع النزول على ضوء العقيدة هل القرآن أزلّي قديم أم مخلوق محدث؟ سيخلق مشكلة تجسّد الخطاب في لغة عربيّة متداولة، فهل سترتبط لغته بالزمان والمكان التاريخي وتعلق بأفكار واعتقادات المجتمع أم ستعالي على ذلك كله؟ وسيخلق أيضا مشكلة الرمزية، هل هي جزء من ماهية اللغة الدينيّة أم لا شيء من ذلك؟ أما مقولات

¹ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 83.

² المصدر نفسه، ص: 189.

³ مليكة دحامية، المرجع السابق، ص: 133.

⁴ بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، المصدر السابق، ص: 15.

التاريخية، النسبية والوعي الزائف والوهم ستؤدّي إلى البحث عن خصوصية القرآن واختبار الطرح هل يمسّ بقداسة النص أم يحاول الحفاظ عليها؟

ستأتي الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة في ثنايا البحث، بينما يكفي المبنى اللغوي بالإجابة عن سؤال واحد؛ ما هي علاقة القرآن بباقي النصوص اللغوية، هل هي علاقة تماثل أم تطابق؟

1.2. علاقة القرآن بباقي النصوص اللغوية:

يعتقد أبو زيد بداية أنّ النصوص الدينية ليست نصوصا مستقلة عن الملامح البيئية التي ظهرت فيها، و"ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأيّ حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكلّ ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"¹. ولا يقدم الباحث تبريرا لانحيازه سوى أنّ الله سبحانه وتعالى ليس موضوعا للتحليل أو الدرس، كما أنّه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي؛ وبالتالي فالمتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله، ويكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام من ثم².

وبهذا يقع الباحث في جملة من التناقضات؛ فمن جهة، يشكو من سياسة الإقصاء التي ينتهجها 'الخطاب التقيض' في حقّ الخطابات الأخرى، في حين تعلق نبرة الإقصاء في كلامه وتزداد بالحسم والحزم بأنّ المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد الممكن لفهم القرآن. ومن جهة ثانية، يدعي أنّ هذا المنهج هو الوحيد المتاح لإنجاز المهمة، في وقت يستفيد فيه من توليفة منهجية، جزء من الدائرة الفلسفية واللسانية الغربية، وجزء آخر من الدائرة العقلية الإسلامية.

وبالتالي؛ "ليس هناك منهج معرفي خالص عند ممارسته عملية الفهم، فكلّ منهج معرّض للزيادة والنقصان عبر تطفّل بعض العناصر الأجنبية التي تحدث مفعولها في عملية الفهم ولو على حساب عناصر أخرى ضمنية تعود إلى ذات المنهج المعوّل عليه.. فالمنهج الأحادي في الفهم محال، إذ لا يمكن بناء منهج جامع مانع من غير أن يتداخل معه منهج آخر أو أكثر"³. وهذا ينسحب على نصر بصفة مشدّدة؛ لأنّه

¹ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 92.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 27.

³ يحيى محمد: منطق فهم النص (دراسة منطقية تعنى يبحث آليات فهم النص الديني وقبلياته)، الناشر: أفريقيا الشرق (المغرب)، ط:

(2010م)، ص: 167/166.

الباب الأول

يرى في العقل والواقع مصدرين أساسيين من مصادر المعرفة الأخرى، مما يحتّم عليه تطعيم المنهج اللغوي بمناهج أخرى توائم المصدرين السابقين، وهو الحاصل بالفعل بغض النظر عن نوعيّة ما تمّ تبنيه، وبغض النظر عن النتائج المتوصّل إليها.

بناء عليه أضّم صوتي إلى ثلّة من الباحثين الذين رأوا في استعمال نصر لمصطلح 'لغوي'، استعمالا في غير محلّه،¹ ليس لكون المصطلح مجرد وصف عام/مطلق ينطبق على كلّ التصوص فحسب، بل لأنّه استعمال يوحي بحصر منهجي ممقوت. مع ذلك قول الباحث التماثل هنا "لا يعني التطابق.. لأنّ للنصوص الدينيّة الإسلامية سماتها وملاحظها المتميّزة تحديدا"²، يجعل الحكم مبدئيّا فهو مفتوح على قدرة الباحث على تجلية الصورة؛ فأين يكمن التميّز في لغة القرآن، وما هي السمات والملاحح التي يتحدّث عنها أبو زيد؟

1.3. الأسلوبية والمشكل الهرمنيوطيقي:

الأسلوبية علم يختصّ بدراسة اللغة الأدبية تحديدا؛ فهي لا تهتمّ باللغة العادية المتداولة بين الأفراد في سياق الحياة اليومية، ولا تهتمّ باللغة ذات الطابع النمطي كتلك المستخدمة في كتابة النصوص الدعائية الإشهارية أو الصحفية أو القانونية، إلخ.. بل ينصبّ اهتمام الأسلوبية على اللغة الأدبية التي ترقى بالنصوص إلى مكانة عالية، إلى مرتبة الخلود لما تحويه من إمكانات تعبيرية جماليّة مميّزة وفريدة. بعبارة أخرى؛ "تبحث الأسلوبية عن الخصائص الفنيّة الجماليّة التي تميّز النصّ عن آخر، أو الكاتب عن كاتب آخر، من خلال اللغة التي يحملها خلجات نفسه، وخواطر وجدانه، قياسا على هذه الأمور مجتمعة، تظهر الميزات الفنيّة للإبداع، إذ منها نستطيع تمييز إبداع من إبداع انطلاقا من لغته الحاملة له بكلّ بساطة؛ ومن ثمّ فالأسلوبية تحاول الإجابة عن سؤال: كيف يكتب الكاتب نصّا من خلال اللغة؟"³

وهي في إجابتها تقول: إنّ الكاتب "في إبداعاته يقوم بتشويه اللغة، بحملها من المألوف إلى المألوف، ولن يكون له ذلك إلاّ بخرقه لهذه القواعد خرقا فنيّا جماليّا نابعا من اللغة ذاتها".

¹ انظر، إلياس قويسم: إشكاليّة قراءة النصّ القرآني في الفكر العربي المعاصر -نصر حامد أبو زيد نموذجًا-، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة، إشراف: أحميدة النيفر، جامعة: الزيتونة (تونس)، كليّة: أصول الدين، نوقشت بتاريخ: (1421هـ/2000م)، ص: 47. وانظر أيضا، أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، تقديم: نور الدين عتر ومحمد عمارة، الناشر: دار ابن حزم (الرياض-م.ع السعودية)، ط: الأولى (2007م)، ص: 589.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 92.

³ محمد بلوحي: الأسلوب بين التراث البلاغي العربي والأسلوبية الحداثيّة، مجلة: التراث العربي (سوريا)، العدد: 95 (2004م)، ص: 59/58.

الباب الأول

والأسلوبية لا تعني فقط بالنص في حد ذاته، بل تعني إلى جانب ذلك بالمتلقي كونها "تترصد مكامن الجمال والفنية في الآثار الأدبية وما تحدثه من تأثيرات شتى في نفس القارئ، لما تسمو به هذه الآثار عن اللغة التفعيية المباشرة، إلى لغة إبداعية غير مباشرة، فنية أكثر إيجاء وتلميحا"¹. أضف إلى ذلك؛ الأسلوبية سليله اللسانيات السوسيرية إذ هي تشترك معها في مقدمتين أساسيتين؛ الأولى: اللغة تدرس دراسة تزامنية قبل أن تكون دراسة تعاقبية (تاريخية تطورية) وهذا "يجعل المرء يفكر بالظروف المحيطة باللغة أكثر من التفكير في اللغة نفسها"²؛ الثانية: اللغة العامة - تختلف عن الكلام الفردي؛ "فاللسان [يقصد اللغة العامة] عند سوسير هو شيء اجتماعي مقيد في آن واحد، أي أنه ملك لجماعة المتكلمين من جهة وشيء ثابت بعكس الكلام الذي هو ميدان حرية، من جهة أخرى"³.

ومن هنا ظهر اهتمام الأسلوبية بالأدبية، الفنية والجمال، ومن هنا تحلّت عن المنحى التقعيدي والطابع المعياري في الحكم على النصوص؛ لأنّ مجال اهتمامها عام وصفي وليس خاصّ تقيمي كما هو الحال بالنسبة لعلم اللغة؛ ومن هذه الجهة يمكن القول: أنّ "علم اللغة هو الذي يدرس ما يقال، في حين أنّ الأسلوبية هي التي تدرس كيفية ما يقال، مستخدمة الوصف والتحليل في آن واحد"⁴. ومن هذا الجانب تتفق الأسلوبية مع الهرمنيوطيقا؛ لأنّ الهدف الأساسي الذي تعمل عليه هذه الأخيرة هو الحفاظ على الكينونة؛ فبدل البحث عما يريد قوله النص، وبدل الإجهاز على المعنى في حدود المجال اللغوي/النفسي - كما هو الأمر عند شلايرماخر-، تبحث الهرمنيوطيقا في كيف يكون النص دائم الدلالة لا يتوقف عن القول؛ ذلك أنّنا أمام نصّ ثابت وواقع متحرّك، فلا بدّ من البحث عن السرّ الذي يمنح النصّ بقاءه، وجوده وعطاءه الدائم والمستمرّ. وهذه هي النقطة المحرّقة التي حيّرت الألباب في الدراسات القرآنية الحديثة، وهي النقطة التي تجذب اهتمام أبو زيد بشدّة.

¹ محمد بلوحي، المرجع السابق، ص: 59.

² فرديناند دوسوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، الناشر: دار آفاق عربية (بغداد-العراق)، ط: الثالثة (1985م)، ص: 121.

³ ليونارد جاكسون: بؤس البنيوية (الأدب والنظرية البنيوية)، ترجمة: نائر ديب، الناشر: دار الفرقد (دمشق-سوريا)، ط: الثانية (2008م)، ص: 77.

⁴ محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون (بيروت-لبنان) والشركة المصرية العالمية للنشر (الجيزة-مصر)، ط: الأولى (1994م)، ص: 186.

الباب الأول

ولذلك بدأت مساءلات أبو زيد لعبد القاهر الجرجاني انطلاقا من زاوية أسلوبيّة هرمنيوطيقية؛ ففي سنة 1984م كتب الباحث مقالا بعنوان 'مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية'¹، وكان ذلك بعد حوالي ست سنوات من رحلته إلى أمريكا حيث تعرّف على الهرمنيوطيقا وإشكاليّة الفهم في الطرح الفلسفي الغربي آنذاك؛ من ثم يقول الباحث: إنّ "قراءتنا.. لنصّ عبد القاهر قراءة تأويلية... رحلة للبحث عن 'المغزى' الذي يثري من خلاله وعينا التّقدي المعاصر، رحلة لا تتوقّف عند المعنى الذي كان في عقل عبد القاهر القرن الخامس"². وعبد القاهر الجرجاني الذي وقف موقف الناقد من تراث سابقه يمثّل للباحث نموذج يقتدى به؛ "وليست رحلتنا التي ننوي القيام بها.. إلّا تكرارا لرحلة قام بها عبد القاهر نفسه في نصوص سابقه ومعاصريه، مستهدفا الكشف عن 'مغزى' هذه النصوص، دون مجرد التوقّف عند 'المعنى' الذي كان كامنا في عقول أصحابها"³؛ إنّها "القراءة التّأويلية المنتجة التي تطرح سؤالا واضحا يحدّد آليات التّأويل دون إهدار لبعد الدلالة في النصّ المقروء"⁴.

هذا الموقف الجدلي مع التراث هو الذي منح أبو زيد تأشيرة القول: أنّ "قوانين التّحو ومعاني الألفاظ تمثّل عند عبد القاهر 'النّظام' القارّ في وعي الجماعة، الذي تقوم اللغة على أساسه بوظيفتها الاتصالية: أما الكلام فهو التحقق الفعلي لهذه القوانين في حدث كلامي بعينه.. من هذه التفرقة بين اللغة والكلام.. يتحرّك عبد القاهر ليصوغ مفهوم 'النّظم' الذي يميّز على أساسه بين كلام وكلام، لا من حيث الصّحة اللغوية أو التّحويّة، بل من حيث 'الفنّيّة' أو 'الأدبيّة'⁵.

ويستدلّ نصر لصحة مرماه بأنّ النّظم كما يقدّم له الجرجاني يقوم على ضرورة مراعاة 'علم التّحو' بل يقصره في حدوده؛ وقد يبدو من كلامه أنّ 'علم التّحو' يتطابق مع 'النّظم' والأمر خلاف ذلك؛ لأنّ عبد القاهر يفرّق ضمنيّا بينهما في كتاب 'دلائل الإعجاز'؛ حيث تنتمي 'أصول التّحو' إلى مجال قوانين اللغة؛ أما 'علم التّحو' أو 'النّظم' فهو الذي يحصر الخصائص 'الفنّيّة' أو 'الأدبيّة' في الكلام شعرا كان أو نثرا.⁶ ويدلّ

¹ نصر حامد: مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية، مجلة: فصول (مصر)، العدد: الأول (1984م)، ص: 11-

24. أعاد نشره لاحقا في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الثامنة

(2008م)، ص: 149-183.

² المصدر نفسه، ص: 12.

³ المصدر نفسه، ص: 12.

⁴ نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، المصدر السابق، ص: 08.

⁵ نصر حامد: مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية، المصدر السابق، ص: 15/14.

⁶ نصر حامد: مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية، المصدر السابق، ص: 15.

الباب الأول

على ذلك بشكل جليّ الأمثلة التي يضربها عبد القاهر للنظم؛ فهي - يضيف أبو زيد - ليست "إلا أمثلة دالة على فروق في التراكيب، أو لنقل أمثلة دالة على فروق في الأساليب"¹؛ الأمر الذي يصوّغ القول بأنّ عبد القاهر كان يحاول في 'دلائل الإعجاز' أن يقيم رابطة بين دراسة الأدب والمسائل النحوية المتعلقة بنظام الكلمات أو تركيب العبارات.²

هكذا يغدو مفهوم النظم عند عبد القاهر يقترب إلى حدّ كبير من الأسلوبية؛ فحين يقرن عبد القاهر بين 'علم النحو' و'النظم'، فإنّ ما يقصده بالأول ليست القوانين التحوّية المعيارية التي تحدّد حدود الصواب وحدود الخطأ في الكلام، لكنّها فروق في الدلالة، تحوّل الكلام من مستوى إلى مستوى آخر؛ وهذه الفروق هي مدار المعنى والدلالة، وهي فروق شخصية وفردية تحدّد مستويات الكلام الأدبي، وتفرّق بين كلام وكلام.³ وهكذا سنعود بالبحث مرة أخرى إلى طبيعة اللغة كما قيل سابقا؛ فهي لا تتحدّث بقوانينها وقواعدها بل بفاعلية بشرية وطرائق إنسانية متفرّدة في التعبير عن خلجات النفس ومكنوناتها، يقول أبو زيد: "تلك.. الفروق تحدّث بالمتكلم لا باللغة، سواء بألفاظها الوضعية أو بقوانينها التحوّية المعيارية.. ونحن نعلم أنّ هذه التفرقة لم تكن نابعة في فكر عبد القاهر من توجّه نقدي يدرك دور المبدع في تشكيل النص بالمعنى الحديث.. وحرصه هذا كان راجعا إلى أنّ مدخله الأساسي لعلم الشعر.. كان البحث عن 'دلائل الإعجاز' القرآني"⁴.

كيفما كان الحال، فإنّه على الصعيد التأويلي عندما يشير عبد القاهر إلى 'معنى المعنى' فإنّه حسب قراءة أبو زيد يشير إلى المعنى الباطني للنص لكنّ نظرية النظم رغم هذه المزية قاصرة أن تكون نظرية في فهم النصوص الأدبية بشكل عام؛⁵ ذلك لأنّ 'معنى المعنى' لا يشبع الحاجة الأسلوبية الهرمنيوطيقية التي تعنى بالكثافة المجازية والاستعارية لتحقق النصوص أعلى درجات 'الفنية/الأدبية' ولترقى من ثمّ إلى صفوف الأعمال الخالدة. إنّ النص في طرح ريكور تحديدا هو استعارة مصعّرة؛ والاستعارة كما يفهمها ريكور هي إبداع لحظي للغة *une création momentanée* وابتكار دلالي ليس له موقع في اللغة كشيء قائم سلفا؛⁶ إنّ كلّ كلمة

¹ المصدر نفسه.

² مصطفى ناصف: النحو والشعر قراءة في دلائل الإعجاز، مجلة: فصول (مصر)، العدد: الثالث (1981م)، ص: 35. نصر حامد:

إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 162.

³ نصر حامد: مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية، المصدر السابق، ص: 15.

⁴ المصدر نفسه، ص: 16.

⁵ المصدر نفسه، ص: 23/22.

⁶ Paul Ricoeur : La métaphore et le problème centrale de l'herméneutique, Revue philosophique de Louvain, quatrième série, tome 70, № 5, 1972, p : 103.

الباب الأول

كلمة - من هذا المنظور - تشير إلى معنى حرفي ليس هو المعنى الأصلي أو الأساسي أو الأولي أو الشائع على المستوى المعجمي، وإنما المعنى الحرفي هو مجموعة الاستخدامات السياقية الممكنة التي تؤلف تعددا دلاليًا؛ ومن ثم المعنى الاستعاري شيء أكثر من وعد التحقق لأحد تلك المعاني الممكنة لكلمة متعدّدة الدلالات، إنّه معنى ينبثق بوصفه الناتج الفريد unique والهارب fugitif لحدث سياق معيّن؛¹ لذلك يقول ريكور: "أن تفهم هو أن تتبع ديناميّة dynamique العمل، حركته مما يقوله إلى ذلك الذي يتكلّم عنه"².

ويبقى السؤال المطروح، إذا كان كلّ نص ممتاز يحدث فارقا نظميا أسلوبيا يميّزه عن غيره من النصوص المتداولة في فترة زمنية معيّنة؛ كيف يفهم أبو زيد إعجاز القرآن؟ وإذا كان النص كدال يحمل عدّة مدلولات تتغيّر تبعاً لتغيّر البيئة الاجتماعية والثقافية التي تحتضن تفسيره؛ فإنّ هذه النقطة بالذات تدفع للتساؤل عن المعاني الإلهية المقصودة والمعاني المتلقية المفهومة أو تلك المعاني التي تعلق بذهن المفسّر وقد تكون غير مقصودة، حيث أنّ كلّ شخص هو كائن تأويلي، يفهم النصوص عبر العلامات وخلاها بأسلوب مغاير ومختلف عن الآخرين؛ فما الذي يجعل تأويلا ما شرعياً ومقبولاً، وآخر مبتذلاً مرفوضاً؟ وأبعد من ذلك، ما هي تأثيرات هذه النظرة الرمزية على تفسير القرآن وبيان معانيه؛ هل ستشمل رمزية أبو زيد كلّ النص أم ستستثني منه ما تعلق بالجانب العقائدي وبالجانب التشريعي؟

2. المبني الفلسفي

ليس من قبيل المبالغة القول بأنّ الهرمنيوطيقا صاحبة فضل كبير على الدراسات النقدية الغربية؛ لأنّها فعلاً طرقت باباً ظلّ موصدا لعقود طويلة، وأنارت جانبا معتمّما لم يحظ باهتمام النقاد والفلاسفة من قبل؛ هذا الجانب الخاصّ بالذات المفسّرة/أفق التلقّي فحّر العديد من الأطروحات والمناقشات الساخنة، وأفضى إلى نتائج متضاربة، بل وخلق مدارس يصعب عدّها وفصل مبادئها بشكل نهائي عن نظيراتها، فقد أصبحت سمة التداخل والالتباس فيما بينها أمراً طبيعياً وليس معيباً. كما كان لهذا الجانب المهمّ تأثيراً بالغاً على مسار القراءة الجديدة للنص القرآني، والتي تعقّبت نتائج الغوص في خبايا الدّات المفسّرة، فازداد الانشغال إثر ذلك بمفهوم التاريخ، وعلاقة الواقع بالمفسّر من جهة، وبالتّص من الجهة الأخرى، قضية الوصول للقصد الإلهي وخصوصيّة اللغة الدينيّة، إلخ..

وفي واقع الأمر، لم يكن التأثير الذي مارسه فلسفة الدّات على أنصار القراءة الحديثة في العالم الإسلامي ناشئاً من فراغ، بل على العكس، لقد كان ذلك نتاج تساؤل مشروع؛ كيف نفهم القرآن؟ هل

¹ Ibid , p : 98.

² Ibid , p : 107.

الباب الأول

ننقل النص إلى الواقع ونجعله مفسراً له، بحيث نأخذ النص على حرفيتها، وتعامل مع لغتها كنظام مغلق من المعنى، تحسم دلالتها في الطرف الأول الذي نزلت فيه الآيات، ثم تنقل على مدى التاريخ إلى كافة المجتمعات بوصفها دلالة تستوعب جميع الملابس الطرفية، وتوائم كل الأطوار الحضارية، وتحيط بالحاضر والغائب دون استثناء.

أم نسير في الاتجاه المعاكس؛ فنجعل الواقع هو المنطلق الذي نفهم من خلال ملابساته النص، فنقدم لأنفسنا معنى يحاكي حالنا الراهن، ولا يغض الطرف عن خصوصية عصرنا، وعن الحثيات والأحوال التي نحياها، عن طريق تجاوز المستوى السطحي للنص نحو المستويات العميقة المتخفية وراء المعنى الظاهر/الحرفي، وتجاوز الصيغ اللغوية الصرفة نحو جوهر الدين ومقاصده الفعلية الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة. وبهذا نتحقق للنص ديمومته، ويبلغ أقصى حالات مرونته في التنقل عبر الإحداثيات التاريخية، فلا هو مكبل داخل عصر التنزيل، ولا هو متحرر/مستقل عن السياقات المتبقية.

ولكل طريق إيجابياته وسلبياته؛ فالأول يراعي الجانب المتعالي المقدس، وهو حق الله على العباد بالاتباع والإذعان، إلا أنه يفرض علينا غلق آذاننا بإحكام إزاء تناقضات المعنى التقليدي مع تراكمات المعارف والعلوم المستحدثة، ومع تطورات العصر بكل ثقلها وتأزماتها. أما الثاني، فيميل إلى مراعاة الجانب الحضاري الديني، المتمثل في حقوق الناس ومصالحهم، غير أنه يفضي بنا إلى وضع كل القوة بيد الذات المفسرة وما تحمله من أيديولوجيات، لتحكم الأحوال والظروف المعيشية من جهة، والمقاصد والمرامي الشرعية الكبرى من جهة أخرى، حتى تبلغ مقولة صلاحية القرآن لكل زمان ومكان إلى مراقبي التطبيق لا التنظير.

ومن ثم يوافق الباحث فيما ذهب إليه؛ "إن ثلاثية (المؤلف/النص/التأقيد) أو (القصد/النص/التفسير) لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين عناصرها، ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية، وهي الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا.. تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد".¹ وكما سبق الذكر؛ فالهرمنيوطيقا قد نجحت فعلا في تجاوز النظرة التحريفية الكلاسيكية التي عاجلت مشكلة الفهم من زاوية دون أخرى؛ فقد جمعت بين أبعاد ثلاثة: إنتاج النص، فهمه وتفسيره، وتطبيقه في الوقت الراهن.

وباكتشاف عنصر الواقع كطرف ثالث في معادلة الفهم لم يعد مجديا التعامل مع معضلة الفهم بمعينة ثنائية الذات (المؤلف/القارئ) والنص فقط؛ بل أصبح لزاما البحث عن منهج أو فلسفة جديدة تجمع أطراف

¹ نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 17/16.

الباب الأول

هذه المعادلة (الذات/النص/الواقع)، وفي هذا الصدد استحوذت جدلية هانس جيورج غادامير على تفكير ونالت كامل رضاه، يقول: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير.. نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر إلى تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر -من خلال ظروفه- للنص القرآني"¹. ويبقى السؤال الرئيسي: هل سيكتفي نصر بجدلية غادامير في محاولته الرمزية لتأسيس تأويلية قرآنية؟ أم أنه سيتجاوز ذلك إلى الاستفادة من أعمال ومنجزات باقي أعلام الفكر الهرمنيوطيقي في رؤية تكميلية توفيقية؟

3. المبنى الكلامي

قبل مجيء دوسوسير بفكرة العلامة المقسمة إلى دالّ ومدلول، شغلت ثنائية اللفظ والمعنى أو الاسم والمسمّى العقل الإسلامي من لغويين، وبلاغيين، ومتكلمين، وأصوليين ومفسّرين، وظلت بعض الأسئلة عالقة لم تجد جوابا حاسما؛ أيهما أسبق اللفظ أم المعنى؟ وما هي العلاقة التي تربط بينهما، هل هي علاقة ذاتية/ضرورية أم علاقة اصطلاحية/توضيحية؟ هل اللغة توقيف/وحي من الله أم هي اصطلاح من البشر؟

3.1. قضية المواضع وعلاقتها بالرمزية:

جمع فخر الدين الرازي الخلاف حول علاقة اللفظ بالمعنى في كتابه 'المحصل'، عازبا كل رأي لأصحابه وفيما يلي ملخص كلامه:

كون الألفاظ مفيدة للمعاني؛ إما أن تدلّ عليها بذواتها، أو بوضع من الله، أو بوضع من الناس، أو بكون البعض بوضع من الله والباقي بوضع من الناس، فهذه احتمالات أربعة. الأول: مذهب عباد بن سليمان، والثاني: مذهب الأشعري وابن فورك، والثالث: مذهب أبي هاشم وأتباعه، والرابع: إما الابتداء بالاصطلاح من الناس والتّتمّة بالتّوقيف من الله وهو رأي البعض، وإما القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحيّ وهو قول أبي إسحاق الاسفراييني. وأما جمهور المحققين فقد توقّفوا عن الجزم، واعترفوا بجواز الكلّ، عدا قول عبّاد لظهور فساده؛ إذ لو كانت دلالة الألفاظ ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم، ولاهتدى كلّ إنسان إلى كلّ لغة، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم².

¹ نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 49.

² فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض، مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة (1418هـ/1997م)، ج: 1، ص: 182/181.

الباب الأول

واحتجّ القائلون بالتوقيف بوجوه عديدة أهمّها قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)، فالأسماء كلها معلّمة من عند الله بالنصّ وكذا الأفعال والحروف. وردّ عليهم المخالفون؛ لم لا يجوز أن يكون المراد من تعليم الأسماء الإلهام إلى وضعها ولا يقال: التعليم إيجاد العلم. ومما احتجّ به القائلون بالاصطلاح؛ لو كانت اللغات توقيفيةً فذلك يعني أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً في العاقل أنّه وضع الألفاظ لكذا، وهو باطلٌ لأنه إذا كان عالماً بالضرورة بكون الله وضع كذا لكذا؛ كان علمه بالله ضرورياً، ولو كان كذلك لبطلّ التكليف. وردّ عليهم المخالفون؛ لم لا يجوز أن يخلق الله العلم الضروري في العقلاء أن واضعاً وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني، وعلى هذا لا يكون العلم بالله ضرورياً¹.

إذن المسألة خلافية والجمهور من أهل السنّة والأشاعرة على إمكان ورود الاحتمالين،² فقد تكون اللغة وحيا من الله فعلا، وقد تكون اصطلاحا بشرياً محضاً، وقد يحدث نوع من التداخل بين الاصطلاح والتوقيف؛ لكن ما علاقة هذا بفهم القرآن الكريم؟

لقد تفرّج في المبني اللغوي أنّ كلّ نصّ له تعلق بالأفق المعرفي والتاريخي والاجتماعي للكاتب، لكن عندما يتعلق الأمر بالقرآن فالحديث يدور حول ذات إلهية متكلمة، وأفق تاريخي يشمل واقع النزول وواقع ما قبل النزول، بالإضافة إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية كمخاطبين من الدرجة الأولى، والسؤال المطروح هنا؛ من أين يستمدّ القرآن ألفاظه، هل يستمدّها من الذات أم من الواقع التاريخي والاجتماعي؟

إذا قيل "إنّ النصّ يستمدّ ألفاظه من الذات فمعنى ذلك أنّ الألفاظ لا علاقة لها بالواقع المشار إليه في شيء، وإنما هي محايثة للواقع لا على الحقيقة. وهذا يؤدي إلى القول بأننا نعيش في الوهم أو ما يسمى بالكهف الأفلاطوني، وإذا قلنا أنّه يستمدّ ألفاظه من الواقع كان ذلك اعترافاً وتسليماً بتأثير الواقع في.. [تكوين] النصّ، بشكل يجعل النصّ يتعدّد بتعدّد الواقع"³؛ وهو ما يجعل الطرح أمام

¹ جلال الدين السيوطي: المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق وتعليق: محمد أحمد جاد ومحمد إبراهيم وعلي محمد البحراوي، الناشر: المكتبة العصرية، (سوريا/لبنان)، ط: (1986م)، ص: 18-20.

² ذكر منهم السيوطي في 'المزهر': فخر الدين الرازي في 'المحصل'، وإمام الحرمين الجويني في 'البرهان'، والغزالي في 'المنحول'، وتاج الدين السبكي والبيضاوي في 'المنهاج'، وابن دقيق العيد في 'شرح العنوان'. انظر، جلال الدين السيوطي: المزهر، المرجع السابق، ص: 17-24.

³ الجمعي شبايكي: جدلية النص والواقع (محاضرة مسموعة)، ملتقى فهم القرآن بين النص والواقع، جامعة الأمير عبد القادر (قسنطينة-الجزائر)، بتاريخ: 2013/12/05م.

الباب الأول

إشكاليّتين أساسيتين إزاء فهم القرآن؛ إشكاليّة السمطقة/الرمزيّة كمرحلة أولى، وإشكاليّة جدليّة الواقع المتحرك والنصّ الثابت كمرحلة ثانية.

وحسب أبو زيد، لغة القرآن ليست لغة مفارقة لملاحق الواقع التاريخي والاجتماعي؛ وذلك يعني أنّ الدلالة لا تتحدّث في مستوى تجريد (اللغة) ولكن بترخيص من عملية تستثمر في الوقت نفسه، وبحركة واحدة جدل الفاعل، وجدل الآخر، والسياق الاجتماعي¹؛ إذن القرآن راعي في لفظه مراد المتكلم، وما هو مائل في ذهن المخاطب، وما يجري ويحدث في الواقع في ذات الوقت. إلا أنّ أبو زيد يذهب لأبعد من ذلك قائلاً: إنّ "النظام الخاص للغة النص القرآني لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضع اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إنّ حدود النظام اللغوي للنص تتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة"².

فالطرح البوزيدي يحيل على نوع من السمطقة/الرمزية التي تسمح للدلالة بتجاوز ما تتيحه قوانين اللغة، والتي تنقل هذه الأخيرة "من مجال 'المواضع' إلى مجال 'الاستدلال' العقلي، أي تحوّلها إلى نسق من العلامات غير لغوي.."³؛ بعبارة أخرى؛ لقد تعاملت لغة القرآن مع اللغة العربية تعاملًا بلاغيًا فنقلتها من وظيفتها الدلاليّة الإبلغيّة وحولتها إلى علامات تحيل إلى معان ودلالات معقولة، ومما يدعم هذا الادّعاء بالتحويل - من النظام اللغوي إلى النظام السيميوطيقي من منظور نصر حامد - الحثّ المستمرّ للقرآن على التّعقل والتذكّر والتفكّر والتدبّر.⁴

من هنا جاء انتقاده لعبد القاهر الجرجاني؛ إذ يرى الباحث أنّ عبد القاهر لم يسعفه الحظّ في تعميق إمكانيّة تعدّد المعنى في فهم النصّ الواحد بسبب أشعريّته، وأتّه لو جمع بين الزاويتين - زاوية المتكلم وزاوية المتلقي - لاستطاع ببساطة أن يرسم لنا الدائرة الكلاميّة التي رسمها دوسوسير بعده بقرون عديدة⁵. ذلك أنّ عبد القاهر بنى نظريّة التّظلم على ضرورة الامتثال لقواعد التّحوّل التي تعرفها العرب في كلامها، حيث يقول: "اعلم أن ليس 'التّظلم' إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه 'علم التّحوّل'، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُهيجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرّسوم التي

¹ رولان بارث: نظرية النص، المرجع السابق، ص: 33.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 216.

³ المصدر نفسه، ص: 218/217.

⁴ المصدر نفسه، ص: 218.

⁵ نصر حامد: إشكاليّات القراءة، المصدر السابق، ص: 97.

الباب الأول

رسمت لك، فلا تحلّ بشيء منها"¹؛ فالتعددية موجودة رغم وحدة النظم؛ لكنّها محدودة بقواعد النحو². مع ذلك تعمل هذه القواعد كإحكام ضد التأويلات الفاسدة والمضاعفة؛ ولا استغناء عنها في عملية الغريلة والمفاضلة، وهذا ما يجب أن تضعه الدراسة في الحسبان.

هذا بخصوص لغة النصّ، لكن إذا تعلق الأمر بفهم النصّ، ربما يعترض الواحد قائلًا: إننا بحاجة للغة تنبئية إخبارية تواصلية، تقوم بإبلاغ الرسالة وليس بتفسيرها وإحكام الثقل على مدلولها، لغة تزودنا بالحقيقة لتنير دربنا، وتأخذ بأيدينا نحو الصلاح في الحال والمآل، وليس لغة خاوية من المعنى تنتظر من يملأ قلوبها بملوساته، ورغباته وميولاته. نريد أن نتمثّل النصّ في واقعنا موجّهاً وهادياً طريق الرّشاد، ولا نريد تمثّل صورة مزيفة كاذبة، تعمق غربتنا وتقطع كلّ حبل يصل جيلنا بجيل التنزيل، وكأننا في صراع محتدم لا فكاك منه.

وهو اعتراض صحيح طالما لا يوجد حديث حول علاقة تجمع بين فهم المخاطب الأول وفهم المتلقي اللاحق؛ إذن لا قيمة للسمطقة دون جدل الظهور/الاختفاء، الإحالة/الترميز، أو ما يتكلم عنه القرآن وما يودّ قوله؛ فهل سينتقل الطرح البوزيدي من مرحلة العلاماتية إلى الهرمنيوطيقا أو من مرحلة السمطقة إلى مرحلة جدلية النص والواقع، أم أنّه سيكتفي بهذا القدر؟

3.2. مسألة خلق القرآن وعلاقتها بالتأريخية

على خلاف الأشاعرة الذين اعتبروا الكلام الإلهي هو القول القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد؛³ زعم المعتزلة أنّه أصوات تقع على وجه ما، وحروف منتظمة ترسل معنى للسامع، فقالوا: "كلام الله عزّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة، وهو عرض يخلقه الله في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه، ويؤدّي الملك ذلك إلى الأنبياء -عليهم السلام- بحسب ما يأمر به عزّ وجلّ"⁴.

¹ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، الناشر: مكتبة الخانجي (القاهرة-مصر)، د.ط، ص: 81.

² انظر، المصدر نفسه، ص: 347.

³ إمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي (القاهرة-مصر)، ط: (1369هـ/1950م)، ص: 105.

⁴ عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود محمد قاسم، إشراف: طه حسين، مراجعة: إبراهيم مدكور، الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة-مصر)، د.ط، ك: خلق القرآن، ج: 7، ص: 3.

الباب الأول

فكونه أصواتا متقطعة يستدعي آلة للنطق وفضاء يحتبس فيه الهواء وينطلق لمخارج الحروف، وحركة للجوارح إتماما للمهمة، وهو تجسيم وتشبيه لا يليق به سبحانه وتعالى. وكونه مما تقع به الإفادة ينفي أن يكون الله متكلمًا لنفسه، لما يترتب على ذلك من النقص أو اللغو الذي يتنزه عنه عز وجل. وانتهى الأشاعرة إلى اعتبار الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، والقرآن أزلّيّ قدسم، بينما اعتبر المعتزلة الكلام صفة من صفات الأفعال، والقرآن مخلوق كسائر أفعاله جلّ وعلا.

واحتجّ المعتزلة بأنّ الخطاب الإلهي يشتمل على أمر ونهي مما يستدعي وجود مكلف ملائكة أو إنسا أو جنّا، يوجّه إليهم الكلام فيعقلون معناه، وردّ الأشاعرة بأنّ الكلام في الأزل لا يتّصف بكونه أمرا ولا نهيّا إلاّ عند وجود المخاطبين، كما جوّزوا خطاب المعدوم، واستدلّوا على ذلك بأننا في وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى الذي توجّه على المأمورين في زمن النّبّي عليه الصلاة والسلام، وليس للربّ في وقتنا كلام، وما وجد من كلامه قد عدم¹.

وكان التّفيد بحضور المكلف الذي يتحقّق به شرط الإفادة يحتمّ تقدّم المواضع على لغة ما، ليحصل التّخاطب والتّفاهم بها، وهكذا ربط المعتزلة بين مشكلة خلق القرآن وبين مشكلة اللغة، وقالوا: "لابدّ من لغة متقدّمة قد تواضع عليها بعض العقلاء؛ حتى يحسن منه تعالى الكلام، لأنّه لا يصحّ أن يفعل الكلام لغرض يرجع إليه.. فإذاً يجب أن يفعل الكلام لفائدة ترجع إلى غيره"²، وحسب هذا التّصوّر، يشترط قبل وجود آية محادثة وجود المخلوقات التي تصطلح على تسمية الأشياء بأسماء ما، ووجود المخلوقات هو لاشكّ وجود تاريخي زمني؛ لذلك الكلام الإلهي مفتتحّ الوجود عند المعتزلة، عكس الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلّيّ قدسم، لا مفتتحّ لوجوده³.

هذا جانب من القضية؛ الجانب الآخر حول علاقة الجدليّة المتبنّاة بمجال 'صفات الذات' ومجال 'صفات الأفعال'، فأيهما يخدم الجدليّة الهرمنيوطيقية؟

¹ إمام الحرمين الجويني، المرجع السابق، ص: 121/119.

² عبد الجبار الأسد آبادي، عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود محمد قاسم، إشراف: طه حسين، مراجعة: إبراهيم مدكور، الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة-مصر)، د.ط، ك: خلق القرآن، ج: 7، ص: 3.

² إمام الحرمين الجويني، المرجع السابق، ص: 182.

³ المرجع نفسه، ص: 100/99.

الباب الأول

لكن قبل الإجابة عن ذلك؛ هل في الوسع الاختيار بين الموقفين، أم أنّ هناك موقف أصحّ من الآخر وهو الثابت كعقيدة وليس كرأي واجتهاد؟

في الحقيقة لا يأخذ الهرمنيوطيقي النقاشات التراتبية على أساس الخطأ والصواب؛ بل ينظر إلى التراث الفكري كمجموعة من التفسيرات التاريخية النسبية للنص، فهي محكومة بأفق معرفي محدود، كما أنّها تفسيرات لا تخلو من تدخل السياسي في الفكري، وهي ليست مقدسة أو عفيفة أيديولوجيا حتى وإن كتب لها الاستمرار والثبات تاريخيا. من هنا يطلّ الباحث الهرمنيوطيقي على التراث إطلالة انتقائية بما يخدم المنحى الذي يريد أن يسلكه، وجهود المتقدّمين هي آراء اجتهادية تدعم الموقف الراهن؛ لكنّها لا تستحوذ ولا تتحكّم في مسار البحث.

من زاوية انتقائية، يعتقد أبو زيد أنّ رأي المعتزلة في الكلام الإلهي ليس أقلّ شأنًا من رأي الآخرين في القضية؛ "الشاهد في هذا كله أنّ تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافة بين المسلمين... هنا يجب أن نلتفت إلى أنّ سيادة الأفكار وهيمنتها تم ومازال يتمّ بأدوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه.. فرض فكرة خصومهم. وفي سياق الانهيار الحضاري والتخلف الفكري.. استقرّت الفكرة واكتسبت قداستها عند العامة والخاصة، بل وعند المتخصّصين"¹. إذن عقيدة أزلية القرآن -من منظور نصر- ليست بالضرورة عقيدة صحيحة، يجب التوقف عند حدودها.

وهو إذ يتبنى القول بخلق القرآن لا يدرك أنّ القول بالقدم ليس حاجزا مانعا من إثبات جدلية النص والواقع، ثمّ ها هو ينتقد القراءة الانتقائية التّفعية من التراث وهو ينتهجها! وكيف يجوز عليه هذا ولا يجوز على محمد أركون² حين استخدم مقولة خلق القرآن لدعم التاريخية؟! يقول: "هنا يقع أركون في شرك القراءة الانتقائية التّفعية التي كثيرا ما ينعى على الخطاب الديني الوقوع فيها."³

¹ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 69.

² محمد أركون (1928-2010م): مفكر وباحث أكاديمي جزائري، من كتبه 'تاريخية الفكر العربي'، 'قضايا في نقد العقل الديني'، يتمثل طموح أركون في تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة على النص الإسلامي. السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص: 140/139. انظر أيضا،

الموسوعة الحرة https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Arkoun

³ نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 113.

الباب الأول

وطالما البحث أنّ قائم حول علاقة السماء بالأرض، وعلاقة الواقع بالخطاب حال تشكّله - كدرجة أولى في البحث في تضاعيف الجدلية الهرمنيوطيقية-؛ فإنّ الفارق الجوهرى بين مجال 'صفات الذات' ومجال 'صفات الأفعال' هو بيت القصيد ومربط الفرس؛ "لأنّ مجال 'صفات الأفعال'.. يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أنّ مجال 'صفات الذات' يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته"¹.

يمكن ترجمة ذلك بأسلوب فلسفي هرمنيوطيقي بأنّ القرآن يعود في مصدره إلى الله سبحانه وتعالى كمتكلم ومرسل، لكنّه موجّه إلى البشر كمخاطبين ومتلقّين ليفهموه ويؤلّوه؛ إنّ إلهي المصدر ويشريّ الفهم في نفس الوقت، لذلك يقع القرآن في منطقة مشتركة تجمع بين المطلق والنسبي، المتعالي والتاريخي؛ يقول نصر: "مسألة 'خلق القرآن' كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أنّ الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض..، خطاب تاريخي، وبما هو خطاب تاريخي فإنّ معناه لا يتحقّق إلاّ من خلال التأويل الإنساني، أنّه لا يتضمّن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"².

أضف إلى ذلك، وخلافا لصفات الذات؛ فالأفعال تتعلق "بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامنا في القدرة المطلقة، وهي من حيث الممكن التاريخي تظلّ محايدة للتاريخ"³؛ وإذا كان إيجاد العالم هو فعل في لحظة من لحظات التاريخ الزمانية؛ "فإنّ كلّ الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظلّ أفعالا تاريخية؛ لأنّها تحققت في الزمن"⁴. والقرآن - في تصوّر أبو زيد - ظاهرة تاريخية من هذه الجهة؛ لأنّه كلام محدث، مفتح الوجود وليس كلاما قديما أزليا.

وكلّ ما كان مبتدأ الحدوث يثير الحاسّة التاريخية لدى أنصار الهرمنيوطيقا؛ وقد سبق الذكر أنّ خروج النصّ الأدبي إلى التداول بمثابة حدّث تاريخي جدّ فيه جديد وانقضى فيه قديم؛ فالجديد هو ولادة عمر/كينونة النصّ، أمّا القديم فهو زوال الأبوة الرائعة التي يمارسها المؤلّف على عمله، وتلك

¹ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 68.

² المصدر نفسه، ص: 33.

³ المصدر نفسه، ص: 71.

⁴ المصدر نفسه.

الباب الأول

الكينونة ترطب الجو لولادة القارئ، وتعبّد له الطريق من أجل قيادة زمام التأويل، فمن خلال قراءته اللاهائية يحقّق مصالحه ويسدّ حاجاته، ويكفي نفسه مشقّة البحث عما أراده المنشئ الأصلي. ويبقى السؤال المطروح في هذا السياق؛ هل تاريخيّة القرآن التي يقول بها نصر ستؤدي به إلى التحلي عن مقاصد النص ومرامي المتكلم، أم هي تاريخيّة لا تتنكر لوجود مقصد ينطوي عليه النص، حيث يمكن الوصول إليه بطريقة ما؟

هذا ما سيحجب عليه المبنى الآتي.

4. المبنى الأصولي

يرى نصر حامد أنّ منهج علماء الأصول في استخراج مقاصد الشريعة هو منهج مفتوح قابل للإضافة وإعادة التشييد من جديد تبعا لتجدد الوعي المنوط بالتطوّرات المعرفيّة والاستكشافات الحديثة خاصة في مجال قراءة النصوص؛ يقول: "هذا هو الدافع الذي يدفعنا اليوم لاقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة.. تسترشد بمنهج علماء الأصول، ولكن في إطار هموم العصر الذي نعيش فيه، ولمواجهة المشكلات التي تمثّل عقبة أمام تحقيق وعي إسلامي جديد"¹.

وعليه لا ينطلق الباحث فقط من أفقه الزّاهن في فهم النصّ وتفسير آيات الله الكريمة، بل يجعل من واقع التّلقي مصدرا رئيسيا لصياغة المقاصد واستنباطها، ويسجّل خصوصيّة المشروع المقترح بالإفصاح عن الشّاعل الهرمنيوطيقي كمزود معرفي جديد يتيح الفرصة للقفز على الدّلالة اللغويّة الصّرفة نحو مستويات دلاليّة أعمق، حيث تتعاقد الرّمزيّة مع الواقع ببعديه التاريخي والاجتماعي لتشكّل دعائم المشروع، "من الطّبيعي إذن أن تحاول القراءة الجديدة تجاوز ثنائيّة الجزئي والكلّي دون إغفالها تماما.. بالإضافة إلى ذلك تدخل هذه القراءة في بؤرة اهتمامها الدّلالة الكلية للنصّ الإسلامي في سياق تفاعله الجزئي والكلّي مع الواقع الاجتماعي والتاريخي"².

ويتوقف ذلك على إدراك ثلاثة مبادئ كبرى، يرى الباحث أنّها جوهرية وأساسية؛ "بحيث يمكن القول إنّها تمثّل 'الكليّات' التي تستوعب الجزئيّات، إلى جانب أنّها تستوعب 'المقاصد الكلية'

¹ نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 202.

² المصدر نفسه، ص: 203.

الباب الأول

الخمسة التي استنبطها أسلافنا في قراءتهم العميقة المستوعبة بحسب الإطار المعرفي المتاح لهم¹؛ وهي على الترتيب الآتي:

4.1. العقلانية

بالنظر إليها كصفة تناقض 'الجاهلية'، إذ يظهر التداول الضدي بين لفظي 'العقل' و'الجهل' في اللغة العربية والقرآن الكريم في غير ما موضع، خاصة مخاطبة القرآن للذين يعقلون ويتفكرون بألفاظ 'العقل'، 'اللّب'، 'الفكر' و'الفؤاد'،² فهذا يعكس السلطة التي منحها الله سبحانه وتعالى للإنسان في فهم هذا الدين وتنزيل آياته بما ينسجم ومقام الحال. لكن إذا سئل نصر أيّ عقل تقصد؟ سيقول أنا أقصد العقل المعتزلي الذي يرى نفسه قادرا على الوصول إلى جوهر الدين والكشف عن حقيقة الله، والذي يطلب الأسباب والعلل ولا يقبل التسليم والتصديق دون نقد ومساءلة. هذا الاستدعاء للعقل المعتزلي من قبل الباحث لا يجب أن يفهم في معزل عن ظروف وتحديات الحياة التي كان يعيشها؛ فقد سبق أن ذكرت أن سؤال الفهم لدى الباحث قد تولّد في قلب إشكالية الاستخدام النفعي الأيديولوجي للدين، مما جعل هذا الاستدعاء وسيلة لمجابهة ذلك الاستخدام وتقويض بنيانه.

وهذه هي الفترة الأولى من مشروع نصر التي كان يتبنى فيها الفكر المعتزلي وينطلق منه كمرجعية دينية وفكرية تحكم رؤيته للحاضر؛³ لكنّ اطلاعه على الهرمنيوطيقا وبالتحديد فلسفة هانس جيورج غادامير في الرؤية التكاملية للتراث كان لها الأثر البالغ على تغيير مسار الباحث وعلى حكمه على العقل المعتزلي، يقول: بدأت معتزليا وصرت بالتدرج أفهم أنّ علاقتي بالمعتزلة يجب أن تكون نقدية وألاّ أتصوّر بأنّ الحل عند المعتزلة أو عند ابن رشد⁴. و"في تقديري أنّ قتل القديم بحثا.. مقدمة أساسية لأيّ تجديد، وهي مهمة لم تنجز بعد"⁵.

¹ نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 203.

² انظر، المصدر نفسه.

³ لهذا كتب جابر عصفور في وقت مبكر من بدايات المشروع البوزيدي مقالا يصف فيه انتماء نصر للفكر المعتزلي. انظر، جابر عصفور:

مفهوم النص والاعتزال المعاصر، مجلة: إبداع (مصر)، العدد: 03 (1991م).

⁴ أحمد حسّو، المصدر السابق، ص: 60.

⁵ نصر حامد أبو زيد: حياتي، المصدر السابق، ص: 245.

الباب الأول

لقد فهم نصر أنّ المعتزلة لم يكونوا أقل دكتاتورية ممن سواهم من الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، فهم أيضا مارسوا ضغوطا سياسية وحملوا سلاح التكفير ولم يتقبلوا تأويلات الغير؛ وبالتالي العقل المعتزلي ليس عفيفا من لوثة الأيديولوجيا المستترّة والقراءة النفعيّة التي يهرب منها نصر، ولهذا يجد المتتبع لمسيرة الباحث أنه غيرّ موقفه ودخل مرحلة جديدة بمفهوم العقل؛ إنّه العقل النسبي التاريخي كما تؤسس له هرمنيوطيقا الفيلسوف الألماني هانس جيورج غادامير.

4.2. الحرية

المبدأ الكلّي الثاني هو مبدأ الحرية نقيض 'العبوديّة'، وهو لا يستقلّ عن سابقه؛ فالإنسان الحرّ هو الإنسان العاقل الذي يعتق نفسه من أسر العوامل الخارجيّة التي تؤثّر سلبا على فهمه للأمور، وتحوّله إلى إنسان متعصّب، وهذا هو المنشأ الحقيقي للعبوديّة، منشأ خارجي يسلب طاقة الإنسان، ويقضي على قدرته على الإبداع. وفي هذا السياق، يوضّح الباحث وجه العلاقة التي تربط بين العبد وربّه، فهي علاقة عبادة وليست عبوديّة، رغم اتفاق صيغة المفرد للكلمتين.

وفي ظلّ هذه الحرّيّة الرّائدة عن الحدّ، التي لا تحدّها أيّة قيود، من المشروع التساؤل هنا من وجهة أصوليّة؛ "عن السلوك الفردي في ظلّ هذه الحرّيّة؟ إذ أنّ المقاصد تعني الدّخول في التّكليف بعد اختيار التّكليف بالنّظام الشرعي أو عدم الاختيار، وإذا ما تمّ اختيار التّكليف فهو دخول في ممارسة حرّيّة مسؤولة وملتزمة مستجمعة قوّتها من الطّاعة والخضوع لأوامر الله، وبهذا المفهوم فهي لا تتألف والحرّيّة بمفهومها المعاصر"¹؛ ومن ثمّ وجب التّحديد.

4.3. الاختيار

إذا كان العقل يفتح باب التحرّر من عصبيّة الدّم والعرق، وإذا كانت الحرّيّة توجب التحرّر من العبوديّة؛ فإنّ الاختيار يعني إطلاق حرّيّة الاعتقاد، وهو نتيجة متربّبة عن العدل الإلهي الذي يتميّز به الله سبحانه وتعالى.

إنّ إدراك محدوديّة أفقنا المعرفي وتاريخيّة فهمنا يقود بالضرورة إلى اعتبار إنتاج الآخر إنتاجا راهنيّا لا يخلو من نقائص ولا يتبرأ من حاجة للمشاركة في التعديل والصّقل المتواصل، سواء تعلّق الأمر بآليات

¹ نورة بوحناش: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، الناشر: دار الأمان (الرباط-المغرب) ومنشورات الاختلاف (الجزائر) ومنشورات ضفاف (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1433هـ/2012م)، ص: 91.

الباب الأول

الاجتهاد أو تفسير النص فإنّ العمل البنائي التشييدي ليس حكرا على عصر دون الآخر، ومفهوم المشاركة الغداميري يسعف للقول بأننا ننتمي للقرآن بكوننا مخاطبين به، مكلفين بأوامر الله ونواهيه، وضرورة الالتزام بكلّ تعاليمه، كذلك نحن نتمتع بحق المشاركة في تأسيس رؤيتنا الخاصة في فهمه، وابتكار طريقة تبين كفيّة الوصول للدلالات الكامنة في كلامه سبحانه.

ومع صحّة هذا الكلام، لا يجب الاستسلام للحرية المطلقة في الابتكار، حتى يغدو الاجتهاد عبثا وضلالا لا يمتّ بأيّ صلة للمنهج العلمي، ولا يقدم ضمانا لتحقيق أدنى مستويات الموضوعية في الطرح. كما أنّ التجديد في الأصول لا يستلزم القطيعة مع آليات أساسية وضعها العقل المسلم في الماضي؛ خاصة وأنّ هذه الآليات جاءت ثمرة معرفة موسوعية تجمع بين علم اللغة، البلاغة، الفقه، التفسير، علم الكلام، العقيدة، وعلوم الحديث، إلخ..، في حين لا ينكر إلاّ مكابر ضيق الأفق الراهن بدخولنا عصر التخصص، فما هو ثقل المكتسبات البوزيدية مقابل مكتسبات الإمام الشاطبي -رحمه الله-!!؟

وبناء عليه، تسجّل محاولة نصر في القراءة الجديدة للمقاصد الشرعية جملة من الأخطاء والعثرات تجملها النقاط الآتية:

- عرض نصر ترتيب المقاصد عند الإمام الشاطبي، فأخطأ في ترتيب المقاصد الضرورية الخمسة مرتين، ثمّ أهمل ذكر المقاصد الحاجية والتحسينية رغم مساعي الإمام في ضبط العديد من القواعد التي تؤسّس لعلاقة ترابطية متينة تجمع فيما بينها. وهذا وإن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على قصور في استيعاب عمق الطرح الأصولي للمتقدمين.
- ربط الباحث بين العلاقة التفاعلية بين الجزئي والكلي، وبين علوم اللغة والبلاغة التقليديين، ظلّا منه بانقطاع الصلة بين هذه الآلية في صياغة المقاصد وبين الواقع كمصدر داعم، وهو أمر خاطئ مدفوع باشتغال الأصوليين على مقاصد المكلفين والاعتبار بواقع حالهم ونواياهم اتجاه ما هم ملزمين بفعله أو تركه.
- استخرج نصر المقاصد الثلاثة: العقل، الحرية والاختيار/العدل من مصدر خارجي هو الواقع (أفق انشغاله)، بينما الأصل في المقاصد أن تستخرج من النص/الشرع ولا تستمدّ من الخارج؛ إذ "تعرف عن طريق أدلته التفصيلية وذلك إمّا من ألفاظ التّصوص أو من معناها أو من سكوت الشارع عن الحكم مع

قيام المقتضى له وعدم المانع منه"¹، ولذلك يجتزم الإمام الشاطبي كتاب المقاصد بسؤال جدّ مهمّ؛ بماذا

يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود له؟

ويجّد الإجابة في أربع جهات لها صلة مباشرة بالنّص، هي:

أولاً: مجرد الأمر والنهي، الابتدائي التصريحي.²

ثانياً: اعتبار علل الأمر والنهي.³

ثالثاً: اعتبار المقاصد التابعة ذات الصلة بالمقاصد الأصلية.⁴

رابعاً: سكوت الشارع مع توقّر داعي التشريع.⁵

وبالتالي ما وصفه أبو زيد بالقراءة الجديدة لمقاصد الشريعة، هي "قراءة في علم كلام معاصر.. لا صلة لها بعلم أصول الفقه، بما أنّه علم تشريعي، وذلك للإهمال الكلّي للصلة بين العلم والعمل، فقد كانت المقاصد مبادئ نظريّة لا تمكّن من العمل والشرع عمل موصول بالعلم"⁶. مع ذلك لا تخلو هذه المحاولة من دلالة قويّة على مخالفة الفلسفة الهرمنيوطيقية التي تصرّح بموت المؤلف وانتفاء القصدية لصالح ولادة القارئ؛ فجهد الباحث للوصول إلى مقاصد عامة للنص ينطوي في المسكوت عنه عن وجود قناعة مضمرة بأنّ القرآن حامل لقصدية ما، لا بدّ من اكتشافها والعمل على إظهارها. ورغم أنّ القرآن -من وجهة نظره- 'أحدث تاريخي' يجمع بين المطلق الإلهي والنسبي البشري؛ فإنّ هذا لا يعني الإعلاء من سلطة المفسّر على حساب القصد الإلهي.

5. المراتب الإجرائية للفهم

المقصود بالمراتب الإجرائية للفهم أسلوب المعالجة النصّية ونسقتها وكيفية ممارسة النشاط التأويلي، أي الوسائل التحليلية التي يستخدمها الباحث لمقاربة المعنى واستنباط الدلالة من النص. ولقد عنيت الهرمنيوطيقا في أكثر من مرحلة بإشكالية الفصل والوصل بين: المعنى، القصد، التفسير والتأويل، ومع السّجال الطويل

¹ فوزية القتامي: منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي دراسة وتطبيقاً، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: محمود عبد الدائم، جامعة: أم القرى (م. ع السعودية)، كلية: الشريعة والدراسات الإسلامية، نوقشت بتاريخ: 1411هـ/1990م، ص: 73.

² إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط: الأولى (1425هـ/2004م)، ج: 2، ص: 393.

³ إبراهيم الشاطبي، المصدر السابق، ص: 394.

⁴ المصدر نفسه، ص: 396.

⁵ المصدر نفسه، ص: 409.

⁶ نورة بوحناش، المرجع السابق، ص: 93.

الباب الأول

حول ثبوت القصدية من عدمها في النص، جاء بول ريكو بمجدلية التفسير والتأويل كتوصيف لطبيعة العلاقة الجامعة بين الطرفين. هذا الوعي يدعو للتساؤل: هل استوعب نصر علاقة التمايز/ التعالق القائمة بين المعنى، القصد، التفسير والتأويل كما تطرحها الهرمنيوطيقا، وفلسفة بول ريكو تحديدا؟ هل نقل النموذج الهرمنيوطيقي كما هو، أم أنه استدعى المعطيات الإسلامية من أجل بلورة رؤية مستقلة؟

تزداد الأسئلة السابقة إلحاحا أمام الهدف المنشود الذي وضعه الباحث عنوانا لمشروعه الفكري، ألا وهو بذور جديدة لاستخلاص تأويلية قرآنية؛ وما من نخب تأويلي إلا ويقوم على معيار دلالي معيّن، ومفاهيم أساسية واضحة، وهذا من متطلبات الاشتغال النظري في أي مجال من مجالات المعرفة ناهيك عن تناول نصّ مقدّس تفسيريا وتأويلا؛ طبقا لذلك جاءت المراتب الإجرائية للفهم عند نصر حامد على النحو الآتي:

5.1. المعنى

لا يكمن المعنى من منظور نصر حامد في عقل القارئ، ولا يحتبس في أفق ثقافة بعينها، ولا يقبل أيضا أن يحسم داخل عالم النص، هو على خلاف ذلك؛ ثمرة تفاعل الآفاق الثلاث: أفق القارئ، أفق الثقافة/ المجتمع وأفق النص¹. مما يحيل على القول بانتفاء المعنى الأحادي الصحيح في ذاته مقارنة بغيره، وأن المعنى يتعدّد بتعدّد القراء عبر العصور، ويختلف باختلاف الزمان والمكان.

وتثبينا لمبدأ التكامل المعرفي الإنساني، يفترض أن ينطلق المفسّر من إطار مرجعي مؤتلف ومنسجم، لا يكتفي بما يعرفه من داخل الدائرة التراثية الإسلامية، بل لابد أن يحقق ففزة نوعيّة نحو إدراك الجديد الغربي، كما يتشكّل هذا الإطار وسط حوار جدلي هرمنيوطيقي، ينطلق من الهمّ الدّاتي الرّاهني ليمدّ حبل التّواصل مع الآخر، التّراثي والغربي، تمهيدا للمغايرة وتحقيقا للتمييز، ليس اتكالا على تأسيس المتقدّم التّراثي، وليس انبهارا بكلّ جديد غربي، وحسب التّوصيف البوزيدي: "إنّ صيغة الحوار الجدلي ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسّط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأية معرفة، ومن ثمّ لأيّ وعي بصرف النظر عمّا نرفعه من شعارات أو نتبّاه من مقولات ومواقف.. وسواء اخترنا من التّراث أو اخترنا من الغرب، فإنّ اختيارنا قائم على الحوار الذي يدعم موقفنا.. ويخلّصنا من الفوضى الفكرية التي لا يستطيع أيّ متأمل لحياتنا الثقافيّة أن ينكرها"².

¹ ياسين التصير وهاشم نعمة: حوار مع الفكر الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد، مجلة: الثقافة الجديدة (سوريا)، العدد: 333/334 (2009م)، ص: 142/143.

² نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص: 14.

الباب الأول

ولما كان هذا الحال، تخلص منهج أبو زيد من القيود التي قد تفرض عليه من الداخل أو الخارج، وتحرر من جميع القيود التي تمكنت من نفسه، من عقدة تثبيت المتقدم وهميش الأنا المتأخرة، ورأى في نفسه الأهلية الكاملة لتحقيق وعي إجرائي يتوسط بين الأصالة والمعاصرة، ولأنّ اهتمامه منصبّ حول تقلبات الزمن، حركة الواقع، مستجدات الحاضر وسيرورة الأحداث فقد اختار المبدأ الهرمنيوطيقي القائل بإيجابية الحركة التقدمية للتاريخ، متخلياً عن المنحى التراثي الذي يرى في البعد عن الزمن التنزيل عاملاً سلبياً في فهم القرآن تأسيساً وتنظيراً؛ "وإذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أنّ الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً، فإنّ الاستناد إلى سلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مثمراً خلافاً"¹.

هكذا يتزحزح مجال الانشغال من الإجابة عن سؤال الهوية، "من نحن؟ لماذا نحن؟ إنّه نفس الانشغال الهيدجري الذي انتقل بالتساؤل من حقل الاستتمولوجيا إلى حقل الأنطولوجيا ويكون علينا هنا أن نكون في مستوى التقريب لأننا في مجال الإضافة والتفاعل"²، وحيث تكون هناك أنطولوجيا يتجدد السؤال بتجدد المعطى الوجودي، وتختلف الإجابات باختلاف السياقات الثقافية، الظروف الاجتماعية والسياسية والوقائع الحضارية، ولذلك لا يمثل العقل الإسلامي من منظور الباحث منظومة فكرية موحدة ومتجانسة؛ "بل هو مجموعة من الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، تعبيرا عن التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبنية المجتمعات"³.

هذا يتساق مع ما لديه من انتفاء الجاهزية، فما من فهم مكتمل للإسلام سواء تعلّق الأمر بالتصوّر السنيّ الأشعري أو التصوّر العقلاني المعتزلي، وما من دين مطلق قابل للنقل، فما الدين سوى طريقة في الحياة ينتهجها الناس في حاضرهم، وما من تراث متعال يستحق التزديد والتكرار المتواصل لأنّه يتفق مع سابقه في كونه سنة من سنن الذين خلو من قبل، "بكلّ ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك والأعراف... إلخ.. ولكن في سياق الماضي"⁴. من هنا، تمثل النصوص الشارحة للقرآن 'نصوصاً ثانوية'، هي مجرد ترجمة لأفكار أصحابها، وانعكاس لمفاهيم أنتجها أفق الثقافة والمجتمع، وهي إفصاح عن الشاغل الداخلي المضمّر، الذاتي المتغيّر عبر العصور، هي ليست

¹ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 18.

² اليامين بن التومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، الناشر: الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان (الرباط-المغرب)، ط: الأولى (1432هـ/2011م)، ص: 101.

³ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 14.

⁴ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 16.

ملزمة لنا، ورغم أنه لا مفرّ منها ورغم حاجتنا الشديدة لها، لا يجب أن ننتقيد بمضامينها لأنها دائما إنجازات نسبية مرهونة بسياقات زمانية ومكانية. ويبقى السؤال المطروح: ما هو نصيب القصدية من تعددية المعنى والانفتاح الدلالي الذي ينادي به نصر؟

5.2. القصد

يظهر في تضاعيف الكلام البوزيدي أنّ النص ينطوي على مقصد ما، لكن يظلّ الوصول إليه احتمالا قائما لا يمكن الجزم به في ظلّ وجود هويتين: هوية معرفية تفصل المفسر كذات قارئة عن الموضوع كمادة تراثية مستقلة عنه، وهوية زمانية/ ثقافية تفصل أفق القارئ/ المفسر عن أفق النص أين نزل أول مرة. من هنا، لا تقف القصدية في الطرف التقيض للتعددية، بل هما في توافق وكلما تغيرت الإحداثيات الزمانية والمكانية، وتسارع النمو الثقافي داخل المجتمعات، تغير المعنى وهو من خلال تغيراته وتبدلاته، يحوم حول القصد، ويسعى أصحابه للظفر بمراد الشارع الفعلي من كلامه.

إنّ القرآن إلهي من جهة المصدر، إنساني من جهة التلقي، وعندما انتقل من مرحلة التنزيل إلى مرحلة التأويل صار نصا كغيره من النصوص البشرية، أصبح قابلا للتأويل في معزل عن صاحبه، لا لشيء سوى لظاهرة غياب المتكلم به سبحانه وتعالى، وغياب المنزل عليه صلى الله عليه وسلم، مما يفضي إلى استحالة التأكد المباشر من صحّة أو بطلان فهمنا كذوات قارئة/ مفسرة؛ هذا فحوى قول أبو زيد: "وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية . وهي نتاج عقل بشري مثلنا . لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإنّ الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي"¹.

وإذا كان الوصول للتطابق التام بين الذات القارئة والذات الكاتبة أمرا بعيد المنال في هذه الفلسفة رغم توحد الطبيعة البشرية فإنّ استحالة القطع بالتطابق يتضاعف مع تباين الطبيعة، فالمفسر الذي يتصدى لفهم الكلام الإلهي ببشريته يتعدّر عليه تمثّل الوضعية الإلهية، وبالتالي لا يستطيع أن يعانق المعنى الأصلي ويدّعي قطعته وثبوت ما توصل إليه مقابل فساد وبطلان ما توصل إليه الآخرون، وعليه من ثمّ أن يتواضع ويفسح المجال للرأي الآخر التقيض بدل أن يتعصّب لرأيه الشخصي ويدّعي الأفضلية، ثمّ يخطئ معارضيه ويصل لحدّ تكفيرهم؛ "بمجمعاتنا بسبب غياب حقيقة التعددية من آفاق الحياة، تؤمن في معنى واحد أنّه الصحيح، وأنّ كلّ المعاني الأخرى خاطئة، كفر. هذا مصدر 'التكفير'،

¹ نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 95.

الذي يفضي إلى تقنين القتل واستحلاله [بينما] قبول تعدّد المعنى يسمح لكلّ المعاني أن تتجاوز بشكل متكافئ.. هذا يحتاج إلى توقّر الحرّيّة كشرط أوّلي¹.

5.3. التفسير

كثير من الأفكار والتصوّرات الخاطئة التي كتب لها أن تشيع، وتستقرّ في الذاكرة الشعبيّة لعهود طويلة، ويتمّ تداولها عبر الأجيال على أنّها مسلّمات حسم وقضي الأمر فيها، من هذه الأفكار الشائعة عند نصر التفرقة بين التفسير والتأويل؛ "وهي تفرقة تعلي من شأن التفسير، وتغضّ من قيمة التأويل على أساس من موضوعيّة الأوّل وذاتيّة الثاني. الموضوعيّة في الحالة الأولى موضوعيّة تاريخيّة تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنصّ، ويفهم النصّ كما فهموه في إطار معطيات اللّغة التاريخيّة عصر نزوله. ومثل هذا التصرّور يقع في تناقض منطقي..؛ إذ النصّ عندهم صالح لكلّ زمان ومكان لأنّه يجوي كلّ الحقائق ويعدّ جماعاً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسّر على المأثورات.."².

فمن جانب، سيحيل المعرفة الدينيّة إلى معرفة جامدة لا تتطور لأنّها تتوقّف عند الفهم الذي تمّ صياغته من قبل الصّحابة والتّابعين، بالنّظر إليهم كذوات قارئة مثاليّة، استوعبت مضمون النصّ بالكامل وخرقت حدود الزّمان والمكان، فاستحقّ مجهودها أن ينقل، ويتردّد دون توقّف. ومن جانب آخر، هذا الوضع قضى على فاعليّة العقل لدى المفسّر، وحبس وظيفته. حسب الباحث. في التّرجيح بين آراء السلف؛ ومع ذلك "هذا الاختبار القائم على التّرجيح يعكس بدوره موقفاً تأويليّاً نابعا من موقف المفسّر وهموم عصره، وإطاره الفكري والثقافي، وكلّها أمور لا يمكن لأيّ مفسّر أن يتجنّبها مهما ادّعى الموضوعيّة والانعزال عن الواقع والحياة مرّة أخرى في الماضي"³.

وفي واقع الأمر لم يصل الباحث إلى هذه الاستنتاجات من فراغ، فقد فعّل بشكل واضح مبدئين هرمنيوطيقيين؛ انصهار الآفاق، وتاريخيّة الفهم، فاقتناعه بمفهوم الانصهار حال دون أن يفكر في إمكانية تخليّ المفسّر عن ذاتيته وموقعه الثقافي المميّز وهمومه المختلفة ليدوب في هموم غيره، ويطلّ على النصّ من زاوية بعيدة كلّ البعد عن زاويته. إنّ المفسّر عاجز عن التّخلي عن منطلقاته وأسئلته الرّاهنة

¹ ياسين التّصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 143.

² نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: السادسة (2007م)، ص: 11.

³ المصدر نفسه، ص: 12.

الباب الأول

المستجدة، "فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الألفاظ التي يظنّ أنّها مترادفة تعكس فروقا دقيقة في دلالتها، أدركنا أنّ أيّ شرح لابدّ أن يتضمّن نوعا من التّأويل"¹. ومن هنا، ما سنحصل عليه لن يكون بمثابة نسخة التّفسير الأصليّة للقرآن كما كانت للوهلة الأولى عصر التنزيل، بل ما سنحصل عليه هو تأويل مضاعف للنّصّ، فهو فهم الفهم الأوّل، وسنكون في مسارنا أبعد عن النّصّ، ونحن نعتقد أنّنا أقرب.

ستزداد غريبتنا عن النّصّ والواقع حين نتلقى تفاسير السلف واجتهاداتهم بوصفها جهودا بشريّة تتعالى على التّاريخ، ولا تتقيّد بحدود الزّمان والمكان، حين نتجاهل تاريخيّة فهمهم، ومحدوديّة أفقهم، سنتوقف عن إنتاج الجديد ونكتفي بتزديد القديم، وسينصبّ جهد مفسّرنا على غربة ما وصل إلينا من أخبارهم وآرائهم وأسلوب حياتهم، وفي الوقت الذي نعتقد أنّنا نسافر بأنفسنا إلى الماضي التليد، إلى الأجداد متمثلين بطريقة تديّتهم، معانقين مقولاتهم، سنكون في الوقت ذاته قد أدركنا ظهرا للمستقبل، وتكرّنا لحالنا الرّاهن، سيقترن بصرنا إلى الوراء بحثا عن حلول لا وجود لها، وسنسجن أنفسنا داخل أسر طويل لا حرّية بعده ولا متنفس، وسيتهي بنا المطاف وقد صارت الغربة غريبتين؛ غربة عن واقعنا، وأخرى عن تراثنا.

تفاديا لحالة التخلّف والتراجع السّابقة، يعود بنا نصر حامد إلى صوت اللغة، حيث يتردد المعنى الأوّل لكلمة تفسير؛ وإذا كان خلاف اللّغويين حول الأصل الاشتقاقي للكلمة هل هو من 'فَسَرَ' أم من 'سَفَرَ' فهو مدفوع بوحدة دلالة المادّتين؛ "وهي الكشف عن شيء مخبئ من خلال وسيط يعدّ بمثابة علاقة دالّة للمفسّر من خلالها يتوصّل إلى هذا الخبيء الغامض"²، والوسيط في الحالة الأولى هو التفسير (البول) الذي يستدلّ به على المرض، وفي الحالة الثّانية هو الكلام الذي يكشف المعنى؛ "إنّ الكتاب (أو الكلام) في مثل هذا التّصوّر بمثابة 'دليل' يومئ إلى مدلول هو 'المعنى' فهو من حيث علاقته بالمعنى دالّ وكاشف، لكنّه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسّر يسمّى 'تفسيرا'³.

وقيمة الكلام تظهر في قدرته على الكشف والبيان، والتّعبير عن الأشياء بوضوح عند إخراجها من العتمة إلى التّور، أمّا قيمة القارئ فتتجلى في تنشيط عقله، ودقّة نظره في الكلام الذي قيل، وبالقدر الذي ينصت بإذعان، ويعطي نفسه بإخلاص تزداد عطايا النّصّ له ويكون سخياّ معه إلى أبعد حدّ. ومن منظور الباحث؛ فالتفسير ما هو إلّا الوجه الآخر للتّأويل عند المفسرين القدامى وإن كانوا يفرّقون بينهما، يقول: "ولا

¹ نصر حامد أبو زيد: فلسفة التّأويل، المصدر السابق.

² نصر حامد: مفهوم النّصّ، المصدر السابق، ص: 225.

³ المصدر نفسه، ص: 225.

يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أنّ تفسير الصحابة أنفسهم . خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنّه ترجمان القرآن . لا يتجاوز إطار التّأويل¹ .

ويؤكّد الباحث أنّ التفرقة بين التفسير والتأويل لم تكن تفرقة بكر بل اصطلاح عليها في فترة متأخرة أثناء العمليّة التداوليّة؛ "فالطّبري . مثلا . يسمي تفسيره 'جامع البيان عن تأويل آي القرآن'، وابن عباس يرى أنّه يعلم تأويل القرآن"² . ومرمى هذا الاستدلال يكمن في نفي الحاجز المفتعل بين التفسير والتأويل، وأنّ السلف والقدّامى إنّما كانوا يؤوّلون وحتى لو اقتصر التفسير عندهم على الرواية، وأطلق التأويل على الدّراية، فهذا لا يضيّف القداسة على جهد المفسّر؛ لأنّ دوره لا يتوقّف عند حدود العلم بعلوم القرآن وعلوم اللّغة فقط بل يتخطّى هذه المرحلة نحو الاجتهاد والترجيح الدّلالي حال وقوع الاحتمال.

وكخلاصة تحليليّة، يرى الباحث أنّ التفسير بمثابة مّمهد للتأويل، وهو يتعامل مع المفردات ويبقى في إطارها السّطحي؛ لأنّه يكتفي بكلمة مفردة وبشرح معناها، وربّما يحتاج أحيانا إلى شرح بعض الأشياء التاريخيّة لكنّه يبقى في إطار إزالة الغموض عن النّصّ بالنّسبة لقارئ عادي³.

5.4. التّأويل

منذ بداية القرن الرّابع الهجري، أخذت كلمة تأويل حسب . الباحث . تحمل حمولات أيديولوجيّة بسبب الصّدام الذي وقع بين الدّولة العبّاسيّة وبين الشّيعة، وظهر هذا بوضوح في كتاب 'الرّد على الباطنيّة'، وبالتالي كان ضروريا وكجزء من الحرب الأيديولوجيّة تحمّل كلمة تأويل دلالات سلبيّة من منظور سنيّ لمحاربة الشّيعة ومحاربة الفلسفة أيضا⁴ . وازدادت السمعة السيّئة للتأويل حدّة في أوائل القرن الخامس مع سيادة المذهب الأشعري واتّخاذه المذهب الرّسمي للدّولة بعد القضاء على الاعتزال، فصار 'التفسير' هو ما يقدّمه المذهب الرّسمي من تأويلات، وأصبح ما يقدّمه الخصوم 'تأويلا' زائغا عن الحقّ والصّحة⁵.

¹ نصر حامد: فلسفة التّأويل، المصدر السابق، ص: 12.

² المصدر نفسه، ص: 13.

³ أحمد حتّو: المصدر السابق، ص: 63.

⁴ المصدر نفسه، ص: 61.

⁵ نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، المصدر السابق، ص: 193.

الباب الأول

ونظرا للتشويه الذي تعرّض له المصطلح خلال عمليّة تداوله عبر العصور المختلفة، كبّلت الجهود وأضمرت الأسئلة الحقيقيّة، وصارت العلاقة بالتّراث فاترة تنقصها حيويّة الاجتهاد، ومن أجل استعادة الدلالة الإيجابيّة لكلمة 'تأويل' لابدّ من تنقيتها من الرّواسب العالقة بها، وذلك عن طريق تفكيك الدلالة السلبيّة التي ألصقت بها، من هنا اعتنت دراسة 'الاتّجاه العقلي في التفسير' بمفهوم التأويل عند المعتزلة، وواصلت دراسة 'فلسفة التّأويل' المسيرة بمعاينة المفهوم عند الصوفيّة، وقد حدث تطوّر في المفهوم الاصطلاحي للتّأويل عند الباحث؛ إذ كان يرى فيه جهدا عقليّا ذاتيا لإخضاع النّص الديني لتصورات المفسّر ومفاهيمه وأفكاره. وهي نظرة تغفل دور النّصّ وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسّر، ثمّ أصبحت العلاقة بين المفسّر والنّصّ ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النّصّ؛ بل علاقة جدليّة قائمة على التّفاعل المتبادل.¹

يدعم هذا التّصوّر الأصل الاشتقاقي للكلمة 'الأوّل' بمعنى الرّجوع، لكنّ كلمة تأويل كما تعني الرّجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى هدف وغاية، والذي يجمع بين الدالتين. حسب نصر. هي دلالة الصيغة الصرفيّة 'تفعيل' على الحركة، وهي دلالة أغفلها اللّغويون في تحليلهم المعجمي، وهي حركة ذهنيّة عقليّة في إدراك الظواهر.² ومن الدلالة اللّغويّة يستمدّ التّأويل حويّته، ويستعيد في منظومة التفكير البوزيدي الجانب الحركي الذي غاب عنه طويلا؛ إذ "يقوم التّأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الدّات والموضوع، في حين أنّ هذه العلاقة في عمليّة التّفكير لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصّا لغويّا، وقد يكون شيئا دالا، وفي كلتا الحالتين لابدّ من وسيط يمثل علامة من خلالها تتمّ عمليّة فهم الموضوع من جانب الدّات".³

وإذا كان الوسيط في التّفكير هو علوم القرآن وعلوم اللّغة أو كل ما يتعلّق بالرّواية؛ فإنّ المطلوب من المفسّر أثناء فهم القرآن أن ينتقل من مرحلة توظيف علوم الآلة إلى مرحلة توظيف قدراته العقليّة في مقارنة المعنى، على نحو تنتفي فيه كلّ الوسائط بين عقله وبين النّصّ؛ وبهذا يتراصّف القراء بتراصف مستويات النّصّ على النحو الآتي:

قارئ عادي — دلالة سطحيّة

¹ نصر حامد أبو زيد: فلسفة التّأويل، المصدر السابق، ص: 6/5.

² نصر حامد أبو زيد: مفهوم النّصّ، المصدر السابق، ص: 230/229.

³ المصدر نفسه، ص: 232.

قارئ ممتاز (على علم بقوانين اللغة) — دلالة أعمق.

مفسر (متمكن من علوم القرآن وعلوم اللغة) — من المعنى إلى المغزى.

وبواسطة الأسلوب الترافضي للقراء مقابل مستويات النص؛ يظهر التمايز بين التفسير والتأويل، ويبدو التعلق الذي يؤطر له أبو زيد واضحاً؛ فالتفسير مرحلة أولية، تزودية تغذي عقل المفسر، أما التأويل فهو مرحلة متطورة من تفعيل قدراته العقلية، تركيباً تالياً للتّحليل، وربطاً لشبكة من العلاقات المضمرة الخفية، وإفصاحاً عن المكنون؛ إنّه - بلفظ الباحث-: "رجوع من النص المنطوق إلى دلالاته، أو من العلامات وتركيبها إلى المعنى، أو هو سياسة النص ومعالجة بنيته لاكتشاف الدلالة"¹، وفي ظل وجود قصديّة يسعى الجميع للوصول إليها مع اختلاف المنطلقات والقبليّات المعرفيّة باختلاف وتجدد أدوات التّحليل وطرائق الفهم يتجدد المعنى أيضاً عند كلّ قراءة؛ فمقاربة "النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثمّ تثنيّ بالقراءة التحليليّة فتكتشف من خلالها 'مفاتيح' النصّ مرتكزاته الدلاليّة، ومن خلال هذه المرتكزات يكشف المؤول بعض أسرار النصّ ويظلل النصّ قابلاً للقراءة الجديدة"².

من خلال التّحليل السابق للمراتب الإجرائيّة اتّضح ديدنُ الباحث والرّهان الأساسي الذي يقوم عليه مشروعه التأويلي؛ فلقد ظلّ الحديث يدور حول ضرورة فهم القرآن في ظلّ ملابسات التاريخ والثّقافة والأسيقة اللغويّة، وهو إذ يفعل ذلك يجعل من المعنى الناتج عن العمليّة التأويليّة معنى دائم التّغيّر بديمومة تغيّر الملابسات السّابقة.

¹ أحمد حسّو، المصدر السابق، ص: 63.

² نصر حامد أبو زيد: مفهوم النصّ، المصدر السابق، ص: 239.

نتائج ومستخلصات:

1. عاش نصر حامد أبو زيد فترة صعبة من حياته بسبب الأوضاع المتوترة في مصر من جهة، وبسبب مشروعه الفكري وآرائه الهرمنيوطيقية الجريئة من جهة أخرى، وهو صاحب أشهر دعوى حسبة وتفريق عن الزوجة.
2. نشأ الباحث نشأة دينية، فحفظ القرآن في سن مبكرة (ثمان سنوات)، وكان شغوفا بالمطالعة متذوقا للأدب والشعر. وقد ولد في بلد تتجاذبه العديد من التيارات الفكرية والسياسية، وكانت إشكالية فهم النص إلى جانب حقوق المرأة وحقوق الأقليات موضوع الساحة الفكرية.
3. يحرص الباحث على تقديم نفسه كامتداد للمدرسة الأدبية التي أسسها أمين الخولي، وكتواصل مع النهج العقلاني المعتزلي الذي حمل لواءه لاحقا جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.
4. اللغة من منظور نصر حامد ليست معطى ثابتا ولا هبة سماوية، بل هي سيرورة مستمرة دافقة، تمثل الرحم التي ينبثق منها الوعي بكل أبعاده، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان التي يستخدمها في فهم ذاته وفي التعبير عن العالم الخارجي والتعامل مع أشيائه.
5. شاء الله سبحانه وتعالى أن يرسل كلامه إلى البشر عبر لغتهم، واللغة هي محصلة للإبداع الاجتماعي؛ وبالتالي لا يمكن فهم القرآن دون الرجوع إلى النظام الثقافي العربي زمن النزول؛ لأنّ هذا النظام يشكّل الوعاء الذي تجلّى الوحي من خلاله. ومن هذه الزاوية القرآن نص لغوي لا يفرق عن باقي النصوص اللغوية من جهة أن لغته غير مفارقة لثقافة المخاطبين وغير متعالية على أحداث الواقع؛ لكنّ تماثله مع باقي النصوص لا يعني تطابقه معها، بل للقرآن مميزات وخصائص يتفرد بها.
6. النص الممتاز هو النص القادر على إحداث فوارق نظمية أسلوبية تميّزه عن غيره من النصوص المتداولة، وهذه الفوارق تحدث بتدخل مبدع من الكاتب وليس بالقوانين المعيارية للغة، ولذلك كلّ نص ممتاز هو إبداع لحظي للغة وابتكار دلالي غير مسبوق بفاعلية المتكلم وقدرته على خرق المعهود.
7. تمثل ثلاثية القصد والنص (المضمون وواقع النزول) والمفسّر (الذات وواقع التلقي) إشكالية حقيقية تحتاج فلسفة خاصة لبلورة رؤية جديدة تجمع الأطراف الثلاثة؛ وفي الطرح الهرمنيوطيقي يجد الباحث ضالته، وتعدّ جدلية هانس جيورج غادامير نقطة بدء أصيلة لتأسيس تأويلية قرآنية تهتم بفهم النص وتفسيره في قلب إشكالية الواقع كعنصر ثالث وافد على معادلة الفهم.

الباب الأول

8. ينطوي النص على قصدية لا بد من اسكتشافها؛ لكن لا يحق لأحد الادعاء بالتطابق التام مع مراد المتكلم بسبب تعذر الاتصال بالسماء وانقطاع الوحي ووفاة المبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم. ويجدد الباحث ثلاثة مبادئ أساسية وجوهية كبرى تستوعب -من منظوره- المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية التي استنبطها السلف، وهي كالاتي: العقلانية والحرية والاختيار.
9. يمكن حصر المراتب الإجرائية لدى الباحث في أربعة: المعنى الذي يشكل ثمرة تفاعل الآفاق الثلاث (أفق القارئ، أفق الثقافة/المجتمع وأفق النص)؛ والقصد الذي يبحث عنه ولا يمكن الجزم به؛ والتفسير الذي يمثل مرحلة أولية تمهيدية للتأويل، إذ تتوقف هذه المرحلة عند عتبة المفردات وشرح المعاني ولا تتجاوز الإطار السطحي للتراكيب؛ أما التأويل فهو مرحلة متقدمة من الفهم تتطلب زادا معرفيا قويا بعلوم القرآن وعلوم اللغة وسائر العلوم المتعلقة بفهم النصوص من أجل الانتقال السليم من المستوى السطحي المباشر للنص إلى المستوى العميق غير المباشر والكامن وراء بنية النص وتركيبية العلامات؛ فهو عكس التفسير لا يقبل المكوث عند السطح، ولا يرضى إلا بالتفاد إلى أعماق النص بحثا عن أسراره وخفائيه.

الباب الثاني

قراءة جديدة في التفسير وعلوم القرآن من منظور نصر حامد

ويشتمل على فصلين:

❖ الفصل الأول: علوم القرآن في ضوء الطرح

المرمنيوطيقي البوزيدي.

❖ الفصل الثاني: المرمنيوطيقي الديمقراطية مقارنة

جديدة في التفسير من منظور نصر حامد.

الباب الثاني: قراءة جديدة في التفسير وعلوم القرآن من منظور نصر حامد

على غير العادة في مسار التفكير الذي ينطلق من النصوص والروايات وآراء السلف في قضايا الفهم والتفسير؛ يلج الباحث بالتفكير الهرمنيوطيقي مجالاً مختلفاً من التعامل مع المعلومات والمعارف التي يتحصّل عليها؛ فهو لا يقحم المعطيات في بلورة رؤية معينة دون المرور بعملية تفكيك جذري لها، وحتى يتخلص من الحواجز الحائلة دون تحقيق النقد الحقيقي أثناء ذلك يقوم بتخطي عادات التفكير السائدة ويقلب المسار اتجاه الأسئلة المحركة للفهم، حيث السؤال ذاته يحمل في طياته شغل الأفق الراهن وليس مجرد إعادة واحترار لنفس الأسئلة.

ولأننا بشر تاريخيون؛ فإنّ المعرفة الحقيقية في الهرمنيوطيقا تكمن في أننا لا نعرف أيّ شيء، وبشريتنا تمنعنا من معانقة المطلق ومن التعالي على شروط المعرفة النسبية، واقتناعنا بالتقصص والقصور وحده يملّكنا المرونة اللازمة لتعديل آرائنا وتقوم توجهاتنا، كما تفتح آراء الآخرين طريقاً جديداً لمزيد من التعلم والفهم؛ فهي الوجه الآخر لحركة العقل في التاريخ. أما سؤال كيف نفكر فيجد جوابه عند نصر في التمرد على السائد والنقيض سواء بسواء؛ إنّه تمرد على الإجابات الجاهزة التي تثبت الواقع وتحمّد النص، وأن نفكر يعني أن نبدع وأن نرسم لأنفسنا حيزاً في خارطة التأويل الإنساني، حيزاً يوفّر لنا أريحية التحرك دون قيود، وبمنحنا الحق في المغايرة، وفي أن ندون للأجيال اللاحقة مرحلة معرفية تاريخية مميزة في فهم الماضي بعين الحاضر.

السؤال عن مفهوم النص - من ثم - سؤال مشروع، وتبلغ مشروعيته حدّ تخطي ما هو مسطرّ في كتب علوم القرآن بوصفها علوماً تاريخيةً نسبيةً أنتجتها ذوات إنسانية ليست محصّنة من شاغل الزمان وتحديات الحياة. وحسب الدكتور نصر حامد؛ إنّ التحدي الحضاري والاجتماعي والثقافي الذي تواجهه أمتنا اليوم مختلف عن ذلك التحدي الذي كان يواجهها منذ سبعة قرون أو أكثر حين كتب الزركشي 'البرهان' أو حين كتب السيوطي 'الإتقان'؛ كان التحدي الذي واجههما هو الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي، وهو التحدي الذي أثار على طرائقهم في التأليف والتصنيف؛ أما اليوم لم تعد قضيتنا حماية التراث من الضياع وثقافتنا من التشتت بل قضيتنا اليوم هي الدفاع عن وجودنا ذاته، دفاع في مواجهة العدو الداخلي متمثلاً في القوى 'الرجعية المسيطرة'، والعدو الخارجي المتمثل في الإمبريالية العالمية والصهيونية الإسرائيلية؛¹

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 13/11.

وتتضح صورة هذا الدفاع في خرق الوعي الزائف الذي زرعه العدو في عقول المسلمين واستبداله بوعي علمي يقوم على النقد الجدّي للمعطيات في ضوء الواقع المتحرّك.

إنّ دعوى "تطبيق 'نصّ' مطلق على 'واقع' مطلق"¹ هي دعوى باطلة يحتاج دحضها لبورة مفهوم جديد للنص من شأنه أن يخلق تصوّراً للقرآن في قلب حركة الواقع، وليس مجرد "تصوّر يعزل 'النصّ' عن سياق ظروفه الموضوعيّة التاريخيّة، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصليّة بوصفه نصاً لغويّاً، ويحوّله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئاً. كان القرآن قد تحوّل إلى 'مصحف'، إلى أداة للزينة..² ومن موضوع للفهم والتفسير والتأويل أو دلالة إلى شيء لانتماس البركة؛ وإذا كان من الصعب تتبع المتسبّب الأول في التحوّل الوظيفي للنص في حركة الثقافة العربية الإسلامية؛ فإن نصر يكتفي بالإشارة إلى سيطرة العناصر العسكرية خاصة في عهد الدولة العثمانية وحتى الحرب العالمية الأولى، حيث كان هناك نوع من التضخيم لأهمية القوة المادية مقابل تهوين من شأن الوعي العقلي والثقافي؛ الأمر الذي أدى في نهاية المطاف لعزل القرآن عن حركة الواقع.³ هكذا الإشكاليّة التي يثيرها أبو زيد هي "إشكاليّة الموقف من النص القرآني بالذات: مفهومه وآليات اشتغاله وأنماط توظيفه. و.. السؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو كيف نفهم النص ونقرأه؟ إذن هو سؤال حول ماهية النص وكيفية التعاطي معه"⁴.

بدوري سأحاول دراسة نظريّة أبو زيد بصورة مفصّلة، وسأتناول كلّ ما يورده في هذا السياق بالتحليل والنقد الكافي مجيبة على الأسئلة الآتية: هل تأويليّة نصر هي تأويليّة انفصال، تبتغي تجاهل التراث والقطيعة الكاملة معه؟ أم هي تأويليّة اتّصال، تعكس محاولة جادّة لتبيئة الهرمنيوطيقا عن طريق الإفادة منها بما ينسجم مع خصوصيّات الحضارة الإسلاميّة، ومصدريّة القرآن، ومرجعّيته الحاكمة؟ ما هي الحدود الفاصلة بين الأسطوري والميثي/الغبي في الطرح البوزيدي؟ كي وظّف الباحث اللغة الدينيّة في تأسيس تأويليّة؟

¹ المصدر نفسه، ص: 15.

² المصدر نفسه، ص: 12.

³ انظر، المصدر نفسه، ص: 13.

⁴ علي حرب: نقد النص، المصدر السابق، ص: 205.

الفصل الأول

علوم القرآن في ضوء الطرح المرمزيوطيقي
البيوزيدي

الفصل الأول: علوم القرآن في ضوء الطرح الهرمنيوطيقي البوزيدي

تعتبر علوم القرآن الإطار النظري الذي ينطلق منه المفسر في عمله؛ فهي عبارة عن "قواعد كئيبة تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه"¹، وبذلك فهي تستقل عن التفسير بوصفه شرحا وبيانا للنص، لكنّها لا تنفصل عنه من جهة أنّها مستمدّة من مدوّناته المتنوعة والمختلفة، إنّها استقراء منهجي للمدوّنات واستقصاء لمجمل "الإجراءات والآليات التي تستخدمها وتطبّقها في فهم النص، وذلك بغية تنظيمها في صيغة برنامج تأويلي عام يفترض أنّ التفاسير القائمة تشترك في الارتكاز النظري عليه، وفي التصريف العملي لمقوماته"²، ورغم أسبقية التفسير على علوم القرآن، ظلّت هذه الأخيرة تتحكّم في زمام التأويل وتبني الطريق أمام كلّ المحاولات التفسيرية؛ إنّها بمثابة مفتاح للمفسر يسهّل عليه خوض غمار البحث عن معاني كلام الله، وكلّ مباحثها شديدة التعلّق بالقرآن بدءا من أسباب نزوله إلى ترتيبه وجمعه، وتدوينه وقراءته، وإعجازه، ناسخه ومنسوخه، عامّه وخاصّه، ومطلّقه ومقيّده، إلخ..

واليا لا تقتصر علوم القرآن على علمي الفقه وأصوله، بل تمتدّ إلى خارج هذه الدائرة لتشمل الاستفادة من الألسنيّات وعلوم اللغة والفلسفات الغربية الحديثة؛ إذ يرى أنصار القراءة المعاصرة وعلى رأسهم نصر حامد أبو زيد أنّ "النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بدّ أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدّد التأويلي لمتغيّرات عديدة ومتنوّعة، أهم هذه التغيّرات مثلا طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدّد أهداف التأويل وطرائقه. ثاني هذه المتغيّرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصّص من خلاله النص..³، فيحاول أن يفهمه.

وغنيّ عن القول أنّ هذه المتغيّرات شديدة التداخل والتفاعل؛ فالمعارف والأفكار المتحرّكة والمتجدّدة تجعل علوم القرآن تسير على سنّة غيرها من العلوم بين مدّ وجزر، وزيادة ونقص على مقدار ما يستهدف لها من مؤثّرات خاصة، فلا بدع أن توجد مباحث جديدة، ومواضيع مبتكرة لم تنتظم من

¹ تقي الدين أحمد بن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زورور، د.م.ن، ط: الثانية (1392هـ/1972م)، ص: 33.

² محمد الحيرش: النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، تقديم: عبد السلام المسدي، الناشر: دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2013م)، ص: 78.

³ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 9.

قبل في سمط علوم القرآن.¹ فثمة إذن حاجة ماسة - حسب رؤاد القراءة المعاصرة- لتجاوز السياج الذي وضعه الزركشي وأحكمه من بعده السيوطي على صعيد هذا الفن، بمعنى ضرورة مقارنة علوم القرآن مقارنة جديدة تواكب آخر المنجزات والكشوفات المعرفية.

وفي سياق إنتاج مقارنة جديدة، ظهرت محاولات الدكتور نصر حامد وبزغت بصفة خاصة في كتابه 'مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن' بهدف بلورة تأويلية قرآنية معاصرة، حيث يعتقد أنّ البحث عن مفهوم النصّ ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن البعد المفقود فيه، وهو البعد الذي يمكّننا من صياغة وعي علمي بالتراث يتجاوز الموقف السائد في ثقافتنا وفكرنا،² إلا أنّ هذا المسعى لا يتمّ بمعزل عن إعادة قراءة علوم القرآن قراءة جديدة باحثة منقّبة.

وانطلاقاً من الفلسفة الهرمنيوطيقية التي تشكّل إحدى مكّونات العُدّة المعرفية للباحث، تزداد الأسئلة الآتية إلحاحاً: كيف قرأ أبو زيد مباحث علوم القرآن؟ ما هو المفهوم الجديد للنص الذي يعد بتقديمه؟ وهل تجاوز الباحث بطرحه ما هو مسطّر في كتب علوم القرآن أم هو محض معاودة وتكرار لنفس الأطروحات التقليدية؟

¹ محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار: الكتاب العربي (بيروت)، ط: الأولى (1995م)، ج: 1، ص: 36.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 10.

المبحث الأول: قراءة في البعد التكويني للنص

عادة ما يقصد بالنص كلاما لغويا مكتوبا، وهو عبارة عن متتالية من العلامات المنسجمة الدالة، في حين يرتبط الخطاب أشد الارتباط بسياق تلفظه من جهة المتكلم به، ومن جهة أعضاء المجموعة اللسانية المستقبلية له من صنف المخاطبين المتلقين لمضمونه، وإذا وقعت مقابلة بينهما؛ يتصور الخطاب "باعتباره إقحاما لنص في مقامه أي ظروف إنتاجه وتقبله"¹، وفي الصورة العكسية؛ انفصال النص عن بعده الخطابي هو انفصال عن مقام التفاعل الاجتماعي التاريخي التداولي الذي تشكلت واكتملت فيه صورته النهائية. وبعبارة أدق؛ يلتصق الخطاب بسياقيه المقامي/الظرفي والدلالي، في حين يتجرّد النص من سياقه الظرفي - حتى وإن أحالت عليه أو استبطنته علاماته - ليحتفظ فقط بسياقه الدلالي، مما يجعله ملغزا ومستعصيا على الفهم.

الخطاب أيضا موجه "لا فقط لأنه مصمّم حسب مرمى للمتكلّم وإنما لأنه يتطوّر في الزمان. إنّه يبنى فعلا حسب غاية ويعتبر سائرا نحو جهة ما، لكنّه يمكن أن يجيد أثناء الطريق (استطرادات...)، ويرجع إلى اتجاهه الأصلي، ويغيّر اتجاهه إلخ."²؛ ومن هذه الزاوية هو بمثابة حدث كلامي يعبر عن حقّ القيادة التي يتمتّع بها المتكلم من جهة، ويعبر عن مراعاة فعلية لمقتضى حال المخاطب في مقامات التفاعل الشفوي من جهة أخرى. إنّ المقام ليس مجرد ديكور خارجي وزينة يمكن الاستغناء عنها، بل لا وجود لخطاب دون مقام يحتويه، ولا يمكن أن نعيّن حقا معنى خطاب ما دون الرجوع لمقام التلفظ به.

وكذلك حال القرآن الكريم؛ فهو خطاب سماويّ مشافه، وهو كلام الله الذي نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم بلغة عربيّة لا تفارق معهود العرب حال تلقيه، وقد نزل منجما على نيف وعشرين سنة ليكتمل ويدوّن في مصحف يتلقاه جيل بعد جيل، وأثناء طريق اكتماله نحو التمام صاحب نزول الآيات ظروف، ملابسات، أحداث ووقائع معيّنة، كما تم تلقي الوحي في مكان وزمان محدّدين وفي سياق ثقافي وعرفي معيّن؛ ولذلك كله يطلق الخطاب عادة على القرآن الكريم ويقصد به المراحل الأولى من تشكّله

¹ باتريك شارودو ودومينييك منغو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار: سيناترا (تونس)، ط: (2006م)، ص: 181.

² المرجع نفسه، ص: 182.

واكتماله، كما يطلق عليه النص ويقصد به الصورة المدوّنة التي انتهت إليها بعد انقطاع الوحي ونهاية الاتصال بين السماء والأرض، وكذا انحجاب الرؤية عن مقامات التنزيل وظروفه.¹

1. في مفهوم الوحي

في سياق القراءة التاريخية التي تنطلق من الواقع إلى النص، ومن الإنسان نحو الله وليس العكس، يقترح أبو زيد نمطا جديدا في تفكيك مفهوم الوحي من منظور معاصر؛ وذلك بمقاربة المفهوم من زاوية هرمنيوطيقيّة؛ كيف نوفّق بين مصدر النصّ المتعالي وواقع الإنسان النسبي المتحرّك؟ ما هي طبيعة الواقع الأول الذي نزل فيه القرآن أوّل وهلة، وما هي عادات وأنماط التفكير لدى المخاطب آنذاك؟ ما هي النظرة المثلى التي نوجهها للقرآن حتى نضمن ديناميّته وحركته الدائمة؛ هل هو خطاب لا زال سياقه ماثلا أمام الأعين، أم هو نصّ مسلوب الظروف والملابسات؟ ما هو التحديد الدقيق لعلاقة القرآن الثابت في نصه بالواقع المتحرّك في أحداثه؟

1.1. القرآن كلام الله:

عالج علماء القرآن مفهوم الوحي وكيفية تلقي القرآن بالبحث والتنقيب تحت عنوان 'كيفية النزول'؛ فذهبوا إلى أن الوحي بالقرآن هو النوع الثالث من أنواع الوحي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]، لكن السؤال الذي ظلّ قائما ما الذي تلقاه جبريل من الله سبحانه وتعالى، وما الذي نقله بالتحديد هل هو اللفظ أم المعنى أم كلاهما؟ وإذا كان المعنى هو المنقول دون الكلمات والحروف، فمن الذي قام بوظيفة التحويل من المعنى إلى اللفظ، هل هو الرسول صلى الله عليه وسلم أم هو جبريل عليه السلام؟

فقالوا: القرآن كلام الله لفظا ومعنى، نقله جبريل عن الله تعالى ولم يغيّر منه كلمة أو حرفا؛² ولكنهم لم يجدوا جوابا محمدا، هل تلقفه جبريل من الله سمعا ثم نقله حرفيا؟ أم فهمه ووعاه وهو في السماء ثم أدّاه في الأرض؟ أم حفظه من اللوح المحفوظ ثم نزل به بلغة العرب؟

¹ وهو السبب الذي يدفعني لاستعمال كلمة خطاب للتعبير عن علاقة الواقع بالنازل من جهة التشكل والاكتمال الداخلي، ومن جهة التأثير والتأثر بما هو خارجي، في حين أفضل استعمال كلمة نصّ للتعبير عن القرآن من زاوية تلقيه ومحاولة فهمه وتفسيره؛ لأنّها تعكس صورة واضحة للانقلاب من الصورة الشفاهية إلى الصورة المدوّنة، ومن واقع الألفة بمقامات التنزيل إلى واقع الغربة والتناهي عنها.

² جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار: الرسالة (لبنان-بيروت)، ط الأولى: (1429هـ/2008م)، ص: 102/101.

كما أدرك علماء القرآن الفرق في الطبيعة بين طرفي الوحي فقالوا: "التنزيل له طريقان: أحدهما: أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة، وأخذه من جبريل والثاني: أنّ الملك انخلع إلى البشريّة حتى يأخذ الرسول منه والأول أصعب الحالين"¹.

وأمام الخلاف المبسوط حول القضايا السابقة، تزداد حدة القلق المعرفي لدى نصر حامد؛ فمجال الفكر لازال مفتوحاً حول "كيفية الاتصال بين الله والملك أولاً من حيث الشفرة المستخدمة في هذا الاتصال، وبين الملك والرسول ثانياً من حيث كيفية التلاقي مادامنا نعلم أنّ الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية"²؛ هنا يقترح أبو زيد التمييز بين طريقي الوحي كمرحلتين وليس كحالتين، حيث يأخذ مفهوم الانسلاخ عن البشريّة أو التحول إلى الملكية معنى مجازياً وليس معنى حرفياً بوصفه تحول فيزيقي، ويمكن تفسير الظاهرة على نهج الفلاسفة والمتصوفة عبر ما يسمى الانتقال من خلال فاعلية المخيلة الإنسانيّة التي تكون ميزة قويّة عند الأنبياء بحكم الاصطفاء والفطرة وهي مرحلة تشبه الرؤيا التي يخبرها البشر عموماً؛³ بناء على هذا التصور "تتلقي نفس النبي.. من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحوّها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغويّة.. [ثم] التعمّد والألفة - مع توالي عملية الاتصال - جعلت الوحي ممكناً في حالة اليقظة بالكلام اللغوي العادي"⁴.

لكن سرعان ما تغير موقف الباحث من مفهوم الوحي في مقال له بعنوان 'نحو منهج إسلامي جديد للتأويل'؛ فالآية السابقة من منظور نصر دليل على أنّ الاتصال بين جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم اتصال غير لغوي، حيث الوحي كله من قبيل الإلهام؛⁵ ومما يعزّز ذلك أحاديث كفيّة نزول الوحي، كحديث 'صلصلة الجرس'⁶ وحديث 'طنين النحل'⁷. وهذا ينسجم إلى حد بعيد مع ما يذهب إليه الباحث من تبني لمقولة خلق القرآن؛ ذلك أنّ تصور وجود خطي سابق للنص في اللوح

¹ بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل أحمد علي الديماطي، دار: الحديث (مصر)، ط: (1427هـ/2006م)، ص: 161.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 42.

³ انظر، المصدر نفسه، ص: 49-52.

⁴ المصدر نفسه، ص: 50.

⁵ نصر حامد: نحو منهج إسلامي جديد في التأويل، مجلة: أدب ونقد (مصر)، العدد: 250 (2006م)، ص: 9/8.

⁶ في إشارة إلى حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أنّ الحارث بن هشام سأل رسول الله فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدُّ عليّ فيفصم عني، وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول.

صحيح البخاري، ك (1): بدء الوحي، ب (1): كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ح: 2، ص: 1.

⁷ في إشارة إلى حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه الوحي سُمع عند وجهه دويّ كدويّ النحل.. الحديث". جامع الترمذي، ك: تفسير القرآن، ب: ومن سورة المؤمنین، ح: 3173، ص: 1974.

المحفوظ يساهم - حسب رأي نصر- في تكريس تصوّر للقرآن يتباعد به عن الواقع الذي أنتجه والثقافة التي تشكّل من خلالها؛¹ يقول: "ولو مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة نصل أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي.. فإنّ معناه لا يتحقّق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنّه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقيةً وقداسة الإله. وعلى العكس من ذلك؛ يقضي مفهوم 'قدم الكلام الإلهي وأزليّته'.. إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزليّ قدم قدم الذات الإلهية"²؛ وعليه يمكن اعتبار مسألة خلق القرآن "مسألة ذات أهمية قصوى في طريق فتح باب التأويل والاجتهاد على أساس لاهوتي وفلسفي في آن واحد"³.

وللخروج من مأزق ارتباط الكلام الإلهي بالعلم كصفة أزلية قديمة والتي تجعل الكلام ذا معنى أحادي محدد مسبقاً؛ يؤكّد الباحث على ضرورة فهم اللوح المحفوظ "فهما مجازياً - لا فهماً حرفياً- مثل (الكرسي) و(العرش).. إلخ. وليس معنى حفظ الله سبحانه وتعالى للقرآن حفظه في السماء مدوّناً.. بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به.."⁴. وفي الحقيقة يلاحظ أن الطرح لامس مشكلة علاقة علاقة النص بالواقع وقد فتح ملفاً شائكاً من ملفات الفهم؛ مع ذلك يمكن الاعتراض على نصر بأنّ الجمع بين مقولة الجدلية و'قدم القرآن وأزليّته' ليس متعدّراً في ظلّ النظر إلى الكلام القديم "كمجرّد حكاية استشراقية لما سيحدث، مثلما يقال بشأن العلم الإلهي أنه ليس مؤثراً على الحادث؛ بل يعبر عن رؤية استشراقية" لما سيحدث فحسب"⁵.

1.2. القرآن رسالة وبلاغ:

إنّ الحديث عن القرآن كرسالة من الله وبلاغ من الرسول صلى الله عليه وسلم يسبقه أوّلاً الحديث عن نمط التفكير لدى المخاطبين بالوحي ومدى استعدادهم لتلقي شريعة سماوية جديدة؛ وذلك طبقاً للمنهج الذي يتبناه الباحث؛ "منهج.. دياكتيك صاعد.. يبدأ من الحسي والعيني صعوداً، فيبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي"⁶؛ فالواقع والثقافة في هذا المنهج يمثلان نقطة البداية التي يتشكل النص انطلاقاً من معطياتهما، حيث يأخذ "الواقع مفهوماً واسعاً يشمل الأبنية

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 66/42.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 33.

³ المصدر نفسه، ص: 31.

⁴ نصر حامد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، الناشر: مكتبة مدبولي (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (1995م)، ص: 203/202.

⁵ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، الناشر، المصدر السابق، ص: 54.

⁶ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 26.

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص¹. ومن هذه الجهة يعتقد نصر بوجود علاقة التزامية بين الوحي والشعر والكهانة والجنّ في الثقافة العربية قبل نزول الوحي، وبين نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كرسول مبلغ للرسالة السماوية.

فمن جهة، مثل ارتباط ظاهري 'الشعر والكهانة' بالجنّ الأساس الثقافي لظاهرة الوحي، ولو لم يكن لهذا التصور جذور في التكوين العقلي والفكري لدى العرب قبل الإسلام لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية؛ ومن جهة أخرى، كان فهم ظاهرة 'الرؤيا' على أساس أنّها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني قد دعم الأساس النظري لظاهرة النبوة، وذلك بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً.² وفي مثل هذه الحالة يطرح السؤال الآتي نفسه؛ إذا كان العرب القدامى قد تقبلوا القرآن بوصفه وحياً إلهياً والنبى صلى الله عليه وسلم بوصفه نبياً مرسلًا بناءً على خبراتهم بإمكانية التحام عوالم مختلفة؛ فما الذي وقع عليه الاعتراض وأدى البعض للكفر والتكذيب؟ وما الذي وقع عليه التحدي والإعجاز؟

يجيب أبو زيد: بأنّ الاعتراض من المخاطبين زمن النزول لم يكن "اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبّ الاعتراض إما على مضمون الكلام وإما على شخص الموحى إليه"³، وكلاهما فاسد بدلالة القرآن ودلالة التاريخ؛ ففي مضمونه قالوا: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ [المدثر: 24]، أضف إلى ذلك؛ كيف يمكن أن يقع الإعجاز اللغوي بالقرآن وفي المقدور الاعتراض على شيء ما في مضمونه، فحيث يوجد اعتراض توجد فرصة حرق لحاجز الإعجاز.

من هنا فقد جاء الاعتراض ليس على ظاهرة الوحي ذاتها فالناس قد ألفوا فكرة النزول مع وجود رسالات وشرائع سابقة، ولا على المضمون والمحتوى فالعرب أهل فصاحة وبلاغة يتذوقون الشعر ويعرفون موازين الكلام، ولا على شخص الرسول صلى الله عليه وسلم فهو الصادق الأمين؛ بل وقع الاعتراض على طبيعة الموحى إليه من جهة كونه بشراً بدليل مطالبتهم بأية كونية إلى جانب الرسالة، كما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ۗ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴿٨﴾﴾ [الفرقان: 8/7]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولَىٰ﴾ [الأنبياء: 5]، وقال: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْعَيْبُ لِلَّهِ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾ [يونس: 20]،

¹ المصدر نفسه، ص: 26.

² المصدر نفسه، ص: 52/51/34.

³ المصدر نفسه، ص: 34.

وقال أيضا: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 21].

وحسب تقدم نصر؛ تتحول النبوة إلى ظاهرة متقبلة ثقافياً بحكم أنماط التفكير السائدة لدى الجماعة، وكأنّ الثقافة هي العامل الأول والأخير الباعث على تقبل التوجيه الإلهي واستيعاب حقيقة نزول الوحي؛ على العكس من ذلك، يميل الإنسان بطبيعته إلى الاتصال بعالم الغيب، "فالعقل البشري سيما في الأزمان القديمة، يستقرب مثل هذا الاتصال للحاجة إلى تفسير الأشياء ورفع الغموض، أو للخوف والطمع، ولا علاقة لذلك بوجود أشكال من الإلهام، سيما إلهام الشعراء، فهو بعيد عن الاعتبار. وبالتالي فإن ظاهرة النبوة حاجة إنسانية لا ثقافية"¹، وحكمة إلهية عليا تقتضي فطرية الاتصال بخالق الكون والتقرب إليه، وليس باعثة أرضياً أنتجته ثقافة بشرية.

وطبقاً لذلك يمكن القول أنّ وجود الشعر والكهانة وخبرة الرؤيا عند العرب كان داعياً للتكذيب لا التصديق بدلالة ما يصرح به القرآن من أن الاعتراض وقع من هذه الناحية بالذات؛ فلما أتهموا محمداً صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر وكاهن؛ ردّ القرآن: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: 41]، ولما قالوا: ﴿أَضَعَتْ أَحْلَامٌ﴾ [الأنبياء: 5]؛ ردّ القرآن: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 10]؛ ولما ربطوا نبوته عليه السلام بالجنّ فقالوا: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَشْعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ [الفرقان: 8]، ردّ القرآن: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 9].

في نفس سياق البحث ووفقاً للمنهج الديالكتيكي/الجدلي؛ يرى أبو زيد أنّ النص القرآني في طبيعته لا يختلف عن باقي النصوص اللغوية الأخرى؛ لأنّ اللغة العربية التي نزل بها لغة كباقي اللغات تستوعب في طياتها مظاهر الواقع، وتقوم في نفس الوقت عبر نسقها الخاص بطرح بدائل مغايرة، وقد نزل القرآن لتستوعب لغته معهود الثقافة والموروث الفكري دون أن تتماهى كل التماهي مع الواقع المثقل بالخصوصية الاجتماعية والفكرية؛ فهو نص قادر على توليد دلالة تتخطى منطقة فكر المخاطبين زمن النزول لتوسّع مساحة الفهم والتأويل لدى باقي المتلقين؛ "إنّ النصوص تخاطب في الأصل والأساس واقعا تاريخياً محدداً، تتحدّد من خلاله -وعبر لغته بكلّ اجتماعيّتها- دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً للانفتاح والاتساع شريطة عدم الإخلال أو التناقض مع الدلالة الأصلية"².

¹ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 34.

² نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 96.

والقرآن الكريم هنا هو رسالة لفظية دالة، المطلوب إبلاغ منطوقها دون تحوير أو تبديل أو تحريف؛¹ "إنَّها رسالة السماء إلى الأرض، لكتِّها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكلِّ ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إنَّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر، 'ينزل' إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي والثقافي واللغوي"؛² ولذلك يكمن التحديد الدقيق للرسالة والتعريف الحقيقي لهذه الكلمة في اعتبار القرآن كلام الله الموجه بالدرجة الأولى للمخاطبين؛ حيث "الناس" هم هدف الوحي وغايته.. وليس أدلّ على هذا الاتجاه في بناء النص وآياته من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادى هم 'الناس' أو 'بني آدم' أو 'الذين آمنوا' أو 'الكافرون' أو 'أهل الكتاب'، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبّي أو الرسول"³.

وهذا التحديد للنص بوصفه كلاما يميل إلى المتلقي أكثر مما يميل إلى المتكلم، يمثل دعوة واضحة - كما هو الحال عند مجتهد الشبستري أيضا- لقراءة القرآن قراءة بشرية حتى وإن كان مصدره إلهيا؛ لأنّ غياب المتكلم ومبلغ الخطاب يحيل مهمة التفسير للقارئ، ووفق ما يعيشه من ظروف وملابسات تاريخية يفصح النص عن مضمونه؛ فالفهم جهد بشري محض، ينشّطه الواقع المتحرّك طبقا لانشغالات القراء ومتطلبات اللّحاظ التاريخية؛ لذلك يصبح التركيز -من منظور نصر حامد- "على مصدر النص وقائله فقط إهدارا لطبيعة النص ذاته، وإهدارا لوظيفته في الواقع.."⁴

إنّ التطرّق لمفهوم القرآن من جهة المتكلم سبحانه وتعالى في الحقيقة يشغل حيّزا كبيرا من الدراسات التقليدية لعلوم القرآن، في حين أنّ طرح ماهية القرآن وطبيعته من جهة الواقع الذي نزل فيه بلغته ومحمولاتها الثقافية وبتاريخه ومفاهيم الجماعة الأولى وتأثيرات المحيط والبيئة تظلّ جوانبا معتمّة غير مطروقة؛ وبالتالي تنطوي هذه الدعوة على نوع من التجديد في فهم القرآن وقد تطرح انطلاقا من هذه الزاوية ليس مفهوما جديدا للقرآن فحسب بل قد تؤسّس لرؤية جديدة لطبيعة المعنى والدلالة الكامنة في النص.

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 55.

² المصدر نفسه، ص: 56.

³ المصدر نفسه، ص: 57.

⁴ المصدر نفسه.

1.3. القرآن بين الخطاب الشفاهي والنص المدون:

تأخذ هرمنيوطيقا بول ريكور على عاتقها تحديد العلاقة الجامعة بين الخطاب والنص؛ فالأول عبارة عن لغة مسموعة في موقف ومقام تواصلية معين، أما الثاني فهو اللغة المكتوبة المعزولة عن الموقف الحوارية التواصلية، وكلّ نص عند ريكور هو خطاب في الأصل، إلاّ أنّه تحوّل إلى لغة مكتوبة مجردة عن سياق وظروف إلقاءه، لذلك تعمّقت رمزيته وأصبح عرضة للتأويلات المضاعفة واللاّهائية؛ الأمر الذي يجعل على فرضية مفادها أنّ استحضر واقع التأليف بظروفه وملابساته من شأنه أن يفكّ درجة التلغيز والتعتيم التي طرأت على النصّ.

على الخطي نفسها يسير نصر حامد في آخر آرائه؛ فالقرآن لم يعد فقط بمثابة علامة لغوية قادرة على استيعاب صور الثقافة والمجتمع وقادرة في الآن نفسه على إنتاج دلالات أخرى؛ لقد أصبح القرآن مجموعة من 'الخطابات' وليس 'نصاً'؛ لأنّ الخطابات لها سياق وبنية ومقصد ومتلق مختلف، والقرآن ما أن تحوّل إلى 'مصحف' أعطي انطباعاً بنصيته إذ أصبح كتاباً له بداية وله نهاية؛ وبناء على هذا التصور الأخير، كان يشتغل علماء التفسير وعلماء الفقه على مدار التاريخ لأجل محاولة رفع ما يوهم التناقض بين أجزاء هذا النص الواحد، حيث أيّ تناقض هو إما مجرد وهم أو ليس تناقضاً حقيقياً؛ وأصبحت مهارة المفسّر تظهر في قدرته على إضفاء الشمول على النصّ.¹

بينما تعكس تلك التناقضات في الطرح البوزيدي ديناميّة القرآن وحركته؛ هذا إذا وضع في الحسبان وجود فارق جذري بين كلمة نص وكلمة خطاب؛ حيث يفترض النصّ نسقاً لغويّاً متكاملًا، وهو بناء له مؤلف معيّن يحاول أن يجعله خالياً من التغيّرات والاختلافات والتناقضات؛ أما الخطاب فهو أكثر تعقيداً؛ لأنّه أكثر حيويّة، فيه متحدّث وليس مؤلف، وفيه مخاطب يمكن أن يكون مخاطباً مباشراً أو غير مباشر، وهناك أيضاً 'نمط' أو 'مود'؛ فأحياناً يأتي الخطاب مرة بشكل وصفي، ومرة ثانية تهديدي، وثالثة وعدي، ورابعة ابتهالي، إلخ.. كما يظهر المتكلم أحياناً بصيغة المفرد 'أنا'، وأحياناً أخرى بصيغة الجمع أو الغائب أو بصيغة المخاطب في الابتهالات.²

¹ نصر حامد أبو زيد: الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان، حوار مع محمد فرج، جريدة: البديل (مصر-القاهرة)، منشور بتاريخ: 2008/04/12.

<https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/04/12/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D9%81%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%B9%D8%AF%D9%86%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D9%88%D8%B2%D9%8A%D8%AF%D8%AC%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%A9%D8%A7%D9%84/%D8%A8%D8%AF>

² حوار بقلم جمال عمر، عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (1)، منشور بتاريخ: 2008/03/23.

ليس هذا فحسب، بل يحضر في القرآن أيضا صوت المجتمع؛ "لكن ليس كنوع من الاقتباس ولكن كنوع من إعادة الإنتاج. كل اتهامات المشركين وأهل الكتاب التي قالوها ضدّ محمد موجودة في القرآن؛ هذا معناه أنّ هذه البنية بنية خطاب.. أنّ القرآن كان ظاهرة متداولة قبل أن يوضع في كتاب"¹. ومن الناحية العمليّة، يعتقد أبو زيد في النظر إلى القرآن كنصّ فتح لباب معارك طاحنة على أرضيّة ثابتة، أين يصبح القرآن مجالا للصراع الفكري، يمكن أن ينطق بما يشاؤه المفسّر؛ تبعا لذلك يجد أبو زيد الحلّ في النظر إلى القرآن كمجموعة من 'الخطابات'، حتى نفهم الاختلافات فيه والإمكانيات فيه، والتي يمكن أن تكون إمكانيّات لتفكير سلفي تقليدي، وأن تكون إمكانيّات لتفكير ليبرالي تقدّمي.²

هكذا بدأ الدكتور نصر أعماله الأولى -خاصة في كتابي 'مفهوم النص' و'النص والسلطة والحقيقة'- النظر إلى القرآن الكريم بوصفه 'نصًا' كباقي النصوص اللغوية الأخرى؛ لكنّه انتهى في آخر آرائه إلى اعتباره بمثابة مجموعة من 'الخطابات'؛³ لأنّ النص يومي إلى وحدة واحدة خالية من التناقضات والتعارضات الداخلية، في حين الخطاب يومي إلى وجود اختلافات داخلية تعود لتقلّبات المنطوق تبعا لتغيّرات الواقع وتبدّلاته؛ فالأول رمز السكون والثبات والثاني رمز الحيوية والحركة المستمرة.

1.4. الواقع وخطاب النزول

عادة ما يتم التعامل في الدراسات القرآنية مع واقع النزول كواقع ذي خصوصيّات لا تتباين كلّ التباين مع خصوصيات المجتمعات المسلمة التي جاءت بعد زمن النزول بقرون، لكن الأمر مختلف تماما في الطرح البوزيدي؛ فمجتمع الجزيرة العربية زمن الوحي يتمتع بخصوصيات ثقافية وفكريّة مختلفة إلى حد بعيد عما عرفته العصور الموالية وعما هو سائد حاليا، إنّ مجتمع يفرض رؤية خاصة للعالم بتفردّه الوجودي التاريخي. وإذا كانت اللغة العربية هي الوسيط الذي يتم من خلاله الإفصاح عن تلك الرؤية؛ فإنّ النص إذ

<https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/03/23/%D8%A7%D8%A8%D9%88%D8%B2%D9%8A%D8%AF%D9%81%D9%8A%D8%B9%D9%82%D8%AF%D9%88%D9%86%D8%B5%D9%811%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D8B1/>

¹ المصدر نفسه.

² حوار بقلم جمال عمر، عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (1)، منشور بتاريخ: 2008/03/23م.

³ See, Nasr Abu Zayd : Rethinking the Qur'an towards a humanistic hermeneutics, publisher: the humanistic university press, Holland, 2004, p: 9/12. See also, Nasr Abu Zayd and others: Reformation of Islamic thought a critical historical analysis, publisher: Amsterdam university press, Amsterdam-Holland, 2006, p: 98/99. نصر حامد: التجديد والتحرير. الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الأولى (2010م)، ص: 202_206.

يخاطب العرب من خلال نظامهم اللغوي، فهو "يخاطبهم انطلاقاً من تصوّراتهم الثقافية السائدة والمتداولة في تلك المرحلة التاريخية.."¹.

مع ذلك لا يستوي هذا الطرح دون حلّ جذري لمسألة الكلام الإلهي، هل هو أزيّ قديم أم مخلوق محدث؛ لأنّ نوعية التفاعل التاريخي التي يومئ إليها أبو زيد من خلال اعتماده على المدخل اللغوي السيميوطيقي، تفاعليّة تخضع الخطاب الإلهي للواقع الأرضي، حيث يصبح هذا الأخير مؤثراً على النازل وعنصراً فاعلاً في تحريك الآيات نحو وجهة دون أخرى، خاصة عند استحضار القرآن بوصفه خطاباً يتمتع بالدينامية والحركة المستمرة حال تشكّله وفي مرحلة اكتماله، إنها حركة ذهاب وإياب وتعديل، ربما أبلغ صورة معبرة عنه هي ظاهرة النسخ؛ هذا التفاعل لا بدّ أن يكون مبرزاً عقائدياً.

يرى أبو زيد أن مقولة خلق القرآن هي الوجه الفلسفي الآخر لمقولة التاريخيّة، فهي المقولة التي تسمح بجمع الشائيات المختلفة، المطلق/المحدود، المتعالي/التاريخي، الأرضي/السماوي، الإلهي/البشري؛ وتعني التاريخيّة هنا "الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني"²، إنها اللحظة ذاتها التي تحوّل فيها القرآن من كلام إلهي وبلاغ من الرسول إلى رسالة موجهة إلى الناس وخطاب لا يتعالى على واقع الجماعة؛ يدور الموضوع إذن حول كلام إلهي المصدر لكنّه خطاب "تجسّد من خلال اللغة الإنسانيّة بكلّ إشكاليّات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"³.

إنّ النصّ - من منظور نصر - "في حقيقته وجوهه منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، و.. الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ"⁴. بعبارة أخرى؛ إنّ اختيار الوحي للنظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول ليس اختياراً لوعاء فارغ؛ ذلك أنّ اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدّث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثمّ

¹ أسماء حديد: في تاريخية النص عند نصر حامد أبي زيد، مذكرة: لنيل درجة ماجستير في نظرية الأدب وقضايا النقد، إشراف: عبد الغني بارة، جامعة: فرحات عباس (سطيف-الجزائر)، كلية: الآداب والعلوم الاجتماعية، نوقشت بتاريخ: 2010/2011م، ص: 100.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 71.

³ المصدر نفسه، ص: 09.

⁴ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 24.

أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع، فألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي انتماءه لثقافة البشر.¹

هكذا ينتهي أبو زيد من خلال ربط الخطاب القرآني بلغة المتلقي وتصوّراته الثقافية السائدة والمتداولة إلى اعتبار القرآن ظاهرة تاريخية، وذلك بالارتكاز على أربع مسلمات رئيسية؛ أولاً: القرآن كلام الله بالنظر إليه كصفة من صفات الأفعال، فهو يقع في المنطقة المشتركة بين المطلق المتعالي والنسبي الزماني. ثانياً: القرآن رسالة موجّهة بالدرجة الأولى إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية بما يتمتع به هذا المجتمع من خصوصية وجودية تاريخية. ثالثاً: القرآن كلام إلهي تجسّد في لغة بشرية غير مفارقة لثقافة العرب وأنماط تفكيرهم وأشكال فهمهم ووعيهم بالوجود الخارجي. رابعاً وأخيراً: القرآن خطاب يتصف بالحيوية والحركة وقد تأثّر بالواقع؛ لأنّه نزل وتم تداوله في فترة تزيد عن العشرين عاماً.

2. المكي والمدني

عندما ينظر نصر إلى القرآن باعتباره خطاباً فليس لذلك دلالة سوى أنّ القرآن ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ التاريخي، وفي هذا السياق يكشف علم المكي والمدني عن الملامح العامة لهذا التفاعل؛ ذلك أنّ التفرقة بين القرآن المكي والقرآن المدني - حسب تقديم الباحث - هي تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء.² وكمعيار للتصنيف يقترح نصر الاستناد إلى الواقع كمعيار زماني جنباً إلى جنب مع معيار النصّ ذاته سواء من حيث مضمونه أو من حيث بنائه وتركيبه.³

ولتحديد المعيار ينظر الباحث إلى الهجرة كحدث مفصلي يفرّق بين مرحلتين أساسيتين في الدعوة الإسلامية؛ فالهجرة ليست مجرد انتقال من مكان لآخر، أو من حيّز جغرافي إلى آخر، بل هي حدث انتقاليّ تحرّك في غضونه الواقع فتأثّر الخطاب وبادله الحركة؛ "وإذا كانت مرحلة الدعوة في مكة لم تكد تتجاوز حدود 'الإنذار' إلى حدود 'الرسالة' إلاّ

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 24.

² المصدر نفسه، ص: 75.

³ المصدر نفسه، ص: 79/77.

قليلاً، فإنّ النقلة إلى المدينة حوّلت الوحي إلى 'رسالة'. والفارق.. أنّ 'الانذار' يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدعوة إلى المفاهيم الجديدة.. و'الرسالة' تعني بناء أيديولوجية المجتمع الجديد. ولم يكن أن تتم هذه النقلة فجأة، فقد بدأت هذه المرحلة الثانية فعلاً.. بعد الهجرة الأولى..¹. من هنا يختار نصر حامد الرأي القائل: "المكي ما نزل قبل الهجرة، وإن كان بالمدينة والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان بمكة"². ومن بين الخصائص الأسلوبية الفارقة إلى جانب المعيار الزمني والمعيار الموضوعي، يختار الباحث خصيصتين: قصر الآيات المكيّة مقابل طول الآيات المدنيّة؛ بالإضافة إلى مراعاة الفواصل كجزء من خصائص المكي.³

ومن ما أخذ نصر حامد على علماء القرآن في مبحث المكي والمدني؛ أنّ معايير التمييز كالمكان والمخاطبين بالوحي، والمعايير المضمونية كورود 'كلاً' وذكر آدم وإبليس وأخبار القرون الماضية في المكي، وذكر المنافقين والحدود والفرائض في المدني؛ كلها ليست ضوابط وخصائص جامعة مانعة، بل هي على سبيل التغليب.⁴ وهي اعتراضات صحيحة، ذكرها علماء القرآن في مصنفاتهم، والمتفحص لضوابط التفريق بين المكي والمدني في تلك المصنّفات إلى جانب خاصية الطول والقصر؛ يلحظ أنّها ضوابط تجمع بين مراعاة المكان والزمان والخطاب والمضمون والأسلوب، وهي ضوابط مستمدّة من الواقع والنص على حدّ سواء، وهي تعمل بشكل متكامل متداخل وليس بشكل منفصل نهائيًا؛ لذلك ما يتحدّث عنه أبو زيد من ضرورة ربط حدث الهجرة كمعيار زمني بنوع السورة ووجود الفواصل كمعيار مضموني وأسلوبى ليس بجديد.

وحتى لا أعيد في هذه الصفحات ما جاء في كتب علوم القرآن، أكتفي فقط بالإجابة عن السؤال الآتي: هل زاوية النظر إلى المكي والمدني؛ زاوية القراءة التأويلية المعاصرة لنصر حامد، وزاوية الطرح التقليدي واحدة أم مختلفة؟

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 77.

بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 132. وانظر، نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 77.²

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص: 76-79.

لقد عمل علماء القرآن على تشييد رؤية تركيبية للمكي والمدني؛ فهو علم جليل يفتح أبواب معرفة الناسخ والمنسوخ،¹ والعلم بالمخصّص،² ومعرفة تاريخ التشريع، وتدرّج الأحكام،³ ومعرفة أساليب الدعوة وألوان الخطاب،⁴ وبه يعرف أيضا بيان الحمل، وتقييد المطلق، وتفصيل مالم يفصّل، وتكميل مالم يظهر تكميله،⁵ وفي هذه الرؤية التركيبية يمثّل علم المكي والمدني أحد أهم وسائل فهم القرآن وتفسير معنى الآيات. وحسب هذا التصوّر التقليدي؛ تكون حركة الواقع حركة محايدة لمنطوق النص، حيث يفرض المكي نزول أصول العقيدة ورسم الخطوط العريضة للإسلام؛ بينما يفرض المدني ظهور تفاصيل الشريعة؛ هذا من جهة؛ من جهة أخرى، يدمج النصّ هذا وذاك، فيبني المدني على المكي، ويرصّ خطاب أهل المدينة على خطاب أهل مكة، ويفصّل بعد أن عمّم.

أما عملية التفكيك التي يمارسها أبو زيد هي عملية إثبات لحركة الوحي من 'الانذار' القائم على فضح الوعي الوثني الفاسد إلى 'الرسالة' التي تحمل مفاهيم جديدة؛ وبلغة تأويلية معاصرة؛ لا يمثّل المكان "مجرّد سياق فضائي خارجي اقترنت به أطوار النزول، إنّه بالأحرى مقوم حيوي من مقومات البناء الدلالي للنص"،⁶ وكما أثر الواقع (المكي/المدني) في تكوين الخطاب؛ أثر هذا الأخير في الواقع بالتدرّج من أصول الدين إلى تفاصيله؛ فالدعوة "لا تفرض تكاليفها عادة إلاّ بعد تكوين النواة الصالحة لها.."⁷. إنّها أوّل حركة يسجّلها أبو زيد مقارنة بحركة الواقع في محاولة لربط الخطاب بالفضاء المكاني (مكة والمدينة) والسياق الزماني (الهجرة)، وهي عملية إيجابية تضيف على القرآن حيوية وحركة.

¹ بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 132.

² جلال الدين السيوطي: الإقتان، المصدر السابق، ص: 31.

³ عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، المصدر السابق، ص: 161.

⁴ مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة وهبة (القاهرة)، ط: الحادية عشر (2000م)، ص: 46.

⁵ إبراهيم الشاطبي، المصدر السابق، ج: 3، ص: 406.

⁶ محمد الحيرش، المرجع السابق، ص: 204.

⁷ مناع القطان، المصدر السابق، ص: 46.

3. أسباب النزول

طرح علماء القرآن سابقا السؤال، هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، وكان "معناه: أن يأتي الجواب أعم من السبب، ويكون السبب أخص من لفظ الجواب"¹؛ حيث السبب هو: "أن تحدث حادثة فيتنزل القرآن بشأنها"²، أو "أن يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فيتنزل القرآن ببيان الحكم فيه"³.

وحيث يعدّ هذا الإشكال جزءا من قضية كبرى تعرف بعلاقة السؤال/الواقعة الخاصة بالجواب النازل، وهي قضية أفردتها الأصوليون بالبحث والتنقيب، وخلاصة كلامهم أنّ الخلاف قائم فيما لو انعدمت قرينة توجب قصر الجواب على سببه؛ وإلا فالعبرة بخصوص السبب باتفاقهم؛ يقول الشوكاني في 'إرشاد الفحول': "وإذا ورد في بعض المواطن ما يقتضي قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله، بل يقصر عليه، ولا جامع بين هذا الذي ورد فيه دليل يخصّه، وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصّة"⁴، ويقول ابن دقيق العيد في 'شرح الإمام': قد "يجيء بعض الضعفة فيرى السؤال والجواب حيث يقتضي السياق التخصيص فيحمله على المسألة الخلافية، ويرجح ما رجّحه الجمهور من القول بالعموم، وهو عندنا غلط في مثل هذا المحلّ فليتنبّه له"⁵.

كما تجدر الملاحظة أيضا "أنّ حكم النص العام الوارد على سبب خاص يتعدى عند هؤلاء وهؤلاء إلى أفراد غير السبب. بيد أنّ الجمهور يقولون: إنّه يتناولهم بهذا النص نفسه، وغير الجمهور يقولون: إنّه لا يتناولهم إلا قياسا أو بنص آخر..⁶ وهذا ما يشير إليه ابن تيمية في قوله: والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختصّ بسببه؟ لم يقل أحد: إنّ عمومات الكتاب والسنة تختصّ بالشخص المعين. وإنما غاية ما يقال: إنّها تختصّ بنوع ذلك الشخص، فتعمّ ما يشبهه ولا

¹ عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، المصدر السابق، ج: 1، ص: 105.

² مناع القطان، المصدر السابق، ص: 73.

³ المصدر نفسه، ص: 73.

⁴ محمد الشوكاني: إرشاد الفحول، ج: 1، ص: 591. وانظر أيضا، بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، ج: 3، ص: 212. محمد بن الطيّب الباقلاني: التقريب والإرشاد الصغير، ج: 3، ص: 112/101.

⁵ تقي الدين محمد ابن دقيق العيد: شرح الإمام، الناشر: دار أطلس للنشر والتوزيع (الرياض-م.ع.السعودية)، ط: الأولى (1418هـ/1997م)، ج: 1، ص: 274.

⁶ عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، المصدر السابق، ج: 1، ص: 106.

يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معيّن إن كانت أمراً أو نهيًا فهي متناولة لذلك الشّخص ولغيره ممن كان بمنزلة¹.

إنّ أسباب النزول في هذا تصوّر "هي أشبه ما تكون نماذج ووسائل إيضاح أو وسائل معينة لإيضاح تطبيق النص وتنزيله على الواقع"²، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ "المجتمع القديم الذي نزل القرآن فيه هو مجتمع بشري، وأحواله صورة مما يعتري البشرية على امتداد الزمن إلى انتهاء الحياة. فالحكم في أيّ صورة من هذه الصور هو حكم بطبيعته ممتدّ؛ لأنّه ليس خاصًا بهذه الصورة بل هو يتجدّد مع كلّ صورة مشابها لها إلى قيام الساعة. ومن هنا جاء الخلود"³. وهذا ما تفترضه الذهنيّة التقيليديّة أو هذا هو الشاغل المضمر عند المتقدمين؛ هل هناك حاجة لنصّ آخر أم اللفظ كافٍ لإلحاق غير أفراد السبب بأفراده الأصليين؛ لكن في كلتا الحالتين المعنى واحد، بحرفيته يتم نقله إلى كافة العصور والأجيال، و "كلّ حكم تعلق بأهل زمانه [صلّى الله عليه وسلم] فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة"⁴.

مع ذلك عند استخراج صور الخاص من صور العام، نظريًا يمكن تسجيل ثلاث صور ذهب فيها الأصوليون وعلماء القرآن باتفاق إلى حمل الجواب على الخصوص، وثلاث أخرى قرّروا فيها حمل الخطاب على العموم دون خلاف،⁵ وفي صورة واحدة وقع الخلاف هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، وذلك فقط في حالة انعدام قرينة التخصيص. إذن هناك عناية بالخصوص تكافئ لحدّ ما العناية بالعموم، فما الذي يقصده أبو زيد من أنّ "الاتجاه الغالب في الفكر الديني إهدار هذا البعد لحساب بعد 'عموم اللفظ'"⁶؛ اللفظ"⁶؛ وماذا يعني استحضار بعد الخصوصية من جديد؟

يفترض السؤال في ذهنيّة أبو زيد أنّ الميل إلى السبب الخاصّ مفتاح للنقاش حول تعدّد الإحداثيات الزمانيّة والمكانيّة التي ينزل ويتنزل فيها القرآن، ابتداءً من إحداثيات واقع شبه الجزيرة العربية وصولاً إلى

¹ تقي الدين ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، دار: الوفاء، د.م.ن، ط: الثالثة (2005م)، ج: 13، ص: 181.

² محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، الناشر: شركة نفضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع (الجيزة-مصر)، ط: السابعة (2005م)، ص: 78.

³ المرجع نفسه، ص: 80.

⁴ بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، ج: 3، ص: 184.

⁵ انظر، تاج الدين السبكي: جمع الجوامع، ص: 53/52. فخر الدين الرازي: المخصول، ج: 3، ص: 121-126. محمد الشوكاني: إرشاد

الفتوح، ج: 1، ص: 586-591. أبو حامد الغزالي: المنحول، ص: 151-153. موفق الدين عبد الله ابن قدامة: روضة الناظر، ج: 2،

ص: 693-697. محمد الأمين بن محمد الشنقيطي: المدكّرة، ص: 327-330. بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، المصدر السابق، ج:

3، ص: 198-215.

⁶ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 108.

إحداثيات واقع التلقي؛ تعني الخصوصية هنا المرجعية/الظرية الأولى، وهي مفتاح النقاش حول تعددية المعنى، لكنه نقاش غير متاح إلا في ضوء النظر إلى القرآن كخطاب زمني تاريخي. بينما الميل إلى عموم اللفظ هو ميل إلى تجريد القرآن من سياقات وظروف وملابسات نزوله وتشكله، وإن كان هذا القول يعني صلاحية القرآن لكل العصور وشموليته لكل الأجيال؛ وهو يفضي إلى النظر إلى القرآن كنص/مصحف بالشكل والترتيب المدون.

بلغة هرمنيوطيقيّة؛ يحاول أبو زيد تفعيل قاعدة بول ريكور: "إذا ما أُنجز كل خطاب كحدث؛ فإنّ كل خطاب فهم بمثابة دلالة"¹؛ ويعبر عن ذلك بأسلوب واضح مورداً؛ إنّ نصيب النص لا تتحقّق إلا من خلال فعل القراءة ذاته؛ بمعنى أنّ فعل القراءة متحقق في بنية النص بوصفه حدثاً أو واقعة، وإذا كان النص لا يدلّ وإنما يتكلم به القراء؛ فمعنى ذلك أنّ تعدّد مستويات سياق القراءة تعدّد جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي.² وحسب نصر، "تعدّد مستويات القراءة أولاً بتعدّد أحوال القارئ الواحد، وتعدّد ثانياً بتعدّد القراء، بسبب تعدّد خلفياتهم الفكرية والأيدولوجية، فتعدّد طبقاً لذلك مرجعيّات التفسير.. بتعدّد المراحل والحقب التاريخية التي تحدّد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة. وتزداد درجات التعدّد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى، وبالانتقال من اللغة الأصليّة للنص بترجمته إلى لغة أخرى.."³.

لكن إذا وضعت في عين الاعتبار ثلاث مقولات للباحث: القرآن مجموعة خطابات، فعل القراءة متحقّق في بنية النص بوصفه حدثاً أو واقعة، تعدّد مرجعيّات التفسير تبعاً لتعدّد مستويات القراءة. يبعث ذلك للتساؤل عن العلاقة القائمة بين هذه الثلاثية: الخطاب القرآني-الحدث-مرجعيات التفسير.

يمتاز الخطاب بالآنية والزمانية فهو يتيح إمكانيّة التبادل والمشاركة والتواصل، ومن ثم هو لا يشكّل عالماً مغلقاً، بل هو على الدوام وباستمرار عالم مفتوح يتّجه نحو الآخر؛ ويمثّل الحدث سلسلة من الاختيارات ننتقي منه بعض المعاني ونلغي البعض الآخر، فهو آني، عرضي وزائل؛⁴ أما مرجعيّات التفسير فتمثّل الآفاق المعرفية والتاريخية التي يطلّ من خلالها المفسّرون على النصّ. وفي الحالة التركيبية يعدّو الخطاب القرآني بأفق النزول موجّهاً للناس لكي يفهموه حسب ما تتيحه آفاقهم التاريخية المحدودة؛ لذلك ما يحصل عليه الجليل من

¹ Paul Ricoeur : Du texte à l'action, p :105. Paul Ricoeur : Cinq études herméneutiques, p : 58.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 113/110.

³ المصدر نفسه، ص: 112.

⁴ مليكة دحمانية، المرجع السابق، ص: 122.

تفسير هو بمثابة دلالة واحدة منتقاة من سلسلة لا منتهية من الدلالات؛ وهذا الانتقاء لا يكون اعتباطيًا بل يكون بناء على متطلبات العصر وحاجات الواقع الذي يجيئون فيه. كما يمكن القول أنّ استدعاء عالم الخطاب/أفق النص هو بمثابة محرّك، منشّط ومولّد للمعنى، إذ تشكّل ظروف انبثاقه نقطة الصفر التفاعليّة، وهي بداية السيرورة الدلالية وليست نقطة النهاية.

هكذا هي دعوة أبو زيد للعناية بخصوصيّة السبب هي في الحقيقة دعوة لاستحضار 'الأفق التاريخي للقرآن' أو استحضار ما يعرف بـ'السجّل النصّي'؛ المقصود "هو المرجعيّة أو الرّصيد الحضاري للقول، حيث ينبثق من نصوص سابقة له ولكنّه أيضا المواصفات المتاخمة للنصّ بل الإطار المرجعي للنص" ¹؛ يقول أبو زيد: "قد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه خطابا أو مجموعة خطابات. لم يعد كافيا مجرد البحث عن سياق لمقطع أو مجموعة من الآيات...² وهذا هو شرط الانتقال للحديث عن العموم بمعنى الصلاحيّة والشموليّة، وعن الكينونة والاستمراريّة؛ فكلما "كان استدعاء 'النصّ' مجال القراءة كلما انجرّ إلينا هذا الرّصيد ليشكل الثقافي الذي يحفظ للنص ديمومته وبقاءه، أي هو الواجهة الخلفيّة التي تؤطّر 'النصّ' وتعمل على تحريض الواجهة الأمامية"³.

الأمر الذي يجعل أبو زيد يخرج السبب من دائرة السؤال/الواقعة ليأخذ تعريفا أوسع؛ فهو كلّ ما يتصل بملايسات النزول والسياق التاريخي المصاحب لتلقي الوحي؛ "فالقرآن ظاهرة تاريخيّة.. لها ملايسات معيّنة، فلا يمكن فهم الخطابات إلا بفهم الملايسات المصاحبة مثل أسباب النزول وخلافه"⁴. ليس هذا فحسب؛ بل يسمح الباحث لنفسه بقلب بعض المعادلات لصالحه؛ "إنّ الحقائق الإمبريقيّة المعطاة عن النص تؤكّد أنّه نزل منجّما على بضع وعشرين سنة، وتؤكّد أيضا أنّ كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب إنزالها، وأنّ الآيات التي نزلت ابتداء -أي دون علة خارجيّة- قليلة جدا"⁵.

مما يعني أنّ ارتباط القرآن بالواقع عبر أسباب النزول يمثّل أكثر من مجرد استراتيجية في التواصل الإلهي-البشري كما هو الحال عند علماء القرآن، ليس الغرض فقط اعتماد بيداغوجيا حواريّة تفهيميّة، بل

¹ اليامين تومي، المرجع السابق، ص: 221.

² Nasr Abu Zayd : Rethinking the Qur'an towards a humanistic hermeneutics, p : 11. See also, Nasr Abu Zayd and others: Reformation of Islamic thought a critical historical analysis, p: 98.

انظر أيضا، نصر حامد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 214.

³ اليامين تومي، المرجع السابق، ص: 222.

⁴ نصر حامد أبو زيد: الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان، المصدر السابق.

⁵ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 97.

الأسباب والحوادث هي الباعثة على نزول القرآن، حيث يصبح السؤال أو الواقعة الجزئية قوّة جذب، وإحداثيّة مقصودة لذاتها. وهذا يتسق مع ما يتبنّاه الباحث من مقولات كمقولة خلق القرآن وحدوثه ومقولة 'المنتج الثقافى'؛ ويتسق أيضا مع ما يتبنّاه الباحث من نفي للتنزلات الثلاث، ونفي إمكانية تكرّر النزول مع وحدة السبب.¹

أضف إلى ذلك، تقوم معرفة سبب النزول -من وجهة نظر أبو زيد- لا على الرواية والسماع فقط بل على الاستنباط والاجتهاد؛ فكما يدلّ الواقع الخارجي على السبب يدلّ عليه النصّ أيضا بلفظه الداخلي؛ "إنّ أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النصّ يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النصّ، سواء في بنيته الخاصّة، أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النصّ العام"². لكنّ "معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكّل النصّ، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النصّ واستخراج دلالاته"³؛ إنّه الجدل القائم بين واقع "في حالة حركة مستمرة سيّالة"⁴، وبين نصوص "محدودة وإن كانت قادرة على استيعاب.. الوقائع بحكم قدرة اللغة على التعميم والتجريد"⁵.

يجرّ الخصوص المعنى إلى التاريخية بينما يدفع به العموم إلى الإطلاقيّة، وإذا كان كلاهما لا استغناء عنه عند نصر حامد؛ فإنّ "مناقشة دلالة النصوص من خلال 'ثنائية' عموم اللفظ' و'خصوص السبب' أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النصّ اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النصّ... من هنا يكون الوقوف عند أحد جانبيّ الدلالة يشكّل خطرا على مستوى فهم النصوص الدينية.. ذلك أنّ اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظلّ نظاما ثقافيا خاصا"⁶؛ بمعنى أنّ "دلالة اللغة ليست دلالة منطقيّة، فالألفاظ في علاقاتها التركيبيّة والسياقية تكتسب دلالاتها. وعلى ذلك يجب أن يكون المعيار هو النصّ ذاته"⁷؛ وهو رأي يمكن التعبير عنه بكلمات أدقّ؛ "العبرة في بيان القصد واستكشافه لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السبب"⁸.

¹ نصر حامد: مفهوم النصّ، المصدر السابق، ص: 115/100.

² المصدر نفس، ص: 111.

³ المصدر نفسه، ص: 102.

⁴ المصدر نفسه، ص: 103.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه، ص: 107/106.

⁷ نصر حامد: مفهوم النصّ، المصدر السابق، ص: 107.

⁸ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 137.

لمزيد من البيان، يشكّل السياق في الطرح التقليدي نقطة من بحر الواقع الذي يتحدث عنه أبو زيد؛ لأنّ السياق عند الأصوليين يعود إلى مقام الحال،¹ أما عند علماء القرآن فلا يعرف منه سوى أسباب النزول، في حين يرتبط الأمر عند أبو زيد بالسياق "الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب).. و.. سياق القراءة أو سياق التأويل"². فالأوّل يتعلّق بمرجعية الخطاب أو ما يعرف بالسجلّ النصي أو أفق النصّ، والثاني يتعلّق بحركة الخطاب ويتناول أسباب النزول والمكي والمدني وطبيعة المخاطبين بالوحي، كمخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم ومخاطبة أزواجه، ومخاطبة الرجال والنساء، إلخ.. أما الثالث فيتعلّق بأفق التلقي الذي يمثّل بدوره جزءاً من بنية النصّ.

كما أنّ السبب عند علماء القرآن هو سبب أو واقعة جزئية نزل القرآن استجابة لها، وجلّ الآيات نزلت ابتداءً من غير سبب؛ لأنّ "القرآن لم يكن نزوله وفقاً على الحوادث والوقائع، أو على السؤال والاستفسار، بل كان يتنزل.. بعقائد الإيمان، وواجبات الإسلام، وشرائع الله تعالى في حياة الفرد وحياة الجماعة.."³؛ لكن السبب عند نصر هو السياق المصاحب للنزول من أحداث ومجريات ومجريات وملابسات، لذلك كلّ آية لها سبب نزول طالما ارتبطت بواقع أرضي متحرك. وبينما يؤكّد علماء القرآن على أهمية السبب في الكشف عن معنى الآيات، يقول ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب"⁴. يؤكّد أبو زيد من جهته على ضرورة توسيع دائرة الاهتمام بالسؤال والواقعة الجزئية إلى الاهتمام بمجمل المرجعيات؛ مرجعية النصّ ومرجعيات التفسير، أو بعبارات أخرى؛ الاهتمام بمجديّة الآفاق؛ أفق النصّ وأفق التلقي.

أضف إلى ذلك، يستخدم السياق المقامي في الطرح التقليدي لمعرفة مراد المتكلم زمن نزول الوحي في خطوة لتعميم الحكم وتطبيقه على الحاضر والغائب، حيث لا يكون التعميم مرتبطاً فقط بالشخص المخاطبة والداخلية تحت أفراد السبب، بل يتعدّى ذلك إلى التعميم الزماني والمكاني إلى قيام الساعة. بينما يستخدم أبو زيد السياق لبيان المعنى المراد للمتكلم زمن النزول سعياً لخطوة ثانية

¹ يذهب كلٌّ من ابن دقيق العيد وتاج الدين السبكي إلى ضرورة التفريق بين دلالة السياق والقرائن على تخصيص العام وعلى بيان مراد المتكلم، وبين ورود اللفظ العام على سبب خاص؛ فهي "لا تجري مجرى واحد، فإنّ مجرّد ورود العام على سبب لا يخصّصه، وأما السياق والقرائن فإنّها الدالة على المراد، وهي المرشدة إلى بيان المحملات وتعيين المحتملات". تاج الدين السبكي: الأشباه والنظائر، ج: 2، ص: 135.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 96.

³ مناع القطان، المصدر السابق، ص: 74.

⁴ تقي الدين أحمد بن تيمية: مجموعة الفتاوى، تخرّيج: عامر الجزائر وأنور الباز، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع (المنصورة)، ط: الثالثة (1426هـ/2005م)، ج: 13، ص: 181.

نحو استخراج مغزى النص؛ لذلك تتلاشى ثنائية العموم والخصوص لصالح استكشاف القصد الحقيقي للنص، في وقت لا يمكن استكشاف القصد إلا بالعودة إلى الظروف والملازمات التاريخية المصاحبة للنزول، وفي وقت لا يمكن تفعيل هذا القصد إلا عند دخول الآيات حيّز التلقي والتطبيق في حدود إحداثيات زمانية ومكانية لها اليد الطولى في تحديد وتعيين المراد الفعلي. وفي مثل هذه الحالة، يكون الحكم رهن جدلية الإحداثيات؛ إحداثيات النزول والتشكّل وإحداثيات التأويل والتلقي.

إنّ هذه دعوة صريحة للانتقال من دلالة الملفوظ إلى دلالة المسكوت عنه؛¹ وهو مستوى دلالي عميق "ينكشف من سياق علاقات التناصّ المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجا مع دلالة السياق اللغوي المنطوق"²؛ إنّه طرح ينتقل من طور البحث عن مراد المتكلم إلى طور البحث عن قصد القصد ومعنى المعنى. وكأنّ لسان أبو زيد يقول: نحن لا نريد أن نحزم أمتعتنا ونغادر زماننا لنعيش في ماض زائل منقض، بل نطمح لنعيش اللحظة الراهنة بتحدّيات الساعة ومتطلّبات الحياة وشروط الحاضر، وهذا يستدعي استنطاق القرآن لمعرفة ما يوّدّ قوله لنا وليس ما قاله سابقا، ما الذي يريد منا أن نكون اليوم وليس ما الذي أراد من السابقين أن يكونوا في الماضي؛ وهو الجدل القائم والدائم بين المعنى والمغزى.

من هنا يستمدّ النص كينونته، خلوده وصلابته الأبدية؛³ فلا تقتضي الكينونة هنا التملّص من قصد المؤلف وذاتية القارئ لصالح التلغيز والتعتيم، بل تقتضي التملّص من الخصوصية بمعنى الزمانية التاريخية والتملّص من التعميم بمعنى التجريد والتعالي على الواقع لصالح الظرفية الحاملة للخطاب القرآني؛ ففي حدود ظرفية زمانية ومكانية معيّنة فقط يستكشف قصد القصد ويظهر مغزى المعنى.

¹ انظر، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 109/108.

² المصدر نفسه، ص: 109.

³ عكس ما يذهب إليه ثلة من النقاد والباحثين من أنّ مشروع أبو زيد في مآله الأخير هو إهدار لكينونة النص. انظر، علي حرب: الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الأولى (1997م)، ص: 101. انظر أيضا، أسماء حديد، المصدر السابق، ص: 137. وانظر أيضا، إبراهيم بن محمد أبو هادي، المصدر السابق، ص: 279/277.

4. الناسخ والمنسوخ

سبق التنويه إلى أنّ قاعدة 'العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب' تجعل المفسّر إزاء نصٍّ مجرّد عن سياقات وظروف تشكّله، في حين الحقيقة أنّ القرآن ارتبط بالواقع أشدّ الارتباط وجاراه والتصق به؛ وبالتالي من المحال فهم القرآن دون مراعاة واقع النزول كطرف مؤثّر في بناء النص وتكوينه، بل الاقتصار على اللفظ المجرّد عن السياق "يؤدّي إلى خلق تعارضات داخل النصّ لا يمكن حلّها.."¹؛ لذلك يقترح أبو زيد العناية بالخصوصيّة، أي العناية المفصّلة بمرجعيّة الخطاب القرآني من الملابس والظروف التاريخيّة التي صاحبت نزول الآيات، إذ يعدّ الواقع التفصيلي للنزول مفتاحا لفهم السّرّ الحقيقي الكامن خلف وجود تلك التعارضات التي تظهر على مستوى النصّ المدوّن والمكتمل.

لكن من الضروري أن يوضع في الحسبان أنّ منظومة التفكير في علوم القرآن لا تعمل بأسلوب مشتت، بل بنوع من التكامل في المسالك الإجرائيّة المتبنّاة، لذلك أضاف علماء القرآن إلى القاعدة السابقة علم الناسخ والمنسوخ سعيا منهم "إلى ضبط العلاقات التي تقوم في النص بين ما يبدو متعارضاً من أحكامه وتشريعاته؛ إذ عن طريق الاهتداء إلى هذه العلاقات وصياغتها صياغة واضحة ارتفعت الأسباب الموهمة بالتناقض وأقرت للنص وحدته وانسجامه التشريعيّان"². ومن ثم أخذ النسخ أهميّة كبيرة، إذ به تعرف الأحكام والتشريعات، ويظهر المراد من أمر ونهي، وبإتقانه ومعرفته يتجنّب المفسّر سوء الفهم، بل من فرط أهميّته قالوا بعدم جواز التفسير لمن لا معرفة له بالناسخ والمنسوخ.³ فالنسخ في المنظومة التقليدية مسلك إجرائي لا استغناء عنه في القضاء على كلّ ما يوهّم التناقض بين الأحكام المختلفة كما يقول الزرقاني: "النسخ ضرورة لا يصرار إليها إلاّ إذا اقتضاها التعارض الحقيقي، دفعا للتناقض في تشريع الحكيم العليم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"⁴.

ومن الناحية اللغوية يأتي النسخ بعدّة معان، فيرد بمعنى الإزالة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: 52]. ويرد بمعنى التبدّل ومنه ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: 101]. ويأتي بمعنى التحويل كتناسخ الموارث بمعنى تحويل الميراث من واحد إلى واحد. ويأتي بمعنى النقل من موضع إلى

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 107.

² محمد الحيرش، المرجع السابق، ص: 211.

³ انظر، بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 347. جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 462.

⁴ عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، المصدر السابق، ج: 2، ص: 139.

موضع، ومنه نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه حاكيا لفظه وخطه.¹ أما من الناحية الاصطلاحية فقد عرّف النسخ شرعا بأنه "رفع حكم شرعي بدليل متأخر"² والمقصود بالرفع التعطيل النهائي والإعدام المؤبد للحكم الأول المنسوخ فلا يحلّ إعماله بحال من الأحوال، ومنه قول السيوطي: "إنّما النسخ الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله"³. ويذكر علماء القرآن ثلاثة أسباب للنسخ: أحدها: ما نسخ تلاوته وحكمه معا.⁴ الثاني: ما نسخ حكمه دون تلاوته.⁵ الثالث: ما نسخت تلاوته دون حكمه.⁶

هذا التقديم خلق العديد من الإشكاليات على مستوى المفهوم؛ إذا كان النسخ يعمل به حال القطع بوجود التعارض بين النصوص، فهل يجوز ابتداء القول بوجود تعارض وتناقض في كلام الله؟ ثم إنّ ادّعاء "وقوع النسخ بمعنى الإلغاء المؤبد لآية بعينها أو حكم بعينه لا يكون بآراء الرجال، بل يحتاج إلى دليل شرعي ومنهج محدد للاستدلال من هذا الدليل ليس على الإلغاء فقط بل على التأييد كذلك"⁷؛ فهل في القرآن دليل قطعي على ثبوت النسخ بمعنى الإلغاء والإفناء وبمعنى التأييد النهائي أم أنّه محض افتراض؟

أما على مستوى التقسيم؛ فإنّ الضرب الأول والثالث من ضروب النسخ يثيران مشكلة مصداقية النص؛ فهل ما وصل إلينا من القرآن هو عينه ما نزل آية آية، أم أنّ مضمونه ليس ذاته بفعل المحو بالنسخ؟ أما السؤال الرئيسي فكان حول السّر الحقيقي الكامن وراء نسخ الحكم وبقاء التلاوة، فكيف نفسّر ثبوت آيات في المصحف عاطلة عن العمل؟ وكيف نستفيد من هذا القسم تحديدا في فهم القرآن وتنزيل الأحكام على الواقع الراهن؟

¹ انظر، محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 784/783. علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج: 3،

ص: 127. بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 347. جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 462.

² محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 787. أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج: 2، ص: 36/35.

علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج: 3، ص: 134.

³ جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 465.

⁴ بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 354. جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 464.

⁵ بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 353. جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 464.

⁶ بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 351. جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 470.

⁷ جاسر عودة: نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت-لبنان)، ط: الأولى

(2013م)، ص: 61.

للإجابة عن ذلك كله ظهرت ثلاث فرضيات:

تقول الفرضية الأولى: طلاقة النص هي قدرته على تجاوز حدود الزمان والمكان، وهذا يتعارض مع دعوى النسخ التي تؤدي إلى تعطيل كتاب الله وهدم عالميته وإلغاء خاتمته وخلوده؛ لذلك النسخ غير موجود أساساً، والأحكام ثابتة لا تتغير ولا تبدل، كما أن جميع الشرائع التي نزلت من عنده تعالى هي شرائع محكمة متقنة لا اختلاف بينها ولا تعارض؛ لأن أصلها واحد وهو الله.¹

تقول الفرضية الثانية: النسخ موجود في القرآن والسنة، وهو وارد بمعنى الإبطال والإلغاء المؤبد بدليل قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: 52]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: 101]. ويعدّ النسخ وسيلة لدفع الاختلاف بين الأحكام كاختلاف الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهو ليس من قبيل اختلاف التناقض حيث يدعو أحد الشيين إلى خلاف الآخر، فهذا التناقض ممتنع عن القرآن. وطالما ارتفع عائق الاختلاف؛ فإن الأحكام المنسوخة ثابتة على مدار الزمن وتتالي العصور. فإن قيل: بالحكمة في رفع الحكم وبقاء التلاوة؟ فالجواب من وجهين؛ أحدهما: ثواب تلاوة كلام الله، والثاني: تذكير بنعمة التخفيف بعد المشقة.²

وتقول الفرضية الثالثة: النسخ موجود في القرآن والسنة بمعنى الإبدال المؤقت إلى حين عودة الظروف المواتية لعودة الحكم الأصلي، فهو من باب المنسأ³، وهو مستمرّ باستمرار تدفق أحداث الواقع وتجدد وتباين ظروف وملابسات تنزيل الأحكام؛ لذلك لا وجود لنص عاطل عن العمل بصفة مؤبدة، بل كلّ نصّ يعمل به في وقت معيّن، وكلّ آية هي آية محكمة تفعل في ظرف ما. كما يفهم التعارض بين الأحكام على أساس أنه تعارض حقيقي، نشأ بفعل تماشي حركة الخطاب القرآني مع حركة الواقع وتبدلاته وتقلباته؛ فالنسخ هو

¹ جمال صالح عطايا: حقيقة النسخ وطلاقة النص في القرآن، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر (المنصورة)، ط: الأولى (1427هـ/2006م)، ص: 414-421. ولا يعلم بوجود معارض للنسخ سوى ما نقل عن محمد بن بحر الأصفهاني المتكلم المعتزلي (254هـ-322هـ) قال: إنه جائز غير واقع. انظر، محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 788. وهو مذهب اليهود لأن النسخ عندهم من قبيل البداء، وهو حدوث رأي وعلم جديد وكلاهما محالان على الله تعالى. انظر، علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج: 3، ص: 136. بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 348.

² انظر، بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 353. جلال الدين السيوطي: الإقتان، المصدر السابق، ص: 482/481/465.

³ قال السيوطي المنسأ: "ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، بمعنى أنّ كل أمر ورد وجب امتثاله في وقت ما لعله تقتضي ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، (أي أنّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا)". جلال الدين السيوطي: الإقتان، المصدر السابق، ص: 463.

الوجه المسفر لجدلية الخطاب والواقع، ومن ثمّ هو مفتاح تنشيط الفهم حتى يتلاءم التفسير مع الحاضر ومتطلّبات العصر.¹

تضرب الفرضية الأولى بإجماع الأمة -على وجود النسخ- ضرب الحائط، كما تنتكّر للحقائق التاريخية التي تثبت وجوده في القرآن والسنة وفي شرع من قبلنا، وهي أكثر من ذلك تجعل طلاقة النص في الجهة المضادة لجدل الخطاب والواقع؛ وإذا كان كلاهما قضية مسلما بها -على الأقل في هذا المقام-؛ فإنّ البحث لا يدور حول وقوع النسخ من عدمه، بل يدور حول الرابط بين مقولة النسخ (كمعبّر عن الجدلية) وبين صلاحية النص وأبديته. لذلك هذه الفرضية متهافة لا أساس لها من الصحة، فانحصر النقاش في الفرضيتين المتبقيتين.

يستشكل أبو زيد القول بالفرضية الثانية التي يتبنّاها علماء القرآن من عدّة جهات؛ إذ التوفيق بين الإقرار بوجود النسخ يتصادم مع الإيمان بعقيدة الأزلية؛ "فإنّ نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة.. ولا يمكن للمفسّر القديم التمسك بالمقولتين معا"²؛ إذ لا وجود لدليل قاطع على الإلغاء المؤبد لإمكان تكرّر متعلق الحكم المنسوخ وعودته من جديد. فضلا عن ذلك؛ إنّ المعضلة لا تتصل بوجود سابق للنص بقدر ما هي معضلة تصوّر واضح لحالة متعلق الحكم؛ هل هو في وضعية ثابتة رغم تغيّر الواقع، أم هو في حالة حركة مستمرة تبعا لتغيّر الواقع وتبدلاته؛ لذلك يعزو أبو زيد مشكلة النسخ لدى المتكلمين والفقهاء في أنّ الهدف يكمن عند كليهما في "رفع التناقض عن 'النصّ الإلهي'، وإن كانت النتائج حققت اختلافا وتناقضا أشد.. وعند الفقهاء نجد الخلاف حاضرا في تحديد ما إذا كان حكم ما ناسخا أو منسوخا. ومردّد هذا الاختلاف هو اعتمادهم مرويات مختلفة إلى حدّ التناقض بخصوص تحديد أيّ نصوص الأحكام كان الأسبق وأيّها كان المتأخّر، هذا فضلا عن اختلافات في تحديد مناط الحكم، وفي تحديد علّة حكم... إلخ."³

ولعلّ تلك الاختلافات في تحديد مناط/متعلق الحكم وعلته تعود في حدّ ذاتها لتقلّبات الزمن وتباين ظروف وملابسات تنزيل الأحكام؛ من هنا ما يبدو متناقضا من وجهة نظر أبو زيد "ليس إلّا مواقف وترتيبات لا يمكن فهمها إلّا بالعودة إلى سياقها 'الخطابي'، أي سياق التحوار والتساجل والجدال والاختيار

¹ انظر، محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، المرجع السابق، 84/82. يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 202-306. جاسر عودة، المرجع السابق، ص: 125.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 131.

³ نصر حامد: التحديد والتأويل، المصدر السابق، ص: 209/208. See also, Nasr Hamid : Rethinking the Qur'an towards a humanistic hermeneutics, p: 15.

والرفض والقبول.. إلخ¹. وهذا هو السجل النصي أو عالم الخطاب القرآني الذي يريد أبو زيد استدعائه واستحضاره قبل القيام بأيّة خطوة تفسيرية؛ إلاّ أنّه – كما سبق الذكر – ليس السياق النصّي، بل هو سياق أوسع يتطلّب تحليل أدوات الرفض والتأكيد والإزاحة والتركيب والتفكيك الضمّنيّة في منطوق الخطاب القرآني².

وهنا يعود أبو زيد للتأكيد على ضرورة التعامل مع القرآن كخطاب حي متحرّك، نزل منجماً مفرّقا وفق أحداث ووقائع متباينة وحسب أسباب ومناسبات مختلفة؛ إنّها دعوة للاهتمام "بالطبيعة الخطابية للقرآن بدلا من تركيز الاهتمام بالكامل على الطبيعة النصية"³؛ لأنّ هذه الأخيرة من وجهة نظر أبو زيد قد "ساهمت في إغلاق الاحتمالات، وتثبيت احتمالات موجهة أساسا بأيدولوجيا المؤول، السياسية أو الثقافية أو العقديّة أو المذهبية"⁴ في حين ظلّت معضلة التناقض في أحكام القرآن غائبة عن وعي الفقهاء "عن أن تكون جزءا من بنية الخطاب. لقد مثل لهم ذلك التناقض مشكلة لا بدّ من سبيل لحلّها. لم يكن في وسعهم أن يسلّموا بأنّ ظاهرة اختلاف الأحكام وتعدّدها لا تمثل تناقضا بقدر ما تمثل أفقا مفتوحا أمام الجماعة – أو المجتمع – للاختيار الأنسب للظروف والسيّاق المتغيّرين"⁵.

لكن كيف يمكن أن يكون اختلاف الأحكام بمثابة أفق مفتوح على اختيارات الواقع المتغيّر؟ أو لنسأل بطريقة مختلفة؛ ما هي الطريقة المثلى لفهم القرآن: هل نفهم الأحكام بحرفيتها ونجرّها كما هي إلى كافة العصور، أم نفهم روح الخطاب ونعمل على تغيير الأحكام لتتماشى مع تغيّرات الواقع وتأثيرات الزمان والمكان؟

توجد الإجابة عن هذه الأسئلة في تبني الباحث للقسم الثاني من النسخ دون غيره؛ ذلك لأنّ أنماط النسخ التي تفصل بين الحكم والتلاوة – من وجهة نظره – توهم بحدوث تعديل في النص بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حال جمع القرآن؛ فما "دام النسخ ممكنا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فإنّ ذلك يفتح الباب واسعا أمام الشكّ في مصداقية النص.."⁶؛ بخلاف القسم الثاني من النسخ الذي يعبر فعلا

¹ نصر حامد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 209.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه See also, Nasr Hamid : Rethinking the Qur'an towards a humanistic

hermeneutics, p: 15.

⁶ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 128.

عن جدلية الخطاب والواقع ويعكس السرّ الحقيقي الكامن وراء بقاء التلاوة إلى جانب الحكم الناسخ؛ يقول الدكتور نصر: إنّ "تحديد وظيفة النسخ في التسهيل والتيسير والتدرّج في التشريع تجعل المنسوخ كله من باب 'المنسأ' ويكون معنى التبدل في الآيات.. هو تبدل الأحكام لا تغيير النصوص بإلغاء القديم بآخر جديد لفظاً وحكماً"¹.

ومن ثمّ ليست الحكمة من الإبقاء على التلاوة أن تكون تذكيراً بالنعمة ورفعاً للمشقة فحسب؛ "بل يمكن أن تكون.. تأجيلاً للحكم لانتفاء الظروف المؤدية إليه، والتي قد تعود فيعود للحكم فعاليته"². وإذا كانت الآية المنسوخة تنطلق من حدود الواقع ومفاهيمه خطوة خطوة مراعاة لقانون التدرّج في عملية التغيير؛ فمن المؤكّد أنّ الآية الناسخة لا تخرج عن هذه القاعدة في مراعاة الواقع أيضاً،³ ولا يجوز كما يرى نصر: "أن يكون هذا الفهم محجوجاً بتصور أنّ الله لا يجوز عليه التغيير، وأنّ علمه الشامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغيّر هذا الحكم، فالتغيير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة. وما دام النص نصاً متوجهاً للواقع فلا بدّ أن يراعي شروط الواقع"⁴.

فعلاً إنّ النوع الأول والأخير من النسخ كما يقدم له علماء القرآن يثير مشكلة مصداقية النص؛ لأنّه يمسّ بمنطوق القرآن وليس لأنّ النسخ وقع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كما يقول أبو زيد. فضلاً عن ذلك يخلق كلا النوعين معضلة كبرى على المستوى العملي من جهة محو آيات لا يزال العمل بها مستمراً أي الامتثال لنصّ غير موجود أساساً! لذلك سؤال ما الحكمة من رفع التلاوة وبقاء الحكم؟، يمكن استبداله بـ: هل يعقل العمل بآية غير ثابتة في القرآن؟ إذ يرتبط الأمر باستبدال نصّ إلهي بخبر الآحاد! أو بحجّة إجماع الأمة وقبولها للحكم! وبالتالي لا يصحّ النسخ بهذا المعنى.

ولذلك مدار الحديث هنا حول ما نسخ حكمه دون تلاوته، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ النسخ لا يتضمّن إلغاء للنصوص بمعنى الإعدام وإنّما يكتفي بتعليق الحكم الأصلي وتأجيله إلى أن تأتي الظروف المواتية لتفعيله من جديد؛ وبالتالي "ليس في القرآن أبداً آية يمكن أن يقال إنّها عاطلة عن العمل، وحكم عليها بالموت.. هذا باطل.. كلّ آية يمكن أن تعمل، لكنّ الحكيم هو الذي يعرف الظروف التي يمكن أن تعمل

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 123.

² المصدر نفسه، ص: 125.

³ انظر، المصدر نفسه، ص: 120.

⁴ المصدر نفسه، ص: 120.

فيها الآية¹. وإذا كان القرآن لا يلغي القرآن؛ فإنّ الأولى القول أنّ "السنة الصحيحة الموحى بها تفسّر القرآن وتوضّحه ولكنّها لا تلغي أحكامه"².

كما أنّ النسخ بمعنى الإلغاء/الإعدام/الإبطال النهائي للآيات المنسوخة يؤدّي أيضا إلى القضاء على مفهوم النصّ كما يؤسّس له الباحث؛ وذلك من جهة باعتباره 'منتجا ثقافيا' تشكّل وفقا للأحداث والمجريات وتكوّنت آياته في وضعيّة تفاعل مستمر مع أحوال المكلفين؛ فالنسخ هنا شأنه شأن أسباب النزول دليل على جدلية الخطاب والواقع بل هو أبلغ صورة معبرة عن التغيّر في منطوق النصّ والتدرّج في أحكامه تبعا للتغيّر والحدوث الذي يميّز به الواقع.

وكأنّ نصر يقول عندما ينشدّ الخطاب إلى ظرف ما يصدر أحكاما بصيغة المطلق، وعندما تتغيّر المعطيات وينشدّ ثانية إلى ظرف مغاير للسابق يصدر أحكاما أخرى بصيغة المطلق أيضا؛ لكن المطلق "حين يتضارب مع مطلق غيره لا يعني إفناءه والقضاء عليه.. بل الأولى أن يتحوّل الأمر إلى نوع من النسبيّة. وكذا الانشداد نحو ظرف ما حين يتضارب مع انشداد آخر يتحولان بالنتيجة إلى ساحة انفتاح تعلو على الظرف وتقضي على الإغلاق. فهذه الحقيقة هي ذاتها تؤكّدها ظاهرة النسخ في الخطاب. فالنسخ هو هدم للمطلق وفتح للمغلق، فهو يعبرّ بالنهاية عن النسبي بأخذ الواقع الاجتماعي بنظر الاعتبار دون التعالي عليه"³.

إذن يتبنى الباحث الفرضية الثالثة حيث النسخ يأخذ معنى الإبدال المؤقت إلى حين عودة الظروف المواتية لعودة الحكم الأصلي، وهي أكثر الفرضيات قوة لعدّة أسباب؛ أولا: نزول القرآن منجما على نيف وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، وليس مجرد نزول مستقلّ عن السياقات الخارجيّة. وثانيا: وجود تعارضات إطلاقية على مستوى النصّ المدوّن لا يمكن حلّها بالقضاء على فاعلية بعض النصوص على حساب البعض الآخر. ثالثا: أنّ "النسخ في القرآن لم يكن حدثا تشريعا طارئا ليس له ما يسبقه أو يمهد له؛ بل إنّه يقع وهو موطّأ له بممهدات منها.. امتزاج الدين الجديد بنفوس المسلمين، وحصول بواعث الألفة والمران بينهم وبين أحكامه"⁴، وهذا ما ينصّ عليه الشاطبي من أنّ المكي لا نسخ فيه لتعلّقه بأصول الدين وثوابته؛ وإتّما وقع معظم النسخ بالمدينة لما اقتضته الحكمة الإلهية في التمهيد والتدرّج في تشريع الأحكام.⁵

¹ محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، المرجع السابق، ص: 84.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 124.

³ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 202.

⁴ محمد الحيرش، المرجع السابق، ص: 218.

⁵ انظر، إبراهيم الشاطبي، المصدر السابق، ج: 3، ص: 104.

وبالتالي النسخ في حد ذاته ليس قضية فجائية جاءت من غير سابق إنذار؛ بل هو قضية متموقعة بشكل رئيسي في قلب جدلية الخطاب والواقع؛ إنه عنوان للسيرورة التاريخية للخطاب الإلهي وفق تدفقات أحداث الواقع الأرضي.

وعند هذا الحد، وإذا عرف أنّ التمسك بالنسخ تحت مفهوم الإلغاء النهائي للآيات المنسوخة يعني تثبيت الأحكام وتجميدها، وذلك على اعتبار المنسوخ عاطلا دائما واعتبار النسخ فاعلا مؤبدا دون الالتفات إلى سرّ التنقل من هذا إلى ذاك. وإذا عرف أنّ التمسك بالنسخ تحت مفهوم التبديل أو التأجيل المؤقت إلى حين عودة الظروف المؤدية إليه، يؤدي إلى القول بنسبية الأحكام، وذلك على اعتبار نهج منهج الخطاب الإلهي في التدرج في التشريع، فمادام الخطاب قد غير الأحكام لتتماشى مع ظروف الأفراد وزمان ومكان المكلفين؛ فإنّ تقلبات الواقع وتسارعات الأحداث والمجريات تعود لتحتّم تغيير الأحكام تبعا لهذه التغيرات الحاصلة والمستجدة. يقول في ذلك الباحث يحيى محمد: "ولو أننا اعتمدنا على إحصاء قضايا النسخ في الخطاب.. حسب ما مال إليه السيوطي، والتي قدرها بما يقارب العشرين قضية، وهو ما يقارب عمر الرسالة الشريفة، ولو افترضنا أنّ هذا العدد القياسي وهو معدّل النسخ يساوي واحدا في كل سنة؛ فإنّ وجود أكثر من (1400 عام) يجعل حساب النسخ.. أكثر من (1400 حكم)"¹.

وبالنسبة لأبي زيد "هذه الحياة لا تستوعبها النصوص لفرط طولها وتعدّد أطوارها واختلافها..."²، من هنا جاءت ضرورة العناية بمرجعية الخطاب وبترتيب الآيات ترتيبا نزوليا، وذلك لاكتشاف الدلالة الحقيقية للخطاب القرآني؛ يقول الباحث: "والتحقيق التاريخي سيمكننا من استعادة السياق الغائب، فنذكر فحوى كلام الله ودلالته.. سنكتشف مثلا أن كل 'الحدود العقابية' من قطع يد السارق وجلد الزاني والزانية، والعين بالعين والسن بالسن... إلخ أنّها قيم سابقة على القرآن. يمكن أن ندرك أنّ الأزلي في القرآن هو تحقيق العدل بالعقاب، أما شكل العقاب فهو التاريخي، وسندرك أننا لا يصح أن ننحاز للتاريخي على حساب الأزلي.. سندرك معنى 'تاريخية' النص بأنّها لا تعني 'الزمانية'، وسندرك معنى أنه 'منتج ثقافي' في نشأته، لكنه صار 'منتجا' لثقافة جديدة في التاريخ."³

¹ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 220.

² نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، الناشر: المركز الثقافي العربي (بيروت-لبنان)، ط: الثالثة (2004م)، ص: 69/68.

³ نصر حامد أبو زيد: نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، المصدر السابق، ص: 10.

المبحث الثاني: قراءة في البعد النصّي

في رحلة الانتقال مع أبو زيد من الواقع كمنتج للنص ومؤثر فاعل في تشكيله وتكوينه، يغيّر أبو زيد المسار نحو حركة عكسيّة من النصّ إلى الواقع؛ "بجنا عن السمات الخاصّة للنصّ والتي تميّزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوّق"¹؛ وبجنا عن طرائق القرآن وأساليبه الخاصّة في إنتاج الدلالة.² إنّه المسار العكسي الذي يقفو تأثير النصّ وسلطته على الواقع السائد والثقافة المسيطرة في شبه الجزيرة العربية زمن نزول الوحي؛ فبعد إثبات فاعليّة الواقع ومحوريّته في معادلة الفهم عن طريق تسليط الضوء عليه كطرف مؤثر في بناء النصّ، تأتي مرحلة إثبات استقلاليّة القرآن عن الواقع الخارجي وبيان قدرته على التأثير في هذا الأخير عن طريق رسم حدود للخصوصيّة والتفرد. وبهذا يحاول أبو زيد الخروج والتبرّأ من فرضيّة التماهي الكلّي مع الواقع، ليلج بالدراسة مرحلة الحديث عن جدليّة تقوم على مبدأ التأثير والتأثر؛ فكيف إذن يبسط النصّ سلطته على الواقع؟ وكيف يطوّعه لخدمته من وجهة نظر أبو زيد؟

1. الإعجاز

بوصفه متخصصاً في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانيّة، يثير نصر حامد إشكاليات في غاية الأهمية بخصوص مبحث الإعجاز في القرآن الكريم، وهي إشكاليات نابعة من أسئلة الحاضر للماضي أو رؤية التراث بعين معاصرة؛ إنّها قراءة لكتابات السلف تبتغي الابتعاد عن تكرار نفس الأسئلة واجترار نفس الحلول، لتخوض في مبحث الإعجاز من منظور عصري تحتلّ فيه الأسلوبية Stylistics صدارة الطرح وتحمل فيه الهرمنيوطيقاً همّ السؤال الراهن. تلك الأسئلة يمكن صياغتها على النحو الآتي: ما هي العلاقة القائمة بين الشعر بوصفه ديوان العرب عصر الجاهلية وبين اللغة كأداة تواصل وتفاهم ثقافيّة؟ ما حدود التداخل والتمايز بين النصوص الثقافيّة السائدة عصر الجاهلية -عموماً والشعر خصوصاً- كإنتاج بشري وبين القرآن كوحي إلهي مقدّس؟ وإذا كانت اللغة لا تنطق بقوانينها المعياريّة بل بفاعليّة المتكلم ودوره؛ ما هو الفرق بين دور الشاعر في القصيدة وبين دور الشارع في القرآن الكريم؟

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 137.

² المصدر نفسه، ص: 134.

1.1. الثقافة العربيّة وإشكاليّة المغايرة:

يقوم الإعجاز أولاً وقبل كلّ شيء على مفهوم عدم القدرة على تحدي القرآن والقصور عن مضاهاته، وقد جاء التحدي على مراحل انتظمت بداية بمثل القرآن في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، ثم بعشر سور منه في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: 13]، وصولاً إلى أقوى مراتب التحدي بسورة واحدة على قصرها وإيجازها في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: 38]، وفي قوله أيضاً: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23]. ولأنّ العرب عرفوا بالفصاحة والبلاغة تبارت العقول في إيجاد تفسير لهذه الظاهرة، إذ يرغب أن يكون القوم على ذلك القدر من قوة كلامية ويكونوا في ذات الوقت عاجزين عن التحدي بل عاجزين حتى عن وضع وصف دقيق للقرآن كنص جديد وافد على الثقافة.

وفي حادثة المغيرة أبلغ تعبير عن الحيرة والدّهول التي أصيب بها العرب؛¹ إذ يستشف من ذلك النقاش أنّ "العرب استعصى عليها استناداً إلى أجناسها النصبيّة السائدة، إيجاد خانة تصنيفيّة يمكن أن يندرج تحتها القرآن؛ فالخانات المعروفة لم تسعف في الانطباق عليه، لأنّها اصطدمت بنصّ مغاير لضوابطها ومخالف لمواضعاتها"²؛ وإذا كان هذا هو الحال مع المعنيين بالتحدي المتمتّعين بالأهليّة الكاملة فكيف هو الحال بالنسبة إلى من جاء بعدهم مع تراجع القدرة اللغويّة والملكيّة القويّة! والأمر لا يتعلّق فحسب بعجز المضاهاة بل يتعلّق أيضاً بصعوبة استكناه سرّ الإعجاز في القرآن؛ إنّه تحدّ كبير شغل العقل الإسلامي لقرون طويلة. من هنا ظهرت العديد من المحاولات لتفسير هذه الظاهرة وإبراز جوانب تأثيرها في فهم القرآن.

وبهذا الصدد، يعتقد أبو زيد أنّ اتحاد الوحي بالمعجزة أو الدليل بالمدلول مفهوم أضعفته الثقافة على الوحي بعد أن حوّلت القرآن إلى نصّ مركزي؛ في حين يلتبس مفهوم الاتحاد في حدّ ذاته ويحتاج بدوره إلى

¹ قالوا: "نقول: كاهن. قال: لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمرة الكاهن ولا سحجه. قالوا: فنقول: مجنون. قال: ما هو مجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، ما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته. قالوا: فنقول: شاعر. قال: ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر. قالوا: فنقول: ساحر. قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحار وسحورهم، فما هو بنفثهم ولا عقدهم. قالوا: فما نقول؟. قال: والله إنّ لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذيق، وإن فرعه لجثاء.. وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل...". عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، ط: الثانية (1375هـ/ 1955 م)، ج: 1، ص: 270.

² محمد الحيرش، المرجع السابق، ص: 223.

تفسير.¹ خاصة -ضيف أبو زيد- إذا وضع في الحسبان أنّ العرب المعاصرين للنزول لم يكن بمقدورهم استيعاب التغيرات والمخالفة بين القرآن والنصوص التي لديهم، ولذلك نعتوا النبيّ بالشاعر والكاهن، يقول الباحث: "ولا شك أنّ هذه الأوصاف قامت -عندهم- على أساس من إدراك 'المماثلة' بين القرآن ونصوص الشعراء والكهّان"². فحادثة ابن المغيرة تطرح أمام الباحث إشكال المماثلة على سبيل الحقيقة لا على سبيل التلفيق والتزوير، إذ الحيرة والارتباك عند العرب -من منظوره- ناشئة عن معرفة المشابهة في ظلّ العجز عن الاقتداء والاحتذاء بالقرآن.

الأمر الذي يدفع بالباحث للتوغّل في تفاصيل المماثلة والمغايرة بعقد مقارنة بين الشعر والقرآن والكهانة، مبرزا أنّ "علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على 'التّمائل' وتقوم في جانب آخر على 'المخالفة'، إنّها علاقة جدليّة بدأت من المفاهيم والتّصوّرات الأساسيّة في الثقافة"³؛ ثم ظهرت ملاحظتها أكثر في قبول ورفض، مدّ وجزر مع مميّزات وخصائص النصوص السائدة آنذاك، يرصدها الباحث من عدّة جهات.

فإذا كان القرآن قد تشابه مع الشعر من حيث الماهية أي من حيث كونه اتصالاً فإنّه يخالفه من جوانب شتى؛ أولها أطراف عمليّة الاتصال وعلاقاتها؛ فالوحي علاقة رأسيّة وهو عبارة عن 'تنزيل' أما الشعر كوحي -في المعتقد العربي القديم- علاقة أفقيّة ترتبط بالجنّ، وبخلاف الوحي الديني الذي تتعدّد فيه الوسائط بين المتكلّم (الله) والمتلقين (الناس)؛ فإنّ الشعر بلا واسطة بين الشاعر وقرينه من الجنّ.⁴ ومن حيث بناء النص؛ صارت القافية في الشعر الفاصلة في القرآن، والآية بدل البيت، والسورة محلّ القصيدة.⁵ كما تشكّل الفاصلة أيضاً من حيث الجانب الصوتي علاقة 'تمائل' مع سجع الكهّان من جهة الأداة، حتى لو اختلف الإسلام مع الكهانة من جهة الطقوس والممارسات.⁶ ومن حيث المصدر والوظيفة؛ الشاعر معبّر عن القبيلة ومحمد صلى الله عليه وسلم مبلغ للرسالة السماويّة، والشعر نصّ يحقق مصالح القبيلة في مهاجاة أعدائها

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 138.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص: 139.

⁴ المصدر نفسه، ص: 139.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه، ص: 145/144.

ونصرة خلافها أو في مدح رجالها وزعمائها؛ في حين القرآن نصّ يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل.¹

وفي نهاية هذه المقارنة يعرف أبو زيد العلاقة القائمة بين النصّ القرآني والنصوص الثقافية المستقرّة والسائدة زمن الوحي بالعلاقة الجدليّة؛ والتي تقوم -من منظوره- على قبول كلّ الملامح الثقافيّة والميزات والخصائص النصّيّة التي تساعد على تحقيق وظيفة النصّ من جهة، وعلى رفض كلّ ما يشوّش على النصّ القيام بوظيفته من جهة أخرى.² وفي نفس المقام، يخصّص العلاقة الرابطة بين القرآن والشعر بوصف 'أيديولوجي' الذي يستقرّ على شرحه بـ'الانحياز' تارة إلى الشعر الذي يخدم الوحي، وتارة أخرى بـ'الهجوم' على الشعر النقيض/العدوّ/الشيطان الذي يتصادم مع مصدر الوحي ومراميه.³

وفي واقع الأمر؛ مثل هذه المصطلحات التي يستعملها الباحث 'أيديولوجي'، 'انحياز' و'هجوم' تثير عداء شديداً ضدّ فكره،⁴ وهي مصطلحات نائية مكروهة في حقل الدراسات القرآنيّة؛ لأنّها تنزل القرآن منزلة منزلة النصوص البشريّة ولا تلقي بالا لقداسته، بل لا تقدّر المتكلم الله سبحانه وتعالى حقّ قدره؛ لذلك يمكن وصف العلاقة الجدليّة التي يتحدّث عنها الباحث بمصطلحات أكثر انسجاماً مع عظمة القرآن، وأكثر ملاءمة وتنزيهاً لله سبحانه وتعالى، مصطلحات من قبيل: تفاعل، ملامسة، تدّرع، احتكاك، مجارة ومعانقة، إلخ...

هذا في حدود مشكلة المصطلح أما من ناحية الحمولة الدلاليّة فالمشكلة أعمق؛ لأنّ أبا زيد بهذا التقديم يضع القرآن موضع النّدّ للتّد مع الواقع، ولكأنّ القرآن في صراع محتدم مع غيره من النصوص؛ في حين الحقيقة تثبت غير ذلك؛ فالقرآن نزل ليهدي الناس طريق الخير والفلاح دون أن يقفز على ظروف الواقع الذي يحيون فيه، ودون أن يحاول قلب كلّ مظاهر الثقافة وتفصيل المعيشة، بل حفظ النصّ ملامح الواقع وغير ما لزم تغييره فحسب. والشعر كان ديوان العرب، سجلّها وكتابها الدائم بدليل أنّه حظي بمكانة واهتمام عال من الصحابة بعد انقطاع الوحي، إذ شكّل مصدراً مهماً يحتكم إليه في عمليّة تدوين القرآن حال اختلافهم، ولم يكن مجرد نص ثانوي تمّ تهميشه أو طمسه. ومن هذه الجهة "قد يكون لائقاً من منظور نظريّة

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 140.

² المصدر نفسه، ص: 145/140.

³ المصدر نفسه، ص: 140.

⁴ انظر على سبيل المثال، عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص: 424.

التناس!.. القول إنّ علاقة القرآن بالشعر هي علاقة بين النصوص داخل الثقافة الواحدة، فيكون فهم النص في ضوء النصوص السابقة، المماثل منها والمخالف¹.

فالقرآن كان في حالة تفاعل وجدل من جهة نزوله على المعهود من كلام العرب وعلى المتعارف من الطرائق النحويّة المتداولة دون أن يخلو ذلك من فرادة وتميّز، وهذا هو وجه التماثل الذي يخلو من وضع القرآن في الكفة المقابلة لغيره. وإلاّ لا وجود لهذا الصراع بين القرآن وغيره من النصوص، إنّما هو صراع الحقّ والباطل، الحقّ من عقيدة التوحيد والأخلاق الفاضلة والقيم العليا في وجه الباطل من عبادة الأصنام والشهوات الفاسدة والعادات السيئة. لكن إذا كان أبو زيد يتحدّث عن جدل المماثلة والمغايرة؛ فإنّ وجه المغايرة/الاختلاف لم تظهر معاملة بعد إلى حدّ الآن، فما هي حقيقة الفرادة والتميّز؟ وما هو السرّ في إعجاز القرآن؟ وكيف نستفيد من مبحث الإعجاز في فهم النصّ وتنزيله على الواقع الراهن؟

1.2. الإعجاز في ضوء نظريّة الصرفة:

ينتصر أبو زيد لنظريّة الصرفة على حساب نظريّة النظم معللاً ذلك بأنّ القراءة التّأويلية لكتابات السلف تسعف القول بأسبقيّة الجرجاني في بيان دور المتكلم في استعمال قواعد اللغة على نحو خاص يبيّن قدرته على الإبداع والتفرد في الكلام. إلاّ أنّ نظريّة النظم - في نفس الوقت من المنظور البوزيدي - على قدر أهمّيّتها في إبراز دور المتكلم وملسته في اللغة، توقّعتنا في مشكلة عزل النص عن السياق الذي تشكّل فيه وتدخله منطقة المقدّس في حدّ ذاته، خاصة تصوّر الباقلاّني للكلام الإلهي بوصفه تعبيراً عن الصفة القديمة، فقد نجّر عن ذلك تصوّر مفارقة القرآن لكلام البشر والاعتقاد باستحالة وجود أيّ قدر من التشابه بين كلام الله وكلام البشر.²

ولأنّ النصوص الممتازة - الدنيّة منها والأدبيّة على حدّ سواء - هي التي يتمكّن أصحابها من إحداث فارق إبداعي في الأسلوب وطريقة التعبير؛ فإنّ معيار النظم لا يفي بحقيّة الإعجاز؛ وبالتالي يميل الباحث للقول بالصرفة لأنّه مفهوم يربط النصّ بالواقع ويجعل الوحي أكثر قرباً من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل وذلك من جهة أنّ القول بالصرفة ينسجم مع مشكّليّتي الكلام الإلهي وأصل اللغة. وإذا كان القول بالصرفة يردّ الإعجاز إلى صفة القدرة الإلهية، فإنّ تفسير الإعجاز بإخبار القرآن عن الغيوب والأمور المستقبلية تفسير يردّه إلى مضمون النصّ، وتفسير الإعجاز من هذه الزاوية يفصل بين النصّ والنصوص الأخرى لا من حيث البناء اللغوي والتركيب، بل من حيث الرسالة المتضمّنة في النصّ؛ وعليه تظلّ العلاقة بين النصّ والنصوص الأخرى

¹ عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص: 424.

² انظر، نصر حامد: مفهوم النصّ، المصدر السابق، ص: 152/151/144.

علاقة قائمة على مجرد الاشتراك في الشفرة اللغوية، ويكون الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول قضايا قدم اللغة وحدوثها خلافا جوهرياً؛ لأنّ النظر إلى اللغة من منظور القدم والتوقيف الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلاً كاملاً عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها.¹

ولعلّ الباحث لا يدري أنّ موقفه هذا يخرج الإعجاز من دائرة ما يسميه 'آيات النص' ويدخله دائرة القدرة الإلهية؛ ذلك أنّ المعجز كما يقول علماء القرآن في هذه الحالة ليس القرآن بل المعجز هو الله تعالى حيث سلبهم قدرتهم على الإتيان بمثله؛ وهو قول فاسد بدليل قوله تعالى ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ والجُنُ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾؛ فإنه يدلّ على عجزهم مع بقاء قدرتهم ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم، لمنزلة منزلة اجتماع الموتى وليس اجتماع الموتى بكبير يحتفل بذكره.² وبالتالي كان المتوقع من الباحث وهو يروم إظهار 'آيات النص' التي تميّزه عن الواقع وتحفظ له خصوصيته أن يقدم تفسيراً للإعجاز لا يخرج من حدود الإعجاز الداخلي.

وبهذا أيضاً يثبت الباحث اعتراليته بشكل رسمي؛ فهو يعدّ الكلام الإلهي صفة من صفات الأفعال وليس صفة من صفات الذات؛ وهو يستقرّ على أنّ اللغة اصطلاحية وليست توقيفية رغم أنّها مسألة خلافية؛ وهو يقول بالصرّفة رغم أنّه قول يزيح الإعجاز من النصّ نفسه إلى القدرة الإلهية؛ وهو يناهز -في الأخير- بالمساواة بين القرآن وباقي النصوص من جهة استعمال اللغة؛³ وكلّها من مقولات المعتزلة ومن إفرازات أصول مذهبهم. ويبقى السؤال القائم؛ هل نحن أمام صدى صوت المعتزلة تكراراً واحتراراً، أم نحن إزاء معتزلي جديد في ثوب هرمنيوطيقي معاصر؟

1.3. الإعجاز بين تأويل التراث والأفق الراهن:

بدأت قضية إعجاز القرآن تستأثر باهتمام أبو زيد منذ بداية تحليلاته لنظرية النظم على ضوء الأسلوبية؛ منذ ذلك الحين عرف أبو زيد أنّ عبد القاهر الجرجاني أراد أن يجعل للنحو مفهوماً مميّزاً عن المفاهيم السابقة؛ كان المفهوم الأول تمييز الصحيح من السقيم أو الخطأ من الصواب، وكان المفهوم الثاني هو ما يسمى نهج العرب في التعبير،⁴ وكان المفهوم الثالث هو نظرية النظم كما أرسى دعائمها عبد القاهر

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 147.

² بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 385.

³ انظر قول الباقلاني: ".. ولا بأعجب من قول فريق منهم: إنّه لا فرق بين كلام البشر وكلام الله في هذا الباب، وإنّما يصحّ من كلّ واحد

منهما الإعجاز على حدّ واحد". المصدر نفسه، ص: 385.

⁴ مصطفى ناصف، المرجع السابق، ص: 34.

الجرجاني. وقد بدا لهذا الأخير أنّ تعلق الكلمات بعضها ببعض يعبر عما كان يسميه باسم 'الأفكار اللطيفة'؛¹ وعبارة 'الأفكار اللطيفة' تعني في قراءة الباحث مصطفى ناصف ما تعنيه كلمة فنّ.²

كان عبد القاهر سابقا لزمانه لأنّه أدرك "أنّ التقد العربي محتاج إلى فلسفة لغوية نابعة من الشعر، وأدرك أنّ السبيل إلى ذلك هو إعادة النظر في التراث النحوي، ومحاولة التمييز بين مستويات اللغة المختلفة وإقامة الفواصل بين ارتباطات الكلمات التي تبدو محاكاة وتقليدا للعرف وارتباطات الكلمات التي تبدو بلاغة أو شعرا"³؛ ومن هنا جاءت تفرقة الضمنية بين الكلام كاستخدام فردي للغة، وبين قواعد وقوانين النحو المعيارية العرفية المتبعة. وإذا كانت كل لغة تحمل بداخلها "أكثر من نحو، وكذلك يكمن في بنية العبارة نفسها احتمالات نحوية، والاحتمالات النحوية تفتح الباب أمام أساليب متنوّعة. وفكرة الأساليب.. وثيقة الصلة بالنظام النحوي الذي يمكن افتراضه"⁴؛ فإنّ الاحتمالات اللغوية وفكرة الأساليب على هذه الشاكلة قضيتان متلازمتان، وذلك بحضور عنصر وسيط هو فاعلية المتكلم وقدرته على إحداث وإبداع طريقة ما مختلفة عن طرائق الكلام الأخرى المعروفة سابقا.

ولهذا يذهب نصر مذهب الباحث مصطفى ناصف في القول بأنّ نظرية النظم كمنظومة لغوية من إفرازات القرن الخامس الهجري هي وجه متحصّر سابق لزمانه، وهي تقابل حاليًا - في الدراسات النقدية الغربية - محمول مصطلح الأدبية/الفنية؛ يقول نصر: "وتعريف عبد القاهر للنظم بأنه 'قوانين النحو' ليس المقصود به قوانين النحو المعياري الذي يكتفي بالوقوف عند حدود التمييز بين 'الصواب' و'الخطأ' في الكلام العادي، بل يقصد بـ'قوانين النحو' مستويات التركيب والأساليب ذات التأثير الجوهرية في إنتاج الدلالة، كالقديم والتأخير، والفصل والوصل، والذكر والحذف، وتعدد أساليب النفي والاستفهام والأمر والنهي والقصر والإطناب والالتفات.. الخ. وهذه القوانين إنما تستبطن من دراسة 'الشعر' وكلام البلغاء، وعلى أساسها يمكن التمييز بين مستويات الكلام، وتحديد ما علا منه وما سفّل، وفقا لقدرة المتكلم على استثمار هذه القوانين استثمارا منتجا"⁵.

¹ انظر، عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، المصدر السابق، ص: 98/7.

² مصطفى ناصف، المرجع السابق، ص: 35.

³ المرجع نفسه، ص: 35.

⁴ المرجع نفسه، ص: 35.

⁵ نصر حامد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 124/123.

وهكذا إدراك النشاط اللغوي بهذا التوصيف سيفسح المجال للخبرة بالشعر والتثّر وكيفية كتابة النصوص عموماً، وسيفسح المجال من ثم لفهم السرّ الحقيق في إعجاز القرآن وتميّزه عن النصوص المتداولة زمن نزول الوحي. إنّ الاستخدامات الفردية المبدعة للأداة النحوية هي التي تخلق فوارق تعبيرية ترتقي بالنص إلى مراتب الخلود، وتحجز له مكاناً في خزانة 'الأدبية والفنية'، وإذا كانت 'قضية الإبداع في النحو.. غريبة إلى حدّ ما على أذهان الباحثين قبل عبد القاهر'¹؛ فإنّها بزغت على يد هذا الأخير في القرن الخامس ونضجت إلى حدّ بعيد بظهور الأسلوبية في الدراسات النقدية الغربية حتى أصبح الإبداع في النحو جزءاً أساسياً من نباهة الكاتب وقوّة ذكائه، وغداً جزءاً جوهرياً من ماهية الفنّ وحقيقته.

ولذلك إذا قيل على لسان عبد القاهر، وتلخيصاً لقراءة أبو زيد لنظرية النظم؛ إنّ 'القرآن بوصفه كتاباً أدبياً أبداع في ذات النحو، وخلق أنظمة خاصة به، وسلك إلى المعاني طرائق نحوية لم يكن للأدب بها عهد واضح'²؛ صحّ القول أنّ القرآن معجز في نظمه، فهو خارق لمعهود الاستعمال العربي خرقاً فنياً أدبياً لم يسبق له نظير؛ إلاّ أنّ استحضار الطرح الأسلوبي بالنظر إلى أنّ كلّ نصّ تتحقّق فيه شروط الفنية هو لاشكّ نصّ دخيل على الاستعمال النحوي السائد، بفاعلية المتكلم/الذات الكاتبة بإبداع وتميّز غير مسبوق، يجعل كلّ النصوص معجزة على حدّ سواء. وإذا كانت كلّ النصوص الممتازة تتساوى في كونها تحمل بوادر لمسة إبداعية للكاتب، تلك اللمسة التي تضمن لها الفريدة والتألّق؛ فإنّ حصر الإعجاز في النظم قضية غير مسلمّ بها لدى الباحث.

هكذا يظهر أنّ تبنيّه لنظرية الصّرفة ليس محض تكرار لصوت المعتزلة، لكنّه أكثر من ذلك شاغل راهني أسلوبي هرمنيوطيقي؛ هو شاغل أسلوبي لأنّ كلّ كاتب مبدع يحدث خرقاً في النظام النحوي المتداول فينتج نصّاً أدبياً فنياً خالداً، وفي صناعة الشعر تحديداً يصرّح نصر قائلاً: "الشعر الذي يقول لك ما تعرف مثل الفكر الذي يعتمد التكرار والإعادة بلا فائدة. يجب أن يحمل الشعر متلقّيه إلى عوالم أخرى غير مطروقة"³؛ ولعلّ هذه العوالم لا تطرق إلاّ بأساليب وطرائق غير معهودة وغير مسبوقة. ولو كان أبو زيد واضحاً في كلامه أكثر وقال: إنّ "لكلّ شاعر نظاماً نحويّاً أو منطقة من مناطق الإبداع النحوي"⁴؛ لتمكّن من أن يفصح صراحة عن تساوي النصوص الممتازة في إعجازيّتها من هذا الجانب.

¹ مصطفى ناصف، المرجع السابق، ص: 36.

² المرجع نفسه، ص: 36.

³ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 119.

⁴ مصطفى ناصف، المرجع السابق، ص: 36.

وهو قبل ذلك كله شاغل هرمنيوطيقي؛ لأنّ فهم سرّ الإعجاز لا يحصل بمعزل عن وضع لغة القرآن الدينية في قلب اللغة العربية المتداولة زمن نزول الوحي، سعياً لمعرفة الجدل الدائر بين النصوص الثقافية السائدة آنذاك، ومن ثمّ اكتشاف مناطق التناصّ وفكّ ملابسات المماثلة والمغايرة. فأبو زيد يريد أن يقول إنّ القرآن يماثل النصوص الثقافية ويتفق معها في مبدأ الخرق؛ إلاّ أنّه يختلف معها ويتغاير في أساليبه وطرائقه التحوّية في الكلام والتي تخلق فرص جديدة للفهم وبفضلها يتحوّل القرآن إلى 'منتج للثقافة' بعدما كان 'منتجاً ثقافياً'، وبهذا لا يتعالى القرآن على السنّة البشرية في كتابة النصوص؛ لكنّه يعلو ويسمو ويتفوّق بذاته عن كلّ نصّ؛ يقول أبو زيد: أن يكون القرآن "منتجاً ثقافياً ليس إلاّ جانباً من جوانب النّصّ، هو جانب الانبثاق/الخروج، الجانب الآخر يكمن في أنّ القرآن أصبح منتجاً للثقافة. عبارات أخرى؛ القرآن كنصّ ظهر أولاً في قلب الواقع الاجتماعي والثقافي الخاص، تشكّل في إطار نظام لغوي معيّن.. ثانياً، وتدرّجياً أدى إلى ظهور ثقافة جديدة"¹.

فإذا استحضرنّا مرة أخرى الطرح الأسلوبي الذي يقول إنّ سمة الأدبيّة والفنّيّة ترتقي بالنصوص من مراتب اللغة المباشرة الجاهزة إلى لغة إيحائيّة ملهمة، وإذا استحضرنّا الطرح الهرمنيوطيقي إلى جانب ذلك وقلنا إنّ النصّ الأدبي الممتاز هو بمثابة استعارة مصعّرة؛ فإنّ فهم ثنائيّة المماثلة والمغايرة سنتنقل بمبحث الإعجاز إلى مرحلة تأويليّة أكثر عمقا؛ فالقرآن من هذه الزاوية تاريخي من إنتاج الثقافة العربيّة؛ لكنّه في ذات الوقت نصّ أدبي/فني لا يعكس الواقع عكسا آلياً بل يسمّره سيميوطيقياً؛ ذلك لأنّ الحديث عن القرآن -في تقدّم أبو زيد- "كرسالة يشير إلى حقيقة أنّه في حين كلّ شيء تجسّد في النّظام اللغوي العربي؛ ظلّ القرآن يحمل خصائص ذاتيّة. وبأسلوب فريد، يستخدم [القرآن] تشكيلات لغويّة حيويّة خاصّة جدّاً"²، أو لنقل بألفاظ أخرى؛ يستخدم القرآن "آليات ترميز لغويّة خاصّة"³، وذلك "بهدف إيصال الرسالة الخاصّة به"⁴.

والباحث يحدث هذا التناقض ليكون النّصّ 'منتجاً' للثقافة أو دائم الدلالة؛ إنّه نصّ لا يخرج عن الإطار الاجتماعي الذي نزل فيه؛ لكنّه أيضاً نصّ يصنع كينونته المستقلة عن طريق استثماره للعلامة اللغويّة.

¹ Nasr hamid : The dilemma of the literary approach to the qur'an, Alif: Journal of Comparative Poetics 23 (2003), p: 39.

² Ibid, p: 38.

³ عمر حسن القيام: أدبيّة النّصّ القرآني بحث في نظريّة التفسير، الناشر: المعهد العلمي للفكر الإسلامي (فرجينيا-و.م. الأمريكية)، ط: الأولى (2011م)، ص: 157.

⁴ Nasr hamid : The dilemma of the literary approach to the qur'an, p: 38.

و"نظام العلامات.. هو نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي"¹؛ وهو ما يطلق عليه إميل بنفست 'التمثيل'، وإذا كان كل شيء في الواقع عبارة عن علامة ثنائية دالّ ومدلول؛ فإنّ "دور العلامة هو التمثيل، أن تحلّ محلّ شيء آخر، أن تستدعي هذا الشيء باعتبارها بديلا عنه"². إنّ العلامة المثقلة بالخصوصية الفكرية التاريخية التسيية لعرب شبه الجزيرة يتم استخدامها في النصّ على سبيل التمثيل للوصول إلى أغراض دينية؛ إنّها علامة ماثلة في وعي الجماعة الأولى، لكنّ وجودها في القرآن لا يعكس رؤية العربي القديم للكون والحياة بل وجودها جسر وقناة لبثّ الرؤية الإلهية للكون والحياة، بما تفرّد به الرؤية الإلهية من كمال وتعالى وقداسة.

وفي هذا المسار يحاول أبو زيد أن يؤسس مشروعية مذهبه بالرجوع إلى التراث التفسيري بحثا عن نواة وبوادر أولية لأدبية القرآن، حيث يعود بهذه النواة تارة إلى 'تفسير المنار' لمحمد عبده، ويعود بها تارة أخرى إلى 'التصوير الفني في القرآن' لسيد قطب. وإذا كان عبد القاهر قد حلّ أزمة 'التوتر' بين الشعر والوحي باتخاذ الشعر منطلقا لفهم خصائص الكلام البليغ، فإنّ 'سيد قطب' -من وجهة نظر أبو زيد- قد وسّع منظور القرآن ليشمل كلّ الفنون عندما وصف القرآن بمصطلحات فنية دقيقة من قبيل التخيل، التصوير، العرض، المسرح، إلخ.. ليقوم لاحقا محمد عبده بفتاواه الجريئة باختراق حوائط التقليد والركود وإعادة المعنى الديني إلى جماعة المؤمنين، وذلك كله تحت لواء المدخل الأدبي والتحليل السردى.³

كيفما كان الحال فليس هذا مقام تتبّع تطوّرات هذه الفكرة، ولكنّ الغرض الذي ترمي إليه الدراسة في هذا المقام هو تتبّع تلك الأمثلة التي أحييت توتر المماثلة/المغايرة أو جدل الواقع والنص في الطرح البوزيدي. والبداية مع محمد عبده، إذ لم يكن المهمّ بالنسبة له في القصص "ما تحكيه من وقائع وأحداث بل المهمّ هو أسلوب السرد ذاته الذي تستنبط منه العظة"⁴؛ وعلى ذلك فإنّ 'الإعجاز' في القصص القرآني في اللفظ لا في القصص نفسها، "أي في بنائها اللغوي والسردى وليس في مماثلة وقائعها للتاريخ وتطابقها معه"⁵، وحسب هذا التّصوّر؛ فإنّ "ما يحكى من اعتقادات وما يرد من عبارات إنّما يحكى مطابقا لوعي المخاطبين أو المحكيّ عنهم، ومن ثمّ لا مجال لاعتقاد صحّته أو صوابه لمجرّد أنّه ذكر في القرآن"⁶.

¹ عمر حسن القيام، المرجع السابق، ص: 161.

² إميل بنفست: سيميولوجيا اللغة، ترجمة: سيزا قاسم، مجلة: فصول (مصر)، العدد: الثالث (1981م)، ص: 58.

³ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 128.

⁴ نصر حامد: القراءة الأدبية للقرآن إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة: الكرمل (فلسطين)، العدد: 50 (1997م)، ص: 142.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ نصر حامد: القراءة الأدبية للقرآن إشكالياتها قديما وحديثا، المصدر السابق، ص: 143.

وهنا يتمكن محمد عبده من تأويل كل ماورد عن السحر والحسد ومسّ الشيطان للإنسان في القرآن تأويلا عقلائيّا.. هكذا تصبح قصة آدم وحوّاء بما تضمّنته من تفاصيل خلقه وأمر الملائكة بالسجود له، ومخالفة إبليس، وتعليمه الأسماء، ثم إغراء إبليس بالمعصية فالخروج من الجنة، يصبح ذلك كله من قبيل 'التمثيل' و'التصوير'؛ ووفقا للمنهج نفسه تصبح قصة ابني آدم (قاييل وهابيل) تمثيلا لنوازع الخير والشّرّ، وتصبح قصة إبراهيم مع الطير الواردة في القرآن إثباتا لقدرة الله على إحياء الموتى تمثيلا كذلك؛ وحتى نزول الملائكة وقتالهم مع المسلمين في غزوة بدر لم يكن حقيقة حرفيّة بل كان من قبيل البشرى والتأييد المعنوي.¹

وكامتداد لهذا المسار، كان إعجاب الناس بالقرآن بالنسبة لظه حسين نابعا من وجود نوع من الصلة الوثيقة بين القرآن كخطاب فنيّ جديد وبين ما عهدوه من نصوص ثقافيّة سائدة ومتداولة آنذاك، و"من شروط الأثر الفنيّ البديع أن يكون جديدا، لا بمعنى الغرابة التامة التي تجعله عصيا على الفهم وفوق مستوى الإدراك والتدوّق، بل بمعنى الجدة اللافتة والمتضمّنة لعناصر مألوفة في الوقت نفسه"². وبناء عليه كانت قصة هجرة إبراهيم للكعبة حسب تحقيقات طه حسين "معروفة للعرب قبل نزول القرآن، وليس ورودها في القرآن دليلا على صحتها التاريخيّة، بقدر ما هو دليل على ورودها في وعي المخاطبين بالقرآن وفي ضمائرهم.. وينتهي طه حسين.. إلى أنّ.. كلّ ذلك حديث أساطير.. لكنّ ظهورها في القرآن.. كانت وراء أهداف دينيّة؛ ذلك أنّ ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنيّة العرب.. قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين، ديانة النصارى واليهود"³. بكلام آخر؛ القرآن هنا استدعى قصة هجرة إبراهيم كما هي ماثلة في الوعي الاجتماعي بغضّ النظر عن صحتها أو خطئها، فقط بغرض موقعة الإسلام في الواقع الديني ومنحه كدين جديد الشرعيّة والتأييد الاجتماعي.

يودّ أبو زيد أن يقول؛ إنّ القرآن يستدعي ما هو ماثل في وعي المخاطبين به زمن النزول وهو يستحضر ما يجول بضمائرهم وما يخالج خيالاتهم وما يخامر ويلوح في فكرهم؛ لكنّه استدعاء واستحضار لا على سبيل الإثبات والمطابقة التاريخيّة للحوادث الخارجيّة، ولا على سبيل جعل الآيات شاهدة على صحة ما يعتقدّه المخاطبون آنذاك، ولا على سبيل تتبع تفاصيل وجزئيات

¹ المصدر نفسه، ص: 144/143.

² المصدر نفسه، ص: 146.

³ المصدر نفسه.

الوقائع الماضية؛ بل ذلك الاستدعاء والاستحضار جاء على سبيل 'التّمثيل' و'التّصوير' لغرض ديني ما لا بدّ أن يستكشف معناه، وأن يعاد بناء مغزاه في الوقت الراهن. وإذا كانت اللغة "تنتج.. وتستقبل في إطار قيم إشاريّة مشتركة بين أعضاء مجتمع واحد"¹؛ فإنّ القرآن بوصفه خطاب الحاضر والغائب والمعدوم سيظلّ دائما علامة لغويّة دالّة كلّما حظي بإطار اجتماعي وثقافي جديد يحتضنه في إحداثيّات زمنيّة ومكانيّة ما من أفقه التّأويلي اللامحدود. هذه هي القراءة المعاصرة للإعجاز، أو هذا هو البعد الآخر للإعجاز،² كما تترصّده المقاربة الأدبيّة حسب قراءة أبو زيد الهرمنيوطيقيّة للنص القرآني.

2. المناسبة بين الآيات والسور

إذا كانت الدراسات اللسانية الحديثة في الغرب قد ارتقت بالنقد الأدبي من طور العناية بالجملة إلى طور العناية بالنص، معتبرة هذا الأخير كنسيج متعلق الأجزاء متعاوض الوحدات؛ فإنّ علوم القرآن كان لها السبق في الوعي بضرورة هذه النقلة، ذلك ما يطلق عليه 'علم المناسبة'، حيث يقصد بالمناسبة معنى رابطا بين أجزاء الكلام سواء كان عامّا أو خاصّا، عقليّا أو حسّيّا أو خياليّا، أو تلازما ذهنيّا كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والتّظهير والضّدين،³ وغيرها من أنواع العلاقات التي بفضلها يصير "التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"⁴ حتى يكون القرآن "كالكلمة الواحدة"⁵. لكنّ القرآن نزل مفرّقا حسب الوقائع والأحداث، متصرّما مراعيّا الأسباب والملابسات، منجمّا على نيف وعشرين سنة؛ أفلا يكون هذا مدعاة لانتفاء الروابط بين آيته وسوره؟ وإذا عارضت الأسباب الواقعيّة المناسبة النصّيّة، أيّهما يجوز التّضحية به دون الآخر؟

يقدم العزّ بن عبد السلام فرضيّة مفادها أنّ القرآن الكريم نزل خلال زمن يزيد على العشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة الأمر الذي يتعدّد معه ربط بعض الكلام ببعضه الآخر، وبالتالي المناسبة علم حسن لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحدّ وليس في أمر وقع على علل مختلفة وأسباب متباينة، ويضرب لذلك مثلا بتصرّف الملوك والحكام والمفتين، وتصرّف

¹ إميل بنفست، المرجع السابق، ص: 62.

² Nasr hamid : The dilemma of the literary approach to the qur'an, p: 38.

³ جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 631.

⁴ بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 36.

⁵ المصدر نفسه، ص: 37.

الإنسان بأمور متوافقة حيناً ومتخالفة ومتضادة حيناً آخر، إذ يتعدّر ربط تلك التصرفات مع بعضها البعض مع اختلافها في نفسها وتباين أوقاتها.¹ وفي المقابل يقرّر وليّ الدين الملّويّ وهم الفرض السابق مؤكّداً بقوله: "وفصل الخطاب: أنّها على حسب الوقائع تنزيلاً، وعلى حسب الحكمة ترتيباً وتأصيلاً، فالمصحف على وفق ما في اللوح المحفوظ، مرتّبة سوره كلّها وآياته بالتوقيف"².

ومع قوّة كلتا الفرضيّتين يبدو الباحث متردّداً في رأيه؛ ففي كتابه 'مفهوم النص' يرى أنّ الفرضية الأولى تخلط بين التصرف العام في شؤون الحياة اليومية وبين التصرف اللغوي الخاص والمتفرّد؛ فللغة "آياتها الخاصة التي بها تمثّل الواقع، فهي لا تمثّل الوقائع تمثيلاً حرفياً بل تصوغها صياغة رمزية وفق آليات وقوانين خاصة. من هنا قد تكون العلاقات بين 'الوقائع' الخارجيّة مفتقدة، ولكنّ اللغة تصوغ هذه الوقائع في علاقات لغويّة. والنص القرآني.. له قدرة على تنمية وإبداع علاقات خاصة بين الأجزاء"³. وبذلك يقف الباحث موقف المناصر للفرضية الثانية التي تؤكّد وجود مناسبة بين الآيات والسور رغم اختلاف الأسباب وتباعد فترات النزول؛ بل كلّ منهما يقوم بدوره في تجلية المعنى من زاوية خاصة؛ "ينظر علم [المناسبات] للنصوص من حيث علاقاتها اللغوية والأسلوبية أو العقلية أو الذهنيّة. إنّه العلم الذي يدرس العلاقات داخل النص، في حين يدرس علم الأسباب علاقات النصّ بما هو خارجه في الواقع"⁴.

إلا أنّ الدكتور نصر حامد يعود في كتاباته الأخيرة ليؤكّد ضعف القول بالمناسبة ورجحان القول بانعدام روابط توحد بين الآيات والسور؛ فالسورة لا تمثّل وحدة واحدة مستقلة بذاتها بل هي مجموعة من الوحدات التي تم جمعها مع بعضها البعض، وهي تتضمن عدداً من الخطابات، وأنّ تحديد الخطابات داخل السورة مسألة عسيرة وليست سهلة.⁵ وبالتالي يدعو الباحث إلى التركيز على الأسباب المختلفة والسياقات الخارجيّة المتباينة للنزول بدل الاهتمام بالروابط والتعلقات التّصية الداخليّة. وهو موقف يرتبط بالنظر إلى القرآن كخطاب وليس كنصّ؛ خطاب تاريخي متحرّك في مدّ وجزر وذهاب وإياب تماشياً مع حركة الواقع وتقلّباته، وليس كنصّ مكتمل قيل دفعة واحدة في مقام واحد.

¹ بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 37. جلال الدين السيوطي: الإتقان، المصدر السابق، ص: 630.

² المصادر نفسها.

³ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، 161.

⁴ المصدر نفسه، 175.

⁵ انظر، نصر حامد: الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان (2008م)، المصدر السابق.

وبخلاف الرأي الأول الذي تبناه الباحث في مؤلفه 'مفهوم النص'، يتجاوز نصر إثبات وجود المناسبة في القرآن من الواقع الخارجي بدعوى المماثلة بين القرآن والقصيدة الجاهلية إلى إثبات عدم وجودها من داخل النص ذاته بالنظر إلى تعدد الأصوات والخطابات ضمن السورة الواحدة. وهو إشكال طرحه علماء القرآن ممثلين له بقوله تعالى من سورة القيامة ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَلَ بِهِ﴾ [البقرة: 16]، ميزين أنّ السورة كلّها جاءت لتتحدث عن أحوال اليوم الآخر في حين تتوجه الآية السابقة بالخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم،¹ مما يؤدي إلى إشكال حقيقي في استكشاف الرابط بين الآي، حتى قال في ذلك الرازي: كما لو "أنّ المدرّس إذا كان يلقي على تلميذه شيئاً، فأخذ التلميذ يلتفت يمينا وشمالاً ثم يعود إلى الدرس، فإذا نقل ذلك الدرس مع هذا الكلام في أثناءه، فمن لم يعرف السبب يقول إنّ وقوع تلك الكلمة في أثناء ذلك الدرس غير مناسب، لكن من عرف الواقعة علم أنّه حسن الترتيب"².

يعود بنا هذا الرأي لما يكتبه د. مانغنو Dominique Maingueneau حول كتابات شكسبير؛ ففي وقت يعجز فيه بعض القراء عن فهم جمل أو كلمات داخل النص يرجعون ذلك إلى عيب في الكتابة معتقدين أنّ المؤلف يسهو أحيانا فيدخل في النص ما ليس منه. وفي الواقع -يضيف د. مانغنو- يؤكّد حدّاق النقاد الهرمنيوطيقيين أنّ كلّ ما نعتقد أنه خارج المضمون هو ذاته ما يلعم النص ويجعله عرضة للتأويل.³ فكذلك تباين الخطابات داخل السورة الواحدة عند علماء القرآن، ذلك التباين أو تلك الحركة الانتقالية ليست مدعاة لنفي وجود المناسبة بل هي ورقة رابحة لتنشيط التأويل والمبادرة لتقديم فهم مختلفة تكشف سر التنقل من خطاب لآخر.

أضف إلى ذلك، قد تتعدّد الخطابات في النص النازل دفعة واحدة، فالأمر ليس مقصوراً على الآيات التي نزلت متفرقة ثم جمعت - كما يقول أبو زيد- لتشكّل سورة واحدة، ومن أمثلته الآيات الثلاث [من 142 إلى 145] من سورة البقرة؛ حيث يلاحظ تعدّد في الخطاب من مقول السفهاء حول تحويل القبلة إلى خطاب الأمة، يقول تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ۗ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۗ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾ [البقرة: 142/143]، ثم خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي

¹ جلال الدين السيوطي: الإتيان، المصدر السابق، ص: 634.

² فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1401هـ/1981م)، ج:

30، ص: 223/222.

³ Voir, Dominique Maingueneau : Le discours littéraire –paratopie et scène d'énonciation-, Editeur : Armand Colin, Paris, 2004, p : 57.

كُنْتُ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ۖ ﴿البقرة: 143﴾، ثم جواب لمن سأل عن حال صلاة من توفي قبل تحويل القبلة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 143]، ثم خطاب للإنسانية جمعاء في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 143]، ثم عودة أخرى لخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۗ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: 144].

ثم خطاب للأمة مرة أخرى في قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 144]، ثم عودة ثالثة لخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ ۗ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ ۗ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 145]. ومثل هذا يستحيل ادعاء انتفاء رابط بين آياته بدعوى تعدد الأصوات والخطابات؛ لأن ما قيل في مقام واحد وبترتيب توقيفي معيّن لا بدّ أن يشتمل على مناسبة بين الآيات، وفي هذه الحالة يجدر بالمفسّر أن يكون واعياً بتلك الروابط وأن يكشف سرّ الحركة والانتقال الخطابي.

وبالتالي تنوع الخطابات ليس حجرة عثرة في طريق المناسبة كما يقرّر أبو زيد، بل اختلاف الأسباب وتباعد النزول هو العائق الحقيقي في وجه الترابط بين الآي؛ لأنّ اختلاف الأسباب والعلل الخارجية يؤدّي إلى تعارضات حقيقية على مستوى النصّ أما تنوع الخطابات فلا يؤثّر إطلاقاً على شكل النصّ. بكلام آخر؛ الأسباب المتباينة التي تفرزها حركة الواقع تنعكس في إجابات النصّ بنوع من الحركة كردّ فعل طبيعي على المتغيّرات الخارجية، ولا يمكن أن تكون تلك الحركة مصحوبة بمناسبة داخلية طالما القرآن يتضمّن أحكاماً مختلفة وطالما الآيات مرتبطة بمقامات متباينة وأزمنة متباعدة. كما أنّ عدم حسم مسألة تسمية السور وترتيبها - بين التوقيف والاجتهاد - يقف كمانع من القول بكليّة النصّ وتعالق سوره.

3. المحكم والمتشابه

لا شكّ أنّ إشكاليّة المحكم والمتشابه هي من أهم الإشكاليّات الدينيّة في الفكر الإسلامي من حيث أنّ القرآن هو الرسالة الخالدة والشريعة الخاتمة، وتجليّة الغامض المستتر منه في ضوء الواضح البيّن من آياته ضرورة لا غنى عنها لتطبيق الأحكام وتلقي المعارف المختلفة والامتثال للتعاليم الإلهية، فلا يراد للقرآن أن تتوقف آياته عن العمل أو أن تحمد بزمانها أو أن يعمّ نوره وهدها أما دون أخرى؛ وإنما يراد للقرآن أن يكون مفيداً هادياً للإنسانيّة، فاعلاً في حياة المسلم متحرّكاً متماشياً مع متطلبات وشروط الساعة. ومن هذه الزاوية المحكم والمتشابه هي إحدى علوم القرآن الموصلة لمعرفة حقيقة النصّ القرآني المقدّس، ومعرفة تلك الحقيقة يعني التفعيل السليم للنصّ على أرض الواقع الراهن دفعا لعجلة النمو نحو الأمام.

وكأيّ ثنائية من الثنائيات السابقة، يأخذ الطرح الهرمنيوطيقي على عاتقه مسؤولية قراءة المحكم والمتشابه من وجهة نظر إنتاجية للمعنى؛ لأنّ الهدف الأساسي الذي يصبو إليه الطرح الهرمنيوطيقي هو فهم القرآن في العصر الحاضر بشكل أكثر فاعلية في الحياة الراهنة، وأكثر إيجابية في الحياة اليومية. وتناول نصر حامد لثنائية المحكم والمتشابه لا يخرج عن هذا الإطار، فهو تناول من جانبيين: الجانب الإنتاجي للدلالة؛ والجانب الكشفي للواقع بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية. وكلا الجانبين لا ينفصلان بحال من الأحوال عن إدراك طبيعة القرآن كنصّ مدوّن مغلق، أو إدراك طبيعته كخطاب حيّ مفتوح على علمه.

1.3. الجذور التاريخية لظهور ثنائية المحكم والمتشابه

يبدو أنّ العقل الإسلامي على امتداد تاريخ الفكر الديني ومنذ نزول القرآن الكريم كان مكبلاً في نشاطه المعرفي ولم يكن حراً بريئاً ومنتجاً؛ إذ ظلّ -حسب نصر حامد- "مشدوداً إلى سلطتين قامتاً دائماً بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة. هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة. ولقد تم فرض السلطتين بشكل تزامني في الصراع العلوي/الأموي، الذي دارت رحاه بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان في موقعة 'صفين'؛¹ فالدعوة للاحتكام إلى القرآن كانت حيلة لتزييف الوعي العام سواء تعلق الأمر بالخصم أم بجنود معاوية، "بإقناعهم أن قوادهم يخوضون حرباً دينية مقدسة، وذلك إخفاء للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة. وقد أثمرت الحيلة الأيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معني النصوص الدينية، وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص"². وقبل ذلك كلّه، يعود نصر بالأزمة للعصر الأول بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة، فمنذ "بداية الخلافة الإسلامية.. صار ما كان شأننا إنسانياً سياسياً شأننا إلهياً دينياً"³.

وفي تقديرات نصر حامد، كان الصراع السياسي الاجتماعي هو دائماً الحافز للتخفي وراء ستار ديني بحثاً عن مشروعيةً علياً تحقّق الانتصار على الخصوم، ومن هنا استحدثت ثنائية المحكم والمتشابه لخوض الجدل الكلامي بين الفرق والطوائف المختلفة، ورفعت الثنائية بين الخصوم لإعطاء المشروعية لتأويلات معينة على حساب أخرى، فصار هناك رأي مقبول وآخر مذموم، وشهر سلاح التكفير وبدأت المصادر. "أمّا ارتباط

¹ نصر حامد: ثقافة التنمية وتنمية الثقافة، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 111 (1990م)، ص: 24. نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 129.

² نصر حامد: ثقافة التنمية وتنمية الثقافة، المصدر السابق، ص: 24. نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 130.

³ نصر حامد: الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص: 165.

التأويل بالخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، وبالخلافات السياسيّة من جهة أخرى فيؤكّده الطبري عن ابن عباس¹ -رضي الله عنه- حين "ذكر عنده الخوارج وما يُلقون عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه"².

منذ تلك المقولة يعتقد أبو زيد أنّ المحكم والمتشابه والتأويل أصبحت وجوها متعدّدة لعملة واحدة؛ ومنذ ذلك الحين أصبح قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ال عمران: 07]، يحمل كسلاح في وجه كلّ مبتدع؛ "وإذا كانت الآية قد نزلت في مناسبة الحوار والجدل الذي أثاره النصارى في وجه الرسول صلى الله عليه وسلم متأولين لبعض العبارات المجازية في القرآن تأويلا يريدون به أن يظهرها موافقة الرسول لهم في معتقدتهم؛ فإنّ.. الآية صارت تفسّر -على يد فتادة وابن عباس قبله- لمواجهة الجدل الديني للخوارج.. واتهامهم بأنهم أصحاب الزيغ الذين يتبعون المتشابه"³.

ويذكر في سبب نزول الآية رواية الطبري من حديث الربيع: عمّدوا - يعني الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من نصارى بخران - فخاصموا النبيّ صلى الله عليه وسلم، قالوا: ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى! قالوا: فحسبنا! فأنزل الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾، ثم إن الله جل ثناؤه أنزل ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۗ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [ال عمران: 59]، الآية⁴. ويستدلّ الباحث لصحّة ما يذهب إليه بما يلي:

¹ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير -دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة_، الناشر: المركز الثقافي العربي -المغرب/لبنان)، ط: السادسة (2007م)، ص: 141.

² محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مراجعة: أحمد محمد شاكر، ط: الناشر: مكتبة ابن تيمية (القاهرة-مصر)، ط: الثانية، ج: 6، ح: 6622، ص: 198. وأخرجه أيضا ابن أبي شيبة في المصنف بلفظ: "أنّه ذكر ما يلقى الخوارج عند القرآن.. الحديث". عبد الله بن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار التاج (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1409هـ/1989م)، ج: 7، ح: 37902، ص: 556. وقال ابن حجر: سنده صحيح. أحمد بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، الناشر: دار الكتب السلفية، د.ط، ج: 12، ص: 300.

³ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 143.

⁴ محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المرجع السابق، ج: 6، ح: 6602، ص: 187/186. وذكره ابن حجر من حديث مقاتل بن حيّان. ابن حجر العسقلاني: العجائب في بيان الأسباب، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، الناشر: دار ابن الجوزي (الرياض-م.ع.السعودية)، ط: الأولى (1418هـ/1997م)، ج: 2، ص: 660.

- ضعف الرواية الأخرى لابن عباس المذكورة في سبب نزول الآية في قوله: "المتشابه حروف التهجي في أوائل السور.. الحديث"¹ نحو 'الم' و'المص'، و'المر'، إلخ.. حيث كانت اليهود ترمي لتأويل مدة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ومدة الإسلام ومناصريه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تعرّف هذه الرواية المتشابه -بناء على ما اعتبرته سببا للنزول- بأته الحروف المقطّعة في أوائل السور؛ مما يؤدي إلى نفي معرفة المتشابه؛ لأنّ مدة ملك محمد صلى الله عليه وسلم مما استأثر الله بعلمه، ولا طريق لتحصيله.²
- أنّ التعبير القرآني في وصف عيسى بأنه 'كلمة منه' كان كفيلا بأن يتّخذ التّصاري دليلا -من وجهة نظرهم- يحاجون به النبيّ صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ نزلت آية المحكم والمتشابه لتقرّعهم على تمسّكهم بما يحتمل التأويل؛ كما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۗ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [ال عمران: 59] ليفسّر ما تشابه عليهم بقول واضح صريح لا يحتمل اللبس أو التأويل، ولتردّهم الآية بمحكم القرآن إلى جادة الحقّ والصواب.³
- أنّ الآيات الثلاث ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ [ال عمران: 45]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۗ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، وآية المحكم والمتشابه كلّها في سورة ال عمران وهي مدنية باتفاق؛ وعلى هذا يتفق سبب النزول مع السياق ومع وجود الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة، وبداية الحوار والجدل مع أهل الكتاب.⁴

يبدو أنّ نصر حامد وفي للطريقة 'المكوّية' التي يوطّر لها في أسباب النزول؛ إذ يشتغل في تفسيره للآية على ضرورة تحقيق انسجام بين السياق الداخلي والسياق الخارجي للآيات القرآنية السابقة واللاحقة، فعلى

¹ ابن حجر العسقلاني: العجاب في بيان الأسباب، المرجع السابق، ج: 2، ص: 659. محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المرجع السابق، ج: 2، ح: 246، ص: 217/218. قال أحمد محمد شاكر في الهامش: هذا حديث ضعيف الإسناد، رواه محمد بن إسحاق بهذا الإسناد الضعيف، وبأسانيد أخر ضعاف، ورواه البخاري في التاريخ الكبير وقد أشار إلى سلمة وهو ابن الفضل الذي في إسناد الطبري هنا. وقال البخاري بعد أن ذكر جميع طرق الحديث مبينا ضعفها: "وقال علي [بن المديني]: ما خرجنا من الري حتى رمينا بحديث سلمة". محمد بن إسماعيل البخاري: التاريخ الكبير، تحقيق: هاشم الندوي وآخرون، الناشر: دائرة المعارف العثمانية، د.ط، ج: 1، ص: 208. وانظر أيضا، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار المعرفة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1406هـ/1986م)، ج: 2، ص: 244.

² نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 143.

³ المصدر نفسه، ص: 142.

⁴ المصدر نفسه، ص: 142/143.

مستوى السياق الداخلي لا تخرج الآيات عن مناقشة طبيعة المسيح عليه السلام، وعلى مستوى السياق الخارجي تتكافل الفضاءات؛ الفضاء الزماني ممثلاً في سبب نزول آية المحكم والمتشابه بقدوم وفد نصارى نجران لمخاصمة الرسول حول طبيعة المسيح، تناغماً مع الفضاء المكاني الذي ينتشر فيه الخطاب، حيث احتوت المدينة المنورة نزول الآيات ومقام النبي صلى الله عليه وسلم وجدل القرآن وأهل الكتاب.

ويظل الباحث بنفس القدر وفيما للطرح الهرمنيوطيقي الذي لا يعترف بوثوقية الخبر بل يحتفي بمصدقية المضمون؛ فرغم نبرة العناية الواضحة بسند الروايات الحديثية، يتجاهل الباحث الرواية الصحيحة للسيدة عائشة -رضي الله عنها- التي ذكرها الطبري نفسه، إذ تقول: "تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 07]. قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم"¹. ذلك أنّ هذه الرواية تشعر بأن آية المحكم والمتشابه خطاب عام يشمل كلّ مبتدع، ولا يقف عند أعيان نصارى وفد نجران؛ في حين يريد الباحث أن يثبت أنّ الآية نزلت في سياق تاريخي خاص ثم استثمرت كغطاء ديني لتبرير السياسي لاحقاً. إذن الروايات الحديثية تعمل كداعم لأيديولوجية الباحث وليست سوى شاهد على أحكامه المسبقة ومراميه.

ذلك أنّ الحديث حول أية مشكلة من مشكلات الفكر الإسلامي هو حديث لا يأخذ فيه الشاهد نصيباً أو حظاً أوفر من نصيب الغائب؛ فحتى الصحابي ابن عباس رضي الله عنه كشاهد عيان يمارس تأويله على النص ولا يقوم بعملية نقل محض لمعنى الآية كما هي، أو كما تحدّث عنها الرسول صلى الله عليه وسلم. وبالتالي مقارنة إشكالية المحكم والمتشابه في سياق قراءة تطورية لعلوم القرآن مطلب مشروع بل هو ضرورة أكاديمية وحقّ تأويلي في سيرورة المسلم ككائن تاريخي يحيا وسط التأويل ويصوغ معنى للواقع من خلال الرمز وبواسطة تمثلاته للنص.

كيفما كان الحال؛ فإنّ هذه الرواية التي يعتمدها الباحث هي أقرب ما يكون سبباً لنزول الآية، لما يوافقها من رواية أخرى ذكرها السيوطي من حديث ابن أبي أمامة قال: "لما قدم أهل نجران على رسول الله

¹ صحيح البخاري، ك(65): التفسير، ب(1): "منه آيات محكمات"، ح: 4547، ص: 373. صحيح مسلم، ك(47): العلم، ب(1): النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه..، ح: 2665، ص: 1142.

صلى الله عليه وسلم يسألونه عن عيسى بن مريم، نزلت فيهم فاتحة ال عمران إلى رأس الثمانين منها"¹. فإذا قيل إن سبب نزول الآية هو قدوم نصارى نجران لمخاصمة النبي في المسيح عليه السلام، وأن الآية ارتبطت بالجدل والتحتمت بالحوار مع أهل الكتاب؛ فما هو تعريف المحكم والمتشابه في قراءة نصر حامد؟ ماهي علاقة المتشابهات والمحكمات بالواقع وفهم القرآن؟ وما هو مغزى هذه الثنائية في وقتنا الراهن؟

3.2. المحكم والمتشابه كآلية لإنتاج الدلالة:

تباينت آراء العلماء حول تحديد تعريف معيّن للمحكم والمتشابه، وازدادت آراؤهم تباينا بمحاولة فرز الآيات المحكمة من الآيات المتشابهة؛ إلا أن كلمتهم اجتمعت على أن المحكم هو الواضح البين بذاته الذي لا يطلب فيه التأويل أما المتشابه فهو الغامض الخفي الذي أشكل فهمه إلا بالتأويل؛ كما اتفقت كلمتهم على ضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم لتفسير ما خفي معناه بالواضح الذي ظهر وانجلي المراد منه؛ ولذلك قالوا أصل المحكم في اللغة من "المنع، تقول: أحكمت بمعنى رددت، والحاكم يمنع الظالم من الظلم، وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب"²، وكأن الآيات الواضحة تمنع من سوء فهم الآيات الغامضة، وتردّ التأويلات الفاسدة والزائغة إلى جادة الصواب.

وينشأ الغموض -في قراءة نصر حامد للمحكم والمتشابه- على مستوى الألفاظ والتراكيب بسبب جملة من الظواهر اللغوية والأسلوبية منها: الاشتراك اللفظي، الحذف، الإضمار، احتمال العطف والاستئناف، غرابة اللفظ، وندرة الاستعمال على مستوى التركيب، التقديم والتأخير، قلب المنقول من الألفاظ والتكرير القاطع لوصل الكلام،³ إلخ...

وإذا كان علماء القرآن يجدون مخرجا لهذا الغموض في تفسير القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فصل في آخر، وما أطلق في مكان قيد في الآخر، وما عمم هنا خصص هناك، إلخ...؛ فإن نصر يقول: "إن بيان 'الجمل' والكشف عن دلالة الغامض بالعودة إلى سياق النص في أجزاء أخرى أمر هام دون شك خاصة في مجال استثمار الأحكام الشرعية الفقهية من النصوص، لكن كثيرا من أجزاء النص أيضا تظل تحتل تعدد القراءات ومن ثم تعدد التأويلات خاصة على مستوى التركيب والأسلوب، ومع اختلاف 'المنظور' الذي

¹ جلال الدين السيوطي: أسباب النزول، المصدر السابق، ص: 81. أحمد بن الحسين البيهقي: دلائل النبوة، تحقيق: عبد المعطي قلعي، الناشر: دار الكتب العلمية - دار الريان للتراث (بيروت-لبنان)، ط: الأولى، ج: 5، ص: 385.

² بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 370. وانظر، ابن منظور: لسان العرب، مادة: حكم، م: 2، ص: 952.

³ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 182.

ينطلق منه القارئ والمفسر¹ "يجوز القول على لسان نصر؛ إنّ تفسير القرآن بالقرآن لا يسلم من دائرة التأويل بل هو محض عملية تأويلية".²

كما يرى الباحث أنّ الغموض ينشأ أيضا على مستوى النص ككل³، ويظهر ذلك من خلال جهد المتقدمين في البحث عن طرق الكشف عن الدلالة وفق ما يعرف في علم أصول الفقه بالأتماط الأربعة: العبارة، الإشارة، الدلالة والاقتضاء⁴؛ ومن خلال التقسيم الرباعي للفظ؛ فمن الواضح يأتي الظاهر: الذي يدلّ على معناه المتبادر للذهن من الصيغة نفسها، ولكنّه يحتمل التأويل⁵، ومنه النص الذي يدلّ على معناه ولا يحتمل التأويل، وتكون دلالاته على المعنى دلالة قطعية⁶؛ ومن الغامض يأتي المجهول وهو ماله دلالة على أحد أمرين لا مزبّة لأحدهما على الآخر بالنسبة له⁷ فيحصل على المعنى بالاجتهاد والترجيح، ومنه المتشابه المتشابه وهو ما اشتبه معناه ولم يتضح المراد منه، واستأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه، كالحروف في أوائل بعض السور⁸.

وفي هذا السياق، ترجع ندرة النصوص البيّنة الظاهرة بذاتها عند نصر "إلى طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم، وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص بشكل خاص لا

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 184.

² انظر، أحمد حسو: فكر وفن، المصدر السابق، ص: 61.

³ انظر، نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 179-184.

⁴ عبارة النص وهي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه أي المعنى المتبادر فهمه منه، سواء أكان مقصودا أصالة أم تبعا. إشارة النص وهي دلالة الكلام على معنى غير مقصود من السياق وليس مرادا به مباشرة، وإنما هو معنى التزامي لازم للحكم الأصلي المفهوم لأول وهلة من النص. دلالة النص: وهي دلالة اللفظ من طريق مناط الحكم أو علته، لا من طريق العبارة أو الإشارة، كأن تشترك واقعتان في علة الحكم أو يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق، ويفهم ذلك من طريق اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد أو القياس. اقتضاء النص وهو ما يدلّ عليه النص من طريق المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره. وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: دار الفكر المعاصر (لبنان-بيروت) ودار الفكر (سوريا-دمشق)، ط: الأولى (1419هـ/1999م)، ص: 164-169. حيث تعود هذه الدلالات الأربع عند الجمهور إلى منطوق النص وهي تقابل دلالة مفهوم المخالفة عند الحنفية؛ وهذا الأخير يطلق عندما يدلّ اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، أي أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم. عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة قرطبة (العراق-بغداد)، ط: السادسة (1396هـ/1976م)، ص: 366/365.

⁵ محمد مصطفى الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الناشر: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق/بيروت)، ط: الثانية (1427هـ/2006م)، ج: 2، ص: 96.

⁶ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 98.

⁷ علي بن محمد الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، المصدر السابق، ج: 3، ص: 12.

⁸ محمد مصطفى الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ج: 2، ص: 123.

يفارق جدلية النصّ/القارئ¹؛ وإذا كانت النصوص الإعلامية تعتمد اللغة العادية المباشرة التي تعكس الواقع عكسا آليا، فإنّ النصوص الأدبية الممتازة - كما سبق الذكر في مبحث الإعجاز - هي التي تصنع طرائق وأساليب تعبيرية خاصة، تنأى بها عن اللغة العادية المباشرة إلى لغة رمزية غير مباشرة تعتمد التمثيل لتقريب المفاهيم؛ وهذا هو حال القرآن، إذ تحيل ظاهرة ندرة النصوص الظاهرة البيّنة بذاتها إلى اعتبار القرآن أثرا فنياً خالداً؛ لأنّه يتضمن لغة إيجائية إشارية أكثر توليدا وإنتاجية.

وبدخول عنصر الذات في معادلة الفهم لم يعد تفسير القرآن بالقرآن فحسب داخل دائرة التأويل، بل أصبح التأويل -فضلا عن ذلك- يسري على سائر مستويات النص دون استثناء؛ فتحديد 'المعنى المرجوح من المعنى الراجح في 'الظاهر' أو 'المؤول' تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله، وتحديد المحذوف المضمّر في دلالة 'الاقتضاء' يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة 'المنطوق' إلى مستويات دلالة 'المفهوم' كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل². وعلى هذا النحو لا يبدأ فعل القراءة/التفسير من المعطى اللغوي للنصّ بل يبدأ قبل ذلك من أفق القارئ الذي يتوجّه لقراءة النصّ؛³ وإقبال الذات المفسّرة مثقلة بالقبليات المعرفية والمسبقات الذهنية المختلفة يجعل طرق الكشف عن الدلالة محض تحديدات أولية لاستنباط المعنى وليست طرق حسم وحصر نهائي للدلالة.

وهكذا طالما يستعمل النص لغة رمزية غير مباشرة، وطالما الذات المفسّرة تقبل على النص محملة ومثقلة بأيدولوجيتها الخاصة؛ فإنّ الآيات ستظلّ غامضة حتى تنكشف وتنجلي بفعل القراءة المستمرة؛ أو كما يقول أبو زيد: "إنّ اختلاف الناس حول النص يرتدّ في جانب منه إلى 'اختلاف' النصّ ذاته.. وإذا كانت الآراء والأيدولوجيات تختلف؛ فإنّ 'المعقول' الذي لا يتعارض معه النصّ يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشدّ اختلافا بتغاير العصر وتقدّم الزمن وتطوّر المجتمعات. ويظلّ النصّ من خلال آليات الاختلاف أيضا نصا قابلا للقراءة والتفسير والتأويل⁴."

وإذا كان المكّي والمدني والناسخ والمنسوخ ثنائيات تشير إلى مخالفة النصّ لذاته بتأثير علاقته بالواقع وجدله معه؛ فإنّ ثنائية المحكم والمتشابه أو الغموض والوضوح تشير إلى جدل الواقع مع النصّ، وهي آلية من

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 182.

² المصدر نفسه، ص: 182.

³ المصدر نفسه، ص: 182.

⁴ المصدر نفسه، ص: 186.

آليات إنتاج الدلالة من جهة كون النص صار 'فاعلا' والثقافة صارت 'منفعلة'؛ فالواقع هنا لا يشكّل المعطيات اللغوية للقرآن بل يعيد قراءته،¹ وإنتاج دلالاته وتشييد معناه. وبهذا "يكون النص قد خالف بين ذاته وبين غيره من النصوص من جهة، وخالف بين أجزائه من جهة أخرى. ولم تكن هذه المخالفة إلا آلية من آليات النص حقق بها تميّزه وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة في المكان والزمان"².

وإذ يفتح الخطاب المتشابه القرآن على التأويل لا في المستوى اللفظي والتركيبى السياقي فحسب بل في المستوى النصي ككل؛ فإنّ التنزّل الأوّل - في الفعل القرآني الهرمنيوطيقي - يتطلب تنزّلات متتالية لا متناهية، حيث يتقاطع المنطوق الثابت (نصّ القراءة) مع المفهوم المتحرّك (نصّ التفسير) ليشكّل نصا اجتهاديا جديدا، لا يصحّ تصنيفه ضمن دائرة التفسير بالمأثور، كما لا يصحّ اعتباره نموذجا من إلحاق الفرع بالأصل كما هو عمل الفقهاء بواسطة القياس؛ وإتّما هو انتقال من المعنى إلى المغزى، حيث يكون البحث عن خطاب اليوم بشروط ومتطلبات الساعة في خطاب شبه الجزيرة العربيّة بظروف وملابسات النزول؛ إنّها رؤية "تأسّس على قدرة النص في إنتاج نصوص أخرى هي امتداد منطقي له.. وسيظلّ النص.. يطلب قراءات جديدة أو تنزّلات متوالية تحقّقا لخلود الشريعة وشموليّتها لمناحي الوجود والحياة"³.

3.3. المحكم والمتشابه كأرضية للصراع الأيديولوجي:

بدأ الحديث عن المحكم والمتشابه - حسب نصر حامد - في وقت مبكر مع اتهام ابن عباس - رضي الله عنه - للخوارج بقصور الفهم والعجز عن إدراك معاني القرآن،⁴ وإذا كان علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - يقول لابن عباس: "أذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة"⁵؛ فإنّ هذا القول ينبئ عن تصوّر ما لإمكانية التعدّد الدلالي أين يمكن للمعنى الحقيقي أن يختفي خلف الصورة اللفظية ولا يظهر إلا بالتأويل.⁶ ولعلّ هذا التصوّر يجد ترجمته في استعمال السلف مصطلح 'المثل' و'الكناية' لإخراج الآيات من معناها المباشر،⁷ ويستشهد لذلك نصر

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 178/177.

² المصدر نفسه، ص: 194.

³ منقول عبد الجليل: النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، د.ط، ص: 96.

⁴ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 96.

⁵ محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد السلمي، م: 1، ص: 141.

⁶ انظر، نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 96.

⁷ انظر، المصدر نفسه، ص: 95.

بتفسير ابن عباس قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ [البقرة: 255] على أن كرسية هو "علمه"¹، وبتفسير مجاهد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا﴾ [البقرة: 65] بقوله: "لم يمسخوا، وإنما هو مثل ضربه الله لهم، مثلما ضرب مثل الحمار يحمل أسفارا"².

لاحقاً أخذ العمل بهذه الثنائية يتسع من الرد على الخوارج إلى دائرة الرد على كل مبتدع، وقد خضعت هذه الثنائية أثناء ذلك لأنماط التفكير الديني وتلونت بالأصول العقديّة والمذهبيّة، حتى أصبحت عملية تأويل المتشابه وردّه إلى المحكم عملية لا تتم بمعزل عن شبكة من العلاقات المترابطة من فهم طبيعة اللغة، والقرآن، والمعرفة، والعالم والوجود ومن ثم فهم التأويل والهدف من ممارسته. فكان من الطبيعي أن يعتصم أهل الحديث - وهم يقدمون النقل على العقل - بمنطوق النص فيثبتوا ما تثبته الآيات من أسماء وصفات وينفوا ما تنفيه ويتوقفوا عند الاشتباه؛ فأسماء الله تعالى عندهم "هي هو"³، وتأويل "ما أخبر الله تعالى به عن نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات: هو حقيقة لنفسه المقدسة..."⁴؛ وكان من الطبيعي أن الأشاعرة الأشاعرة الذين يعتقدون بأزليّة القرآن وتوقيفيّة اللغة أن يتوقفوا عند ظاهر الآيات من غير تحريف أو تعطيل أو تمثيل أو تأويل؛ فقالوا: "أسماء الباري لا هي الباري ولا غيره"⁵.

وكان من الطبيعي بالمقابل أن يخوض المعتزلة - وهم الذين يقدمون العقل على النقل - في تأويل ما اعتبروه تمثيلاً وتشبيهاً لله بالخلق، فزهوا الله متمسكين بأنّ الأسماء والصفات محض أقوال، "وهي قولنا: الله عالم، الله قادر، وما أشبه ذلك"⁶، وجوّزوا تأويلها وعدوها من المتشابه الذي يحقّ لهم إعمال العقل فيه، و"كان المجاز هو سلاحهم الرئيسي في عملية تأويل هذه الآيات. وهو سلاح يشمل العبارة واللفظ، والحروف أيضاً إن احتاج الأمر..."⁷. وهو سلاح يجد مشروعيتّه في أصولهم العقديّة من أنّ "قضايا العدل والتوحيد هي قضايا عقلية.. سابقة في معرفتها على الدلالة الشرعية وهي دلالة الكلام"⁸، وأنّ اللغة نوع من أنواع الدلالة العقليّة؛ فالمعتزلي يتصدّى أولاً للمعنى الذي يظهر له فيه اشتباهه، ثم يعود بإثبات معنى آخر يتفق

¹ محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المرجع السابق، ج: 5، ص: 397.

² المرجع نفسه، ج: 2، ص: 173/172.

³ علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية (بيروت/صيدا-لبنان)، ط: (1411هـ/1990م)، ج: 1، ص: 252.

⁴ أحمد بن تيمية: الرسالة التدمرية، الناشر: مكتبة السنة المحمدية، د.ط، ص: 34.

⁵ علي بن اسماعيل الأشعري، المرجع السابق، ج: 1، ص: 252.

⁶ المرجع نفسه، ج: 1، ص: 253.

⁷ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 245.

⁸ المصدر نفسه، ص: 135.

مع أصوله المذهبية ويكون له وجه مستصاغ في اللغة؛ وكلّ ذلك يتساوى في النهاية عند نصر "مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه"¹.

وإذا كان عامة علماء الكلام قد اتفقوا على أنّ القرآن يجب أن يكون معلوماً وإلاّ بطل الانتفاع به، واتفقوا على حمل قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ بالعطف على قوله ﴿إِلَّا اللّهُ﴾، فإنّ ما اعتبره البعض منهم محكما صار عند البعض الآخر متشابهاً، وما اعتبره آخرون متشابهاً صار عند غيرهم محكما؛ ولذلك لم يجدوا بداً من التأويل ليدعم كل واحد وجهة نظره؛ "وكان القول بالمجاز عند كليهما وسيلة للتأويل وإخراج النص عن ظاهره"². لكنهم إلى جانب ذلك فرّقوا بين التأويل المحمود المقبول وبين المذموم المرفوض؛ فقالوا التأويل في حقيقته "هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به.. أما التأويل المذموم الباطل: فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه على غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك"³. وهنا تعمّقت المشكلة أكثر؛ لأنّ كلّ فريق - حسب نصر - أعطى لنفسه الحق في التأويل، واعتبر نفسه من الراسخين في العلم المذكورين في الآية الكريمة، وانتهى القرآن بين المتنازعين إلى أن صار مجالاً للجدل واللجاج والخصومة.⁴

على صعيد آخر، كان للمتصوفة - ممثلين لدى الباحث في شخصية ابن عربي - وجهة نظر مختلفة؛ إذ اعتقدوا أنّ الوجود قد تجلّى في لغة القرآن، وأنّ اللغة البشرية مظهر من مظاهر اللغة الإلهية المقدّسة، وأنّ القرآن كلام الله التدويني يقع في الطرف الآخر الموازي للوجود الخارجي التكويني؛ وانتهت بهم هذه المقدمات إلى اعتبار المعرفة الدينية معرفة قلبية قبل أن تكون عقلية وأبعد من أن تكون عقلية استدلالية. فكان من الطبيعي حينئذ أن يكون فهم المتشابه من نصيب العارفين الراسخين في العلم؛ "فتأويل المتشابه هو فكّ أسراره وحلّ رموزه وإدراك وجهي دلالته بين الحق والخلق، وذلك من خلال تجربة الصوفي"⁵، وإذا كان المعراج الصوفي يهتك الحجب للعارف ليقف على المدلول الحق بشفافية ووضوح كامل؛ فمن المنطقي أن يكون التأويل عنده "هو معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود.. على مستوى الوجود هو النفاذ من الظاهري الحسي إلى الباطني الروحي، و.. على مستوى النص هو تجاوز إطار اللغة العرفية في

¹ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 183.

² المصدر نفسه، ص: 245.

³ أحمد بن تيمية: الرسالة التدمرية، المرجع السابق، ص: 41/33.

⁴ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 168.

⁵ نصر حامد: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص: 383.

محدوديتها واصطلاحيتها إلى اللغة الإلهية في إطلاقها ودلالاتها الذاتية¹؛ هكذا يعتقد العارف أنّ ما توصل إليه بمعرفته القلبية هو عين ما أَراده الله من كلامه.

ولأنّ الشرائع كلها طريق موصل إلى الله سبحانه وتعالى، والشرائع تختلف باختلاف الأمم والأجيال وتباين بتباين الاعراف والعادات؛ فإنّ التجليات أيضا ستختلف وتباين بدورها، وسيصبح لكلّ طريقه الخاص إلى الله حسب ما يرتقي إليه من معرفة قلبية؛ ومن هذا التصور الوجودي يقول نصر: "يتسع قلب العارف عامة وقلب ابن عربي خاصة ليسع كل الأديان والاعتقادات، ويضمها في دين واحد هو دين الحب... ومع ذلك كله فقد ظلت حلول ابن عربي حلولا فكرية أخذت طابع الحلم الكبير، الحلم الذي تفيق منه فيفجؤك قبح العالم وشراسة الصراع الذي يخوضه البشر على جميع المستويات"². ولعل إحدى أهم مستويات الصراع تلك، التي تعود - في تحليلات الباحث - للقرن الرابع زمن الجدل السني-الشيوعي وزمن الجدل الأشعري-المعتزلي، أين انتهى الأمر - كما سبق الذكر - إلى إعلاء مصطلح التفسير بدعوى الموضوعية على حساب التأويل بدعوى الابتداع في الدين وتأويل المتشابه، "حتى صار مصطلح 'المؤولة' يضم إلى الخوارج الشيعة والمعتزلة والمتصوفة"³.

يريد أبو زيد أن يقول إنّ المحكم والمتشابه خضع في تحدياته للأيديولوجيا أكثر مما يمكن أن نسميه بحثا عن حقيقة هذه الثنائية؛ ومع تداخل الديني والفكري في السياسي تأثر مصطلح التأويل وأخذت تنمو له سمعة سيئة؛ ولا يصحّ الاعتراض على الباحث بأنّ التأويل لم يأخذ تلك الصفة مطلقا وإنما أخذ صفة الذم بسبب تحريف الكلم عن مواضعه، وبسبب تأويل المتشابه على غير تأويله؛⁴ لا يصحّ هذا الاعتراض لأنّ كلّ مؤوّل ينطلق - من منظور الباحث - من منظومة تفكير معينة هي التي تصوغ فهمه للنص وتعمل كقبليات بل كأحكام مسبقة تسبق استخراج المعنى وتتدخل مسبقا في تحديد الآيات المحكمة من الآيات المتشابهة؛ وعلى هذه الحال فكلّ تأويل هو "تأويل مشروع طالما ينطلق من التواضع وعدم ادّعاء الموضوعية التامة التي لا وجود لها"⁵؛ كما أنّ الحقيقة التي هي الوجه المطابق للمحكم أو هي نتاج ردّ المتشابه إلى المحكم "ليست قارة في

¹ نصر حامد: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص: 383.

² المصدر نفسه، ص: 413/412.

³ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 136.

⁴ انظر، أحمد بن تيمية: الرسالة التدمرية، المرجع السابق، ص: 40.

⁵ كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 33.

النصوص الظواهر، وليست في عقل المفسر ووعيه، بل هي ناتج هذا التفاعل الجدلي بين المفسر.. الفاعل الاجتماعي، وبين الظاهرة/النص¹.

وهنا يعود أبو زيد للقول أن مشكلة المحكم والمتشابه نشأت في ظلّ التعامل مع القرآن كنص مغلق وكأنه نزل دفعة واحدة، وقد فسّرت الآية السابعة من سورة ال عمران في معزل عن السياقات الخارجية المصاحبة للنزول؛ يقول: "إنّ تاريخ التفسير يؤكّد أنّ القرآن تمّ التعامل معه حتى الآن بوصفه 'نصّاً' لا يحتاج إلّا إلى التحليل البنيو-فيلولوجي للكشف عن معناه. هذا واضح في منهج كلّ من المتكلمين والفقهاء؛ حيث انبنى منهج المتكلمين على تركيبة 'المحكم والمتشابه'، وانبنى منهج الفقهاء على تركيبة 'الناسخ والمنسوخ'، وهما النسقتان التركيبيتان السائدتان حتى الآن في التعامل مع القرآن. وهما نسقتان أدبياً في معظم الأحوال لتحويل القرآن إلى ساحة نزاع أيديولوجي ومذهبي، نزاع ينتهي إلى التلاعب بالمعنى لغايات براجماتيّة تبريرية، وإن كانت لا تخلو من النوايا الحسنة"².

وحتى نخرج من هذه البراجماتية الضارة والتأويلات التي تقوم بدور التبرير بدل الإنتاج المعرفي الخالص، يدعو أبو زيد للتعامل مع القرآن كخطاب له أفق وعالم وسجلّ نصّي يساعد على تجلية المعنى التاريخي للآيات ومعرفة المغزى الحاضر منها؛ فما هو تأويل نصر حامد لآية المحكم والمتشابه؟ وما علاقة ذلك بمنظومة التفكير البوزيدي؟

3.4. المحكم والمتشابه ثنائية وهمية:

ينتهي نصر حامد بعد تحليلاته السابقة إلى أنّ المحكم والمتشابه ثنائية وهمية، استخدمها لأول مرة الصحابي الجليل ابن عباس -رضي الله عنه- في الرد على تأويلات الخوارج، ثم دخلت لاحقاً كتب علوم القرآن تحت تأثير الجدل الكلامي الذي دار بين المعتزلة والأشاعرة في سياق مشكلة تأويل الأسماء والصفات، ويستدلّ الباحث لصحة دعواه بأنّ سبب نزول الآية هو قدوم وفد نجران لمخاصمة النبي صلى الله عليه وسلم في طبيعة المسيح عليه السلام؛ يقول: "وفي تقديري أنّ الخطاب في الآية يتعلق بالردّ على فهم النصارى لوصف القرآن للمسيح بأنه 'كلمة الله وروح منه' بوصفه بأنه فهم سقيم غير قادر على التمييز بين الواضح والغامض.. هكذا.. تصبح بشرية المسيح.. هي الأصل (المحكم) وما ورد من وصف بأنه الكلمة أو الروح

¹ كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 34.

² نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 216.

تصبح الفرع (المتشابه)، وتصبح مشكلة النصارى أنهم.. ووقعوا.. في معسكر 'الذين في قلوبهم مرض' الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل الذي لا يعلمه إلا الله¹.

وبهذا يغيّر الباحث نظرتَه للمحكم والمتشابه؛ ففي أولى دراساته في 'مفهوم النص' كان يعتقد أنّ هذه الثنائية حقيقيّة بما تدلّ عليه آية ال عمران من وجود آيات محكمة (واضحة) هنّ أم الكتاب وأخر متشابهة (غامضة) لا بدّ من تأويلها وتحليلها معناها؛ لكن لاحقاً في آخر كتاباته في 'التجديد والتحرير والتأويل'، عدل الباحث عن ذلك إلى نفي وجود هذه الثنائية معتبراً إياها من بين إفرازات الفكر الديني ومن بين الحلول التي ارتضاها المتكلمون في سياق إشكاليّة فهم القرآن الكريم؛ فبسبب "التحوّل الشكلي من 'قرآن' إلى 'مصحف' قام علم التفسير على تأكيد التناسق بين الأجزاء بافتراضات لعلّ أهمها 'المحكم والمتشابه' و'الناسخ والمنسوخ' وهي افتراضات عمّقت الاختلاف ولم تحقق هدف 'الانسجام' بين الأجزاء"².

وبما أنّ الباحث انتقل بفكره من طور العناية بالقرآن كنصّ مغلق مكتف بذاته -تحت تأثير النظرية الأدبيّة- إلى طور العناية بالقرآن كخطاب مفتوح على عالمه -تحت تأثير الهرمنيوطيقا-؛ فإنّ موقفه من المحكم والمتشابه يفهم في ضوء هذه النقلة بالنظر إلى الثنائية كآلية من آليات إنتاج الدلالة عبر مبدأ ردّ المتشابه إلى المحكم بما ينسجم مع فترة العناية بالقرآن كنصّ؛ لأنّه مبدأ يتجاهل السياقات الخارجية للآيات، ويجعل المعنى حبيس علاقات سياقيّة داخلية. ثم أصبحت هذه الثنائية وهميّة بعد أن فعّل منهجه الجديد في النظر إلى القرآن كخطاب، حيث لكلّ آية سبب نزول وملايسات خاصة تحقّقها، وسبب نزول آية آل عمران تجعل من الخطاب القرآني خطاباً يخصّ نصارى بجران ولا يعمّ غيرهم، وهو معنى تاريخي لا يجوز تعميمه وسحبه على كلّ الأجيال اللاحقة.

وكأنّ أبو زيد يقول؛ إنّ المتشابه حالة تطرأ على العقل وليست حقيقة متأصلة في النصّ؛ وبالتالي يمكن للعقل تجاوز مستوى الغموض إلى مستوى الوضوح بإعمال العقل أولاً، وبتفعيل الواقع كمصدر من مصادر المعرفة ثانياً. ولعلّه المغزى الذي يستفاد من الآية في وقتنا الراهن، وهو نفسه المغزى الذي آثر أبو زيد أن يعبر عنه تلميحا لا تصرّحاً في قوله: "هكذا استطاع القرآن أن يواجه التحدّي الموجّه له بالتناقض بإعادة تصنيف خطابه وتوجيهه وجهة 'الغموض'، بحيث يصبح هو.. مرجعيّة التأويل"³. فلفظ الكلمة ولفظ الروح الوارد في القرآن اشتباه على النصارى واختلط عليهم

¹ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 237.

² كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 33.

³ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 237.

معناه بسبب ما توقّر لديهم من قناعات مسبقة حول طبيعة المسيح، والآية من هذه الجهة تعني أنّ المتشابه انتهى في لفظي الكلمة والروح برده إلى الأصل المحكم وهو بشرية المسيح وكونه عبدا من عباد الله، ونهايته في هذا السياق تمنع من تعميمه كصفة تشمل آيات أخرى من النص؛ والسياق في الوقت ذات يشير إلى التباس وغموض في عقول النصارى لا يبعد أن يتكرّر في العقول الموالية التي تتلقى القرآن وتتبناه فهما وتأويلا.

وسواء كان المتشابه طبيعة متأصلة في النص - كما كان يعتقد أبو زيد بداية - أو حالة تطرأ على العقل - كما انتهى الباحث في آخر دراساته؛ فإنّ النص سيظلّ في صورتين عند أبي زيد 'منتجاً' للثقافة بحكم توالي التقاطعات الإحداثيّة؛ إحداثيات القراء/المفسّرين مع إحداثيات النزول، وسيظلّ القرآن من ثم يطلب قراءات/تنزّلات جديدة ومتوالية؛ وهذه هي جدليّة الواقع والنص التي تحفظ للقرآن ديمومة الحضور، وهي الجدلية التي تحقق للشريعة الخلود والأبدية.

4. العموم والخصوص:

إنّ القرآن الكريم الذي نزل منجماً على نيف وعشرين سنة، والذي يعتقد أبو زيد أنّ كلّ آية من آياته نازلة لسبب ولظرف ومناسبة خاصة، من أجل أن تستمرّ دلالة هذا النص في الحاضر والمستقبل لا بدّ لذلك من علامات، ومن أجل تجاوز مستوى الخصوص إلى مستوى العموم لا بدّ أن يستند المفسّر "إلى دوال في النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال"¹؛ وهذا مسعى مطلوب وأكد رغم أنّ اللغة ذاتها تعبر عن الواقع تعبيرا رمزياً، فالوجود الفيزيقي للأشياء يتحوّل في اللغة إلى رموز صوتية، وهذا التحول لا يتم إلا عبر المرور من الوجود المادي إلى الوجود الذهني في المفاهيم المشتركة، هذا على مستوى دلالة الألفاظ على مدلولاتها، فإذا انتقلنا إلى التراكيب وجدناها تعبر عن الوقائع من خلال علاقات لغوية لها خصوصياتها؛ إذ للغة آلياتها الخاصة بها تحوّل الواقع إلى وجود رمزي، صوتي أو كتابي؛ وهي تعتمد في تعبيرها الرمزي عن العالم على طاقتي التحريد والتعميم.² إذن الأصل في اللغة التعميم، والأصل في النصوص أنّها دالة على اختلاف الزمان والمكان واختلاف الشخصوخ المخاطبة بها.

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 196.

² المصدر نفسه، ص: 196/197.

لذلك كل ما يعدّه الأصوليون وعلماء القرآن من صيغ العموم ككلّ، الذي، التي، أي، من، الجمع، اسم الجنس، النكرة في سياق النفي، والنهي، والشرط، والامتنان،¹ والاستفهام، وحذف المفعول؛² كلّها تعدّ صيغا مساعدة على إثبات الأصل في التعميم اللغوي، أي أنّها ليست دالة بنفسها على تعميم المعنى؛ وإنما هي دالة بقدرة اللغة على تحويل الوقائع الجزئية التاريخية والآنيّة من منطقة التجربة الإنسانية الخاصة إلى منطقة التجربة الإنسانيّة العامة. هذا ما كان يعتقدّه الباحث في 'مفهوم النص' بناء على أنّ القرآن نصّ متعاقد الأجزاء يكمل بعضه بعضا؛ وبالتالي: الانتقال من "الخاص إلى العام انتقال دلالي يتحقق باستخدام بعض آليات اللغة، ولكنّه انتقال لا ينفي علاقة النص بالواقع ولا يتصادم معها. وعلى مستوى النص القرآني يكون فهم سبب النزول هاما لإدراك المعنى واكتشاف الدلالة، لكن المعنى والدلالة لا يقفان عند حدود الوقائع، بل تكون النصوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة وتكون من ثمّ قابلة لإعادة القراءة والتفسير والتأويل"³.

وفي هذه الحالة ستكون العملية العكسية التي تنقل فيها الدلالة من العموم إلى الخصوص هي التي تستدعي نشاطا وتأويلا، علما أنّ الخاص لا يقصد به حبس دلالة الآيات في واقع النزول وإنما هو إخراج بعض ما تناوله اللفظ العام"⁴، والمخصّص فيه يكون إما متصلا أو منفصلا، وصيغ المتصل هي: الاستثناء، الوصف، الشرط، الغاية، بدل البعض من الكل. أما المنفصل فيقصد به آية أخرى في محلّ آخر أو نص حديث أو إجماع أو قياس.⁵ إنّ هذه الصيغ أو ما يطلق عليه الباحث أدوات/وسائل/آليات لا تعمل من تلقاء نفسها بل تعمل "وفق مفهوم التفاعل السياقي الذي عبّر عنه عبد القاهر بطرائق شتى في نظريّة النظم"⁶؛ ولا يختلف الأمر كثيرا إذا كنا بصدد الحديث عن المخصّص المنفصل فالنصوص لا تنطق بذاتها ولا تحيل بنفسها على معناها بل بفاعلية المفسّر وقدرته على تقريب الآيات المخصّصة من آيات العموم.

ولابدّ أنّ صيغ التخصيص التي تعمل كمحدّدات للمعنى ومن ثمّ تعمل على تسقيف الدلالة هي بالنسبة للباحث مجرد محدّدات سطحيّة فيما إذا استحضر الدرس البلاغي عند الجرجاني، إذ تعمل نظريّة النظم على توسيع "قابليّة التركيب لاحتتمالات دلاليّة متعدّدة على مستوى 'التأويل'"⁷ حتى مع وجود صيغ

¹ جلال الدين السيوطي: الإتقان، المصدر السابق، ص: 452.

² بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 456/333.

³ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 205.

⁴ مناع القطان، المصدر السابق، ص: 217.

⁵ جلال الدين السيوطي: الإتقان، المصدر السابق، ص: 455/454.

⁶ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 208.

⁷ المصدر نفسه، ص: 202.

ثابتة؛ فتحليل أسلوب الشرط على سبيل المثال "وما يندرج فيه من العطف وصولاً إلى الدلالة عند عبد القاهر يتجاوز الموقف الفقهي إلى آفاق أعمق في اكتشاف آليات النصوص"¹، بل إنَّ عبد القاهر ومن خلال منظوره في الفصل والوصل يدخل بالتأويل منطقة جادة إذ يجعل للقارئ مكانة هامة في معادلة الفهم، وذلك ما يستشقه الباحث من عمل الجرجاني "حين يمضي في تعليل الفصل إلى اكتشاف اعتماد النص على استخدام الفعل 'قال' بطريقة لافتة وهو استخدام يقترب من أسلوب السرد القصصي الذي عبّر عنه عبد القاهر باسم 'الحكاية'².

يرى عبد القاهر الجرجاني أنّ استهزاء الله بالمنافقين في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ وَإِذَا لُقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: 13-15]، هو استهزاء ترتب على موقف النافقين من المؤمنين بقولهم 'آمنّا' كذباً وزوراً وترتب أيضاً على موقفهم حين يخلون إلى شياطينهم قائلين: 'إنّا معكم'، أي أنه جزاء مترتب على حكم الشرطين المعطوفين معا بالواو وليس جزاء مترتباً على الشرط الثاني منهما فقط كما قد يتوهم القارئ خصوصاً لو كان الجزاء معطوفاً على ما سبق، يقول الجرجاني: "لو عطف قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ على ﴿قَالُوا﴾.. كان الذي يتصور فيه أن يكون من هذا الضرب الثاني، وأن يكون المعنى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾، فإذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم ومدّهم في طغيانهم يعمهون. وهذا وإن كان يرى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، وذلك أنّ الجزاء إنّما هو على الاستهزاء نفسه وفعلهم له وإرادتهم إيّاه في قولهم 'آمنّا' لا على أنّهم حدّثوا عن أنفسهم بالاستهزاء لا عليه نفسه"³.

ولأنّ القرآن خطاب موجّه للوعظ والهداية والإرشاد، وخطاب تكليف للاتباع والإذعان والامتثال؛ فإنّ "الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت، تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يصنع بهم، وأن تنزل بهم النعمة عاجلاً أم لا تنزل وبمهلون، وتوقع في أنفسهم التمني لأن يتبين لهم ذلك. وإذا كان كذلك، كان هذا الكلام الذي هو قوله ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ في معنى ما مصدر جواب عن هذا المقدّر وقوعه في أنفس

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 213.

² المصدر نفسه، ص: 213.

³ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، المصدر السابق، ص: 234.

السامعين. وإذا كان مصدره كذلك كان حقه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف، ليكون في صورته إذا قيل: فإن سألتهم قيل لكم: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْرِيْ بِهِنَّ وَيَمُدُّهِنَّ فِي طُعْيَانِهِنَّ يَعْمَهُونَ﴾¹.

إن استنكاه صوت السامعين هنا والإجابة عنه يقوم عند نصر على أساس تقدير محذوف يشرك المتلقين في جدلية الأصوات التي يتضمنها النص حيث العلاقة بين صوت المنافقين وبين صوت المؤمنين علاقة شرطية، ولكن العلاقة بين هذين الصوتين وبين الصوت الثالث (المتكلم) هي علاقة 'التعليق' على الحدث، وهي علاقة تتحقق على المستوى النحوي بالفصل. إذ الفصل هنا يقوم بوظيفة دلالية هامة هي التفرقة بين الأصوات، أو بين الحكاية والخبر.² ولا يتوقف الباحث عند هذا الحد بل يتجاوز ذلك إلى أبعاد أخرى ليتساءل من منطلق نظرية السرد: "هل يمكن أن نضيف هنا أن ظاهرة 'الفصل' في النص تتجاوز حدود دلالة النص لتؤكد 'الفصل' الوجودي بين المتكلم وبين من سواه، هو فصل يحرص عليه النص ذاته؟"³

إنه سؤال تقريرى ينتقل أولاً بثنائية العموم والخصوص من دائرة الصيغ الدالة على التخصيص والصيغ الدالة على التعميم إلى دائرة تفعيل وفهم الصيغ في قلب التفاعل السياقي. ثانياً: هو سؤال ينقل الطرح التأويلي من قابلية التركيب للتعدد الدلالي من حيث التفاعلات السياقية إلى قابلية النص للتعدد الدلالي من حيث بنائه وتركيبته. وإذا كانت كل آية بمثابة علامة لغوية لا تعكس الواقع عكسا آليا وإنما تستثمره سيميوطيقياً، وإذا كانت كل قراءة في الآية الواحدة تعد بمثابة الآية المستقلة فإن المفسر على هذه الشاكلة يمارس عملاً تأويلياً مركباً؛ إذ أن اعتماد التخصيص على دوال لغوية متعلقة بنص أو نصوص أخرى يكشف عن نوع من 'التراسل البيني' بين الدوال. حيث بإمكان العلامة اللغوية في سورة/نص نبوي معين أن تؤثر دلالياً في علامة أخرى تنتمي إلى سورة/نص نبوي آخر. وهكذا يمتد تأثير الدوال في بعضها البعض دلالياً مما يجعلنا أمام حوار أو ممارسة عبر-علاماتية Praxis intersignes"⁴.

وبهذا التوصيف؛ من المؤكد أن اكتشاف علاقات الآيات والصور ليس معناه اكتشاف علاقات مستقرة كائنة في النص بمعزل عن القارئ أو المفسر وإنما معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر (المستقبل) من

¹ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، المصدر السابق، ص: 235.

² نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 214/213.

³ المصدر نفسه، ص: 214.

⁴ عبد السلام بوي: المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية نقدية (مذكرة لنيل درجة الماجستير)،

إشراف: عبد القادر بوزيدة، جامعة: مولود معمري (تيزي وزو-الجزائر)، قسم: الأدب العربي، تخصص: اللغة والأدب العربي، نوقشت بتاريخ:

2011/09/22م.

ناحية، وشفرات النص ومكوناته من ناحية ثانية¹، وبين الواقع وما يجمله من تساؤلات ورهانات من ناحية ثالثة. وسأعود للقول أنّ هذه هي الوظيفة الحقيقيّة للتأويل كما يراها نصر حامد؛ إذ ليس الغرض الوقوف عند مستوى التركيب والتدليل على وجوه معيّنة من المعاني المحتملة سياقياً؛ وإنّما التأويل هو رجوع وعود إلى الأصل، وهذا الرجوع يحصل بالانتقال من المنطوق إلى المفهوم بالتحوّل من العلامات وتركيبها إلى المغزى منها، ومثل هذا لا يتأتى للقارئ العادي الذي يتوقّف عند المعاني السطحيّة وإنّما يتأتى للقارئ الممتاز الذي يتحكم في قوانين اللغة ويستثمرها بشكل أكثر فاعلية للوصول إلى عمق الدلالة، ثمّ يستثمرها جنباً إلى جنب مع علوم القرآن ليرتقي لمصافّ العلماء المفسرين وهو ينتقل بالنص من معناه التاريخي إلى مغزاه المعاصر.

لكنّ هذا التصور لثنائية العموم والخصوص يقوم على إيمان الباحث بوحدة النص وعلى أن ترتيب النزول لا يقف في وجه اكتشاف دلالة النص بالمقابلة بين الآيات والصور الأخرى، فرفع التناقض المتوهم بين الآيات يستدعي العمل بمذهب الشافعي من أنّ "العبرة بالخاص سواء تقدم أم تأخر"². فماذا عن تصوّر الباحث لثنائية العموم والخصوص بعد أن حوّل نظرتّه للقرآن من كونه نصّاً منسجماً متعلق الأجزاء إلى كونه خطاباً منجّماً متفرّق السياقات، هل سيختزلها في وحدة واحدة كما فعل مع الناسخ والمنسوخ؟ أم سيعتبرها ثنائيّة وهيّة كما فعل في المحكم والمتشابه؟

يرى نصر حامد في اعتماد مبدأ التدرّج في التشريع في فهم الأحكام والتشريعات مبدأ على قدر أهميته في مراعاة واقع النزول في فهم القرآن هو أيضاً مبدأ حوّل القرآن إلى كتاب قانون يستحيل عليه التناقض أو التعارض بحكم أن مصدره مقدس متعال، فلا بدّ أن يكون متجانساً متعاظداً للأجزاء وليس متنافراً متعارضاً؛ إلّا أنّ القضيّة بالنظر إلى القرآن كنص كأنّه نزل دفعة واحدة، في حين هو خطاب منجم نزل مفرقاً على الوقائع والأحداث، جاراها وتجادل معها فانعكس ذلك في منطوقه؛ وبالتالي بدل أن تخمد التعارضات على أرض النص باسم التدرج في التشريع لا بدّ أن تستثمر مقولة التدرّج ذاتها لإحياء التعارضات داخل القرآن حتى نفهم ديناميّته وحركته اتجاه الواقع المتغيّر، حتى نتخذ من تلك الحركة المستمرة قدوة لنا في تنزيل النص على واقعنا الراهن.

يقول نصر حامد: "بناء على مبدأ التدرج التشريعي" في نص قانوني تمت صياغة مقولات 'الناسخ والمنسوخ'، و'المجمل والمفصل'، و'العام والخاص' وغيرها، وهي مقولات يفضي تحليل محتواها تحليلاً نقدياً

¹ جابر عصفور، المصدر السابق، ص: 40.

² بدر الدين الزركشي: البرهان، المصدر السابق، ص: 457.

تاريخيا إلى اكتشاف أنّ وظائفها الأساسية تتركز في رفع التناقض المتوهم¹. في حين أنّ مشكلة تعارض الآي ظلت في وعي العلماء من فقهاء وأصوليين وعلماء القرآن "غائبة عن أن تكون جزء من بنية الخطاب، لقد مثل لهم ذلك التناقض مشكلة لا بدّ من سبيل حلها. لم يكن في وسعهم أن يسلموا بأن ظاهرة اختلاف الأحكام وتعددها لا تشمل تناقضا بقدر ما تشمل أفقا مفتوحا أمام الجماعة -أو المجتمع- للاختيار الأنسب للظروف والسياق المتغيّرين"². وحتى رجوعهم لأسباب النزول كان بمثابة رجوع اضطراري "إلى بنية ما 'قبل النص'. لكنّ هذه العمليّات من الرجوع الاضطراري لم تمكّنهم من الإدراك الكامل لأهمية الظاهرة الحيّة، القرآن بوصفه 'خطابا"³.

وهكذا انتهى الأمر -من وجهة نظر نصر- بوضع ثنائيات الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، المحمل والمفصل والعموم والخصوص، إلخ... كثنائيات تعالقيّة تمسك بين الآيات وتعلّق معاني بعضها ببعض الآخر؛ في حين كان من الممكن تجاوز كلّ هذه الثنائيات إلى فهم مقصدي يتم بموجبه تفعيل كلّ الآيات حسب الظروف وملابسات ومناطات الأحكام، حتى وإن كانت هذه الآيات متعارضة ومتناقضة في ظاهرها؛ فإنّ جوهرها واحد هو خدمة الإنسان والوفاء بمجالاته المتباينة بتباين الزمان والمكان والمختلفة باختلاف ظروف الشخصوخ المخاطبة عرفا وتقاليديا وعادة.

5. الواقع والنص الملبون:

قبل أن يتحوّل النص إلى فاعل والثقافة إلى منفعل، يمارس الواقع -من منظور نصر حامد- آخر تأثيراته على النص بعد أن اكتمل الوحي وانقطعت أخبار السماء، فالقرآن الذي نزل متصرا منجما في مدة تزيد عن العشرين سنة أصبح في مصحف واحد له بداية وله نهاية، كأنّه نزل دفعة واحدة من السماء على تلك الصورة؛ لكن الواقع يثبت غير ذلك، فالنص قد جمع ورتب بفضل جهود الصحابة رضوان الله عليهم ومساعدتهم لإيصال كلام الله ثابتا كما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من غير تبديل أو تحريف أو زيادة أو نقصان.

هذه العملية التي يطلق عليها الباحث عملية 'التقنين' أي الجمع والترتيب والتدوين، يرى أنّه من الضروري أن نلاحظ من خلالها "بعدا إنسانيا آخر -يضاف إلى البعد الإنساني في عملية الوحي بوصفها فعلا تواصليا- يتمثل في عمليّة التقنين تلك بجانبها: عملية إعادة الترتيب، وعمليّة تحويل الرسم إلى نص

¹ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 210.

² المصدر نفسه، ص: 209.

³ المصدر نفسه، ص: 214.

مقروء بإضافة علامات التنقيط وعلامات الإعراب¹. ويتجلى هذا البعد الإنساني بوضوح أكثر من خلال تطوير نوعين من الفنون البصرية في القرآن الكريم؛ الرسم العثماني calligraphy وزخرفة المصحف book decoration؛ إذ كان من الضروري أولاً إضافة التنقيط بهدف التفريق بين الحروف العربية، ثانياً إنشاء علامات تشير إلى حروف العلة داخل الكلمات وفي نهاياتها، وثالثاً خلق نظام لترقيم الآيات وتعيين بداية ونهاية كل سورة.²

وفي عملية 'التقنين' بالضبط تتأزم المشكلة التأويلية من منظور الباحث لأنها عملية ساهمت في "خلق قناعة مؤدّاه أن القرآن 'نص'، بما هو مدوّن بين دفتي كتاب (المصحف)، وتم إلى حدّ كبير تجاهل طبيعته الأصلية، أو طبيعته التداولية بوصفه 'خطابات' متعدّدة السياقات من جهة، ومتعدّدة المستقبلين التاريخيين من جهة أخرى"³. ولا شك أن استبدال ترتيب التلاوة بترتيب النزول له أثر واضح على فهم القرآن، فغياب الترتيب الحقيقي للآي يجعلنا أمام سياق مقالي داخلي لا يكفي وحده في تجلية الغموض عن النص ولا يكفي في دفع سوء الفهم عنه؛ ولذلك يشير علماء القرآن إلى ضرورة العودة إلى سبب النزول لدفع الالتباس عن الآيات. لكن أعود للقول إن سبب النزول غير كاف وحده عند نصر؛ لأنه لا يشكّل سوى واقعة أو حادثة أو سؤال جزئي استدعى نزول الوحي، بينما هناك سياق تخاطبي وسياق تاريخي أكبر يتموقع السبب ضمنه، وبالتالي لا بدّ من مراجعة أفق/السجل/عالم الخطاب القرآني من أجل استجلاء خفايا النص واستكشاف أسراره العميقة.

هذه هي النظرة الهرمنيوطيقية التي ترى في كلّ نص مكتمل خطاباً في أصله ومنشئه، وهي نظرة لا تسمح إطلاقاً بالقفز على عالم النص وعلى الأفق الذي انبثق فيه، والقرآن من هذه الجهة تحديداً أولى من أن ينظر إليه ككتاب مجرد عن واقعه، وقد تنزّل على نيف وعشرين سنة متصرّماً حسب الأحداث والمجريات، منجماً حسب الوقائع والملابسات، إذ لم يرتب ولم يؤلف حسب ترتيب النزول آية آية وإنما وضعت الآيات بترتيب مخالف لذلك. وفي حديث عائشة رضي الله عنها ما يدلّ على ذلك لما جاءها العراقيّ فقال: "...يا أم المؤمنين أريني مصحفك، قالت: لم؟ قال: لعليّ أوّلُ القرآن عليه، فإنه يقرأ غير مؤلّف، قالت: وما يضرّك أيّة قرأت قبل؟ إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر

¹ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 200/199.

² Nasr Hamid Abu Zaid : Everyday life Qur'an in, Encyclopaedia of the Qur'an, volume two E-I, Jane Dammen McAuliffe, General Editor, Brill, Leiden-Boston, 2002, p : 94.

³ نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 200.

أبدأ، ولو نزل: لا تنزوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً، لقد نزل بمكة على محمد صلى الله عليه وسلم وإني لجارية لعب: ﴿بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ﴾ [القمر: 46] وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده، قال: فأخرجت له المصحف فأملت عليه آي السور¹.

وعلى نخب بول ريكور في تفعيل منهج تحليل الخطاب في قلب الطرح الهرمنيوطيقي، يسير أبو زيد قائلاً: منهج تحليل الخطاب يعني أن كل خطاب هو في النهاية 'نص' لغوي، ومن هنا 'تركيبية المنهج' المطلوب. وليس معنى هذا المنهج التحليلي تجزيء الظاهرة القرآنية، ولكنه يعني أن الكشف عن 'الكليانية' لا يتم إلا بتحليل الأجزاء. وهذا مخالف للمنهج الكلاسيكي الذي يفترض 'الكليانية' ثم يفرضها على كل الأجزاء دون تمييز. المنهج الكلاسيكي افترض الكليانية على أساس لاهوتي وليس على أساس تحليلي، ومنهج 'تحليل الخطاب' يحاول الاقتراب من الظاهرة القرآنية قبل الصياغات اللاهوتية والتشريعية، أو الفلسفية والأخلاقية، 'البعد قرآنية'².

لكن نصر الذي يرى أنّ 'خطابات' القرآن أو المقاطع المختلفة من آيته قد دجت على غير الترتيب النزولي وأنه ترتيب مجهول العلة إلى الآن، لم تكتشف أسسه بعد التسليم بأنه توقيفي إلهي³، لا يتطرق لمشكلات في غاية الأهمية، من قبيل: كيف كان الصحابة رضوان الله عليهم يحفظون ويعرضون القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وكيف كانوا يقومون الليالي بترتيبه؟ وكيف كانت الصلاة تقام؟ والأهم من ذلك كله؛ كيف كان جبريل يعارض النبي ويدارسه القرآن في رمضان؟ وتحديداً، ما الذي يمكننا قوله بخصوص العرضة الأخيرة قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؟

¹ صحيح البخاري، ك (66): فضائل القرآن، ب(6): تأليف القرآن، ح: 4993، ص: 433. ذكره البخاري في موضع آخر مختصراً، وجاء فيه العراقيّ باسم يوسف بن قاهك. صحيح البخاري، ك(65): التفسير، ب(54): سورة اقتربت الساعة، ح: 4876، ص: 417/416.

² كمال الرياحي، المصدر السابق، ص: 33.

³ في مفهوم النص كان الباحث يعتقد بتوقيفية الترتيب، لكنه غير موقفه لاحقاً في كتاباته الأخيرة مع تغيير نظريته للقرآن من النص إلى الخطاب. انظر في موقفه الأول، نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 159. وانظر في موقفه الأخير، حوار محمد فرج مع د. نصر حامد: الدين الشعبي يخلق وسائل بين المقدسات والإنسان (2008م)، المصدر السابق. وانظر أيضاً، نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 199. انظر أيضاً، كمال الرياحي: هكذا تحدث نصر حامد أبو زيد (سيرة الهرمنيوطيقي الحالم)، المصدر السابق، ص: 33.

نتائج ومستخلصات:

1. بدأ نصر حامد كتاباته الأولى وهو ينظر إلى القرآن كنصّ كلي ملتحم ومتعاقد الأجزاء كالوحدة الواحدة، تجمع بين آياته مناسبة تستكشف بالتأويل وبقدرة المفسّر على إحداث انسجام بين أجزاء النص؛ لكنّه انتهى في آخر كتاباته وهو ينظر إلى القرآن ك'خطاب' أو 'مجموعة خطابات' نزلت مفرّقة على نيف وعشرين سنة، حسب الوقائع والأحداث والمجريات الأرضيّة، وهي 'خطابات' متعدّدة الأصوات ومتعدّدة السياقات مما ينفي وجود ترابط ومناسبة تجمع بين الآيات.
2. بتحوّل نظرة الباحث للقرآن من النص إلى الخطاب تغيّرت قراءته لمباحث علوم القرآن؛ فنثائيات الناسخ والمنسوخ، العام والخاص، المحكم والمتشابه، الجمل والمفصّل والمطلق والمقيّد، إلخ.. كانت في البداية ثنائيات تعالقيّة تقوم وظيفتها على الجمع والتوفيق بين أجزاء النص ورفع التناقض المتوهم عنه؛ لكنّها تحوّلت إلى ثنائيات وهميّة عمّقت الاختلاف بدل أن تحقق الانسجام بين أجزاء النص.
3. القرآن من منظور نصر حامد خطاب تاريخي على ثلاثة مستويات؛ المستوى العقدي: فهو كلام الله مخلوق محدث مفتتح الوجود في مكان وزمان، وهو صفة من صفات الأفعال التي تجمع بين الإلهي والإنساني أو المطلق والنسبي؛ المستوى اللغوي/السيميوطيقي: القرآن سلسلة من العلامات اللغويّة تستوعب المعنى وتنتج الدلالة، وهي تعكس صور وثقافة المجتمع الأول لكنّها لا تعيد تصوير ذلك حرفياً بل تطرح البدائل. المستوى الفلسفي/الهرمنيوطيقي: هو مجموعة من 'الخطابات' تتضمن تعارضات وتناقضات داخلية تعكس حركة النّازل تبعاً لحركة الواقع.
4. يتناول الباحث علوم القرآن من زاوية علاقة النص/الخطاب بالواقع وذلك من خلال بعدين رئيسيّين: البعد التكويني ممثلاً بمباحث المكّي والمدني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والبعد النصّي ممثلاً بمباحث الإعجاز والمناسبة والمحكم والمتشابه والعام والخاص؛ وهذا يفسّر لنا سبب اقتضاره على أنواع معيّنة من علوم القرآن دون غيرها.
5. تعكس التعارضات الداخلية بين الآيات جدل الخطاب والواقع في أحسن صورته، وبدل البحث عن حلول لهذه التعارضات تقوم استراتيجيّة أبو زيد في مقارنة القرآن على إحياء التعارضات والاستفادة منها عن طريق نهج منهج الخطاب الإلهي الذي تميّز بمرونة التعامل مع حركة الواقع وتبدّلاته.

6. القرآن في المفهوم الذي يقدم له الباحث: 'منتج ثقافي' استمد لغته من الواقع وجرى أحداثه وتفاعل معها وتكون فيما يزيد عن العشرين عاما، لكنه بعد أن اكتمل وصار 'نصا' تحول إلى 'منتج للثقافة' أي فاعل ومؤثر فيها.

7. قراءة علوم القرآن من زاوية جدلية الآفاق الثلاثة (النص/الخطاب، المفسر والواقع) هي المسئلة عن إفراز هذا المفهوم الجديد للقرآن؛ وهو مفهوم يختلف عن السائد والمتداول في الكتب التقليدية لعلوم القرآن؛ إذ تنظر هذه الأخيرة إلى القرآن من جهة المتكلم فقط، وينظر نصر حامد إلى القرآن من ثلاث جهات: جهة المتكلم (الله سبحانه وتعالى)، جهة المخاطب أو المستقبل الأول (الرسول صلى الله عليه وسلم ومجتمع شبه الجزيرة العربية)، جهة الرسالة (التي تخاطب الناس من خلال واقع تاريخي محدد لكنها صالحة لكل زمان ومكان).

الفصل الثاني

المرنبيوطيقا الديمقراطية: مقاربة جديدة في
التفسير من منظور نصر حامد

الفصل الثاني: الهرمنيوطيقا الديمقراطية: مقارنة جديدة في التفسير من منظور نصر حامد

الهرمنيوطيقا المنفتحة/الحية الديمقراطية¹ أو التأويلية الإنسانيّة² أو القراءة السياقية³، ثلاث تسميات يطلقها أبو زيد للتعبير عن مشروعه التجديدي في التفسير وعلوم القرآن، كما يقدم الباحث مشروعه على مرحلتين؛ مرحلة النظر إلى القرآن كنص مدوّن اكتمل نزوله، ومرحلة النظر إلى القرآن كخطاب حيّ متحرّك، نزل منجما على نيف وعشرين سنة متفاعلا مع أحداث ومجريات الواقع، فهو عمل يوفّق بين الوضعيّة الحاليّة للمصحف بترتيب التلاوة، وبين الوضعيّة الأصليّة للقرآن بترتيب النزول.

ونفس الإشكاليّة التي قامت على أساسها الهرمنيوطيقا تحضر في قراءة نصر حامد أبو زيد للقرآن الكريم؛ فالسؤال الجوهرى ما هو هدف الانتقال من النص إلى الخطاب؟ يجد جوابه عند الباحث في الكشف عن المعنى في سياقه التاريخي أولا؛ ثم اختبار قدرة هذا المعنى على مخاطبة العصر الذي نعيش فيه، حتى تتمكن من تحديد الصلة بين ما يريد النص قوله في واقع النزول وبين ما يمكن فهمه في الواقع المعاصر، وهذا هو الهدف في بعده الثاني. وهنا تتعدى هرمنيوطيقا القرآن التي يؤسس لها الدكتور نصر حامد مجال البحث عن المعنى المقصود للحاضرين زمن النزول، لتغوص في تضاعيف الدلالة/المغزى المراد للمخاطبين الغائبين والمعدومين، تبعا لتعدد آفاقهم وتباين الرهانات التفسيرية لديهم.

وفي النظر إلى القرآن كخطاب جملة من المكاسب يحددها أبو زيد على النحو الآتي: أولا: سيكشف أنّ القرآن الكريم على درجة عالية من الغنى والخصوبة.⁴ ثانيا: سيحرّر القرآن من كثير من المعاني التي فرضت عليه طوال التاريخ بسبب الصراعات السياسية والاجتماعية بين الجماعات

¹ See, Nasr Hamid Abu Zaid : Reformation of Islamic thought, p: 99.

² انظر، نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 195.

³ انظر، نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص: 202.

⁴ حوار بقلم جمال عمر، عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (1)، المصدر السابق.

الباب الثاني

الإسلامية المختلفة.¹ ثالثاً: لن نظلّ مسألة التأويل مسألة متعلقة بمزاج المفسّر وأيديولوجيته؛ إنما النظر للقرآن في بنيته التاريخية وتكوينه وشكله قد يحمي القرآن من السجلات.²

ومن خلال هذا الفصل التطبيقي تحاول الدراسة بيان معالم المشروع البوزيدي، وذلك عن طريق الإجابة على جملة من الأسئلة التي يمكن صياغتها على النحو الآتي: في أيّ نمط من التفكير تندرج الهرمنيوطيقا الديمقراطية؟ ما هي معالم هذه المقاربة الجديدة، وما هي الخطوات المنهجية التي تعتمد عليها؟ كيف يتم استثمار مبادئها في فهم القرآن وتفسير آياته الكريمة؟ وما هي رهانات وتحديات وآفاق الاستفادة من هذه المقاربة في مجال الدراسات القرآنية؟

¹ حوار بقلم جمال عمر، عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (1)، المصدر السابق.

² المصدر نفسه.

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا وأنماط التفكير الديني

لكلّ تفكير آليات ومنطلقات وأسس ينبني عليها، ومن أجل بيان معالم التفكير الذي تعد به هرمنيوطيقا أبو زيد لابدّ أن يوضع هذا الأخير في قلب أنماط التفكير الأخرى، فالأشياء بأضدادها تتمايز، وبالمقارنة يظهر الجديد من القديم المكرر. وهذه الخطوة تتمكن الدراسة أيضا من قياس مدى القرب والبعد من مقومات التأويل الهرمنيوطيقي، ومدى الاستفادة من هذه الفلسفة في إحداث تغيير في نمط التفكير الديني، مع الأخذ بعين الاعتبار مدى المحافظة على الخطوط الحمراء من قداسة النص وتعالّي المصدرية.

1. نمط التفكير النصّي/الماهوي

أولا وقبل كلّ شيء مفهوم النصّي مستمدّ من النصّ باعتبار صراحة ووضوح الدلالة، والماهوي "مستمدّ من معنى الماهية.. فالمقصود بالماهية أنّها الطبيعة النوعية للشيء كأمر ثابت يتّصف بالكلية والعموم"¹؛ فمعنى النصّ وفق هذا النمط من التفكير يميل إلى الوضوح وإلى الثبات والاستقرار ويتّصف بالشمولية لكلّ الوقائع باعتبار المشاهدة بين وقائع النزول ووقائع التلقي، وباعتبار أنّ مجتمع شبه الجزيرة العربية يمثّل نموذجا بشريا يعيد نفسه في الإحداثيات التاريخية المولوية، كما يتّصف النصّ بالصلاحية لكل زمان ومكان لأنّه خطاب عام لا يختص بأمة دون أخرى؛ ولذلك يعتبر التفكير الماهوي كلّ تعارض بين النصوص -سواء كان تعارضا بين أي القرآن الكريم أو تعارضا بين القرآن والسنة- من قبيل موهم التناقض والاختلاف الذي يجب رفعه إما بالجمع بين الروايات إن أمكن أو بالقول بالنسخ أو التخصيص أو التقييد، إلخ.. من الحلول المتاحة في علوم القرآن؛ "فمن الشروط الأساسية لصحة المنطق الماهوي هو أن لا تتضارب مضامين النصوص فيما بينها. إذ يؤدي مثل هذا التضارب إلى جعل الماهية الواحدة متضاربة في ذاتها"².

ويؤدي التفكير الماهوي من منظور نصر حامد إلى تأييد الواقع لأنّه ينظر إلى القرآن كنص مطلق يطبق على واقع مطلق،³ كما ينظر إلى النصوص و"كأنّها نظام مغلق من المعنى تضيق عن أن يمتد إليها أي جديد معرفي.. فيتصوّرها المتصوّر.. أنّها بمحدوديتها الحرفية تنطبق وتحيط بكافة المجتمعات والأطوار الحضارية على مدى التاريخ"⁴؛ ورغم أنّ المتقدمين من أصوليين وفقهاء وعلماء القرآن يولون أهمية قصوى لمبدأ التدرج في التشريع أثناء فهم النص؛ إلا أنّهم لا يدركون -من منظور الباحث- وجه الصلة بين هذا المبدأ وبين مفهوم

¹ يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 82.

² المصدر نفسه، ص: 85.

³ انظر، نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 15.

⁴ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 114.

الباب الثاني

شمولية النصوص وصلاحياتها لكل زمان ومكان؛ ولذلك يضيف أبو زيد قائلاً: "مفهوم 'شمولية النصوص' لكل الوقائع يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة. إنه المفهوم الذي يفضي إلى القول بالحاكمية [لله على حساب الفاعلية الإنسانية] وبتحكيم الفهم الحرفي للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية"¹.

وأبرز عيوب هذا النمط من التفكير الديني -من منظور نصر- يظهر في التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة الفاصلة بين الذات والموضوع،² كما يتجلى في إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى ذلك من خلال وهم التطابق بين المعنى الإنساني -الاجتهادي الفكري- الآني، وبين النصوص الأصلية، مما يفضي إلى إضفاء القداسة على الفهوم الزمانية وتعميق غربة الإنسان والتستر على مشكلات الواقع، ومن ثم عزل الإسلام عن الواقع والتاريخ، مع أنّ الوحي واقعة تاريخية.³

2. نمط التفكير الواقعي

خلافًا لنمط التفكير النصي/الماهوي، يعتمد هذا النمط من التفكير على الواقع ويعتبره عنصراً أساسياً من معادلة الفهم ومصدراً رئيسياً من مصادر المعرفة؛ فالواقع هو "ذلك الشيء المشخص والملتبس مع غيره من المصاديق والصفات والطبائع الجزئية، وأهم خصوصياته هي التغير والمرونة"⁴؛ وعندما نطلق على التفكير وصف الواقعي فالمقصود هو نمط من التعامل مع النص لا يعرف الثبات بحيث يأخذ دائماً بعين الاعتبار المعطيات الخارجية ويجعلها جزءاً من مهمة الفهم، فيصبح ذا طبيعة تقلبية تبعاً لتقلبات الأحوال ومتطلبات اللحظ التاريخي. ولذلك نجد مخالف التفكير الماهوي الذي يبحث عن حلول للتعارض بين النصوص، فهو على العكس من ذلك يحیی التعارضات ويعترف بوجودها؛ لأنّ سمة التعارض تدعم التغير والحدوث وهو الأساس النظري الذي يقوم عليه هذا النمط من التفكير، وكما يقول الباحث يحيى محمد: "تضارب مضامين النصوص يؤيد المنطق الأخير تماماً، إذ أن حل مثل هذا التضاد لا يكون إلاً بأخذ تغيرات الواقع بعين الاعتبار، فعليها ينشأ تبرير التعارض والاختلاف بين الأحكام"⁵.

¹ نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجيا الوسطية، الناشر: مكتبة مدبولي (القاهرة-مصر)، ط: (1996م)، المصدر السابق، ص: 20.

² نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 67.

³ المصدر نفسه، ص: 99/95/94.

⁴ يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 82.

⁵ المصدر نفسه، ص: 85.

الباب الثاني

وبالعودة إلى علاقة النص بواقع النزول، يذهب التفكير الواقعي بالمفسر إلى خطوة أبعد من مجرد العناية بمسألة التدرج في التشريع وأعمق من مجرد متابعة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ بوصفها أبلغ شاهد على تأثر الخطاب بالواقع؛ إذ يكشف هذا النمط من التفكير عن وجود نوع من الجدل بين القرآن والواقع الذي نزل فيه، بمعنى وجود تداخل ما بين الإلهي والإنساني وبين السماء والأرض، وبين المطلق والنسبي، وبين المتعالي والتاريخي، إلخ.. وهذا الجدل لا يتحقق إلا بمراجعة صفة الكلام الإلهي هل هو أزي قدس أم مخلوق محدث؛ لأن القول بالأزلية وبالوجود المسبق للقرآن في اللوح المحفوظ يقف في وجه الخطوة الأولى اتجاه الجدلية، فمن شروطها ضمن القراءة المعاصرة أن يكون النص واقعة تاريخية وأن يكون مفتتح الوجود، وإلا لن يكون المعنى نتاجا تفاعليا بين الآفاق الثلاث (النص والقارئ والواقع)، ولن تأخذ لغته أيضا صفة الحدوث والتغير، بل تصبح اللغة جامدة ويغدو المعنى ثابتا.

ولهذا يعتبر أبو زيد مشكلة خلق القرآن أهم مشكلة من مشكلات الفكر الديني، إذ تمثل لديه نقطة البداية فيما يسمى 'إغلاق باب الاجتهاد'، كما يمثل السؤال عن طبيعة الكلام الإلهي سؤالاً محبطاً مكبوتاً لم يجد له متنفساً منذ القرن الثالث الهجري.¹ وفي هذا السياق يشير نصر لبعض المحاولات التي التفت حول مشكلة الحدوث دون أن تقارب السؤال وتلامسه بشكل مباشر،² ومن ذلك محاولات محمود محمد طه³ في التفريق بين القرآن المكي والقرآن المدني، محاولة محمد شحرور⁴ اعتماداً على مبدأ نفي الترادف في القرآن، ومحاولات جمال البنا⁵ في فصل القرآن والسنة عن الفهوم والتأويلات المختلفة، ومجهودات خليل عبد الكريم¹ في إدخال النقد التاريخي مجال نقد الرواية.

¹ نصر حامد أبو زيد: نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، المصدر السابق، ص: 2/1.

² المصدر نفسه، ص: 3-6.

³ محمود محمد طه [1985.1909م]: مفكر و مؤلف و سياسي سوداني. أسس مع آخرين الحزب الجمهوري السوداني أعلن مجموعة من الأفكار الدينية و السياسية سمي مجموعها بالفكرة الجمهورية.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%B7%D9%87

⁴ محمد شحرور [1938]: محمد شحرور أحد أساتذة الهندسة المدنية في جامعة دمشق ومؤلف ومنظر لما أطلق عليه القراءة المعاصرة للقرآن. بدأ كتاباته عن القرآن والإسلام بعد عودته من موسكو واتهمه البعض باعتناقه للفكر الماركسي.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%B4%D8%AD%D8%B1%D9%88%D8%B1

⁵ جمال البنا [2013-1920م]: جمال البنا هو مفكر مصري وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمون إلا أنه يختلف مع فكر هذه الجماعة.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7

الباب الثاني

ومن كلّ هذه الحاولات لا يستثني أبو زيد سوى أعمال حسن حنفي ومجهودات فضل الرحمان؛ ذلك لأنّ الأوّل قد توسّع في الحديث عن الوحي بوصفه علاقة جدليّة بين الإلهي والإنساني، أما الثاني فكان جريئاً بما يكفي ليؤكّد دور محمد في عمليّة الوحي قائلاً إنّه لم يكن مجرد قناة توصيل. لكن كليهما من وجهة نظر أبو زيد لم يتمكنا من تجاوز هذه الملاحظات العابرة لاختراق السؤال المكبوت حول طبيعة الكلام الإلهي؛² ومن ثم طبيعة العلاقة الجدليّة بين القرآن والواقع. ودون استعادة السؤال المعيب والمحبط والمكبوت سيظلّ التأويل مجرد أداة تستخدم بيد الحداثّة لقراءة النص، بدل أن يكون فهم النص لغزاً في حدّ ذاته ومعضلة حقيقيّة تحتاج إلى حلّ جذري.

وهذه هي النقطة المفصليّة التي تميّز طرح الدكتور نصر حامد أبو زيد عن سابقه، فهو لا يريد أن ينظر إلى القرآن من زاوية واحدة هي زاوية الحداثّة وعين الحاضر، بل يطمح الباحث لإيجاد توصيف دقيق للعلاقة الجامعة بين الأطراف الثلاثة: النص، والمفسّر والواقع، وهو ما تطلق عليه الهرمنيوطيقا العلاقة الجدليّة، وفي هذا الطرح لا تصبح الحداثّة مرجعيّة التأويل بل "يكون 'التأويل' أداة للفهم"³ الإنساني على أرض الواقع المتحرّك.

3. نمط التفكير الجدلي

يعتمد نمط التفكير الجدلي استراتيجيّة تأويليّة تقوم على محور التاريخي والنّسي، وهي استراتيجيّة تشغل المعنى-المغزى أو الظاهر. الباطن، سعياً للبحث في ثنايا وخبايا الفهم من أجل أن تكون رحلة البدء والعود الحاضر. الماضي رحلة منتجة للمعنى، وليست رحلة مستوردة، تقوم على التكرار والاجترار والمعاودة لنفس الأطروحات التقليديّة. ولذلك يمكن تحديد الهدف الرئيسي في التفكير الجدلي في صياغة/ هيكل نظام تأويلي جديد يقدر قيمة الفجوة الزمنيّة بين الماضي والحاضر؛ نظام تأويلي يحسب للواقع الرّاهن ألف حساب قبل الإقدام على الخطوة التفسيرية، ونظام تأويلي يدرك أنّ الإدراك رهانات وتحدّيات قبول أو رفض أو اتّخاذ موقف معيّن تجاه ما يخلفه لنا التّراث الفكري من إنتاج معرفي ما حول النّص؛ ذلك لأنّ هذا الموقف الأوّلي سيحدّد بشكل حاسم الانطلاقة نحو بلورة موقف ثان تجاه الرّاهني/الحاضر.

¹ خليل عبد الكريم [1930-2007م]: كاتب مصري، ألف كتب كثيرة حول تاريخ الإسلام وخاصة الفترات الأولى منه، تأثر بحسن البنا في بداية حياته، وكان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين. انظر، مصباح قطب: خليل عبد الكريم من الإخوان إلى اليسار، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 162 (1996م)، ص: 245.

² نصر حامد أبو زيد: نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، المصدر السابق، ص: 6.

³ المصدر نفسه، ص: 3.

الباب الثاني

وفي الواقع حجز تذكرة الحق في تأويل عصري للقرآن في الطرح البوزيدي هو حق يتكئ على بنية تحتية أكثر عمقا من كونه استمارا لفلسفة الذات؛ وبالتالي فالذات التي يراهن على حضورها الطرح الهرمنيوطيقي كطرف ينعش تعددية الفهم ويجيي التأويل هي طرف وجانب واحد فقط من معادلة الفهم -عند نصر حامد- ، أما الجانب الثاني فيتمثل في الجانب السياسي وتأثيراته القوية على فهم القرآن، والكشف عن المغزى في ضوء الواقع المتغير والمتحرك؛ ولهذا كان لثنائية السياسي . الديني حضور مكثف في مشروع الباحث منذ بدايات أعماله الأولى، ومنذ مرحلة التأسيس الفكري للهرمنيوطيقا الديمقراطية. وبالنسبة لنصر حامد تؤثر السياسي . الديني هو عنصر أيديولوجي رئيسي فاعل يسبق الذات المفسرة كقبليات ومسبقات ذهنية؛ يقول أبو زيد: "في سياق الكشف عن 'الأيديولوجيا السياسية' في الخطاب الديني نكتشف حقيقته كخطاب إنساني بشري، ونعري أي قداسة مدعاة قد يدعيها هذا الخطاب لنفسه"¹.

وعليه فنحن متحررون من قيد التأويلات التي تفرض نفسها على النص بوصفها التأويلات الوحيدة الصحيحة والحاسمة، ومن هذه الجهة يجدر بالذات المفسرة أن تكون على وعي بأيديولوجيتها حتى لا تكون مواقفها تجاه النص مبنية على أساس ضغط سياسي أو توجيه ما؛ وفي تلك اللحظة التي يستقل فيها الفكري عن السياسي يدخل التفكير الديني مع النص منطقة جدلية خلاقة، فيفصح القرآن عن مكوناته للأجيال ويخاطب الناس على قدر استعداداتهم، وهكذا تتحول ثنائية السياسي . الديني إلى بنية تحتية منشطة وداعمة للبنية فوقية (التاريخي . النسبي).

وطالما مشكلة الفهم تتعلق بنص لغوي، وفي الوقت ذاته بنص إلهي مقدس؛ فإن الضرورة تقتضي بلورة رؤية خاصة للغة الدينية تحقق في أدنى مستوياتها انسجاما بين مشكلة ثبات النص وحركة المدلول، وهنا كان لابد من الفصل بين المقدس كوحي واللغة كجسد ووسيط لنقل الرسالة السماوية؛ وكأن لسان أبو زيد يقول القرآن هو كلام مقدس من جهة المصدر؛ لكن اللغة التي تحمله لا تأخذ نفس درجة التقديس؛ فهي تخضع لنفس قوانين وسنن النشاط اللغوي الإنساني. وفي سياق هذا الفصل، وفي سياق حل التناقض بين ثبات المنطوق وحركة المفهوم جاءت الرمزية لتعبر بالقرآن فجوة الزمان؛ إذ تشغل الرمزية دور جسر العبور من المعنى الحرفي التاريخي المقصود إلى المعنى المجازي المعاصر، وهي تخلق فرصة الانتقال من مغزى لآخر بأرجحية تامة، بل من شروطها أن تكون العلامة دائما تحيل على علامة أخرى في سلسلة لا منتهية حتى يتحول النص ذاته إلى استعارة لا تكف عن قول الجديد؛ بكلام أبو زيد: "إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من مسلمة

¹ نصر حامد أبو زيد: هل نمة أمل في تحقيق الإصلاح رغم ضغوط الاحتلال والاستنزاف؟، مجلة: المعرفة (سوريا)، العدد: 485 (2004م)، ص: 181.

الباب الثاني

أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل اللّحظي والتاريخي النسبي الاجتماعي إلى مجال 'المطلق' و'المتعالي' و'الأزلي'¹.

لكن هذا التصوّر للغة الدينية لا يستقيم أيضاً إلاّ بوضع هذه اللّغة في قلب تفسير مناسب لطبيعة الوحي، ينسجم أيضاً مع هذه الطّاقة التّأويلية المتخفية وراء لغة القرآن. وهنا يسلك نصر حامد نفس منحى الشبستري في تحديد مسار الوحي وتبرير بشرية الفهم؛ فالقرآن "هو إلهي من حيث الأصل و المنبع (المرسل) لكنّه بشري من حيث الرّسالة ومن حيث الشّفرة ومن حيث المتلقي الأوّل (الرّسول) والمستهدفين بالرّسالة (العرب والإنسانيّة من ورائهم)"²؛ ومن ثمّ إدراك هذه الازدواجية تعالي الوحي مقابل تجسّده الأرضي وخطابه للإنسان يفضي إلى أنّ "الوقوف عند الأصل/ الإرسال في دلالة النصوص الدينية يحوّل الرّسالة كلّها عن طبيعتها الأصليّة، فبدلاً من أن تكون تنزّلاً من الله للإنسان، تتحوّل إلى صعود ومعراج من الإنسان لله وهو تحويل يتمّ على أساس التضحية بالإنسان. هدف الوحي وغايته".³ وإذا رمنا في هذا المقام الوقوف على توصيف دقيق لكلمة الجدلي فهي على قسمين:

أولاً: جدل الخطاب مع الواقع: بمعنى النّظر إلى القرآن "في 'نكّونه': كيف تكوّن وتركّب من خلال 'النزول' على مدى بضع وعشرين سنة كانت الآية أو الآيات تتلبّس ببعض الوقائع الجزئية".⁴ علماً أنّ جدل التكوين يأخذ صفة التأثير والتأثر المتبادل؛ ولا يعني أنّ القرآن قد تماهى مع الواقع أو أنه قد استسلم لسلطته،⁵ بل لا يصحّ أن تُفهم مقولة 'المنتج الثقافي' بفتح التاء وكسرهما على أنّها مقولة تفصل فصلاً نهائياً بين مرحلتين: مرحلة نزول الخطاب وتشكله، ومرحلة ما بعد اكتمال النص وتدوينه؛ فقبل ذلك كلّه هي مقولة ابتغى بها الباحث التعبير عن طبيعة الجدل والتفاعل الخلاق بين القرآن والواقع، من حيث أنّ الآيات قادرة على بسط نفوذها على الحدث واستثماره وتوجيهه وتغيير مساره إذا استدعى الأمر؛ بدليل أنّ منبع الإعجاز حسب التوصيف البوزيدي يكمن من هذه الجهة بالذات، أي في النظر إلى القرآن كنص في ممتاز قادر على الإبداع وعلى خرق النظام اللغوي بإحداث قول جديد لم يقل سابقاً.

¹ نصر حامد: الأرثوذكسية عندما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدس، مجلة: الناقد (لبنان)، العدد: 74 (1994م)، ص: 26.

² المصدر نفسه، ص: 59.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص: 31.

⁵ بمعنى الحضور الوهمي لعلاقة الجدل. انظر، أسماء حديد، المصدر السابق، ص: 137/136.

الباب الثاني

ومما يدلّ عليه أيضا ربط الباحث بين الشقّ الأول من المقولة والشقّ الثاني منها في مرحلة واحدة، هي مرحلة البناء والتشكيل، يقول: "النصّ القرآني يستمدّ مرجعيّته من اللغة، لكنّه 'كلام' في اللغة قادر على تغييرها.. لذلك فهو 'منتج' يتشكّل لكنه في الوقت نفسه من خلال قوانين إنتاج الدلالة يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا"¹.

وإذا كان هذا الحال فمن باب أولى عدم صحة تأويلات الدارسين التي انتهت بمقولة 'المنتج الثقافي' إلى اعتبار القرآن -على لسان نصر- نصّا بشريّا،² أو اعتباره إفرازا من إفرازات البيئة العربية الجاهلية،³ أو النظر إليه كانعكاس لأساطير شعبية قديمة؛⁴ إنما أراد الباحث بهذا الوصف التعبير عن طبيعة العلاقة القائمة بين القرآن وواقع النزول، على أنّها علاقة جدلية تفاعلية بما يحمله مصطلح الجدل من تأثير وتأثر متبادل بين الآيات النازلة وبين الأحداث والمجريات طيلة فترة تزيد عن العشرين عاما من عمر الرسالة.

ثانيا: جدل الواقع مع النصّ: وذلك يحدث عن طريق توسيع أفق الذات لفسح المجال للنصّ من أجل أن يقول ويفصح عن نفسه دون حجب أو تغطية في مسار أول، ثمّ بناء المغزى الزاهن وتنزيله على الواقع الحالي، في مسار ثان. هكذا في نمط التفكير الجدلي، ينطلق التأويل من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى: الزاوية الأولى: تعنى بواقع النزول؛ إنّها "زاوية التاريخ بالمعنى السوسولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصليّة، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص"⁵. والزاوية الثانية: تعنى بواقع التنزيل/ التلقي؛ إنّها "زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الزاهن الذي يمثّل دافع التوجه إلى تأويل. أو بالأحرى إعادة تأويل. تلك النصوص وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصليّة التاريخيّة وبين 'المغزى' الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة"⁶.

¹ نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير، المصدر السابق، ص: 227/226.

² انظر على سبيل المثال، سيد بن حسن العفاني: أعلام وأقزام في الميزان، ج: 2، ص: 05. وانظر أيضا، إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين -دراسة فكرية معاصرة- (رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية)، ص: 189. وانظر أيضا، علي حرب: الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص: 96. انظر أيضا، عبد السلام أحمد فيغو: القراءة الحداثيّة للشرعية الإسلاميّة ومصادرها دراسة تحليلية نقدية، الناشر: مطبعة المعارف الجديدة (الرباط)، ط: الأولى (2014م)، ص: 58.

³ انظر، محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، المصدر السابق، ص: 42. وانظر أيضا، قطب الرسوبي، المرجع السابق، ص: 297.

⁴ انظر موقف الأستاذ طارق منينه وموقف سليمان بن صالح الخراشي، سليمان بن صالح الخراشي: نظرات شرعية في فكر منحرف، ج: 1، ص: 270. انظر أيضا، إبراهيم بن محمد أبو هادي، المصدر السابق، ص: 279.

⁵ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 142.

⁶ المصدر نفسه، ص: 143/142.

الباب الثاني

ثالثا: جدل المفسر مع التراث: وهو حوار يتضمّن القبول والرفض والزيادة والتعديل والقراءة والتأويل وفق الرؤية الحاضرة للماضي؛ وبالتالي الانطلاقة ليست من الماضي نحو الحاضر، بل هي على العكس من ذلك؛ فالشغل الزاهني هو الذي يحرك قراءة التراث، ويولّد فرص فهم جديدة؛ وكلما حملت الذات همّ الحاضر وشدّت الرّحال إلى الماضي مثقلة بأسئلة اليوم؛ جاء التراث بأجوبة تناسب المقام الزاهن؛ ذلك أنّ المسألة في الطرح البوزيدي "ليست في حيويّة الفكر . من حيث هو قارّ في بطون الكتب . بل في فاعليّته في الحياة"¹. وفي مقولة أمين الخولي: "قتل القديم بحثا" يجد أبو زيد ضالّته للتأكيد على مشروعية هذا الجدل؛ "فقتل القديم بحثا" يعني تسليط منهج 'التقد التاريخي' بضوئه الكاشف ليميّز بين ما في التراث من عناصر قابلة للتّماء وما فيه من عناصر جفّت وصارت من شواهد التاريخ"².

بهذا التّحديد يقترب أبو زيد إلى حدّ كبير من الطرح الذي قدّمه فضل الرحمن؛ إذ تهدف رحلة البدء من الحاضر إلى الماضي عند هذا الأخير لاكتشاف ديناميّة القرآن وطبيعته المتحرّكة والحيويّة، بينما تهدف رحلة العود من الماضي إلى الحاضر لتطبيق التّعاليم القرآنيّة حسب تحديات الحياة الفرديّة والجماعيّة للمسلمين في حاضرهم؛ وبالتالي رحلة البدء التي تكشف ديناميّة الرسالة القرآنيّة تغدو هي المحفّز لرحلة العود بأفق فهم جديد، وإيمان راسخ بحركة المدلول وتغيّراته تبعا لتغيّرات ظروف الواقع وملابساته، وإن كانت عناية أبو زيد بواقع النّزول في بدايات أعماله . خاصّة مفهوم النصّ . تروم الكشف عن المعنى الأصلي للقرآن زمن النّزول؛ فإنّ أعماله الأخيرة قد عمّقت الرّغبة في العودة لواقع النّزول ليس لذلك فحسب بل للتأكيد على حركة القرآن وديناميّته ك'خطاب' أو 'مجموعة خطابات' ذات تفاعل والتصاق شديد بالوقائع والأحداث الأرضيّة؛ وإذا تحقّق هذا الهدف سيتحوّل القرآن إلى خطاب حيّ مفتوح الاحتمالات بدل أن يكون نصّا مغلقا ناجزا فهما وتأويلا.

ويبدو أنّ أبو زيد وفضل الرّحمن يدركان تماما أنّ أزليّة القرآن تفق حجرة في طريق هذا المسار؛ لذلك يدقّ كلاهما إشكاليّة الكلام الإلهي ولكن كلّ من زاوية نظره. هذا التشابه في المقدمات والتّناجح، يشجّع للقول أنّ نمط التّفكير الجدلي كما تنظر له الهرمنيوطيقا قد فهم عند أبو زيد وفضل الرّحمن بطريقة واحدة؛ فكلاهما يعتني بالمرحلة التّطبيقية للنّص the application step كما يؤسّس لها هانس جيورج غادامير أو 'المغزى' كما هو الحال عند إيريك دونالد هيرش، وكلاهما أيضا يدرك أنّ الوصول إلى مغزى النّص في

¹ نصر حامد أبو زيد: عصيان الدين أم عصيان الدولة، مجلة: الناقد (لبنان)، العدد: 73 (1994م)، ص: 13.

² نصر حامد أبو زيد: هل ثمة أمل في تحقيق الإصلاح رغم ضغوط الاحتلال والاستنزاف، المصدر السابق، ص: 182.

الباب الثاني

الواقع الرّاهن يتوقّف على اكتشاف المعنى الأصلي وعلى إدراك طبيعة القرآن قبل أن يكتمل نزوله وتدوينه في المصحف كما هو عليه الآن.

3.1. التفكير الجدلي ومعادلة الفهم

في صياغة معادلة الفهم لا تخرج الذات البوزيدية عن حركة الفكر وتطوّراته؛ فكل ذات تفهم نفسها رويدا رويدا وتحقق نظرتها للنص في تدرّج مرحلي لا ينفصل عن تقلّبات الحياة الفكرية ورهانات اللحظة المعيشة وتحدياتها. هكذا بدأ نصر مشواره الأكاديمي بشنّائية العقل والنقل في 'فضية' الجاز في القرآن عند المعتزلة؛ لكنّه انتهى إلى عدم جدوى هذه الشنّائية في ظلّ غياب الواقع كعنصر ثالث فاعل ومؤثّر في معادلة الفهم.

3.1.1. الخطاب/النص

يطلق النص في أصول الفقه وفي علوم القرآن وفي الدراسات الإسلامية المعاصرة ويقصد به عدة معان حسب السياق الذي ورد فيه، فيطلق على الكتاب والسنة عموما فيقال النص والمقصود القرآن أو الحديث، وقد يطلق على الآية والآيتين فما فوق وعلى جزء من الحديث، كما يستعمل في مواضع للدلالة على اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا، ويستعمل أيضا للدلالة على المحكم الذي لا يدخله النسخ. وقد تعرّض الباحث لمفهوم النص مرتان، إحداها في مجال علوم القرآن في كتابه المشهور 'مفهوم النص'، والأخرى في مجال الدلالة اللغوية في كتابه 'النص والسلطة والحقيقة'؛ إلا أنّ الهدف والغاية واحدة تتلخّص في الكشف عن "آليات إنتاج المعرفة"¹.

وما دام الباحث يسعى لتأسيس مشروعية لتعددية المعنى وانفتاحه على الآفاق الثلاثة، فمن الطبيعي أن ينطلق من زاوية النقد للمفهوم السائد للنص بمعنى البيان والانكشاف والرّفيع والظهور² فهو يرى "أنّ الدلالة المركزية انتقلت من الحسي إلى المعنوي ودخلت في الاصطلاح دون أن يعثرها تغيير كبير. ولذلك ظلّت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدينية.. وإن كانت قد تحوّلت إلى مصطلح دلالي يشير إلى.. الواضح الدلالة وضوحا لا يختلف عليه اثنان من أهل اللغة"³. وإذا كانت أولى أساسيات الهرمنيوطيقا تقول بانعدام النص الواضح البيّن بذاته الذي لا يحتاج إلى تأويل، وتقول بانعدام النص الذي يتكلم بذاته ويفصح

¹ نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 149.

² انظر، محمد بن منظور، المصدر السابق، ج: 7، مادة: نص، ص: 97.

³ نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 151.

الباب الثاني

عن معناه دون تدخّل من الذات المفسترة؛ فإنّ دور نصر هنا يكمن في نفي صحة هذا المفهوم واستبعاده؛ ولذلك هو لا يدّخر جهداً في نقد الإمام الشافعي الذي يجعل النص أعلى مراتب البيان والوضوح،¹ ولا يدّخر جهداً أيضاً في نفي مقولة 'لا اجتهاد فيما وجد فيه نص' بعقد نوع من المقارنة بين المفهوم الحديث والمفهوم التقليدي للنص.²

وليس من قبيل المبالغة القول إنّ الباحث تجرأ على شخص الإمام وتناول في انتقاداته لدرجة تحوّل فيها الإمام الشافعي -رحمه الله- في كتاباته إلى مصدر الأزمة في فهم القرآن الكريم؛ في حين القضية خلاف ذلك تماماً، فالإمام عاش في فترة حرجة تجمع بين رؤيتين مختلفتين؛ رؤية الحجازيين التي تميل بالفقه إلى النقل المحض، ورؤية العراقيين التي يغلب عليها العقل والنظر والجدل، فكان من الواجب وضع ميزان وضابط دقيق يجمع بين هذا وذاك بدل استبعاد رؤية على حساب أخرى؛ وهنا ظهرت الحاجة الماسة لبيان الأدلة الشرعية ولضرورة وضع قواعد معيّنة للاستنباط؛ لكن يجدر التنويه أنّ "الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس ليست للشافعي وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعي وبعده حتى عند الشيعة.. وفضل الشافعي أنّه وضع النسق كما فعل أرسطو في المنطق، والخليل بن أحمد في العروض، وسيبويه في النحو..."³.

أضف إلى ذلك، أنّ ضرورة بيان مكانة السنة من القرآن وكيفية معرفة الصحيح من السقيم، كانت إحدى الضرورات الملحة الأخرى التي يفرضها عصر الإمام وليست مؤامرة لتوسيع نطاق النصوص الأصلية، وليست إغلاقاً لباب الاجتهاد وليست إعلاءً للواضح البين على حساب الغامض المستتر كما يقول نصر؛ إذ كان الحديث يعتمد على حفظ العلماء وضبط الرواة لكن الزمن الذي ذهب بالكثير من حفظة الصحابة والتابعين قد فسح المجال للوضع والكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع انتشار الإسلام واختلاط العرب بالأعاجم تراجعت ملكة الحفظ والضبط واختلط الصحيح بالسقيم، وكان لابدّ من الفصل في كيفية التعامل مع الروايات.

¹ انظر، نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 153.

² Yusuf Rahman: The Hermeneutical theory of Nasr Hamid Abu Zaid (An analytical study of his method of interpreting the Qur'an), A thesis submitted to a degree of Ph.D, University: McGill (Montreal-Canada), Departement: Institut des etudes Islamiques, Faculty of: Philosophy, August 2001, p: 121.

³ حسن حنفي: علوم التأويل بين العامة والخاصة، المصدر السابق، ص: 29.

الباب الثاني

هذا هو عصر الإمام الشافعي -رحمه الله-، وهذه هي تحديات اللحظة التي دفعت به لكتابة مؤلفه المشهور 'الرسالة'؛ لكن قراءة نصر لمجهودات الإمام ليست قراءة تفهيمية بل قراءة إسقاطية كما يقول أساتذته حسن حنفي: "إنّ وضع علم جديد ليدلّ على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة في السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة في الفكر"¹؛ إنّها قراءة أقلّ ما يمكن أن يقال بشأنها أنّها قراءة محففة تحمّل الإمام مشاكل معاصرة ليست له يد فيها.

كيفما كان الحال، ينتهي الباحث إلى ميل واضح إلى المفهوم الحديث في الدراسات النقدية الغربية، حيث "اشتقاقياً كلمة 'نصّ' تعني نسيجاً"² متعلق الأجزاء متعاوض الوحدات، وهو نسيج من العلامات التي لا تستقل بحال من الأحوال عن النظام الاجتماعي المتداول للغة زمن التأليف، كما يقول رولان بارث: "النص هو ذلك الفضاء الاجتماعي الذي لا يترك أية لغة بأمان، محايدة، ولا يترك أيّ متكلم في موقف القاضي أو الأستاذ أو المحلّل أو المرشد أو حلّال الرموز"³، والنص أيضاً كما تعرّفه جوليا كريستيفا "هو جهاز نقل لساني يعيد توزيع نظام اللغة واضعاً الحديث التواصلي.. في علاقة مع ملفوظات مختلفة سابقة ومتزامنة"⁴.

مثل هذه التقدمة دفعت بنصر للنظر إلى القرآن أولاً كنص متعاوض ومتعلق الأجزاء، تجمع بين آياته مناسبة تستكشف بجهد المفسر وتأويلاته، وثانياً القرآن كلام الله الذي لا يمكن الجزم بقصد صاحبه (سبحانه وتعالى) لأنّه غائب، كما أنّ مبلّغه -الرسول صلى الله عليه وسلم- أيضاً غائب، وثالثاً القرآن كعلامة قابلة للتأويل المتواصل ليس بسبب تدخّل ذات المفسّر فحسب، بل بسبب طبيعة اللغة ذاتها التي تموقع نفسها ضمن حركة جدليّة تستثمر في وقت واحد قصد المتكلم وفهم المتلقي والسياق الاجتماعي. وبهذا الفهم الأخير تحديداً استطاع أبو زيد أن يحلّ المشكل الهرمنيوطيقي في ثبات المنطوق وحركة المفهوم؛ فالنصّ "ممارسة دلائية منحها علم العلامات امتيازاً لأنّ عملها الذي يتم بواسطته بين الفاعل واللغة عمل مثالي.. فلفظه ثابت ويتشكّل دائماً تحت أنظار الآخر والاستماع إلى حديثه، من بعد يمكن له أن يكون ممارسة"⁵ تأويلية تجمع الأطراف الثلاثة: المتكلم والمتلقي والسياق المصاحب للتأليف.

¹ حسن حنفي: علوم التأويل بين العامة والخاصة، المصدر السابق.

² رولان بارث: نظرية النص، ص: 26.

³ المرجع نفسه، ص: 20.

⁴ المرجع نفسه، ص: 33.

⁵ المرجع نفسه، ص: 33.

الباب الثاني

ورغم أنّ الباحث غير نظرتة للقرآن في آخر كتاباته من النص إلى الخطاب، إلاّ أنّه لم يتخلّ عن توظيف علم العلامات في قلب الطرح الهرمنيوطيقي تماما كما فعل الفرنسي بول ريكور؛ يقول: "إنّ الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومنتلق، فهو بمثابة 'العملة' المتبادلة التي لا تتحدّد قيمتها من طرف واحد، بل تتحدّد من خلال 'التداول'. وبعبارة أخرى ليست اللغة في الخطاب أداة توصيل محايدة بشكلها المنتج للخطاب، فتستجيب بطواعية مطلقة لقصدته ونيّته، بل إنّ للغة وجودا في سياق 'التداول' الثقافي والفكري يجعلها محمّلة بدلالات قبلية سلبية وإيجابية"¹.

أما الخطاب فيختلف عن النص كلّ الاختلاف؛ فالأوّل له عالم ومتكلم ومخاطب حاضر وسياق ومنتلق مستقبلي، والثاني ليس سوى رموزا وإشارات وعلامات صامتة، غاب المؤلف فيها أو أصبح "إن صحّ التعبير، مؤلف ورق"²، ولا يملك النص وصاية ولا أبوة سوى أنّه بلا مأوى، يتأوّل القراء وينتقل من يد إلى يد؛ وعلى هذا تكون العودة إلى عالم/أفق/السجل النصي للخطاب تعني العودة لأصل يحتكم إليه ويصار إليه ليعطي مشروعية للتأويل، بينما الوقوف على عتبة النص دون استحضار أفعه يعني الوقوف على أرضية من الصراع المحتدم الذي لا نهاية له؛ وهذا ما حصل مع القرآن -من منظور نصر حامد- فاعتمادا "على أنّ القرآن مجرد نصّ" يصبح التلاعب الدلالي سهلا، ويمكن أن يستمرّ إلى ما لا نهاية"³، كما أنّ التعامل مع القرآن من هذا المنظور يسمح "بإمكانية التلاعب الدلالي ليس بالمعاني فقط بل بالمبنى القرآني نفسه"⁴؛ وذلك ما وقع -من وجهة نظر الباحث- بعد السجلات الطويلة حول المحكم والمتشابه عند المتكلمين، وبعد الاختلافات العميقة حول تحديد الناسخ من المنسوخ عند الفقهاء.

والرهان الذي يقدّمه الباحث يكمن في الانتقال من طور التأويلية 'السجالية' والتأويلية 'الاعتدالية' إلى طور تأويلية 'إنسانية' منتجة؛ يقول: "إنّ التعامل مع القرآن بوصفه مجرد نصّ هو مصدر النزاع. وقد يقدّم لنا منهج التعامل مع القرآن بوصفه 'خطابا' مجالا مختلفا قد يساعدنا في تطوير منهجية إنسانية"⁵. حيث يمثّل القرآن كخطاب كما يقول الباحث: "ظاهرة حيّة تشبه إلى حدّ كبير ظاهرة 'الأوركسترا' المعزوفة، في حين يمكن تشبيهه 'المصحف' الصامت ب'النوتة الموسيقية' الصامتة. من هنا يرى الباحث أنّ على نظرية التأويل أن

¹ نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، المصدر السابق، ص: 45.

² رولان بارت: من العمل إلى النص، المرجع السابق، ص: 17.

³ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 205.

⁴ المصدر نفسه، ص: 214.

⁵ المصدر نفسه، ص: 216.

الباب الثاني

تأخذ بعين الاعتبار تلك الظاهرة الحيّة، وأن يكفّ المفسرون عن تلخيص القرآن هذا التلخيص المخلّ.. بوصفه 'نصّاً' فقط"¹.

تشبيه القرآن بـ 'الأوركسترا' المعزوفة وليس بالنوتات الموسيقية المكتوبة هو تشبيه يروم به الباحث تقريب الصورة إلى القارئ حول النظر إلى القرآن في حركته وديناميته زمن النزول، وليس في ثباته وسكونه كما هو عليه الآن؛ و'الأوركسترا' عبارة عن مجموعة من عازفي الآلات الإيقاعية والوترية وآلات النفخ الهوائية وآلات المفاتيح، وهي مجموعة متنوّعة من عازفي الآلات الإيقاعية والوترية وآلات النفخ الهوائية وآلات المفاتيح، ومجموعة من المغنين الداعمين، بالإضافة إلى قائد الأوركسترا أو ما يعرف بـ 'المايسترو'، حيث يقوم هذا الأخير بتنظيم العمل الموسيقي على نحو تتناغم فيه وتنسجم كل الأصوات وتنساب إلى الأسماع بسلاسة ودون أخطاء. ونظرا لكثرة عدد العازفين والمغنين والجمهور وأحيانا الراقصين، تتطلب 'الأوركسترا' مساحة شاسعة لتكفي الجميع، غالبا ما تقام في المسارح الكبرى، وفي ذلك الفضاء الواسع تملأ أصوات الآلات والمغنين وتمايلات الراقصين وبالإضافة إلى توجيهات 'المايسترو' وملامح الوجوه المفعمة بالنشاط وتصفيقات الجمهور؛ يبدو المسرح في حالة من الحركة الدووبة المستمرة.

والقرآن يشبه 'الأوركسترا' لأنّه كلام الله لكنّه تجسّد بلغة بشرية غير مفارقة لمعهد التفكير العربي؛ كالنوتة الموسيقية فهي واحدة لكنّها تجسّدت بآلات العازفين ونغمات المغنين، والقرآن له متكلم واحد هو الله لكنّه كتاب ورسالة أوحيت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في زمن يزيد عن العشرين عاما لم يتوقف فيها الخطاب القرآني عن عمليّات التعديل؛ "فالقرآن مليء بالحوار والسجال والمناظرة والرفض والقبول، ليس فقط مع أو ضدّ المعايير والثقافات وأتماط السلوك السابقة قبل انبثاقه، ولكن مع معايير هو ومع تأكيداته هو ومع أحكامه"²؛ كما أنّه خطاب موجّه إلى فئات مختلفة من المجتمع بداية من الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم الجماعة المؤمنة، ثم الكفار والمنافقين، وأهل الكتاب، إلخ.. ولذلك هو خطاب دائم الحركة في مدّ وجزر مع متغيّرات الواقع ومعطياته، يشبه 'الأوركسترا' المعزوفة في علوّ وانخفاض مع توجيهات 'المايسترو'، ويشبه ما تنتجه الفرقة من حركة ونشاط فوق المسرح، يقول الباحث: "إنّ الخطاب القرآني يمثّل عمليّة محاورة ونقاش وتعديل وفق متغيّرات السّنوات العشرين، أو الأكثر قليلا، في حياة المستقبل والمتحاور الأوّل - النبيّ محمد-

¹ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 205.

² المصدر نفسه، ص: 215.

الباب الثاني

وحياة المستقبلين المحاورين من عرب ويهود ونصرانيين أساسا، ثم من مؤمنين وكفار ومنافقين بعد ذلك بعدة سنوات¹.

من هنا يعتقد نصر حامد أنّ البحث عن تأويلية قرآنية لا يمكن أن ينجح بتجاهل طبيعة القرآن كخطاب حيّ متحرّك، كما يعتقد أنّ هذه النظرة هي التي ستفتح المجال للتعامل مع حقيقة القرآن على أنّه "ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه 'خطابا' لا مجرد نص"²؛ بمعنى أنّ المتلقي سيقتى دائما عنصرا فاعلا ومشاركا في استخراج المغزى من الآيات، وأنّ الواقع الذي يحتضن الخطاب سيظلّ طرفا مهما في استكشاف المدلول؛ فلولا وجود المسرح لما كانت هناك فرقة ولا كان جمهور، ولولا وجود الجمهور لما كان هناك تأثر ولا ردّ فعل اتجاه الموسيقى الصادرة من الآلات، وكأنّ أبو زيد يقتفي خطى غادامير في تشبيه النص باللّعبة، حيث الكلّ مشارك دون استثناء.

وإذا كانت الآية بمثابة علامة، وما دام الإنسان لا يستطيع أن يتجاوز تراكم الخبرة في تاريخ ثقافته، وبما أنّ دلالة القرآن دلالة لغوية؛ فإنّ اكتشاف هذه الدلالة -بتأويل العلامات/الآيات- لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن إدراك العالم كرمز وعلامة إلهية³، فالقرآن هو كتاب الله التدويني بينما العالم هو كتابه التكويني يمشيان جنبا إلى جنب؛ وهكذا فحسب تظلّ "النصوص ثابتة في المنطوق" متحرّكة متغيّرة في المفهوم⁴، ويتحوّل القرآن من كونه 'منتجا ثقافيا' إلى كونه 'منتجا للثقافة' عبر العصور والأزمان المختلفة.

ومن رحلة أبو زيد هذه يمكن استخلاص ثلاثة معانٍ للفظـة 'نص':

الأول: معنى قديم هو كلام محكم الدلالة واضح المعنى لا يدخله التأويل.

الثاني: معنى حديث تبناه الباحث في بدايات أعماله تحت تأثير التّظيرية الأدبية، حيث النص هو عبارة عن متتالية من العلامات اللغوية المترابطة، المنسجمة التي تكوّن فيما بينها وحدة موضوعية واحدة.

الثالث: هو معنى حديث تبناه في آخر أعماله تحت تأثير الهرمنيوطيقا، حيث كل نص لغوي كان في الأصل خطابا له عالم وأفق انبثق منه، وبالنسبة للقرآن الكريم هو 'مجموعة خطابات' متفرقة السياقات، لا تجمع بينها

¹ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 216.

² المصدر نفسه، ص: 202.

³ نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 169-171.

⁴ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 119.

مناسبة معينة، وهذا يعني أنّ بصمة التاريخ والحركة الاجتماعية وردود أفعال المتلقين الأوائل كلها ماثلة في بنية الكلام، ظاهرة في منطوق الآيات.

3.1.2. المفسّر

خلّفت دراسة المجاز لدى المعتزلة انطبعا لدى الباحث بهيمنة الذات على النص، وسطوتها العقلية على المعنى، فالمفسّر أصبح العنصر الموازي للنص وهو اليد الفاعلة الأولى والأخيرة في الفهم؛ "لقد بدأ الباحث دراسته الأولى من خلال المفهوم الشائع في فكرنا الديني والفلسفي المعاصر، والذي يرى التأويل جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسّر ومفاهيمه وأفكاره"¹. لكن لاحقا في كتابه 'فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي' أدرك الباحث أولا، أنّ "العلاقة بين المفسّر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النص والأحرى القول إنّها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل"²؛ وأدرك ثانيا، أنّ لكلّ مفسّر أفقا ينطلق منه، فهموم "عصره وإطاره الفكري والثقافي .. كلّها أمور لا يمكن.. أن يتجنّبها مهما ادّعى الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة"³، وأدرك ثالثا وأخيرا، أنّ هناك فجوة زمنية لا يمكن تجاهلها، فالمفسّر "في علاقته بالنص لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص"⁴. هكذا تبلورت العناية بثلاثية الفهم: المفسّر، النص والواقع.

إنّ الانطباع الأوّل . الذي حمله الباحث . حول هيمنة الذات لأمر طبيعي جدّا في ظلّ سيادة إشكالية العقل والتقل في الفكر الإسلامي لعقود طويلة؛ إذ يشكّل الخروج عن هذه الثنائية تحديا فعليّا يواجه الدراسات الحديثة والمعاصرة. ويجدر في هذا المقام التنويه أنّ الباحث بإدخاله الواقع كعنصر ثالث في معادلة الفهم يخرج من كونه معتزليا تقليديا إلى وصفه معتزليا معاصرا، حيث لا تمثّل متبنيات المدرسة العقلية مجرد مرجعية تراثية تقليدية بل هي أكثر من ذلك شواغل راهنية معاصرة؛ بمعنى أنّ الموقف من الماضي يحركه الحاضر انتقاء وتأويلا، وليس العكس من الماضي إلى الحاضر تكرارا وترديدا.

أضف إلى ذلك، إذا تمّت مناقشة هذا المسار في ظلّ الأحداث الدامية التي عاش في كنفها الباحث، في تلك الفترة التكوينية الأكاديمية تحديدا حيث شهدت مصر مُماحكات بين تيارات فكرية مختلفة، وأين كان

¹ نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص: 5.

² المصدر نفسه، ص: 6/5.

³ المصدر نفسه، ص: 12.

⁴ المصدر نفسه، ص: 13.

الباب الثاني

للتداخل بين السياسة والدين أثره البارز في حياة المصريين . عامة والمتقنين خاصة . من قتل واضطهاد وحسائر مادية وبشرية؛ في ظل هذه النشأة التي استخدم فيها الدين استخدامات أيديولوجية لحسابات خاصة يصبح التحدي مضاعفا؛ فليس من السهل إطلاقا تحلي الباحث عن فكرة الذات كفاعل أيديولوجي كما يجربها في واقعه، ليرتقي إلى نظرة أكاديمية علمية أكثر عمقا تجعل الذات المفسرة غير مستقلة عن مقولات النص، وإفصاحاته وتجلياته، وعن الواقع وما يمارسه من تأثيرات وما ينتجه من كشوفات .

ولعلّ الفضل في ذلك يعود لحسن حنفي أستاذ الفلسفة؛ إذ لم تكن محاضراته قد عرفت الباحث الفرق بين نمط التفكير المدرسي ونمط التفكير النقدي فحسب؛ بل كانت معرفته بحسن حنفي فرصة لاكتساب مناهج وأدوات وُعْدَة معرفية للولوج الفعلي إلى دائرة التفكير النقدي، وذلك بعد أن تعرّف بواسطته على الهرمنيوطيقا في سنة 1978م. وقد بدأ تأثره بهذه الفلسفة واضحا من خلال تغيير منهجه في أطروحة الدكتوراه، إذ وضع نتاج ابن عربي في قلب الواقع التاريخي والاجتماعي الذي بزغ فيه مراعيًا جدلية العناصر الثلاثة: ابن عربي/ الذات كوجود معرفي أنطولوجي، النص في حركته وتطوّراته، وواقع الخطاب الفلسفي في انتشاره وامتداداته السابقة لفعل التأويل.

في هذه المرحلة لم تعد الذات من منظور أبو زيد مجرد عقل مدبّر، بقبليات ومسبقات معرفية؛ بل أصبحت ذات المفسّر فضلا عن ذلك تقابل الكائن التاريخي الذي لا ينفصل عن العالم الطبيعي والاجتماعي ولا ينفكّ عنه تأويلا وفهما؛ فمن شروط إنتاج المعرفة لدى الباحث: الشرط الأنطولوجي ممثلا في "الوجود الاجتماعي للمفكّر، الشرط الإبستيمي ممثلا في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكّر في عصره"¹ .

3.1.3. الواقع

يرى نصر حامد أنّ عمل الفقهاء يعكس وعيا محدودا بطبيعة القرآن من حيث هو خطاب، وذلك يتبدّى من خلال اعتمادهم ثنائية النّاسخ والمنسوخ في رفع التناقض عن النص، ومن خلال إدراكهم لمبدأ التدرّج في التشريع²؛ إلا أنّ مشكلة التناقض في الأحكام -حسب تحليلات نصر- "ظلت في وعيهم غائبة عن أن تكون جزءا من بنية الخطاب"³، بحيث تعكس ديناميته وحركته الداخليّة. ونفس المشكلة يطرحها أبو زيد على مستوى علوم القرآن؛ فوعي علماء القرآن بأسباب النزول ودعوتهم الواضحة لضرورة العودة لظروف

¹ نصر حامد أبو زيد: الأرثوذكسية عندما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدّس، المصدر السابق، ص: 28.

² انظر، نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 208-210.

³ المصدر نفسه، ص: 209.

الباب الثاني

وملابسات نزول الآيات هو وعي محدود؛ لأنه ما يلبث يتبدد أمام قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ ذلك لأن هذه القاعدة تخلق تعارضات على مستوى النص المكتمل بحيث يتعدّر حلّها دون العودة إلى زمن النزول.¹ في حين يرى الباحث أنّ العلاقة الجامعة بين عموم اللفظ وبين خصوص السبب هي علاقة جدليّة تتطلّب دراسة معمّقة لمعرفة أبعادها، ومن السيء جدّا - في تقديره - تبني ما خلفه الفكر الديني من حلول طرحت على مدار التاريخ دون فحص ودراسة للظروف التي أنتجت هذه الحلول من الأساس.²

وفي الحقيقة، لم يكن الوعي مبدأ التدرّج والتأكيد على أهميّة أسباب النزول الوجه المسفر والوحيد الذي يعبر عن إدراك المتقدّمين لحاجة القرآن للدلالة الواقعيّة من أجل الكشف عن معناه؛ بل عكست جهود الأصوليين وعيا حقيقيا بهذه الإشكاليّة فهذا القرآني - على سبيل المثال - يربط بين الأحكام وملابسات الخطاب، حيث يورد في كتابه 'العقد المنظوم في الخصوص والعموم' بشأن تخصيص عموم النص قد يكون بواقع التلقظ، وقد يكون بقرائن الأحوال من الظروف الخاصة، وقد يكون بالعوائد التي كانت زمن النبي صلى الله عليه وسلم،³ وهذا أيضا ما يطلق عليه الرازي في 'المحصل' والزركشي في 'البحر المحيط' التخصيص بالحس.⁴ ومن الأمثلة التي تضرب في هذا المقام قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [التمل: 23] فإنّها لم تؤت فعلا كلّ شيء من السماء والعرش والكرسيّ وملك سليمان، إلخ.. ومثله أيضا ﴿تُدَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: 25]، ﴿يُجَيِّئُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: 57].

كيفما كان الحال، ففي الدعوة لفهم القرآن بوصفه 'خطابا' أو 'مجموعة خطابات'، يتلمّس الباحث الحلّ للخروج من هذا الوعي المحدود نحو آفاق تأويليّة أرحب؛ وذلك لا يتأتى بالعودة إلى السياق التاريخي الضيق لنزول النص فحسب، بل يحصل بالولوج إلى أفق/عالم/السجل النصي للخطاب القرآني؛ "إذن نحن بحاجة لمعرفة السياق التاريخي العام (القرن السابع وما قبله) والخاص (تاريخ الحجاز وفترة ما قبل النبوة) من أجل أن نفهم ومن أجل أن ندرك الحيويّة التي يتعامل بها الوحي مع الواقع"⁵؛ بمعنى أنّ حاجة النص لدلالة الواقع لا تترجم في مجرد ضرورة العودة للسبب الجزئي لنزول الآيات أو مجرد ضرورة العودة للملابسات المحتقّة بتلقي الوحي؛ لكنّها أكثر من ذلك

¹ انظر، نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 107/97.

² نصر حامد أبو زيد: الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان حوار مع محمد فرج، المصدر السابق.

³ انظر، شهاب الدين أحمد بن ادريس القرآني: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، الناشر: دار الكتب، ط: الأولى (1420هـ/1999م)، ج: 2، ص: 294-296.

⁴ فخر الدين الرازي: المحصول، المرجع السابق، ج: 3، ص: 75. بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، المرجع السابق، ج: 3، ص: 360.

⁵ ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 128.

الباب الثاني

ضرورة استدعاء الأفق التاريخي للنص بما يصلح أن يطلق عليه الدراسة الأنثروبولوجية للجماعة الأولى من حيث هي كائنات اجتماعية وحضارية.

على نحو يتم التطرق فيه لأهم مظاهر الحياة من نظم سياسية كالحكم والعقوبات وقوانين الحرب والهدنة، إلخ.. ونظم اجتماعية كنظام العشيرة والطبقات الاجتماعية وقضايا الزواج والطلاق ومظاهر استقبال المولود وعبادة المرضى ودفن الموتى وقسمة التركات والمحافظة على الأحساب والأنساب، إلخ.. ونظم اقتصادية كالبيع والشراء والإجارة والوكالة والمدائنة والوديعة والرهن والإشهاد، إلخ.. ونظم عقائدية كالسحر والعين والعيافة والكهانة والرمل، إلخ.. ونظم ثقافية كالشعر والنثر والخطابة والقصص والخرافات والأساطير وسائر الآداب والفنون، إلخ..

3.2. الأساسيات العامة للتفكير الجدلي

في الواقع هناك أسئلة كثيرة لا تجد لها جوابا صريحا في منطوق الخطاب البوزيدي؛ لكن استكناه المحذوف من كلامه قد يسعف الدراسة للوصول إلى إجابة محدّدة، وذلك إيمانا بأنّ الدراسة الجادة لا تقف عند حدود المنطوق، بل تنبش في ثنايا المسكوت عنه تعرية للمستور وكشفا للمخبوء وحلاّ للمعضلات التي تعترض طريق البحث. وأحيانا ما يسكت عنه نصر حامد تكمله أصوات الباحثين الآخرين، فلكنّ الواحد يسترسل في سماع نفس الشخص منذ البداية؛ إلاّ أنّه تداخل في الأصوات وتعاضد في خطابات الفكر الديني المعاصر.

وفي هذا الجزء من الدراسة إعادة طرح للخطاب البوزيدي بتحديد محرّكات الفهم وأساسيات التأويل الهرمنيوطيقي لديه؛ وليس من قبيل المبالغة القول أنّ إعادة بناء خطاب الآخر لا يحدث من فراغ بل تتدخل فيه قبليّات ومسبقات الباحثة، كما أنّ القبليّات لا تخلق من فراغ بل تتشكّل بفعل تناصّ القراءات المختلفة مع بعضها البعض؛ لذلك لا تخلو هذه المبادئ من تلوينات الذات وتناصّ الخطابات.

3.2.1. التاريخية

تقول الهرمنيوطيقا كل ذات هي ذات تاريخية محدودة الأفق المعرفي، وفهم الوجود هو فهم نسبي تاريخي مرتحن بالزمان والمكان، ولأنّ النص هو ترجمة لفهم الوجود فهو بمثابة حدث تاريخي يخضع للمؤثرات الخارجية من ظروف وملابسات الواقع إلى سياق الخطاب والتأليف؛ وهو حدث/واقعة لأنّه ذو إحداثيات زمكانية معينة، إحداثيات تعمل على إخراج الفكر من دائرة السيورة والاكتمال إلى دائرة التجسيد على شكل كتابة مدوّنة.

لذا يمكن القول أنّ لحظة كتابة نص ما في الهرمنيوطيقا هي لحظة يتوقف فيها الكائن الإنساني عن فهم الوجود/نفسه هنيهة لتتوب اللغة عن ذلك كله. إننا أمام نص في طور تشييد الفهم واكتماله، وأمام لغة لا يمكنها التحرر من محدودية الأفق التاريخي والمعرفي، وهنا تزول مفاهيم الإطلاعية والقطعية والحسم والحزم لتحلّ محلها النسبية التاريخية. وحينئذ يزداد الوضع تأزما؛ كيف يكون القرآن وحيا إلهيا، وفي ذات الوقت 'منتجا ثقافيا'؟ كيف يصلح أن يوصف بالقداسة والتعالّي، ويوصف في ذات الوقت بأنه نصّ تاريخي؟

سؤال أريك الباحثين في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، فقال البعض لا بدّ من وجود علاقة تلازمية بين القول بالتاريخية وبين نفي المصدرية¹؛ فالتصريح بأنّ القرآن تاريخي يواتيه التصريح بأنّه ليس وحيا إلهيا، كما يناسبه "التنصّل من سلطة النص، ومعياريته وقدسسته وشموليته وإطلاقيته"²، والعكس صحيح، فنفي التاريخيّة عن القرآن يواتيه الإيمان بمصدريته ويناسبه التقديس والتعظيم. مع ذلك تنحو هذه الدراسة خلاف هذا الرأي؛ لأنّ الحمولة الدلالية للمصطلح هي التي تقرّر هل هناك قدح في قداسة النص وتشكيك في مصدريته أم لا شيء من ذلك كله.

¹ انظر على سبيل المثال موقف الباحثة أسماء حديد: في تاريخية النص عند نصر حامد أبي زيد، المصدر السابق، ص: 116. والباحث إبراهيم بن محمد أبو هادي، المصدر السابق، ص: 308. انظر أيضا، فاسي فوزية وبو العجول آمنة: الخطاب الديني في نقد نصر حامد أبو زيد - دراسة تحليلية نقدية - (رسالة ماستر في العقيدة)، إشراف: برامة أحسن، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، كلية: أصول الدين، قسم: العقيدة ومقارنة الأديان، نوقشت بتاريخ: (03/06/1436هـ/2015م)، ص: 97. انظر أيضا، عبد السلام أحمد فيغو، المصدر السابق، ص: 59.

² أحمد إدريس الطعان، المصدر السابق، ص: 332. انظر أيضا، فاسي فوزية وبو العجول آمنة، المصدر السابق، ص: 96. وانظر أيضا، بوشامة شهيرة: القراءة التأويلية الحديثة للقرآن الكريم - جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبي زيد - (رسالة ماستر في التفسير وعلوم القرآن)، إشراف: الجمعي شبايكي، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، كلية: أصول الدين، قسم: الكتاب والسنة، نوقشت بتاريخ: (02/06/1436هـ/2015م)، ص: 43.

الباب الثاني

من ثمّ لا يمكن الحكم على التاريخية التي جاءت بها الهرمنيوطيقا دون النظر أولاً إلى ما ي صاحبها من مبادئ وأساسيات أخرى في الفهم، وثانياً إلى طريقة استعمالها وتوظيفها في القراءة المعاصرة. وفي هذا الصدد تقول الهرمنيوطيقا؛ إنّ النص صالح لكل زمان ومكان حتى وإن كان نصاً يحيل إلى واقع التأليف؛ لأنّ النصوص الممتازة لا تنتهي دلالتها عند حدود الزمان والمكان الذي ظهرت فيه بل هي نصوص تمتلك إمكانات واسعة لقراءات لاحقة. أما على مستوى التوظيف، فمفهوم التاريخية عند نصر "لا يعني دائماً الزمائية، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم يتبّه إليها أسلافنا".

ربما لم يوفق الباحث في تقريب فكرته حول سبب اختياره لمصطلح التاريخية، مع ذلك يخرج النص السابق الطرح من دائرة التاريخية السلبية التي تجعل القرآن وحياً خاصاً بمجتمع شبه الجزيرة العربية، حيث يكون القرآن نصاً غير صالح للتطبيق نهائياً بالنسبة لباقي الأزمنة والعصور. كما أنّ الجدلية التي يتبناها الباحث والتي تعني تبادل التأثير والتأثر بين الخطاب والواقع، إلى جانب التناص الذي يفعله الباحث في تحليلاته كنوع من تقاطع الخطاب مع الثقافة العربية وليس كنوع من الاقتباس الحرفي، يشجّع على النظر إلى هذه التاريخية البوزيدية ليس كنوع من "إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً"¹، بما هو إهدار لكيونة النص؛² بل كنوع من الالتصاق والالتحام بين الخطاب الإلهي والواقع الأرضي، التصاق لا يكون الواقع فيه هو المتحكّم ولا النصّ هو المسيطر؛ ولكن جدلاً بمعنى تأثير وتأثر.

يدعم هذا الرأي شرح الباحث لمفهوم التاريخية بقوله: "النص 'منتج ثقافي'، لكنّه منتج قادر على 'الإنتاج' كذلك.. فهو 'منتج' يتشكّل لكنّه في الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة - يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً"³. فهذا ما يعتبره الباحث مفهوماً للتاريخية وهذا هو شرح المصطلح "حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص"⁴. ورغم استعمال الدكتور نصر لمصطلحات مستهجنة ك'منتج'، 'منتج'، 'واقعة/ظاهرة تاريخية' فإنّ الحمولة الدلالية للمصطلح ليس فيها ما يقدر في قداسة النص، وليس فيها - من ثمّ - ما يعارض التصريح

¹ أحمد إدريس الطعان، المصدر السابق، ص: 332.

² علي حرب: الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص: 101. انظر أيضاً، إبراهيم بن

محمد أبو هادي، المصدر السابق، ص: 279.

³ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 87.

⁴ المصدر نفسه.

الباب الثاني

بمصدرية القرآن وتقديسه وتعظيمه؛ وأنه كلام ووحى إلهي. وبالتالي يختلف هذا الطرح عن المعهود من الطرح العلماني الحدائني المتطرف الذي يهدم مبدأ عموم الدلالة لصالح الخصوص، والذي يجعل القرآن كتابا خاصا بعصر النزول دون غيره.

ومما يؤكد صحة ذلك تقسيم الباحث لأنماط الدلالة القرآنية إلى ثلاثة مستويات كالاتي: الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره؛ الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والثالث: مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص.¹ وما يعيننا هنا هو المستوى الأول؛ لأنه ينهي دلالة الآيات في شبه الجزيرة العربية ولا يتخطى بها واقع النزول؛ إلا أنّ الملاحظ لأعمال نصر لا يجد أمثلة كثيرة لهذا المستوى سوى أحكام العبودية وحكم أخذ الجزية.²

قد يقول قائل إنهما مثالان بليغان يعبران عن معنى إسقاط حكم بفعل تطور الواقع؛ فأين هي الأمة أو الجارية لتأخذ نصف ما على المحصنة من العذاب؟ وأين هم ملك اليمين لتحلّ المعاشرة فوق الأربع للرجل؟ أو يحلّ للمرأة كشف الخمار في حضرهم؟ وأين هم العبيد لتعتق الرقاب في الكفارات؟ ومن يفرض الجزية على من في ظل وجود وطن متعدّد الديانات؟

لكن الملاحظ الحصيف الناقد يجد أنّ أشكال العبودية اليوم لم تنته حتى وإن اختلفت صورها عن صورة العبودية في شبه الجزيرة العربية زمن النزول؛ فمن إحدى صور العبودية في الواقع الحالي على سبيل المثال العمالة الأجنبية من المسلمين والمسلمات، والتي تصل في العالم العربي إلى نسب لا يستهان بها؛ وما يصلح الاستدلال به في هذا السياق أيضا ما يعرف بغواصي أو منظفّي مجاري الصرف الصحي بالهند، وهم شبان دفع بهم الفقر ليقضوا ساعات طويلة في قلب الفضلات والنفايات بأجور زهيدة جدا؛ وحال اللاجئين الفارين من ديارهم بسبب الحرب في البلاد العربية أبلغ مثال؛ فبالإضافة إلى ظروف العيش القاسية في المخيمات في انتظار وثائق اللجوء الرسمية، يستبعد الشباب من مناصب العمل رغم أنهم خريجو جامعات، وأكثرهم حفا في الحصول على وظيفة يتقاضى أجرا منخفضا للغاية لا يعكس مرتبته العلمية إطلاقا. تلك الفئات من الناس تستحق فعلا التفاتة من المرجعية الدينية من أجل تخفيف الأحكام عنهم نظرا للأعباء الحياتية الزائدة التي يتحملونها.

¹ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 210.

² انظر، المصدر نفسه.

الباب الثاني

وباقى النماذج تقاس على هذه الأمثلة؛ إذ لا بدّ من وعي بالواقع وفقه عميق بمناطات الأحكام ومتعلقاتها وظروف وملابسات تنزيلها قبل التضحية بالنصوص وقبل قتل معناها وإخماد دلالتها زمن النزول. ومن ثمّ يمكن الذهاب نظرياً إلى وجود بعض الآيات العاطلة عن العمل بسبب عدم توافر دواعي إعمالها؛ لكن من غير المنطقي النظر إليها كآيات فاقدة للمعنى في حياتنا على سبيل الإطلاق والجزم؛ على الأقلّ هذا ما ينسجم مع متبني الباحث في مفهوم النسخ باعتباره من قبيل 'المنسأ' وليس من قبيل الإعدام المؤبد والنهائي للآيات.

هذا من ناحية التطبيق والممارسة القرآنية أما من ناحية التنظير والتأسيس المنهجي؛ فإنّ ما يطرحه أبو زيد من مراتب ثلاث يشكّل في حقيقته تقسيماً وهمياً؛ إذ لا وجود لمعيار تمييزي بين نوع الآيات القابلة لتوسيع الدلالة عن طريق آلية المعنى والمغزى وبين نوع الآيات القابلة لتوسيع الدلالة عبر آلية المجاز؛ وبالتالي أقول: فإنّ نصر يعرض في الحقيقة لمستويين من مستويات الدلالة في النص وليس لثلاث، وهي كالتالي:

- نمط الآيات التي تحوّلت إلى شواهد تاريخية مبنية غير قابلة للتوظيف في الوقت الحالي.
- ونمط الآيات الفاعلة باستمرار والقابلة للتوسيع الدلالي وتباين التأويلات تبعاً لتباين السياقات والتوظيفات، وفي هذا النمط يستعمل الباحث آلية المعنى والمغزى تارة، ويفعل المجاز تارة أخرى، وذلك كله بشكل عشوائي دون ضابط تمييزي.

3.2.2. التناص

تتداخل النصوص فيما بينها وتتلاقح الأفكار والمضامين، فيستفيد اللاحق من السابق، ويغدو لكل نص أصل وفرع، أو منبت ومصب، إنّه عبارة عن كلام يوحد أزيد من صوت، وقد تحول هو ذاته إلى مرجع يستقي منه الآخرون ويعرفون من خيئاته. مع ذلك لا يمكن القول أنّ علاقة التأثير والتأثر بين النصوص هي مجرد أحد احتمالين: إما اقتباس محدد أو سرقة مقصودة؛ بالعكس عندما وضع المصطلح أول مرة على يد جوليا كريستيفا كان المقصود به نوعاً من التفاعل الخلاق المبدع بين النصوص، وبين النص والواقع الذي أنتج فيه العمل، ولم يكن المقصود هو مجرد النقل الحرفي لذات الكلام. مع ذلك يبقى السؤال المؤرّق؛ ما علاقة التناص في الفلسفة والنقد الغربي بالسرقات الشعرية في النقد العربي؟

لا يكمن مبتغى هذه الدراسة في تفصيل الفارق بين مصطلح التناص وبين السرقة الشعرية؛ ولكن الهدف يكمن في بيان الحمولة الدلالية التي يتضمنها كلّ مصطلح وما علاقة ذلك بفهم القرآن الكريم؛ بالتالي الحديث عن السرقات في النقد القديم يأخذ حمولة سلبية، حمولة أخلاقية تؤدّي إلى مذمة وطعن وتعييب

الباب الثاني

وتجريح، هذا بخصوص النصّ الأدبي أو القصيدة الشعريّة فما بال الحديث عن نص ديني مقدّس! إذا نظر إلى القرآن من هذه الزاوية؛ ربما سيقال إنّه كلام الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهو كلام 'منحول' من الشعر الجاهلي وليس وحيا إلهيا؛ وربما سيقال هو نصّ "أسهمت في تشكيله نصوص سابقة عليه كالتوراة والإنجيل.. وغير ذلك"¹؛ ولا شكّ أن هذا الادعاء يقدر في قداسة القرآن براء منه.

لكن في التناسخ يختلف الأمر؛ فعمل الناقد يدور حول إبداعية النصّ وقدرة صاحبه على التملص من السياقات الظرفية أو مقولات النصوص السابقة لتشييد أسلوبه الخاص وطريقته المميزة في بسط الحديث وتبليغ الرسالة؛ إنه نوع من التميّز الحوارية مع ما سبق قوله، حيث يغدو امتصاص واجترار الموروث الفكري أو مطمور الفعل القرآني شيئا لا يمت للتركرار الحرفي أو السرقة المقصودة بأية صلة. من هنا فالتناسخ الذي جاءت به هرمنيوطيقا أبو زيد هو عبارة عن مفتاح لفهم القرآن، لتحليل وتفكيك ظروف وملابسات تشكّله، لمعرفة صور الثقافة والفكر التي انعكست في منطوق النص فكانت بمثابة إحالات ظاهرة على واقع نزول القرآن، لكنها إحالات لا تجس مدلول النص في حدود زمن الجزيرة العربية بل بالعكس؛ هي مفتاح تعددية المعنى، حيث جدل المعنى والمغزى يقف على أرضية السبب الحقيقي لنزول النص؛ وإن كانت كلمة سببا عند نصر تأخذ مساحة واسعة، فأغلب الآيات نازلة لسؤال ما أو واقعة محددة.

ويمكن القول أنّ التناسخ الذي يتبناه أبو زيد هو عبارة عن ربط الواقع بالقرآن ودجمه في سياق توظيفي جديد؛ كما يقول الباحث: "كلّ النصوص تستمدّ مرجعيّتها من 'الثقافة' التي تنتمي إليها. هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإنّ النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة.. للتأثير في الثقافة"²، وهكذا؛ "صوت المجتمع موجود في هذا النص ليس كنوع من الاقتباس ولكن كنوع من إعادة الإنتاج"³؛ إذن التناسخ هو كشف عن أثر الواقع الأرضي في تشكيل الخطاب السماوي، ومحاولة للجمع بين ميزة الحركة التي ينطوي عليها الواقع وبين ميزة الثبات والتعالّي التي يتصف بها القرآن.

وهذا ما تنطق به حقيقة الوحي، فالقرآن لم ينزل بتعاليم جديدة كلّ الجدة عما عرفه الإنسان في حياته العامّة ولم يخرج في مساره عن التعاليم التي جاءت بها الشرائع والمناهج السابقة؛ بل أقرّ الكثير من الأعراف والعادات وعدّل الكثير من النظم وتبني العديد من الأحكام والشعائر التي كانت تمارس قبل الإسلام

¹ أحمد إدريس الطعان، المصدر السابق، ص: 434.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 86.

³ حوار مع جمال عمر: عقل نصر في عقد ونصف (1)، المصدر السابق.

الباب الثاني

كشعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وغسل الموتى وطريقة تكفينهم والصلاة عليهم، وما يتعلق باشتراط الكفاءة في الزواج، وفرض الصوم كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

كما نزل القرآن الكريم بلغة عربية لم تفارق معهود الجماعة ولم تتعالى على اللغة المتداولة في شبه الجزيرة العربية؛ يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]؛ وأوحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم منجماً متفرقاً حسب الوقائع والأحداث، مستوعباً للأسئلة المطروحة ومجيباً بما يفني به المقام ويزيد؛ وكان في المقدور أن يأتي بالجواب منفرداً دون سؤاله؛ فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۗ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۗ قُلِ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۗ﴾ [البقرة: 217]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۗ قُلِ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ [الأعراف: 187]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۗ قُلِ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: 219]، إلخ..

ليس هذا فحسب فقد عكست الآيات صور الثقافة ومعتقدات المجتمع ولم تتعال على نظام التفكير العربي ولا على البيئة والطبيعة بما تحملاه من خصوصية؛ فلما كانت العرب تؤمن بوجود الجن قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَزَقْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾ [الملك: 5]، ﴿قُلِ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن: 1]؛ ولما عرفت العرب الشعر والكهانة قال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [٤١] وَلَا يَقُولُ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ﴾ [٤٢] تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: 41-43]، ولما انتشرت في صحراء شبه الجزيرة الجبال والهضاب ورعي الأغنام والإبل وغيرها من المواشي قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [١٧] وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [١٨] وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [١٩] وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17_20].

ولأن العبرة تؤخذ من الماضي ومن تجارب السابقين؛ حمل القرآن الكريم قصصاً وأحداثاً كثيرة من الأمم الغابرة، يقول تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْعَافِلِينَ﴾ [يوسف: 3]، فذكر سبحانه وتعالى قصة بقرة بني إسرائيل، هاروت وماروت، الغزير، النمرود، طالوت وجالوت، أصحاب السبت، يوسف عليه السلام، صاحب الجنتين، ذو القرنين، قارون، مؤمن آل فرعون، صاحب الجنتين، أصحاب الأخدود وأصحاب الفيل، إلخ.. وحتى أسماء السور لم تكن بعيدة عن ماضي الوحي وواقع الرسالة فمنها أسماء الأنبياء؛ كسورة يوسف ويونس وهود وإبراهيم ونوح ولقمان ومحمد، ومنها أسماء قوم معينين؛ كآل عمران وقريش، ومنها أسماء المخلوقات؛ كالبقرة والنحل والنمل والجن والشمس والقمر والليل والنجم، إلخ..

الباب الثاني

وقد تكلم تعالى على لسان أشخاص معينين من الماضي الغابر؛ فتكلم على لسان سليمان عليه السلام في قوله: ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ ﴿٢٠﴾ لَأَعَذَّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [النمل: 21/20]، وعلى لسان بلقيس: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا آذِلَّةً﴾ [النمل: 34]، والهدهد: ﴿أَخْطَتْ بِمَا لَمْ يُحِطْ بِهِ وَجِئْتِكَ مِنْ سَبِيلٍ نَبِيًّا يَقِينٍ﴾ [النمل: 22]، وعلى لسان يوسف: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4]، وإخوته: ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ [يوسف: 9]، ووالده يعقوب عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ [يوسف: 13]، وعلى لسان النمل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: 18]، ومريم: ﴿قَالَتْ أُنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَعْثًا﴾ [مريم: 20]، وموسى عليه السلام ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بَخْرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ فَبَسِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [النمل: 7]، إلخ.

كما ارتبطت الآيات بوقائع جزئية من واقع النزول؛ فهذا عتاب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ ﴿١﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ ﴿٢﴾ وَمَا يُذْرِيكَ لَعَلَّه يَرَكُنِي﴾ ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾ [عبس: 1-4]، وهذه براءة لعائشة رضي الله عنها في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ ۚ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ ۚ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [النور: 11]، وهذه توبة للثلاثة المخلفين: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: 118]، وهذا تبشير بالجنة لأبي بكر رضي الله عنه: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ [الليل: 17]، إلخ.. بل برزت أسماء لأشخاص معينة في الآيات وظلت تتكرر إلى اليوم؛ مثل جالوت، ذو القرنين، آزر، السامري، طالوت، عاد، عمران، فرعون، قارون، هامان ومريم، ومنه قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1]، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: 37].

ولما كان العرب أهل حكم وأمثال من جهة، وكانوا أميين في حاجة لمزيد من البيان من جهة أخرى؛ ضرب القرآن الأمثال من واقع الناس المألوف لأنها "تصوّر المعاني تصوّر الأشخاص، فإن الأشخاص والأعيان أثبتت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، بخلاف المعاني المعقولة فإنها مجردة عن الحس؛ ولذلك دقت.."¹. وبضرب الأمثال يتكشّف المقصود وينجلي؛ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 27]، ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43].

¹ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، المصدر السابق، ص: 227.

كلّ هذه المظاهر تكشف عن مدى التصاق النصّ بالواقع ومدى التحامه والتباسه بأحداثه، وكما يصحّ أن يقال: إنّ "الله سبحانه وتعالى وإن كان متعالياً على الزمان، فله ارتباط بالزمان والزمانيات.."¹؛ يصحّ في نفس المقام القول أنّ القرآن الكريم ذو طبيعة مزدوجة فهو خطاب متعال مقدّس من جهة المصدر كما يقول تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 192]، ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105]، ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (٣) ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 4/3]، لكنّه أيضاً خطاب تلبّس بالواقع كلّ الملابس من جهة نزوله وتلقّيه.

3.2.3. الرمزية

ينظر الدكتور نصر حامد إلى اللغة بوصفها لغة هرمنيوطيقية وجودية يعبرّ من خلالها الإنسان عن فهمه ككائن تاريخي، وهي لغة سيميائية أيضاً محكومة بأفق الواقع الثقافي والفكري، والسؤال الذي يحتاج لإجابة؛ ما الفرق بين استعمالنا للغة كبشر وبين استعمال القرآن للغة كنص مقدّس؟

يعتقد نصر أنّ اللغة لا تعكس الحقيقة عكسا آلياً؛ بل هي معبر لإظهار فهمنا للعالم الذي نعيش فيه بكل ما ينتظم في هذا العالم من حقائق طبيعية واجتماعية، وهي معبر لإظهار موقفنا من العلوم والمعارف والفنون والعادات والتقاليد والأشكال الثقافية التي تميّز وجودنا عن وجود الآخرين، وهذا الإظهار لا يحدث إلا داخل نظام محدّد هو قانون اللغة العام. ولذلك عندما يدور الحديث حول تأليف نص ما؛ يقول الباحث: "هناك نصوص تنطقها 'اللغة'، وتلك.. تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها 'كلام' تريد أن تنطقه من خلال 'اللغة'². ففي النوع الأول هناك مجرد تكرار لما سبق قوله؛ إنّها 'اللغة' في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور"³؛ أما في النوع الثاني فهناك نمط من الإبداع المصاحب لانعكاس صور الواقع في الكلام المكتوب؛ إنّها القدرة على التميّز والتغيير والتشديد الفريد، حيث يوجد دائماً قول جديد لم يقل سابقاً.

وإذا كان الحديث يدور حول القرآن؛ فهو بامتياز نص يمتلك 'كلاماً'، وليس نصاً تنطقه 'اللغة' وإن كان يستمدّ مقدرته القولية أساساً من 'اللغة'.. من حيث هو نصّ موجه للناس في سياق ثقافة بعينها.."⁴؛

¹ شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، الناشر: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع (لبنان/تونس/مصر)، ط: الأولى (1426هـ/2005م)، ج: 1، ص: 166.

² نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 86.

³ المصدر نفسه.

⁴ نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 87/86.

الباب الثاني

وبالتالي لا يلتصق النص بالواقع ليعيد تصويره كما هو؛ بل يقوم باستخدامه للوصول إلى بناء جديد يتضمن رسالة ما؛ فهناك رؤية خاصة للكون والعالم ينطق بها النص؛ لكنه لا ينطق بها مباشرة بل يستخدم رؤيتنا أولاً ليسددها ويقومها، وليورد الجديد عليها ثانياً. عبارات أخرى على لسان أبو زيد؛ إنّ التصاق القرآن بثقافة شبه الجزيرة العربية ليس قادحاً في قداسة النص؛ لأنّه ببساطة نصّ يمتلك رؤية متعالية تفوق الرؤية الأرضية البشرية للمخاطبين زمن النزول.

إننا كبشر عندما نستخدم اللغة لنعبّر عن رؤيتنا للعالم قد نخطئ وقد نصيب؛ لأنّ ما نتكلم به لا يعكس الحقيقة كما هي، بل يعكس خبرتنا الخاصة في الحياة، خبرتنا التاريخية في التعامل مع أشياء العالم الخارجية، إنّها سلسلة من العلاقات المتشابكة مع الوجود الخارج عن الأنا، يتم إظهارها عبر الكلام المكتوب؛ ولذلك ما ينتجه البشر من نصوص هو دائماً عرضة للتقييم والتعديل وإعادة النظر لما قد يعترها من خطأ أو وهم أو لبس. خلافاً لذلك؛ تعبّر لغة القرآن عن رؤية مقدسة، وهي انعكاس للعلم الإلهي المطلق الممثل للحقيقة في أتم صورها؛ ولا دخل للتجربة والخبرة في شيء من ذلك.

وربما نكتب كبشر نصوصاً وهمية فاشلة؛ لأنها تجترّ فحسب ما قيل وتعيد إرساله للقراء؛ وقد ننجح خلافاً لذلك فنكتب نصوصاً حقيقية تترجم قدرتنا الإبداعية؛ أما القرآن فهو كلام الله المنزه عن احتمال إعادة ما قيل؛ إنّّه "في تحديده الدقيق، وسيط لغوي رمزي، يتشكّل وفق القوانين العامة لتشكّل وتكوّن النصوص اللغوية، بما هي قوانين لإنتاج الدلالة والمعنى، ومن الواضح أنّ هذا التعريف يدلّ على الخاصية التمثيلية للنص، بما هو.. (نظام من العلامات اللغوية)"¹.

ويبقى البحث عن رؤية العالم في القرآن، تلك الرؤيا المطروحة من خلال علامات سيميوطيقية، بحثاً لا يمكن خوض غماره إلاّ في ضوء التحلي الخطابي باستمرار؛² إنّّه جدل التحلي والخفاء، تحلي المعنى في ذهن المخاطبين الحاضرين وخفاء المدلول لصالح المخاطبين الغائبين؛ إنّّه الجدل بين رؤيتين؛ رؤية بشرية تاريخية قاصرة عن معانقة المطلق، ورؤية إلهية متعالية منزهة عن النقص، إنّّه الجدل الذي يتيح المجال للتوليد الدلالي اللانهائي.

¹ أسماء حديد، المصدر السابق، ص: 107.

² حوار مع جمال عمر: عقل نصر في عقد ونصف (1)، المصدر السابق.

3.2.4. النسبية

إن الاعتراف بجدلية الخطاب والواقع يعني اعترافا بانشداد القرآن إلى واقع متغيّر متحرّك، حيث تستمدّ الألفاظ وجودها من الواقع ومن أحداثه ومجرياته، وحيث يكون الأمر كذلك فنحن نإزاء تاريخية تفضي إلى القول بنسبية قضايا الشرع وأحكامه؛ وحينئذ يغدو السؤال ملحا: كيف نربط بين مقولة نسبية القرآن وبين حقيقة إطلاقيته وشموليته وصلاحيته الأبدية؟

لقد تعامل القرآن مع ظروف المجتمع بالاستجابة والتمهّل في التشريع، فكانت أحكامه متدرجة وفقا لمقتضيات أحوال المكلفين، وكان الحكم ينسخ الآخر مراعاة لمصالح الناس وملابسات واقعهم؛ يقول أبو زيد: "القرآن يتعامل مع حالات موجودة في الواقع ولا يؤسّسها"¹، لذلك يمكن أن يعبر التصاق الخطاب بالواقع عن النسبية والحركة الدؤوبة، كما تعبر مقاصد النص عن الإطلاعية والثبات والديمومة؛ "وبالمعنى السابق فإنّ التشريع يصبح بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو مطلق شامل لا يقبل الحدّ والانتهاه، فهو نسبي من حيث الوسيلة، لكنّه مطلق من حيث المقاصد والغايات."²

إذن يمكن الاتفاق مع الطرح الهرمنيوطيقي حول مقولة النسبية مع وجود فوارق أساسية لا بدّ من تحديدها؛ لأنّ تبنيّ المقولة بإطلاق يؤدّي إلى خرق قداسة النص والتشكيك في مصدرية ونفي الخلود عنه، وهذه الفوارق غائبة تماما في طرح أبو زيد، وغياها يؤدّي إلى سوء فهم للطرح وسوء ظنّ بمرامي الباحث وأهدافه. يمكن تحديد هذه الفوارق على النحو الآتي:

- النسبية ليست نتيجة لمحدودية الأفق المعرفي التاريخي كما هو الشأن بخصوص النصوص البشرية، بل النسبية هنا نتيجة التدرّج بالواقع لإيصال التعاليم الإلهية وفق منهج التدرّج في التشريع، ووفق استراتيجية التفهيم التمهيدي المرحلي تماشيا مع مقتضيات الأحوال وظروف الزمان والمكان.
- القصد يلازم النسبية ولا يفترق عنها أبدا؛ ذلك لأنّ النسبية "تخضع جزئيات الأحكام للتغيير والتبديل إذا ما كانت قلقة إزاء التحولات الحضارية أو حتى الظرفية الخاصة، خلافا للمقاصد التي لها القابلية على الثبات والخلود، فأبى تعريض لها بالتغيير يعني القضاء على الشريعة ومحوها. مما يعني أنّ ثبات المقاصد هو وحده صمام الأمان لحفظها وبقائها"³.

¹ ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 127.

² يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 320.

³ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق.

الباب الثاني

- النسبية هنا لا تعني أنّ كلّ آية في القرآن متغيّرة بتغيّر الواقع، بل في القرآن أصول ثابتة لا تقبل التبدّل والتغيّر وهذا ما نصّ عليه الشاطبي من أنّ القرآن المدني لا ينسخ القرآن المكي، و"لما تقرّر أنّ المنزّل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر؛ اقتضى ذلك أنّ النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأنّ النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً"¹.

هذا بخصوص نسبية النصّ أما فيما يتعلق بنسبية الفهم فالقضية بمثابة مسلمة لدى الباحث؛ لأنّ التفسير ليس سوى محاولة من محاولات الوصول إلى المعنى وليس الحق بعينه في كماله وتماحه، طالما كلّ تفسير ينطلق من قبيّات معيّنة، وطالما هذه القبيّات منتقاة من تراث لا يتكلم بنفسه بل نحن من نحدث له صوتاً. إنّ الحقيقة/المعنى كما يقول أبو زيد: "ليست.. قارة في النصوص الظواهر، وليست في عقل المفسّر ووعيه، بل هي نتاج التفاعل الجدلي بين المفسّر.. وبين النص"². فالمعنى ليس بالمطلق المتعالي على الزمان والمكان، بل هو عالق بإحداثيات التلقي ومرتهن بحضور مفسّر النصّ، حضوراً يلعب فيه الأفق المعرفي التاريخي لديه دوراً مهماً في استكشاف مغزى النصّ؛ "إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أما الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر من جهة الإنسان، ويتحول إلى نصّ إنساني 'يتأنسن'³."

3.2.5. لا نهائية المعنى

طالما القرآن لا يتعامل مع واقع مطلق ثابت بل يتعامل مع حالات موجودة وزائلة؛ فإنّه من غير المجدي أن تكون أحكامه نهائية، فالنصوص الدينية كما يقول نصر حامد: "تقرّر دائماً مبادئ مثالية ذات طابع إنساني، ويظلّ الأمر في النهاية مرهوناً بفاعلية العقل الإنساني -المخاطب- الذي يقوم من خلال عمليات 'التفسير والتأويل' بتنزيل تلك المبادئ على أرض الواقع في صياغات فكرية محدّدة تتوقف على طبيعة 'الإطار المرجعي' المعرفي لهذا المفسّر أو ذاك، كما تتوقّف بنفس القدر على مجمل السياق التاريخي الاجتماعي للعصر الذي تتم فيه عملية الفهم والتفسير"⁴؛ وبهذا يمكن أن نجد ما لا نهاية من التأويلات، وقد يصل بعضها لحدّ التناقض.

¹ إبراهيم الشاطبي: الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سليمان، ج: 4، ص: 338.

² حوار كمال الرياحي: هكذا تحدث نصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص: 34.

³ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 126.

⁴ نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص: 132.

المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا الديمقراطية: مشروع تأويلية منتجة من منظور نصر حامد

مرّ أبو زيد بتقلّبات وتطورات ومراحل عديدة أثناء تشييده لمشروع الهرمنيوطيقا الديمقراطية، ولم تكن تلك المراحل بعيدة عن انشغالات الرجل وتحديات الحياة الفكرية والهموم الأكاديمية التي يعيش في كنفها كما سلف الذكر في بيان عناصر معادلة الفهم وكيفية صياغة مواقفه تجاه النص والواقع والذات، وإذا كان سؤال الفهم عند نصر قد تولّد في حضان مشاكل الواقع المصري الضيق؛ فإنّ انفتاحه على فلسفة فهم الفهم وسفره إلى الخارج واطلاعه على تحديات ومشاكل العالم الإسلامي، قد نما فيه الوعي بإشكالية فهم القرآن وقد عمق نظرته حول كيفية التعامل مع الآيات. وفي هذا السياق، يمكنني أن أرصد للسيرورة الخطابية البوزيدية ثلاث محطات رئيسية كالتالي:

الأولى هي مرحلة العناية بالقرآن كنص/سلسلة من العلامات اللغوية: أوّقت لها مباشرة بعد بزوغ سؤال الفهم لدى الباحث في التسعينيات حين بدأ يبحث عن مفهوم النص؛ في تلك الفترة كان نصر يحاول اكتشاف ماهية القرآن وطبيعته، ويحاول تحديد مفهوم موضوعي له بعيدا عن الفهم المسبقة والتحيّزات الذاتية. وقد أفرز هذا البحث مقولة 'المنتج الثقافي' بفتح وكسر الناء، كما انتهى نصر إلى نتيجة مفادها: أنّ مفهوم النص هو مصدر أزمة الفكر الديني خاصة مع تباين الرؤى حول بؤرة الدلالة ومركز الثقل فيه.

الثانية هي مرحلة العناية بالقرآن كخطاب/مجموعة خطابات: حيث بدأت ملامح تغيير المسار حوالي سنة 2000م عندما كتب «The Qur'an: God and Man in Communication»¹ وكذلك حين كتب «Everyday life Qur'an in»، كان السؤال الأساسي الذي يشغل أبو زيد في ذلك الوقت هو السبب الدافع للبحث عن تأويلية قرآنية جديدة، لكن الباحث أراد أن يوصل لقراءته معلومة مهمة: لسئ أبحث عن مجرد تأويلية تنافسية تنتصر لتأويل على آخر، ولست أبحث عن تأويلية كلية تخرج بمعنى واحد بتفعيل مبدأ التعامل مع القرآن كنص كلي وكأنّه نزل دفعة واحدة؛ بل أبحث عن تأويلية ديمقراطية، إنسانية، منفتحة كانفتاح القرآن على سياقات النزول؛ يقول: "قد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه 'خطابا' أو بالأحرى 'خطابات'.. ولا يكفي.. الاستعانة بالتأويلية المعاصرة من أجل البرهنة على تاريخية، ومن ثم نسبية، كل نمط من أنماط التأويل، بينما يزعم كل زاعم -ضمنيا على الأقل- أن التأويل الذي يقدمه هو وحده التأويل الملائم ومن ثم الأكثر مشروعية. كل هذه المقاربات العليلة تنتج إما تأويلية سجالية أو تأويلية اعتذارية. وبعبارة

¹ رواق نصر حامد أبو زيد: من هو نصر، <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/about/>.

الباب الثاني

أخرى: إن التعامل مع القرآن، فقط بوصفه 'نصاً'، سينتج دائماً تأويلية 'كليانية' أو تأويلية 'سلطوية'، وكتاهما تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة¹.

خلافاً لذلك، يضيف الباحث: "إنّ السعي إلى تأسيس 'تأويلية حيّة'، مفتوحة ضداً للتأويلات 'السلطوية' و'الكليانية'، ينطلق من حقيقة فحواها أنّ الاختلافات الإمبريقية في المعنى الدّيني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموماً، وهو الأمر الذي يجب اعتباره قيمة إيجابية في سياق حياتنا الحديثة. قيمة تعيد وصل 'معنى القرآن' بسؤال 'معنى الحياة'²؛ وكأننا نعود مع أبو زيد لطرح عبد الكريم سروش حين يقول 'فهمنا للدين هو فهمنا للطبيعة'، وكأننا نعود أيضاً لطرح الشبستري حيث الكلّ يفهم القرآن من خلال 'تجربته الدينيّة الخاصّة'.

ولعلّ الباحث قد تأثر فعلاً بكليهما، فقد تعرّض لنظريتهما في مؤلفه «Reformation of Islamic thought»³ وقد وصلته دراسة الشبستري حول القراءة النبويّة للعالم، وكان قد التقى به وجهاً لوجه في هولندا في مؤتمر دولي حول "الدراسات القرآنية على أبواب القرن الواحد والعشرين".⁴ فرمما أتيحت له فرصة الاطلاع على آرائهما، ولعله تبادل أطراف الحديث مع الشبستري حول مفهوم التجربة الدينيّة؛ الأمر الذي دفع به لربط المرمنيوطيقا الديمقراطية بمعنى الحياة. كيفما كان الحال؛ فإنّ هذا الربط يشكّل بداية مرحلة ثالثة من مراحل التأويلية البوزيدية.

المرحلة الثالثة تتلخص في العناية بجدل الرؤيتين: الرؤية البشرية للعالم بما تتسم به من تاريخية ونسبية وقصور عن معانقة الحق في كماله وتماهه مقابل الرؤية الإلهية للكون والحياة بما تتصف به من قداسة وإطلاقية وتعالٍ. هذه المرحلة من التفكير التأويلي التي يؤقت لها نصر حامد بخمس سنوات الأخيرة من حياته؛⁵ أعود بجدورها

¹ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 215/214.

² المصدر نفسه، ص: 215. See also, Nasr Hamid Abu Zaid : Reformation of Islamic thought, p: 99.

³ See, Nasr Hamid Abu Zaid : Reformation of Islamic thought, p: 64-78.

⁴ انظر، ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 146.

⁵ في الحقيقة المعلومات شحيحة جداً حول هذه المرحلة من حياة نصر حامد أبو زيد، ولا أجد فيها سوى ثلاث إشارات من نتاجات الباحث: ما كتبه حول رؤية القرآن لطبيعة الذات الإلهية في مؤلفه 'الاتجاه العقلي في التفسير'، ص: 115. وما تحدث عنه من رؤية القرآن للكون في حوار مع جمال عمر سنة 2008م. ومحاضرة مسموعة له في مؤتمر دولي بأمريكا 2009م الذي أشار فيه إلى جدل الرؤيتين. أما بخصوص الدراسات حول هذه المرحلة فهي نادرة إن لم تكن معدومة على مستوى الرسائل والاطروحات الجامعية، ولا أجد فيها سوى كلمة (منشورة على اليوتيوب) ألقاها الباحث جمال عمر حول أعمال نصر في مؤتمر يحمل عنوان: التأويلية ونصر حامد أبو زيد، الذي عقد أواخر

الباب الثاني

في هذه الدراسة إلى وقت مبكر، حيث كانت الإرهاصات الأولى قد ظهرت في التطرق لرؤية القرآن لطبيعة الذات الإلهية في رسالته للماجستير¹ الاتجاه العقلي في التفسير دراسة المجاز عند المعتزلة.

وقد تطور سؤال الفهم لدى نصر في هذه المرحلة ووصل إلى ذروته حين أدرك وجود تعدد في فهم القرآن كلّ حسب رؤيته الخاصة؛ فالفلاسفة انصبّت عنايتهم بالبعد الميتافيزيقي الوجودي، بينما استغرق علماء الكلام في البعد اللاهوتي، أما الفقهاء فقد كرسوا جهودهم لبيان البعد القانوني/التشريعي، في حين انشغل الصوفية بالبعد الروحي والأخلاقي؛ مما يعني أنّ الرؤية القرآنية كانت مجزأة، حتى وإن كانت هذه المقاربات المختلفة تتداخل فيما بينها، تتحاور وتتشابك وتتغذى على أرضية بعضها البعض.¹ الأمر الذي دفع نصر للتساؤل: هل يتضمن القرآن رؤية منسجمة متناسقة للعالم، أم أنّ كلّ ما لدينا هي أجزاء متفرقة علينا جمعها لنبني رؤية متكاملة للعالم؟ هل كانت المقاربات السابقة تسعى لاستخراج هذه الرؤية المبتوثة في القرآن؟ هل بالإمكان أن نجمع كلّ هذه المدخلات مع بعضها البعض؟²

وكأنّ نصر بأسئلته هذه، يريد أن يجد نقطة ثابتة تشكّل مصدر قوة تأويلية داخلية، حيث تجتمع كلّ الفهوم وتدور حولها، دون أن يكون هناك استبعاد لفهم على حساب آخر، ففي النهاية كلّ المحاولات تعكس طرائق متباينة في رؤيتنا للعالم. وإذا جاز لي تأويل أسئلة الباحث فسأقول على لسانه: طالما هناك معقولة نقيس من خلالها مقبولة الفهوم المختلفة حول القرآن؛ فإنّ التعدد والوفرة في الفهوم يمثّلان طبيعة متجدّرة في الذات الإنسانية ويشكّلان ظاهرة صحيّة يجب أن نعيشها ونحياها، وليس ظاهرة مرضيّة ينبغي مقاومتها وعلاجها. فإذا ذهبت إلى أبعد من ذلك، وأخذت بعين الاعتبار طبيعة اللغة القرآنية كما يعرض لها الباحث، بكونها لغة حاملة لرؤية إلهيّة؛ فإنّ أولى ما يتبادر إلى ذهني أنّ نصر يريد أن يثبت أنّ ما تحوزه الذوات من قبليات ومسبقات ذهنية وما تطلّ من خلاله من عصور وآفاق تاريخية ليس العامل الوحيد المسؤول عن وجود هذه الكثرة والتعدد في الفهم؛ بل القرآن هو ذاته مصدر هذا التعدد والوفرة.

للأسف توفي الباحث ولم يشرح ما كان يقصده من وراء جلب مقولة رؤية العالم إلى ساحة التأويلية؛ لكن ذلك لا يمنع من التعرّيج على تلك الأسئلة، كما لا يمنع من دمج هذه المرحلة مع باقي المراحل السابقة من أعمال الباحث حتى نحوز على صورة منسجمة للمرمنيوطيقا الجديدة التي يعرض لها.

عام 2014م، ليقوم لاحقاً ثلة من الباحثين العرب بنشر نتائج أعمال المؤتمر في كتاب يحمل نفس العنوان (2015م). انظر، يونان سعد: التأويلية ونصر حامد أبو زيد كتاب لباحثين عرب، جريدة: الحياة (مصر)، العدد: 19174 (2015م)، ص: 15.

¹ Nasr Hamid Abu-Zayd: The Multi-dimensional Quranic Worldview.

² Ibid.

1. خطوات منهجية من أجل مرميوطيقا ديمقراطية

إنّ وضع خطوات منهجية تميّز هذه المقاربة عن غيرها من المقاربات مطلب لا استغناء عنه، وإلاّ بقي الطرح في دائرة التنظير ولم يتجاوزها إلى دائرة التطبيق، مع ضرورة الإشارة إلى أنّ الباحث لم يقيّد الخطوات على هذا الترتيب في مؤلفاته؛ بل تكلم عنها متفرقة في مقالاته وحواراته وكتبه على سبيل الإشارة العابرة؛ وبالتالي هي محاولة مبيّنة لقراءة خطاب أبو زيد ولاستكناه المحذوف من كلامه، سعياً لبيان كيفية سير العملية التأويلية في مقارنته.

1.1. الاعتراف بالقبليات

ما من ذروة ومنتهى لفهم القرآن الكريم؛ ذلك أنّ عمليات تفسيره عبر التاريخ الإسلامي خاضعة لمحدودية الأفق المعرفي التاريخي لدى المفسّر، فأياً كان هذا الأخير معتزلياً، سنياً، شيعياً، صوفياً، نضوياً مجدداً أو علمانياً تنويرياً فهو لا يخرج أبداً عن قاعدة التفكير من منطلق الأفق المحدود بجيادته، استعداداته ومكتسباته، زمان ومكان تواجدته وتحديات عصره. من هنا لم يكن المجاز المعتزلي، ولا الحديث النبوي كنصّ ثانٍ مشرّع للأحكام ومفسّر للآي لدى أهل السنة والجماعة، ولا فكرة الإمامة كمرشد ومسير للدرب الديني عند الشيعة، ولا الكشف والشطح الصوفي كمعانق للمقدّس، ولا ثنائية العلم والدين النهضوية الحلّ النهائي للخروج من مأزق التقليد؛ كلّها لم تمثل الحلّ الأخير لمعضلة فهم النصّ، ولم تكن التفسيرات النهائية الحاسمة والكاشفة عن مضمون القرآن.

وحسب أبو زيد، تستمدّ القبليات من التراث بوصفه كل ما ورثناه ليس فقط فيما كتب من كتب، بل العادات والتقاليد وأنماط السلوك، إلاّ أنّ محرّكات التراث هم الناس وليس الكتب، ومن ثمّ علينا أن نبحث كيف تحولت بعض الكتب إلى وعي اجتماعي،¹ علينا أن نراقب مسبقاً كيف بدأت من انتقاء مقولة قيلت في الماضي لتصبح قناعة ذاتية تحرك الحاضر؛ فالأيدولوجيا "حقيقة اجتماعية وثقافية، هي المحيط الثقافي الذي نعيش فيه، هي بمثابة البحر أو النهر بالنسبة للسّمك، لا حياة لنا نحن البشر دونها. الحذر هنا يكمن في الاعتراف بما لا في إخفائها، إخفاؤها يعني أنّها ستتسرّب من لا وعيك إلى وعيك تسرب الحياء. الاعتراف بحقيقتها هو اعتراف بحقيقة وضعنا الاجتماعي التاريخي، وضعنا الإنساني"²؛ والبشري "لكنّ البشرية تلك لا يجب أن تعتمد على الأهواء الأيدولوجية، بل لا بد لها من الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده"³. فإذا

¹ حوار بيان الصفدي: التعصب هو رفض للآخر وللتاريخ ومستجدات الحياة، مجلة: نزوى (عمان)، العدد: 03 (1995)، ص: 164.

² ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 143.

³ نصر حامد أبو زيد: المنهج النفعي، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 03 (1992م)، ص: 60.

الباب الثاني

قيل: لا مهرب من القبليات في عملية الفهم لكن ما هو السبيل للتحكم فيها؟ كيف تكون القبليات ذات تأثير إيجابي وكيف تكون ذات تأثير سلبي؟

تلعب القبليات -من منظور أبو زيد- دورا إيجابيا عندما نفهم من دلالة ظاهرة ما أو مقولة فكرية شيئا يفيدنا ويعيننا، وتلعب دورا سلبيا عندما نحمل فكرة في الماضي ما ليس منها.¹ أما بالنسبة للقرآن الكريم فإنّ الرجوع إلى السياق التاريخي المصاحب لنزول النص وحده يحمي المفسر من سوء الفهم ويمكنه من الوصول إلى قراءة منتجة، على خلاف ذلك؛ "التلوين المغرض" أو القراءة النفعيّة.. تحوّل النصوص إلى نصوص معلقة في الفراغ؛ لأنّها تتجاهل السياق المنتج للدلالة.. وتقفز إلى إضفاء أيديولوجيتها زاعمة أنّها الدلالة التي تنطق بها النصوص"².

1.2. انصهار الآفاق

انصهار الآفاق هي مرحلة تتبع مباشرة مرحلة الاعتراف بالقبليات؛ لأنّ الاعتراف بهذه الأخيرة يعني المراقبة المستمرة بحيث يقترب المفسر من النص وهو على وعي بأنّه اتجاه نص يريد أن يقول شيئا ما، ومن أجل أن يفصح عن قوله لا بدّ أن يتحكم المفسر في قبلياته وأحكامه المسبقة حتى لا تحجب مقولات النص وحتى لا تمنعه من إظهار معناه، ومثلما يستحيل ادعاء البراءة التامة من تدخّل المسبقات/القبليات في عملية الفهم؛ يمتنع أيضا القول باسم النص ما لم يقله، ففي نهاية المطاف كما يقول أبو زيد: "ليس الأمر هو ما نريده من النصوص، بل هو ما تقوله النصوص فعلا، وهل يلائم ما تقوله النصوص وتدلّ عليه سياق حاضرنا وعصرنا ويساهم في تحريك واقعنا الراكد؟"³ وبهذا يكون الغرض الأساسي من عملية الانصهار يكمن في البحث عن حلول لمشاكل الحاضر وليس مجرد ترديد ومعاودة لمقولات الماضي، وهذا ما تنطق به كتابات أبو زيد، أبلغ شاهد قراءته لنظرية النظم في ضوء الأسلوبية الحديثة.

أما في دراسته لابن عربي فيقدّم لنا الباحث درسا في الانصهار ولكن من نوع آخر، فهو يدرك أنّه يتكلم على لسان ابن عربي وليس بلسانه فعلا، يقول: "أنا أحاول أحلّل ابن عربي لكن في نفس الوقت أنا داخل في جدل مع ابن عربي.. فأحيانا يتداخل ما يقوله.. فيما أريد أن أقوله"⁴؛ ومن هنا كان الباحث على وعي بتلك المسافة السحيقة الفاصلة بين الأنا والأنت، وعلى وعي بأنّ اختراق مقولات الآخر ليس مهمّة

¹ حوار بيان الصفدي، المرجع السابق، ص: 165.

² نصر حامد: المنهج النفعي، المصدر السابق، ص: 58/56.

³ المصدر نفسه، ص: 59.

⁴ عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (2) حوار مع جمال عمر، المصدر السابق.

الباب الثاني

سهلة وليس مطلباً هيناً. وطالما كل أنا تحاول أن تفهم الأنت دون أن تكون صورة طبق الأصل منه، لا يحق أبداً أن يكون للواحد سلطة على الآخر؛ ولا يحق له أن يحتم فهمه على الغير، ولا أن يعتد بنفسه، فالكل كائنات تأويلية بامتياز، وما من تفسير صحيح ثابت يخترق حجب الزمان؛ "إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نصّ مقدس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نصّ إنساني 'يتأسن'¹."

وفي مثل هذا الوضع يصبح القرآن وحده النص الأصلي أما غيره فهي نصوص ثانوية تستدعى للاستفادة وقت الحاجة، لكنّها نصوص لا تتمتع بأية سلطة ولا تتمتع بأية أفضلية، يقول أبو زيد: "النص الأصلي'.. هو القرآن الكريم.. والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني، وهو نص السنة النبوية الشريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول، وإذا كانت السنة نصاً ثانوياً ثانياً؛ فإنّ اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تعدّ نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول، أو على النص الثانوي الثاني"². ويجد أبو زيد المعضلة في النصوص الثانوية لأنّها تحوّلت شيئاً فشيئاً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية إلى نصوص أصلية تمثل إطاراً مرجعياً في ذاتها.³

وكأنّ لسان أبو زيد يقول إنّنا بحاجة إلى هذه 'النصوص الثانوية' فقط من أجل ولوج سليم إلى عالم النصّ، وما يصلنا من أحاديث الرسول هي تفسير أول، أما ما ينقله لنا الصحابة والتابعون من فهم فهي تفسيرات من درجة ثانية، ليست بالضرورة ما يطابق الواقع الفعلي، إنّها ترجمة لانشغال راهني لا تخلو من الامتزاج بذاتية صاحبها، ولا تخلو أن تكون مأسورة داخل أفقه الخاص وأفق الثقافة والمجتمع الذي يحيا داخله، الأمر الذي يزيد من الحرية الانتقائية لدى المفسر ويضعف أكثر مجال اجتهاده في استنباط المعنى من النصّ؛ فهو أمام 'شهود عيان' يصوّرون كلّ من زاوية مغايرة أحداث التنزيل الأولى، ويفهمون الآيات التي تنزل عليهم وفق استعدادات لغوية ومعطيات تاريخية متذبذبة ومتغيرة، حيث يتماشي فهم النصّ وهذه التذبذبات تقلباً وتبدلاً حسب المصلحة والحاجة.

وما على المفسر إلا أن يجمع تلك الجهود ويستفيد منها انتقاءً لما يفيد مقامه، ثمّ يحيل القرآن إلى نصّ كأنه يتنزل للوهلة إذ يقبل عليه محملاً بانشغالات العصر الحاضر مطلقاً على فهم العصر الأول دون أن

¹ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 126.

² نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، المصدر السابق، ص: 13.

³ المصدر نفسه.

الباب الثاني

يحاول نقلها حرفيًا ودون أن يعيد اجترار نفس الحلول، لأنّ مشاكله تختلف عن مشاكل سابقه. بدل ذلك عليه أن يخلّي الطريق بينه وبين النص ليعود بالإجابة المناسبة لحاله، الشافية لمقامه الرّاهن، فالقرآن خطاب الله للنّاس كافة، خاطب به البشريّة جمعاء، وإذا كان كلّ جيل مطالبًا بالامتثال للتعاليم الإلهية؛ فهو أيضًا يتمتّع بحق الفهم وبحق تنزيل هذه التعاليم تنزيلًا يتوافق ومعطيات وتحديات الواقع الذي يحياه.

ستكون إذن علاقة المفسّر بالقرآن فقط علاقة وطيدة ملزمة، أمّا ما يدور حوله من فهم فهي مجرد شواهد على العصر، وتطبيقات تحفظ وتراجع ولكن لا تنقل، ولا تقولب ولا تجمّد من أجل التقل المتكرر. هكذا يحضر القرآن في أفق كلّ ثقافة، يتبناه كل مجتمّع بمعنى راهني لكنّ سقف المدلول غائب بغياب المستجدّ المحجوب إلى حين، وما يتمّ استنباطه من معان تتعد عن الحسم المعرفي وتدخل تحت مظلة الحدث الوجودي، وهو مبرّر كاف للتعددية، للمفارقة والمغايرة التي لا تفهم في إطار الصحيح والخاطيء، الحقّ والباطل، إنّما تفهم في إطار تجدد السؤال بتجدد الوقائع، وانكشاف جزء من المحجوب، وحضور للقرآن حضورًا غير مسبوق.

ويبدو مفهوم صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان عند نصر حامد أشدّ الصلة بمفهوم جدليّة الأفاق الثلاثة، فما من صلاحية دون تعددية، اختلاف وتباين في الرؤى والتوجهات، وما من تنزيل سليم للنص على أرض الواقع دون معنى جديد مختلف عن سابقه أو على الأقلّ لمصلحة الإنسان العصري فيه الحظّ الأوفر. ووفق هذا المنحى، يبحث نصر عن الذات الحاضرة قبالة الذات المتقدمة، ويصوغ فهمه الخاص للمفوضات الماضي، ويؤسس إجراءات جديدة توائم الأفق الرّاهن، ويشقّ طريقًا للحوار/الجدل مع الآخر، طريقًا لا يقوم على الإلتباع والإذعان إنّما على المشاركة والتّفاهم على نمط الدعوى الغاداميّة.

1.3. الدور التأويلي

لا يحسن الحديث عن الدور التأويلي/الهرمنيوطيقي إلاّ في قلب العلاقة الجدليّة مع التراث كماض منقّض لا ينكفيء ينتج نفسه في صور جديدة، ومع الشاغل الراهني الذي لا يتوقف عن العمل كسؤال دائم التّوتّر يبحث عن إجابة شافية لمقام الحال. فإذا رام الواحد تحديد بداية هذا الدور؛ فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الانطلاقة مختلفة عما هو مسطرّ في كتب علوم القرآن، فعادة يبدأ المفسّر من القرآن بحثًا عن الآيات التي تفسّر بعضها بعضًا، ثم يتجه إلى السنة النبويّة الشريفة بوصفها شارحة ومبيّنة لما فيه، ثم يعود إلى أقوال الصحابة والتابعين لأنّهم عايشوا الوحي وعرفوا أسباب وأماكن النزول، ليعرّج في الأخير على آراء السلف والمفسرين وأهل العلم قاطبة.

الباب الثاني

خلافًا لذلك؛ يبدأ الدور التأويلي - كما يقدم له أبو زيد- من الواقع الراهن، حيث يحمل المفسّر/القارئ شاغلا ما يبحث له عن إجابة من النصّ، فيقبل محملا بقبليّات ومسبقات يستنتق بها المغزى المتخفّي وغير المباشر من خلال فهمه للمعنى التاريخي الظاهر والمباشر للقرآن؛ "ومعنى ذلك أنّ التأويل حركة متكرّرة بين بعدي 'الأصل' و'الغاية' أو بين 'الدلالة' و'المغزى' حركة بندوليّة وليست حركة في اتجاه واحد. إنّها حركة تبدأ من الواقع/المغزى لاكتشاف دلالة النصّ/الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، ودون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة، يتبدّد كلاهما وتتباعدا القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين"¹.

وفي سياق البحث عن المعنى المباشر والظاهر يقوم المفسّر/القارئ باستدعاء عالم/أفق/السجل النصّي، ليفهم الآيات كعلامات دالة في قلب الحياة الاجتماعيّة. بعد ذلك ينتقل المفسّر من النصّ ذاته إلى فهم النصّ في الفكر الديني بحثا عما هو صالح للاستدعاء والمعاودة المنتجة وتركيا لكلّ ما هو تاريخي آني يتعلق بمتطلبات وجوديّة زائلة؛ فحركة "النصّ في الزمان والمكان ليست إلاّ حركة في واقع حيّ متطوّر، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص"²، لأنّها تظلّ حبلية بممكّنات لا تحدّها التّأويلات المتتاليّة، وما هو ممكن في واقع ما لا يتناقض مع ما هو ممكن في واقع مغاير، والظرف/الحال مغناطيس للتّأويل، يدور مع مستوى التّغيّر الحادث فيه.

وفي هذه المرحلة لا يتحرّج الهرمنيوطيقي من النّظر إلى نتاج الفكر الديني كمجموعة من الممارسات التاريخيّة التي تحتاج "للقّد والمراجعة والتّقييم، وأنّ القّداسة التي أضفاها عليها الزمن ينبغي أن لا تحجب طبيعتها البشرية.. من نقص ومحدوديّة وحتى من زيغ وانحراف عن المبادئ التي أرادت أن تكون لها وقية"³؛ ولذلك "خطاب أبو زيد عموما موجّه لنقد الخطاب الديني وكشف آليّاته، وهو من خلال عمله هذا يقوم بتجريد من سلطة النصّ، ومن السلطة السّياسيّة، ومن سلطة الحقيقة المطلقة"⁴، ويحاول بالمقابل أن يؤسس مشروعيّة لقراءاته هو، ولو فرضنا تعطلّ هذا النمط من النّقد "لتوقّفت تلك القراءات عن البحث في تراث

¹ نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 144.

² نصر حامد أبو زيد: مفهوم النصّ، المصدر السابق، ص: 239.

³ عبد المجيد الشريفي: الإسلام والحداثة، الناشر: الدار التونسية للنشر (تونس)، ط: الثانية (1991م)، ص: 19.

⁴ حيرش بغداد محمد: التأويليّة منهجا لقراءة النصّ الديني عند نصر حامد أبي زيد، مجلة: المواقف (الجزائر)، العدد: الأول (2008م)، ص: 141.

الباب الثاني

الفقهاء ونصوص السنة، فلا يقرأ الباحث.. أي حكم أو ينظر في أي نص إلا ويفتش عن أثر السياسة في الموضوع"¹.

ومن هذا المنطلق تفهم دعوة أبو زيد عندما يكتب مقالا من قبيل 'التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية: سلطة النص في مواجهة العقل'، على أنها دعوة لتكوين نوع من الحس التاريخي اتجاه ما يخلفه لنا التراث، ليس فحسب اتجاه ما يخلفه لنا من فهم مختلفة تحوم حول النص بل اتجاه ما يخلفه لنا التراث من مناهج وأدوات وطرائق الفهم، إنها بالتحديد دعوة للوعي بكيفية "صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة"²، على نحو يصبح فيه المفسر/القارئ قادرا على التمييز بين موقفين من التراث؛ موقف سلمي أين يلوذ به محتما من تقلبات الزمن وحركة التاريخ؛ لأنها حركة في اتجاه الأسوأ دائما؛ أو موقف إيجابي أين يهتم بالحاضر والواقع وبالحركة والسيروية دون أن يغفل فاعلية التراث أو يتجاهلها.³

وكما قيل سابقا، كل فهم يصح أن يطلق عليه وصف الأيديولوجي المصلحي، فلا أحد ينطلق من الصفر في فهمه للنص بل الجميع يستخدم قناعاته ومسبقاته، مع وجود فارق جوهري فقد يكون هذا الاستخدام إيجابيا في محله كما قد يكون سلبيا في غير محله؛ فهو إيجابي إذا كانت عملية التأويل تحصل بالعودة إلى السياق المنتج للدلالة وبالانتقال الهادئ من المعنى إلى المغزى؛ وسلبيا عندما يتجاهل المفسر تاريخية النصوص في العملية التأويلية، وعندما يتناسى أيديولوجيته زاعما أن تفسيره يتطابق مع النص وأنه ينطق باسمه.⁴ وفي كلتا الحالتين سواء نجح المفسر في ذلك أم لم ينجح؛ فإن ما يقدمه من تفسير يمثل -في النهاية- مجرد إطالة اجتهادية على النص ولا يمثل المراد الحقيقي للمتكلم سبحانه وتعالى.

ولذلك كله، يتحرر أبو زيد من قيود الفكر الديني ويفعل الدائرة الهرمنيوطيقية في تفسيره للقرآن في رحلة البدء من الحاضر إلى الماضي ورحلة العود من الماضي إلى الحاضر،⁵ متخطيا الحلول والإجابات الجاهزة،

¹ فهد بن صالح العجلان: معركة النص، الناشر: مجلة البيان بمكتبة الملك فهد الوطنية (الرياض-م.ع.السعودية)، ط: الأولى (1433هـ)، ص: 63.

² نصر حامد أبو زيد: التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية سلطة النص في مواجهة العقل، مجلة: أدب ونقد (مصر)، العدد: 79 (1992م)، ص: 55/54.

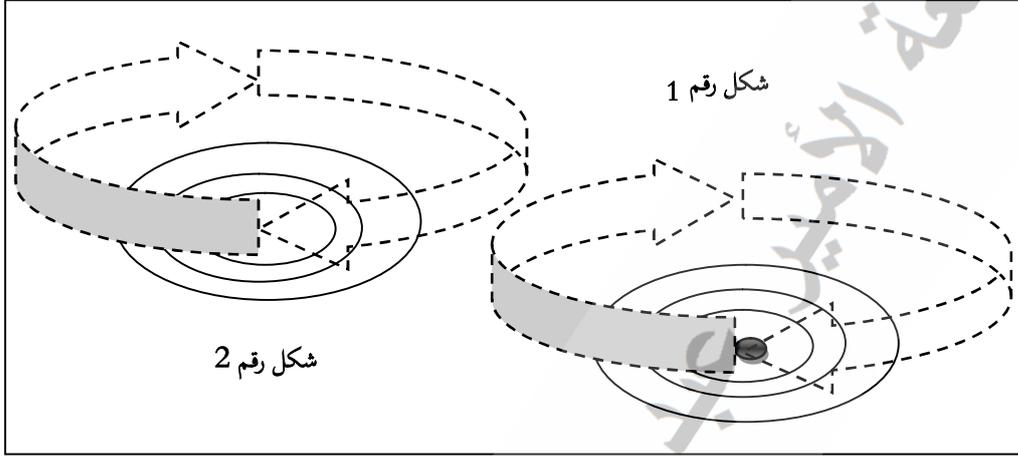
³ المصدر نفسه، ص: 55.

⁴ انظر، نصر حامد أبو زيد: المنهج النفعي، المصدر السابق، ص: 57.

⁵ علما أن الدائرة الهرمنيوطيقية لها أربعة معان، الأول: هي علاقة بين القارئ والنص، والثاني: هي علاقة بين القارئ والمؤلف، والثالث: هي علاقة بين الجزء والكل، والرابع: هي علاقة بين الحاضر والماضي.

الباب الثاني

ومخترقا الطبقات الدلالية الكثيفة التي تحول حول تفسير القرآن منذ نزوله إلى الآن. وفيما يلي تلخيص لهذا الدور في رسم بياني:



رسم بياني يوضح كيفية حدوث الدور التأويلي.

يشير الشكل الأول إلى وجود سبب معين لنزول الآيات، وفي هذه الحالة يطلب من المفسر الوقوف على السبب لمعرفة المعنى المراد وفقا للواقعة/الحادثة التي بعثت على نزول الآي؛ لكن إذا لم يكن هناك سبب معين أدى إلى النزول فهذا لا يمنع من استمرار الدور التأويلي، ولا يقف كعائق أمام الولوج إلى عالم الخطاب بل يطلب من المفسر حينها العودة إلى الظروف والملابسات المصاحبة للنزول من خلال روايات السيرة النبوية الشريفة ومعطيات التاريخ. مع العلم أنّ العودة إلى واقع النزول يعني العودة إلى جملة من السياقات يحددها الباحث على النحو الآتي:

1. السياق الواسع للقرن السابع الميلادي وما قبله.¹
2. تاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.²
3. السياق التخاطبي الخاصّ منذ نزول الوحي وإلى غاية نهايته فيما يزيد عن العشرين سنة، وينقسم إلى قسمين:

- سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخي التتابعي للوحي وهو مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف، ومنهج القراءة السياقية هو مراعاتهما معا في نسق كليّ تركيبى؛ فإذا كانت القراءة

¹ انظر، ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 128.

² انظر، المصدر نفسه.

الباب الثاني

بحسب ترتيب النزول أساسية للكشف عن المعاني والدلالات؛ فإنّ القراءة بحسب ترتيب التلاوة تكشف عن المغزى والتأثير.¹

- سياق 'السرد'، وهو الذي يحيط بما يظنّ أنّه أمر أو نهي تشريعي، كالتقصص وأحوال الأمم السابقة أو الرد على الطاعنين أو المهاجمين أو الساخرين من القرآن ومحمد صلى الله عليه وسلم، سواء كانوا من مشركي مكة أم كانوا من أهل الكتاب؛ وتكمن أهمية سياق 'السرد' في التمييز بين ما ورد على سبيل التشريع وبين ما ورد على سبيل المساجلة أو الوصف أو التهديد والوعيد أو العبرة والموعظة.²

1.4. المعنى والمغزى

يختلف معنى النص عند نصر عن مغزاه؛ فالأول هو ما ينتجه النص في سياقه التاريخي الخاص، أما الثاني فيشير إلى ما يمكن أن ينتجه النص في سياقات تالية؛³ المعنى واحد ثابت والمغزى متعدّد متجدّد،⁴ والأول يستعاد والثاني يبنى ويشيد؛ ولأنّ النص واحد والواقع متعدّد؛ فإنّ "الثابت والقطعي والتراخي في مجال المعنى الديني هو الاستثناء لا القاعدة"⁵. ومن منظور نصر القرآن تفاعل مع الواقع وأعطى أولوية قصوى للإنسان وقيمة عليا لأحواله وظروفه، ومن ثمّ غير في أحكامه ومضامينه، وهذا المنهج لا بدّ أن يكون نبراسا لنا؛ بحيث لا يجب على العقل أن يفهم المعاني في ثباتها وتحجّرها بل يجب أن يعرف أنّ دينامية النصّ وحيويته توحى بضرورة دينامية وحركة الفهم.

ويساعد على ذلك أنّ الخطاب لو كان "عالقا بواقع آخر مختلف؛ لتوقّعنا بأنّه سيحاكي ما يناسب هذا الواقع، ولكانت هناك أحكام تختلف تماما عن هذه الأحكام التي ألفناها"⁶. وبهذا يكون جدل القرآن مع الواقع "منبع قوته وديمومته، فهو مشعل يشعّ بالنور ويهدي للرّشاد، إذ يجعل من الظرف القائم حقيقة مطلقة تقاس عليها الظروف الأخرى، كما لا يجعل من ذاته مصدر التّعالي على الواقع السائد، ولا يمحو شخصيته بالدّوبان والانصهار فيه، بل يتّخذ من هذه المنافذ والممرّات ناصية

¹ نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص: 203.

² المصدر نفسه، ص: 204.

³ ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 143.

⁴ انظر، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 221.

⁵ كمال التّياحي، المصدر السابق، ص: 38.

⁶ يحيى محمّد: جدليّة الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 113.

الباب الثاني

'النسبية' كي يكون مع الواقع على وفاق واتّفاق، لذلك فهو نافذ الشمول والحيوية بامتلاكه المرونة إزاء التفاعل مع مجريات الحياة دون أن يحدّه زمان أو مكان".¹

وإذا كان الباحث لا يصرح بوضوح عن استفادته من فلسفة بول ريكور في ضرورة الانتقال من النص إلى الخطاب؛ فإنّه هنا على غرار تصريحه بالاستفادة من جدلية هانس جيورج غادامير؛ يكشف صراحة على اعتماده على أطروحة إيريك دونالد هيرش لثنائية المعنى والمغزى،² مبيّنا الفرق بينها وبين مبدأ القياس المعتمد في أصول، يقول: "وبدلاً من الاعتماد على آليّة القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة - التي هي مسألة اجتهادية أيضاً- فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين 'المعنى' و'المغزى' وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام"³.

ولابدّ من التوقف لبعض الوقت مع قول الباحث إنّ العلة هي مسألة اجتهادية، فهذه هي المرة الثانية التي يتحدث فيها عن إحدى القضايا الجوهرية في فهم النص، وكانت المرة الأولى - كما سبق الذكر- في معرض الحديث عن النسخ حيث اختلاف العلماء - من وجهة نظر نصر حامد- يتعدى تحديد النسخ من المنسوخ إلى اختلاف في تحديد العلة ومناطق الحكم، لكن للأسف لم تحظ هذه القضية سوى بإشارات وتلميحات عابرة دون تفصيل وبيان كاف من الباحث.

رغم ذلك يمكن تلمّس السبب الذي يبعث به لمثل هذا الرأي في دخول الواقع كعنصر ثالث وافد على معادلة الفهم؛ حيث إذا عدنا قليلاً إلى الوراء، إلى زمن التأليف في أصول الفقه وعصر الفقهاء الأربعة في واقع قريب جداً من واقع النزول، واقع لم يشهد تغيراً كبيراً أو حركة قوية أو انقلاباً جذرياً في الصورة العامة؛ لا بدّ أن تكون العلة من منظور المتقدمين وصفاً ظاهراً منضبطاً لا يتأثر باختلاف الأفراد ولا باختلاف الأزمنة والأمكنة؛ خلافاً لذلك عندما نتحدث عن واقع مختلف جذرياً في صورته عن واقع النزول، وعندما نتحدث عن حركة وتسارع شديد وتغيّر وحدوث مستمر؛ فإنّه بطبيعة الحال عامل يؤثّر على تحديد علل الأحكام وعلى فهم مناطاتها، وأبلغ شاهد على ذلك عدم انضباط علة السفر المتمثلة في المشقة باختلاف الزمان والمكان والأشخاص والوسيلة.

¹ مجي محمد: جدليّة الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 138.

² يقول: "اعتمدنا هنا على أطروحة هيرش"، ويعزو ذلك لكتابه 'Validity in interpretation'. انظر في الهامش، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 220.

³ المصدر نفسه.

الباب الثاني

وقد أشار إلى هذه القضية الجوهرية الباحث العراقي يحيى محمد بدقة في قوله: "نعتقد أننا لو كنا نعيش في ذلك الطور الحضاري كما عاصرتة الطريقة التقليدية للنظام المعياري لكان من المتوقع أن لا نفهم من الخطاب أو نصوصه الحرفية إلا هذا النظام المغلق، لكنّ دخولنا في عصر حضاريّ آخر يختلف عن ذلك الطور من الحضارة أحالنا إلى فهم جديد متعلق الخطاب، فالتغيرات الجذرية في الواقع الحديث وصدامها مع الفهم التقليدي قد اضطرتنا إلى إعادة النظر في هذا الفهم"¹. وهو نفس الشيء الذي يحدث مع نصر؛ فالطريقة التقليدية تقف عند الحدود الحرفية للنص، وتجعل المعنى مغلقا نافذا في كل العصور؛ في حين يرى نصر أنّ المعنى "ذو طابع تاريخي، أي أنّه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، والمغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه- ذو طابع معاصر، بمعنى أنّه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص"².

وهنا لا يكون فهم الأحكام فحسب فهما جديدا بل يكون تحديد العلل والمناطق فهما جديدا أيضا؛ وحين تكون العلة مسألة اجتهادية لا يكون القياس كافيا لتفسير القرآن وبيان معانيه؛ بل يتطلب الأمر آلية أخرى تقوم على قاعدة أساسية هي فهم جوهر الخطاب والغرض الأساسي الذي دفع بالآي للنزول، وهذه الآلية هي ثنائية هيرش، حيث المغزى كما يقول الباحث: "نتائج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع.. وغني عن البيان أنّ المقياس المحدّد لحركة النص واتجاهها مقياس معاصر، ومعنى ذلك أنّ 'المغزى' ليس محكوما فقط بضرورة ملابسته للمعنى، بل توجّه حركته آفاق الواقع الراهن... إنّها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من إعادة الاكتشاف.. فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محدّدا أكثر انضباطا لمقاصد الوحي الفعلية"³.

ولمزيد من البيان؛ تشبه ثنائية المعنى والمغزى البوزيدية ثنائية هيرش مع فارق جوهرية؛ فالمؤلف مستبعد لأنّه ليس موضوعا قابلا للدراسة بحكم أنّ الفكر الديني منذ نزول الوحي إلى الآن قد تعامل مع النصّ في غياب أية سلطة حقيقية تؤكّد الصّحيح من الخطأ أو المقبول من المدموم على أساس من البراءة الأيديولوجية؛ فبعد انقطاع الوحي وغياب الرسول صلى الله عليه وسلّم أصبح العقل الإسلامي في وضعيّة تأويلية، لا يمكن إلاّ التسليم بنتائجها بكلّ تواضع ودون ادّعاء بامتلاك الحقيقة. أضف إلى ذلك كلّ؛ المغزى هو دائما شيء أكبر

¹ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، المصدر السابق، ص: 114.

² نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 221.

³ المصدر نفسه، ص: 222.

الباب الثاني

من مجرد النظر إلى النص في مستواه السياقي التركيبي؛ بل هو ناتج "تتبع ديناميّة العمل، حركته ممّا يقوله إلى ذلك الذي يتكلم عنه"¹؛ فالمغزى هو استكناه للمحذوف وهو قول لم يقل مسبقاً.

1.5. بؤرة الدلالة

يتحوّل القرآن عند أبي زيد من خلال ثنائية المعنى والمغزى إلى خطاب نواقي وليس نهائي²؛ فهو مصدر إلهام لخطابات التلقي الأخرى وليس الخطاب الوحيد الذي يتوقّف عليه القرآن، وهو نصّ ثابت في منطوقه تاريخياً وخطاب متحرّك في مفهومه وجودياً، وسيظلّ دائماً متبدلاً تبعاً لتبدّل الإحداثيات الزمانية والمكانية المحتضنة له في ظرف تواصله هو الآخر محمّل بالخصوصيّة الوجوديّة. إنّها خصوصيّة تحمل في طياتها أسئلة تراهن على إيجاد أجوبة مناسبة لواقع أفرادها ضمن النصّ، وهي خصوصيّة لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون مطابقة لخصوصيّات شبه الجزيرة العربيّة زمن النزول.

هكذا، يستدعي التفرّد في الخصوصيّة تنزلات جديدة للنصّ بما يلائم الحاضر، ويكون فهم الخطاب القرآني زمن النزول مفتاحاً لفهم الخطاب اليوم بأسلوب مغاير، ولو أنّ القرآن نزل في واقعنا الحالي لكان قد تحدّث عن أمور تشغلنا تحديداً ولما كان قد تعالَى عن واقعنا وحاجياتنا الرّهنة؛ وبالتالي نحن لسنا معنيّين بفهم المستوى الظاهري المباشر منه بل نحن مطالبون بتعدّي ذلك إلى مستويات عميقة وغائرة. ومن خلال البحث عن بؤرة الدلالة، يجيب نصر حامد عن سؤال جوهري: كيف تنتقل بالتأويل من المعنى الحرفي التاريخي إلى المعنى المجازي المعاصر؟ أو كيف تمحوّل النصّ من 'منتج ثقافي' إلى 'منتج للثقافة'؟

يعتمد أبو زيد في ذلك على المدخل اللغوي بشكل رئيسي؛ فاللغة - كما سلف الذكر - "تمثّل الرّحم" الذي ينبثق عنه الوعي بكلّ أبعاده³؛ صحيح أنّ للغة قوانينها ولكنّ القوانين يتمّ استخدامها فردياً من خلال الأفق الوجودي المحمّل بتجربة حياتيّة خاصّة، والأفق المثقل بظروف معيشيّة مميّزة عن الآخرين؛ وما دام الإنسان كائناً تاريخياً يفهم نفسه بتدرّج مستمرّ فإنّه عندما يكتب نصّاً ما فهو يكتب من خلال رصيده

¹ Paul Ricoeur : la métaphore et le problème centrale de l'herméneutique, p : 107.

² مصطلح استخدمه محمد إقبال في قوله: "والطريقة التي يتبعها النبي هي أن يعلم أمة معيّنة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة علميّة، وهو في هذه الحالة يؤكّد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعيّة للبشر جميعاً ويطبقها على حالات واقعيّة في ضوء العادات المميّزة للأمة التي هو فيها. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق هي أحكام يمكن أن يقال: إنّها تخصّ هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة". محمد إقبال: تحديد التفكير الديني، ترجمة: عبّاس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي، الناشر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع (باكستان)، ط: (1421هـ/2000م)، ص: 203.

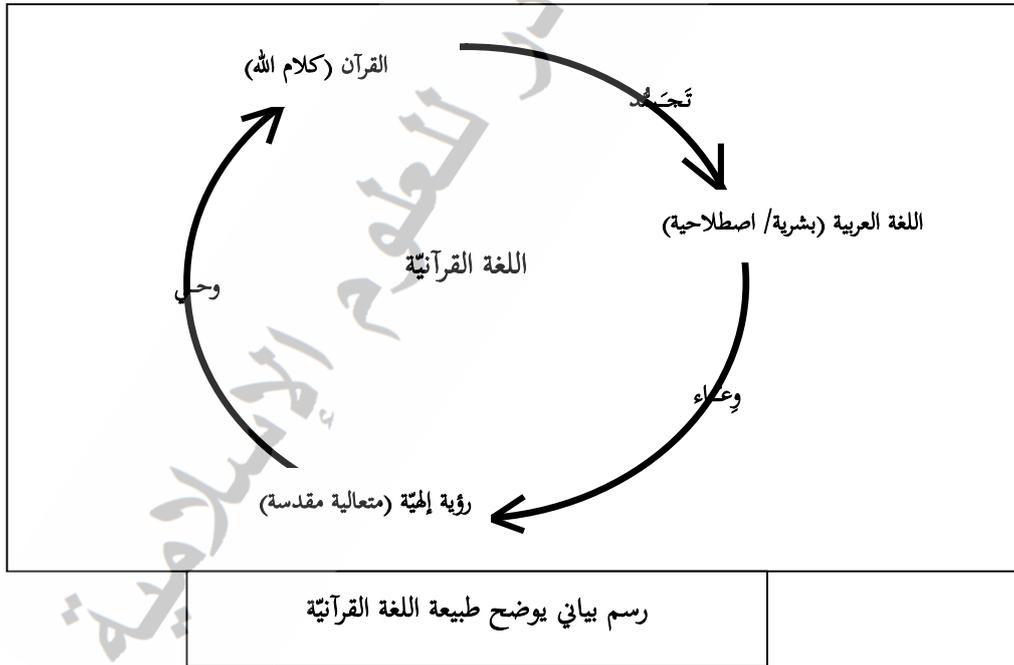
³ نصر حامد: النصّ والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 83.

الباب الثاني

المعرفي حول العالم الطبيعي والاجتماعي، ومن خلال ما يكتسبه من علوم ومعارف وعادات وتقاليد وفنون تعكس ثقافته الآتية. إذن هناك جدل بين القوانين اللغوية الثابتة وبين كينونتنا التاريخية المتحركة، والنص بين هذا وذاك؛ هو ثمرة تفاعل، تخرج في لحظة تاريخية ما للعيان.

والآن يصبح الحديث عن النص الديني مشكلاً؛ لأننا نعرف أنّ القرآن نزل بلغة بشرية حاملة لصور الثقافة والأفكار ومعتقدات ليست مجردة من السياقات الحياتية التداولية الاجتماعية، وليست مفارقة لمعهود التفكير العربي؛ فهي بكلام آخر لغة غير مقدسة لا تخلو من أوهام الوعي وزيفه، هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ القرآن كلام الله فهو حامل لرؤية إلهية مقدسة للعالم والكون والحياة؛ فهل ستتعالى لغة القرآن على لغة الواقع لتمدنا بالرؤية الإلهية خالصة؛ أم ستتماهى معها لتعكس لنا تصورات بشرية محضة؟

والجواب في الوسط كما هو الحال بين القانون والكينونة؛ كذلك القرآن استعمل اللغة البشرية ليظهر رؤية إلهية متعالية مطلقة؛ لكن هذه الرؤية تتوسل باللغة المحملة بثقل الخصوصية الوجودية الفكرية لمجتمع شبه الجزيرة العربية، ويمكن تمثيل ذلك في الرسم البياني الآتي:



يشير الرسم البياني إلى أنّ الرؤية الإلهية مبثوثة في القرآن، وهي متخفية في صورة الرؤية التاريخية البشرية للمخاطبين زمن النزول، إذ تبدأ لغة القرآن "من لغة الإنسان للدلالة على المطلق أو ما هو خارج عن

الباب الثاني

الإنسان¹؛ وهو منظور يتأسس "على نظام العلامات ، وهو نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي"² وهو ما يطلق عليه . كما سبق الذكر في مبحث الإعجاز . إميل بنفست 'التمثيل' ، ويصطلح على تسميته نصر حامد بـ"التخييل"³ . على هذا المنوال يصبح "المجاز ضرورة تعبيرية لا يستطيع المتكلم منها فكاً، حتى فيما يتصل بالحديث عن الله عزوجل، وذلك أنّ المتكلم يقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، وهذا مما لا يجوز على الله. ولكن هذا ما تتيحه مواضع اللغة التي هي جزء من عالمنا المتناهي وتصوراتنا البشرية القاصرة"⁴ .

وتجدر الإشارة أنّ ما يطرحه أبو زيد هنا يختلف عن المجاز اللغوي المشهور من "استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً"⁵؛ كما يختلف عن المجاز التركيبي/العقلي بأن "يسند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له أصالة لملاسته له"⁶؛ فمثل هذا لا يعدل فيه عن الحقيقة إلى المجاز إلا بوجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي؛ في حين المجاز البوزيدي مجاز تخيلي حيث الكلام ميدان حرية، يمكن للمتكلم فيه أن يخرج عن المجازات المتداولة ويمكن له أن يخرق المعهود في الإسناد؛ بل هذا هو النصّ الفني الخالد فعلاً، الذي يمثل كاتبه طفرة عبقرية وخرجة غير مسبوقه في أنماط وأساليب التعبير المتعارف عليها.

ولذلك ينتقد أبو زيد كل من القاضي عبد الجبار وابن قتيبة لردّهما المجاز لدائرة المواضع أو التجويز والمواطأة بين المتكلمين، يقول: "والأصل في المنع أو التجويز يظل -في النهاية- هو استعمال الجماعة لا الفرد فما استعملته الجماعة مجازاً جاز استعماله، وما امتنعت عن استعمال المجاز فيه لا يجوز استعماله"⁷؛ ومعنى ذلك أنّه لا مجاز فردي إبداعي من صنع المتكلم ابتداءً، ومن ثمّ تثبت الدلالة ولا مجال للتعددية؛ "كلّ هذا ينتهي إلى تثبيت الدلالة اللغوية -مجازية كانت أو حقيقية- ويعود بها إلى أن تكون دلالة عادية رامزة مشيرة، لا تحمل أيّ نبض إيجائي .. وتصبح اللغة -بنظامها الثابت- هي المرجع في معرفة الأسماء والصفات ويفقد المتكلم .. أية فاعلية إيجائية"⁸ . لكن الباحث لا ينكر أن تكون المواضع أساساً من أسس فهم النصّ، أو أن

¹ نصر حامد: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص: 378.

² عمر حسن القيّام، المرجع السابق، ص: 161.

³ انظر، نصر حامد: النصّ والسلطة والحقيقة، المصدر السابق، ص: 203.

⁴ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 171.

⁵ جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المصدر السابق، ص: 495.

⁶ المصدر نفسه، ص: 494.

⁷ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 130.

⁸ المصدر نفسه، ص: 132.

الباب الثاني

أن يكون الشّعر مرجعا رئيسيا لتفسير الآيات وبيان معانيها وإلا تناقض مع نفسه، فهو يدعو للعودة إلى عالم الخطاب/ السجل النصي/ أفق القرآن والمواضعة اللغوية جزء لا يتجزأ من هذا العالم، والشّعر ديوان العرب وكتابها الناطق باسم ذلك العصر.

ومن ثمّ تكمن المشكلة تحديدا في الآيات الخلافية التي كانت مثار الجدل الكلامي؛ إذ لا يمكن - حسب الباحث - "النظر إليها من خلال الشّعر وحده ومواضعات اللغة منفردة. فالإسلام قد جاء برؤية جديدة لطبيعة الذات الإلهية. وهي رؤية تتناقض مع واقع المعتقدات العربية الجاهلية. وعلى ذلك تعبر هذه الآيات - التي تصف الله - عن وعي ديني جديد تماما على الشّعور العربي، وعلى المدركات والمعارف التي تعبر عنها اللغة والشّعر. وهذا الوعي كان يستخدم اللغة العربية للتعبير عن نفسه، ومن ثمّ كان من الضروري أن يحدث تغيير في النسق المتعارف عليه للغة من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعي الجديد وعلى ذلك فإرجاع هذه الآيات للشعر العربي ومجازه هو رد هذا الوعي إلى معرفة ووعي متخلفين عن هذا الوعي الجديد"¹.

وفي مقال له بعنوان: 'الأدب المقدّس'، دافع نصر حامد عن المقاربة الأدبية مبينا أنّ السبب الرئيسي يعود إلى هيمنة عقيدة أزلية القرآن، وأنّ التمييز بين الجوانب الثابتة/ الأبدية وبين الجوانب التاريخية/ الآتية لم يعد له وجود في حقل الدراسات الإسلامية الحديثة؛ وبالتالي ضعف النهج الأدبي وصار من السهل إدانته². ولذلك يعود ليؤكد أنّ المقاربة الأدبية التي يقدم لها لا تروم "أبدا لتقويض القرآن، أو حتى التشكيك في طبيعته الإلهية المقدّسة، موقفها هو أنّ النصوص الدينية حتى الإلهية والمنزلة من الله هي نصوص تتحدّد تاريخيا وتشيد ثقافيا"³.

ولا بدّ أنّ ربطه للمدخل الأدبي بعقيدة أزلية القرآن لا يحدث من فراغ؛ ففكرة "خلق القرآن هي الفكرة الوحيدة التي يمكن اصطفاؤها من فكر المعتزلة في سبيل إضفاء الطابع الزماني على النصّ القرآني، وخلع فكرة القداسة عن لغته"⁴، وسؤال كيف نخرج اللغة الدينية من المؤلف في ثباته وتحجّره ونقذف بها في تيار احتياجاتنا في تجددنا وسرعتها؛ هذا معناه انتقال الطرح من اللغة الأزلية القديمة إلى اللغة البشرية التاريخية؛ وعندما يختلط الدين بالتاريخ هناك فقط يصلح أن يقال لا بدّ من تجاوز المعنى الحرفي التاريخي إلى المعنى

¹ نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير، المصدر السابق، ص: 115.

² Nasr hamid: the dilemma of literary approach to the Qur'an, p: 34.

³ Ibid, p: 35.

⁴ عمر حسن القيام، المرجع السابق، ص: 158.

الباب الثاني

المجازي المعاصر؛ وهناك فحسب تزداد الحاجة لطرح سؤال الفهم، والبحث عن حلول من أجل تجاوز الفجوة الزمنية الفاصلة بين زمن نزول الوحي وزمن تلقيه.

لكن أعود للقول أنّ تبني نصر حامد لمقولة خلق القرآن لا يعني أبداً تبنيه للمجاز المعتزلي كوسيلة تأويلية؛ فهو لا يبحث عن المجاز الذي يجهز على المعنى على أرض النص الثابت، بل يبحث عن المجاز الذي يجعل المعاصر مكملاً للمعنى التاريخي على أرض الواقع المتحرك؛ وهذا هو الغرض الأساسي الذي قامت لأجله الهرمنيوطيقا؛ "هو إقامة 'الفهم' بدلا عن 'المعنى' والانتقال من النظريات التي كانت تبحث عن المعنى الحرفي أو المجازي، إلى .. 'نظرية الفهم'، التي ترفض التفسير الحرفي والتفسير 'المجازي'، وتعتبر الثاني مكملاً للأول ويشاركة في الإرادة ذاتها"¹، والتي هي إرادة تجاوز فجوة التاريخ وهوة الزمن الفاصل بين زمن التأليف وزمن القراءة والتلقي، وهذا ما يفسّر لنا . مرة أخرى . سبب انتقاده للقاضي عبد الجبار وانتقاده لابن قتيبة.

بالمقابل لا يجد الباحث ضالته إلا في اللون الأدبي الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث؛ والذي يعود بجذوره تارة إلى سيد قطب وتارة أخرى إلى محمد عبده، دون أن ينسى فضل عبد القاهر الجرجاني في إرساء دعائم المدخل البلاغي والأسلوبي في فهم النص، ودون أن ينسى من حمل لواء هذا التفسير وطوره من الأجيال الموالية لأولئك بداية من أمين الخولي وطه حسين وصولاً إلى محمد أحمد خلف الله، بنت الشاطي وشكري عياد²، إلخ...

كان سيد قطب يرى أنّ "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية؛ وعن الحوادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة"³؛ ويعتقد أبو زيد أنّ هذه المقولة بمثابة مقدمة أولى تعكس شخصية سيد قطب كناقذ أدبي يدرك بأنّ المعنى العلاقة العضوية بين الأدب والفنون البصرية والسمعية والدرامية، والمصطلحات التي يستعملها من قبيل 'التخييل'، 'التصوير'، 'العرض'، 'المسرح'، 'اللوحة' والصورة المحسنة المتخيلة' ينم عن فهم عميق لطبيعة الفن؛ أمّا المقدمة الثانية التي

¹ محمد بن حجر القريني: موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام (دراسة تحليلية نقدية)، الناشر: مركز البحوث والدراسات بمجلة البيان (الرياض/ م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1434هـ)، ص: 188.

² عبد الفتاح شكري محمد عياد [1999-1921]: مثقف مصري، وهو تلميذ أمين الخولي وأحد خرجي قسم اللغة العربية وآدابها بالقاهرة. انظر، لمعي المطيعي، المرجع السابق، ص: 427-435.

³ سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، الناشر: دار الشروق (مصر)، ط: السادسة عشر (1423هـ/2002م)، ص: 36.

الباب الثاني

يضيفها سيّد قطب، تتصل من منظور نصر بوظيفة الفن وهدفه الأساسي¹؛ إنّه الجمال بما يحمله من لذة وتشويق.

وفي هذا يعود سيّد قطب لأزمة التفسير الجافّ الذي يجتث من شعور المستمع الإحساس برونق القرآن وينأى به عن روعة أسلوبه وفرادة بلاغته، فبين أروقة المعاهد العلميّة وفي حناجر الأساتذة وبطون الكتب، فقد القرآن معالم الجمال وخلا من اللذة والتشويق وأخذ المفسّر يتساءل: ترى هما قرآنان أم إنّهما جناية الطريقة المتبعة في التفسير؟ ولم يجد حلاً لسؤاله إلاّ في الرجوع إلى القرآن ذاته، حيث وجد قرآنه الجميل الحبيب، ووجد صورته المشوّقة اللذيذة التي تذوّقها في طفولته وخبّرها في صباه.² إنّ الصور في القرآن. كنتيجة لما تقدّم. ليست جزء منه يختلف عن سائره، بل هي القاعدة الأساسيّة في التعبير في جميع الأغراض، ومن ثمّ وجب البحث عن 'منبع السّحر في القرآن' قبل التشريع المحكم وقبل النبوءة الغيبيّة، وقبل العلوم أن يصبح القرآن وحدة مكتملة تشمل هذا كله.³ بكلام أبو زيد: "القرآن نص أدبي أوّلا وقبل كلّ شيء"⁴؛ ومن ثمّ البؤرة الدلاليّة التي يجب أن تحظى باهتمام المفسّر والتي يجب أن تكون محلّ اعتناؤه وتركيزه هي البؤرة الأدبيّة التي تسبق الأبعاد التشريعيّة وتسبق أيضا الأبعاد الروحيّة والأخلاقيّة في النصّ.

ويجد هذا المنحى تأييده التّطبيقي لا النّظري فحسب في أعمال محمّد عبده الذي ينطلق من مبدأ ضرورة التّوفيق بين العلم والدين وبين العقل والنقل؛ حيث القاعدة الأساسيّة في فهمه للقرآن هي التعامل معه ككتاب نور وهداية وليس ككتاب تاريخ يتّبع الوقائع الخارجيّة بهدف التّسجيل والمتابعة وبغرض المماثلة والمطابقة، وهي قاعدة تسري على الآيات المتعلّقة بعالم الغيب كما تسري على الآيات المتعلّقة بعالم الشّهادة إذ يجب على المفسّر لكلام الله أن يفهم "المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله 'هدى ورحمة' ونحوها من الأوصاف. فالمقصود الحقيقي من وراء تلك الشّروط والفنون: هو الاهتمام بالقرآن."⁵

¹ نصر حامد: التّجديد والتّحرير والتّأويل، المصدر السابق، ص: 108/107.

² انظر، سيّد قطب، المرجع السابق، ص: 8.

³ المرجع نفسه، ص: 18/9.

⁴ نصر حامد: التّجديد والتّحرير والتّأويل، المصدر السابق، ص: 109.

⁵ محمّد عبده ورشيد رضا: تفسير المنار، الناشر: دار المنار(القاهرة. مصر)، ط: الثّانيّة (1366هـ/ 1947م)، ج: 1، ص: 25.

الباب الثاني

لهذا كله ينتهي محمد عبده في تفسيره لطبيعة الملائكة والشياطين بأنها "أرواح تتصل بأرواح الناس"¹، وأن قصة خلق آدم عليه السلام هي من الآيات الغيبية التي ينبغي "الإيمان بمضمونها مع التفويض أو الحمل على أنها حكاية تمثيل؛ ثم الاعتبار بما بالنظر في الحكم التي سبقت لها القصة"²؛ هكذا يتوقف محمد عبده عند ظاهر النص بإثباته لوجود الملائكة والشياطين، ثم يتجاوز مستعملا عقله في تأويل أحداث خلق آدم بأنها أحداث سبقت في النص لغرض الهداية والإرشاد وليس لغرض الوصف الفعلي للوقائع والمجريات.

على صعيد آخر، يرى نصر حامد أن نظرة محمد عبده للقرآن الكريم بأنه نصّ يعكس العقلية الوثنية لعرب شبه الجزيرة في القرن السابع الميلادي؛ كانت فكرة ملهمة بالنسبة لرؤاد المقاربة الأدبية؛ فطه حسين عمل على تطوير هذه الفكرة للفصل بين القصص القرآني والتاريخ: 'في الشعر الجاهلي'، حين انتهى إلى اعتبار شخصيتي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام شخصيات لا تاريخية³، وحين تجاوز ظاهر النص في قصة هجرة إبراهيم للكعبة نحو اعتبارها من قبيل السرد اللاواقعي الذي يكون لأغراض ومرام أخرى، مبرزا أن الغرض الذي يكمن وراء ورود القصة في القرآن يعود لهدف موقعة الإسلام كدين توحيد وسط المسيحية واليهودية آنذاك.⁴

أما أمين الخولي فقامت دراسته على القرآن بوصفه "كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأشهر"⁵؛ لذلك خرج بالإعجاز من الغاية الدينية إلى الغاية الأدبية قائلا: "فلو صحَّ أنّ الغاية دينية، لكانت هذه الغاية قد تحققت، بل أوفت على التحقق منذ أمد بعيد، ولم يبق ما يقال فيها إلا المرد المعاد، الذي يكفي السير من الدرس والجهد لتقريره."⁶؛ أما إذا كانت الغاية أدبية في حد ذاتها فهم الإعجاز على أنه إعجاز نفسي، وكان من الضروري حينها تطوير رؤيتنا للجوانب الجمالية في فنّ القول من جهتي المؤلف والقارئ،⁷ ليظلّ القرآن بذلك مؤثرا فاعلا في متلقيه عبر العصور وعبر الأزمنة المختلفة وليس فاعلا ومؤثرا فقط في نفسية العرب الأوائل، "وقد أفضت هذه الفكرة الجازمة لدى الخولي إلى القول بأنّ الإعجاز اللغوي هو مناط

¹ محمد عبده ورشيد رضا، المرجع السابق، ص: 267.

² المرجع نفسه.

³ انظر، ياسين النصير وهاشم نعمة، المصدر السابق، ص: 144.

⁴ See , Nasr Abu Zayd : Reformation of Islamic thought , p: 54.

⁵ أمين الخولي: فنّ القول، تقدم: صلاح فضل، الناشر: دار الكتب المصرية (القاهرة . مصر)، ط: (1996)، ص: 217.

⁶ المرجع نفسه، ص: 208.

⁷ See , Nasr Abu Zayd : Reformation of Islamic thought , p:58

الباب الثاني

الخطاب وحنة الإقناع للعقل الإنساني، وما عدا ذلك من مظاهر الإعجاز فهي تابعة لهذا الوجه الإعجازي المتفرد، وهي في أحسن حالاتها لا تعدو كونها تأكيداً للطاقة اللغوية المذهلة للقرآن الكريم".¹

ينتهي أبو زيد في الأخير إلى أنّ المفترض من المقاربة الأدبية "أنّ تقدّم حلاً. أن تحرر العقلية المسلمة من الجمود. فالقرآن ليس كتاب علم، ولا هو كتاب تاريخ، ولا هو كتاب تنظير سياسي.. القرآن كتاب روعي وأخلاقي للإرشاد/ الهداية، تستعمل فيه القصص لتحقيق هذا الغرض. بعبارة أخرى، القصص القرآني من قبيل السرد الأدبي الذي يوظف لخدمة الأغراض الأخلاقية، الروحية والدينية"²، ومعنى ذلك أنّ السر الحقيقي في إعجاز القرآن وأنّ البؤرة التي تتلاقى عندها كلّ الأغراض هي بؤرة أدبية فنية، كما أنّ الوظيفة الأساسية للقرآن تكمن في الوظيفة التأثيرية الجمالية. وعلى هذا النحو القرآن خطاب تدرّج باللّغة التاريخية النسبية لشبه الجزيرة العربية قبل نزول الوحي بهدف إيصال رؤية إلهية مميّزة متعالية ومقدّسة؛ فاللغة الدينية تخاطب الناس بمفاهيمهم مراعية استعداداتهم ومقتضيات أحوالهم؛ لكنّها لغة مشفرة مرّمة بحيث يفهم منها الحاضر نصيباً محدّداً، ويتأجّل منها نصيب للغائب والمعدوم.

وبالتالي الرؤية الإلهية المبنوثة في القرآن هي رؤية تستكشف رويدا رويدا، تبني ولا تجتري، ويتحصّل عليها باستخراج المعنى وليس باستيراده وتكراره؛ فالقرآن عند نصر خطاب حي حاضر يفهم ويؤوّل كلّ حين وليس نصّاً/ مصحفاً تتزيّن به رفوف المكتبة؛ وكما يقول الباحث منذر عياشي: "وإذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضور القارئ، في زمنه الخاصّ، فلاّتها دلالة صائرة وليست منتهية، ومهاجرة في الزمن وليست ثابتة فيه، وحيّة متحرّكة وليست ساكنة. ولما كان هذا حالها أمكن وصفها بما يلي: إنّها دلالة معلقة مرجّاة. فهي تقول نفسها على نموذج من المعنى ثمّ لا تلبث أن تلغيه، لتصير بعده نموذجاً آخر لمعنى ثان تولّد من الأوّل... إنّها دلالة معاشة، وليست دلالة استدعاء عبر الذاكرة. ولذا تحمل خصائص التجربة الذاتية، وتنعكس حضوراً وفهماً في ذهن المتلقي على مقدار مكابדתه لها وإحساسه بزمنه الذي يعيش فيه"³.

¹ عمر حسن القيام، المرجع السابق، ص: 181.

² See , Nasr Abu Zayd : Reformation of Islamic thought , p: 55

³ منذر عياشي: اللسانيات والدلالة، الناشر: مركز الإنماء الحضاري (حلب . سوريا)، ط: الأولى (1996م)، ص: 100.

الباب الثاني

وإذا رمنا إرجاع آخر الكلام على أوله بحثنا عن أصول الطرح البوزيدي فسنجده بداية في الأسلوبية، حيث تتجلى الشعريّة/ الأدبيّة/ الفنيّة لديه في إدراك الكلمة بوصفها كلمة لا مجرد بديل عن الشيء المسمّى، إنّها تتجلى في كون الكلمات ونحوها ومعناها وشكلها الخارجي والداخلي، ليست علامات آليّة للواقع، بل علامات تملك وزنها الخاص؛ وهذا بالضبط ما يعطي للرسالة طابعها الجمالي؛ فهي رسالة تعمل دائما وأبدا لحسابها ولغايتها الذاتية¹. إلا أنّ الأسلوبية لا تعمل عند نصر دون تفعيلها في قالب هرمنيوطيقي يضع الواقع في قلب معادلة الفهم ويتخذ منه عنصرا أساسيا لا غنى عنه في رحلة تحقيق كينونة النصّ؛ وهذا تحديدا ما يجعلني أعود بالطرح البوزيدي إلى فلسفة غادامير حيث يشبه عملية فهم النصّ وتأويله باللّعبة، فحسب تقديم هانس جيورج غادامير اللّعبة هي "الذات الحقيقية الفاعلة فهي تحدث عبرنا وفينا.. إذ هي تستنفر كلّ هذا الحشد من اللاعبين والمتفرجين لتبلغ غايتها وتحقق كينونتها أي تنتهي لعبة كما بدأت"². وبفضل البؤرة الأدبيّة/ الفنيّة ينتهي النصّ خطابا غضا طريا قابلا للتأويل المتواصل كما بدأ أول ما نزل وحيا يستكشف ويبحث عن معناه في حياة الجماعة الأولى.

2. أمثلة ونماذج تأويلية في سياق الهرمنيوطيقا الديمقراطية

توفي الباحث ولم يتمكن من وضع معالم واضحة للهرمنيوطيقا الديمقراطية؛ ولم يتمكن من تحقيق حلمه في قراءة القرآن قراءة سياقية بوصفه خطابا حيّا متحرّكا، وإن كان هذا الحلم ذاته يصعب تحقيقه من طرف شخص واحد، فهو مشروع مؤسسة بأكملها وعمل متخصصين وليس مجرد هواة، وقد كان الباحث على علم تام بثقل هذه المسؤولية وبصعوبة المهمة؛ ولعلّ في ذلك تفسيراً لقلّة قراءاته التطبيقية على القرآن الكريم. فإذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف الشخصية من أزمة التكفير والحياة في المنفى والمرض الذي أصاب الرجل قبل وفاته؛ فإنّه ليس من قبيل المبالغة القول بأنّ النماذج القليلة والمعدودة مما خلفه، تشكّل أبلغ تعبير عن شخصيته المناضلة.

2.1. الوحي تظهر للمقدس في البشري:

تعدّ صفة الكلام الإلهي مشكلة جوهرية في الطرح الهرمنيوطيقي عند أبي زيد، وقد ظلت هذه المشكلة معلّقة ولم تجد لها حلا منذ القرن الثالث الهجري، وحتى المحاولات التجديدية التي أدركت قيمة النقاش حول ذلك لم تتمكن -من منظور نصر- من تجاوز حدود الملاحظات العامة العابرة، لتلج بالتفكير منطقة جادة ودقيقة في توصيف معيّن لصفة الكلام الإلهي وعلاقته بالواقع الإنساني. من هنا يحاول الباحث أن

¹ مسعود بودوخة: الأسلوبية والبلاغة العربية مقارنة جمالية، الناشر: بيت الحكمة (الجزائر)، ط: الأولى (2015م)، ص: 46.

² عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص: 288.

الباب الثاني

يسدّ هذا النقص وأن يحدّد موقفه الخاص اتجاه هذه المشكلة لبناء قاعدة أساسية ينطلق منها مشروعه التأويلي.

يرى أبو زيد أنّ القرآن عبارة عن تمظهر/تجلّ للإلهي في البشري وعبارة عن انكشاف لكلمة الله على لسان الإنسان (الرسول صلى الله عليه وسلم)¹، وهذا يعني أنّ للجانب البشري حضوراً مكثفاً في القرآن وأنّ له بصمة تأثيرية فيه، كما يعني أيضاً أنّ القرآن يعلي من شأن الإنسان، ولا يتجاهل ولا يتعالى على واقعه بل يحتويه ويجعله جزءاً لا يتجزأ من ماهيته ككتاب ووحى سماوي. ولإثبات هذه الفرضية يوضّح نصر حضور البعد الإنساني في كلّ أطوار نزول الوحي وتلقيه حسب ما يلي:

البعد الرأسي للوحي: يقصد به "عملية التواصل بين الله والنبي محمد، وهي عملية بدأت عام 612م تقريباً وتكررت مرات عديدة في مدى زمني يتجاوز العشرين عاماً"²؛ وينظر أبو زيد -كما تقرّر آنفاً- إلى الكلام الإلهي كصفة من صفات الأفعال وليس كصفة من صفات الذات، باعتبار أنّ صفات الأفعال تقع في المنطقة الوسطى التي تجمع بين الإلهي والإنساني، الأزلي والتاريخي، المطلق والنسبي. كما ينظر إلى القرآن بوصفه كلام الله الموحى به إلهاماً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم عبر اتصال غير لغوي؛ بمعنى أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم ليس مجرد مبلّغ للقرآن بل هو طرف فاعل فيه؛ فالمعنى من الله واللفظ من محمد صلى الله عليه وسلم. ثمّ إنّ عملية الوحي "بوصفها فعلاً تواصلياً"³ قد تسببت في نزول القرآن منجّماً مراعيًا لأحوال وظروف الأشخاص ملبيًا لنداء الواقع، ومنعت من نزوله دفعة واحدة حتى لا يتعالى على انشغالات الناس ومشاكلهم وملايسات واقعهم.

البعد الأفقي للوحي: يؤقّت الباحث لبداية التدخّل الإنساني -الواضح الملامح- في القرآن بعملية الجمع والترتيب والتدوين أو ما يطلق عليه 'عملية التقنين' التي استوى بفضلها القرآن في مصحف بعد أن اكتمل نزوله؛ حيث تعكس عمليات إضافة التنقيط للحروف وحركات الإعراب للكلمات وعلامات الابتداء والوقف للآيات وتحديد القراءات والتمييز بين السبع المتواترة فما فوقها⁴ إلخ.. جهداً إنسانياً واضحاً في بلورة شكل القرآن وصورته النهائية التي هو عليها الآن.

¹ نصر حامد أبو زيد: نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، المصدر السابق، ص: 10.

² نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 199.

³ المصدر نفسه.

⁴ انظر، نصر حامد أبو زيد: نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، المصدر السابق، ص: 09.

الباب الثاني

إلا أنّ الباحث يعود ليؤكد أنّ 'عملية التقنين' ليست سوى جزءاً ضئيلاً وجانباً واحداً من جوانب التدخل البشري في النص، ولذلك يذهب بأطروحته إلى أبعد من ذلك رصداً لكلّ الإشارات والدوال التي تعكس الحضور الإنساني على مستوى المضمون القرآني وليس على مستوى الشكل فحسب؛ يقول: "أعني بالبعد 'الأفقي' هنا ذلك البعد المحيث لعملية الوحي ذاتها، والمتمثلة في دوال وإشارات ما تزال ماثلة في بنية النص المدون في 'المصحف'. هذا البعد يمكن إدراكه وتقديره إذا حولنا منظورنا في التعامل مع القرآن من منظور كونه 'نصاً' إلى النظر إليه باعتباره 'خطاباً'، أو بالأحرى 'خطابات' لكل منها سياقه الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به"¹. هذه هي المقاربة البوزيدية الجديدة للقرآن من 'النص' إلى 'الخطاب'، كتمظهر/تجلي للإلهي في البشري بحثاً عن تأويلية إنسانية منتجة.

2.2. ذكر السحر والعين والجنّ واللوح المحفوظ حكاية تمثيل:

يؤكد نصر باستمرار على حقيقة مفادها ثبات المنطوق وحركة المفهوم، بل يقوم بتوسيع دائرة التأويل لتحتق كل أجزاء النص حتى فيما يتعلق بالعقائد والقصص، منتقداً تضيق الفكر الديني لمساحة الاجتهاد وقصرها على النصوص التشريعية.² بالإضافة إلى ذلك، يرى الباحث أنّ المفردات القرآنية لا تعكس الواقع عكسا آلياً ولا تستحضر الموجودات الخارجية حقيقة ولا تستدعي الوجود العيني مباشرة؛ بل تستثمر الواقع سيميوطيقياً، فتشير إلى المفاهيم الذهنية القارة في وعي الجماعة الأولى على سبيل التمثيل والتخييل لأغراض ومرام دينية.

على ضوء هذا التحديد مجال الاجتهاد في النص، وعلى ضوء هذا الفهم لطبيعة اللغة القرآنية؛ يزعم نصر أنّ الجنّ مخلوقات وهمية مجازية، والآيات التي تتحدث عن هذه المخلوقات في القرآن كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: 88]، وقوله: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن: 1]، وقوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ [الأحقاف: 29]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وقوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۗ وَخَرَّفُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: 100]، وقوله أيضاً: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: 179]، إلخ.. كلها آيات من قبيل السرد اللا واقعي.

¹ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 213.

² انظر، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 118.

الباب الثاني

يورد في ذلك قائلا: "إنّ النص وإن كان يمثّل الواقع الذي ينتمي إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة. لقد صار الجنّ في النصّ جنّا مؤمنا مسلما يدين سلوكه السابق ويدين البشر الذين كانوا يعوذون به ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن: 6]. وفي سورة 'الناس' نلاحظ تحوّل أحاديث الجنّ إلى 'وسوسة' يستعاذ بالله منها، ويوصف هذا الجنّ بأنّه 'وسواس خناس'.. ولا شكّ أنّ الصورة الثانية تعدّ نوعا من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة، والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى"¹.

نفس المنحى يسلكه في تأويل اللوح المحفوظ والعرش والسحر والحسد والشياطين معتبرا إيّاها مجرد ألفاظ واردة في القرآن على سبيل التمثيل وليس وصفا للوجود العيني الحقيقي في الواقع الخارجي؛ "بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوما ذهنيا"². الأمر الذي يتعدّد معه نقل معنى هذه الآيات حرفيا إلى العصر الحاضر، فهي "من النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية"³.

ومما يقوّي مشروعية هذا التأويل من منظور الباحث، أنّ القرآن الكريم نزل منجما متفاعلا مع الأحداث والمجريات، وقد تشكل واكتمل في فترة تزيد عن العشرين عاما، وهذا يثبت أنّ النصّ لم يكن له وجود مسبق في اللوح المحفوظ.⁴ كما أنّ ورود لفظي السحر والحسد في موضع واحد بالدلالة الحرفية في قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [4] ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: 5/4]، مقابل استخدامها في باقي المواضع استخداما مجازيا لا حرفيا،⁵ كما في قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: 109]، وقوله: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: 54]، وفي قوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْسُدُونَنَا ۚ بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الفتح: 15]، يثبت أنّ الأصل في هذه المفاهيم التمثيل والتخييل لا الحقيقة ولا الوصف العيني المطابق لما عليه الأمر في الواقع.

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 36/35.

² نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 212.

³ المصدر نفسه، ص: 211.

⁴ انظر، نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 24.

⁵ انظر، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 213. علما أنّ اللفظ ذكر على سبيل الحقيقة في مواضع عديدة وليس في موضع واحد كما يقول نصر حامد أبو زيد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ [البقرة: 102]، وقوله: ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاجِرًا ۚ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه: 69]، وقوله: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: 66]، وقوله أيضا: ﴿أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ [الأنبياء: 3].

الباب الثاني

ويوضح نصر أنّ هدف النص يكمن في استخدام المفاهيم الذهنيّة الماثلة في عقول العرب القدامي لا على سبيل التكرار والاجترار بل بهدف تغيير "بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة 'الأسطورة' إلى بوابات 'العقل'¹. ورغم أنّ هذا القول يشفع لنصر ويخرجه من دائرة التاريخية المقيّنة، حيث العلاقة الجامعة بين الخطاب والواقع - حسب ما يدل عليه النص السابق - هي علاقة تأثير وتأثر متبادل وليست علاقة خضوع وتماه؛ فإنّ هذه النقطة الإيجابية التي تحسب للباحث توقعه في مأزق آخر عندما يغالي في طرحه ويتمادى جاعلا الرسول صلى الله عليه وسلم داخل دائرة المخيال العربي، بسبب ما يروى في الحديث من إصابته صلى الله عليه وسلم بالسحر،² يقول: "ولا يصحّ الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبيّ على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه. وإذا كنا ننتقل هنا من حقيقة أنّ النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإنّ إنسانية النبيّ بكلّ نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج إلى إثبات"³.

كان بإمكان نصر أن يسلك نفس منحى محمد عبده في ردّه لهذا الحديث بدعوى أنّ أحاديث الآحاد لا يمكن الاستدلال بها في باب العقائد،⁴ أو كان بإمكانه تأويل محتوى الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم مرض وأصيب بعلّة ما لا تخلّ بالوحي ولا تؤثر على أدائه مهمة التبليغ؛⁵ ولعلّ ذلك سيكون سيكون أكثر مقبوليّة في مجال التفسير وأكثر انسجاما مع الطرح الهرمنيوطيقي الذي يناقش مصداقية المضمون قبل وثوقيّة الخبر؛ لكنّ الباحث بهذا التأويل الفاسد يقده في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويصوّره لنا في شخص يتساوى مع العربي الجاهلي دون أية أفضليّة، وكأنّ الرسول عليه الصلاة والسلام يتردّد بين رؤيتين: رؤية بشريّة تاريخية نسبية للكون والحياة قاصرة عن معانقة الحقّ، ورؤية ألهية متعالية

¹ نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 213.

² في إشارة منه لحديث عائشة رضي الله عنها: "سَجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ يُحِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا يَفْعَلُهُ، حَتَّى كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ دَعَا وَدَعَا ثُمَّ قَالَ: «أَشْعَزْتُ أَنْ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا فِيهِ شِفَاتِي؟ أَتَانِي رَجُلَانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطْبُوبٌ؟ قَالَ: وَمَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَيْدٌ بُرِّ الْأَعْصَمِ. قَالَ: فِيمَاذَا؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَّةٍ وَجِجْفٍ طَلَعَةٍ دَكْرٍ. قَالَ فَأَيُّنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي بَيْرِ دُرَّوَانَ». فَخَرَجَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ لِعَائِشَةَ حِينَ رَجَعَ: «تَخْلُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ». فَقُلْتُ: اسْتَحْرَجْتَهُ؟ فَقَالَ: «لَا، أَمَا أَنَا فَقَدْ شَفَّانِي اللَّهُ وَخَشِيتُ أَنْ يُبَيِّرَ ذَلِكَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا». ثُمَّ دُفِنْتُ الْبَيْتُ". صحيح البخاري،

ك(59): بدء الخلق، ب(11): صفة إبليس وجنوده، ح: 3268، ص: 264.

³ نصر حامد: نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 212.

⁴ انظر، محمد عبده: تفسير القرآن الكريم للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده جزء عم، الناشر: الجمعية الخيرية الإسلامية (مصر)، ط: الثالثة (1341هـ)، ص: 182.

⁵ انظر، أحمد بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المرجع السابق، ج: 10، ص: 238.

مقدسة للوجود في كمالها وأتم صورها، وهذا مما لا يسلم له؛ فالرسول صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالقرآن وأكثرهم فقها بمعاني الآيات ومدلولاتها الحقيقية منها والجازية.

2.3. صلب المسيح سياق سجالي محايد

يرى نصر حامد أنّ الخطاب القرآني هو خطاب متعدّد الأصوات وليس أحاديّ الصوت، فالمتكلم واحد هو الله سبحانه وتعالى؛ لكنّ أصوات المخاطبين والأمم الغابرة حاضرة في الآيات؛ والأمر لا يتعلق بالقصص القرآني فقط بل هي خاصيّة يتميّز بها القرآن ككل. ومن هذا الجانب يظهر صوت الرسول صلى الله عليه وسلم وتظهر أصوات المؤمنين والمشرّكين والمنافقين في النص، والقرآن إما في حالة من الحوار أو "السّجال والجدل والرفض"¹ يتعامل مع الواقع ويتفاعل مع أحداثه.

وفي قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَقَّيْكَ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَخُكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [ال عمران: 55]، يرى نصر "أنّ القرآن ليس مشغولاً بإنكار الصلب أو إثباته؛ فسياق الخطاب هو سياق الجدل مع اليهود دفاعاً عن 'مريم'، التي قالوا فيها بمتاناً وإثماً عظيماً، وادّعاؤهم -أي قولهم أنهم قتلوا المسيح عيسى بن مريم- يردّ عليه القرآن رداً سجالياً واضحاً ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ هُمْ﴾ [النساء: 157]². فلو كانت مسألة الصلب مما اختلف فيه القرآن مع أهل الكتاب لكانت قد أثارت جدلاً أوسع من أن تذكر مرة واحدة؛ ونفي قتل اليهود للمسيح هو نفي لقدرتهم على الفعل إذا كانت المشيئة الإلهية لا تريد وقوعه، والهدف هو طمأنة محمد صلى الله عليه وسلم على أنهم عاجزون عن إيذائه وقتله؛³ ومثله -من منظور الباحث- قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17].

2.4. الحجاب مفهوم تاريخي:

سبق التنويه أنّ القرآن يتعامل مع حالات يفرضها الواقع ولا يؤسس حلولاً نهائية؛ لأنّ الواقع دائماً في حالة من التغيّر والحدوث؛ وبالتالي ما هو متوقّف في القرآن من أحكام يمثّل مبادئ كليّة يتوقف تنزيلها على أرض الواقع على فاعليّة العقل وحركته في الحياة الاجتماعية؛ من هنا يعتقد أبو زيد أنّ الحجاب يمثّل قضية نسبيّة تاريخيّة وليس حكماً ثابتاً ومستقرّاً، وأنّ تغطية المرأة لجسدها يخضع للعرف والعادة ومتطلبات الزمان والمكان

¹ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرّم والتأويل، المصدر السابق، ص: 231.

² المصدر نفسه، ص: 238.

³ المصدر نفسه، ص: 238.

الباب الثاني

والعصر؛ يقول الباحث: "والحق أنّ مفهوم 'العورة' ليس مفهوماً مفارقاً لبنية الثقافة -أيّ ثقافة- في سياقها السوسيوثقافي، فهو ليس مفهوماً كلياً ثابتاً قارّاً في وعي الجماعة البشرية كما يتوهم البعض"¹.

هذا المثال تحديداً يفتح الباب واسعاً لفهم التاريخية السلبية التي تقضي على دلالة النصوص في أرض النزول، وبين التاريخية الإيجابية التي تجعل الآيات مستمرة الدلالة، ثابتة المنطوق ومتغيرة المفهوم. فقوله تعالى في آية فرض الحجاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَلرَّوٰجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: 59]، يفتح آفاقاً عديدة للتفسير؛ هل الآية تخص نساء النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنات اللاتي عاصرن الوحي أم أنّها آية عامة في جميع النساء بغض النظر عن عصر النزول؟ وهل العبرة في الوقوف على لفظ جلباب، وتحليل معناها من تغطية جسد المرأة بدرع وخمار وإدناء ومن ستر أو تعرية وجهها، أم أنّ العبرة بالوقوف على سبب ورود الحكم ذاته في قوله تعالى ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾؟

وفي الحقيقة، لم يكن نصر واضحاً بما فيه الكفاية في التعبير عن موقفه، وأفترض أنه يرى أنّ الآية لا تدلّ على فرض حكم الحجاب على سبيل الحتم واللزوم وإنما هي خطاب أمر موجه بالأساس إلى نساء أهل المدينة زمن النبوة، أما المرأة اليوم فهي مخيرة بين أن تلبس الحجاب أو لا، وهي ليست مطالبة بارتداء لباس بعينه وإنما هي مطالبة بارتداء لباس يتناسب مع العصر الذي تتيحه ومع العرف والعادة المتعارف عليها في مكان إقامتها؛ مما يعني أنّ الآية عند نصر مستمرة الدلالة حتى الآن؛ لكنّ حضور الحكم ليس بالضرورة واجبا على كل المؤمنات في كل بقاع الأرض، كما أنّ هيئة تطبيق الحكم ليست بالضرورة واحدة فما من مواصفات محدّدة يقتضي الأمر الامتثال لها أو الوقوف عند حدودها. وفي تقديري، هذا تأويل ينسجم مع نوع التاريخية الإيجابية التي تعرضها الهرمنيوطيقا القرآنية الجديدة في مشروع الباحث، فالآيات بهذه الشاكلة لا تموت ولا تتجمّد دلالتها نهائياً بل تُفعل طبقاً لمتطلبات وشروط الواقع الذي يحتملها، وهكذا يكون القرآن تاريخياً من جهة التشكّل والاكتمال، ويكون في ذات الوقت مقدساً متعال من جهة تأثيره في حياة الناس.

وإن كنت أشيد بهذا المفهوم الإيجابي للتاريخية؛ فإنني على خلاف في الرأي مع الباحث من جهة أنّ الحكم عام فهو فرض على سبيل الحتم واللزوم في جميع النساء المؤمنات ولا يخصّ المخاطبات بالوحي زمن النبوة، ولا مجال في ذلك للخيار بين ارتداء الحجاب وبين تركه؛ لأنّ العبرة تؤخذ من متعلّق الحكم وسبب وروده من النص ذاته، ولا تؤخذ فقط من مقارنة العصور والأزمان ومعاينة الواقع وتطوّراته، ففي قوله تعالى ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ دليل واضح على أنّ حكم ستر المرأة لجسمها إنما جاء بسبب تعرضها

¹ نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص: 237.

للأذى؛ يقول ابن كثير في تفسير الآية: "إذا فعلن ذلك عرفن أهنّ حرائر، لسن ياماء ولا عواهر، قال السدي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، قال: كان ناس من فساق أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة، يتعرّضون للنساء، وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة، فإذا كان الليل خرج النساء إلى الطرق يقضين حاجتهن، فكان أولئك الفساق يتبعون ذلك منهن، فإذا رأوا امرأة عليها جلباب قالوا: هذه حرة، كفوا عنها. وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب، قالوا: هذه أمة. فوثبوا إليها. وقال مجاهد: يتجلببن فيعلم أهنّ حرائر، فلا يتعرض لهنّ فاسق بأذى ولا ريبة.¹

وواقع المعاكسات التي تتعرض لها النساء في البلدان العربية اليوم يشهد بما فيه الكفاية باستمرار متعلق الحكم في العصر الحاضر؛ وبالتالي هنّ مطالبات اليوم بارتداء الحجاب فهو عنوان ثابت يعلو على الظرف التاريخي والهدف منه يظهر في التعبير عن صلاحهنّ وعفتهنّ وطهارتهنّ. وهذا لا يتعارض مع القول بتاريخية الحجاب من حيث الهيئة والشكل.

2.5. الزواج من أهل الكتاب حق مشترك:

ينظر نصر إلى ثنائيات علوم القرآن بوصفها ثنائيات تبسيطية وهمية، حيث الغرض منها هو رفع التناقض المتوهم على مستوى النص؛ ولذلك تلاشت هذه الثنائيات في مشروع الباحث - كما سبق الذكر- لصالح القراءة السياقية للقرآن الكريم، ومن خلال حكم الزواج بأهل الكتاب يقدم الباحث نموذجاً للقفز على الثنائيات المعروفة سعياً لتفعيل الآيات بوصفها إمكانات مفتوحة على الفهم.

ففي سياق الإجابة عن سؤال: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۗ﴾، جاء الجواب في سورة المائدة في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۗ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ۗ فُكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [المائدة: 04]، وهي إجابة جزئية عن 'أكل الصيد'، تليت بإباحة مشاركة أهل الكتاب في الطعام والزواج في الآية الموالية من نفس السورة في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۗ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۗ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: 05]. لكن هذه الآيات تتعارض مع آية تحريم زواج

¹ إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى: 1420هـ/2000م، ص: 1526.

الباب الثاني

المسلم من الكتابية في قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبُكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 221].

يقول الباحث: "إنّ التعامل مع القرآن بوصفه خطابا ينقلنا إلى أفق أرحب من أفق 'النص' الذي من خلاله صاغ الفقهاء مواقفهم، يستوي في ذلك من اعتمد على مقولة 'الخصوص والعموم' من أجل إباحة الزواج من الكتابية، أو من اعتمد مقولة 'النسخ' من أجل 'التحريم'. إن محاولة الفقهاء للوصول إلى حكم واحد أمر مفهوم كما شرحنا من قبل؛ من حيث إنهم تعاملوا مع القرآن بوصفه نصا 'قانونيا' لا يقبل تعدد الأحكام"¹؛ على العكس من ذلك، يلتمس نصر في التعامل مع القرآن بوصفه خطابا الحلّ الذي تصبح بموجبه الآيات حاملة لإمكانات عديدة من الفهم، ومن هذا المنظور "يمكن القول أن الخطاب في سورة البقرة - وهي الأقدم تنزيلا، الأمر الذي ينفي أنها ناسخة- خطاب مستقل عن خطاب سورة المائدة. يمكن تصنيف خطاب آية البقرة بأنه ينتمي إلى خطاب التباعد والانفصال عن المشركين، وهو الخطاب الذي أسسته سورة 'الكافرون'.. بينما يمكن تصنيف آية سورة المائدة في سياق خطاب الحوار-التعايش مع أهل الكتاب في المدينة"².

من منظور القراءة السياقية، يرى أبو زيد أنه لا وجود لحكم يمثل الأصل الثابت ولا وجود لحكم يمثل الفرع الزائل؛ بل التعايش والمشاركة الاجتماعية هي المقصد الجوهرية من الخطاب القرآني، ومن ثمّ يمثل الزواج من أهل الكتاب حقا مشتركا للذكور والإناث على حدّ سواء، ودليله عند نصر يكمن في فهم طبيعة الخطاب القرآني على أنه خطاب "موجه بشكل أساسي إلى 'الذكور'، خاصة في شؤون الزواج والطلاق والتجارة، أي في كل شؤون الحياة الاجتماعية. وهذا أمر طبيعي؛ إذ عصر النزول وبيئته تنتمي إلى مجال ثقافي ذكوري. لكن هذه الخاصية الخطابية قد اسثمرت تاريخيا لصياغة حقوق للذكور تتجاوز ربما حدود المقصد الخطابي ذاته"³.

¹ نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، المصدر السابق، ص: 227.

² المصدر نفسه، ص: 227.

³ المصدر نفسه، ص: 229/228.

2.6. تعدد الزوجات حلّ تاريخي مؤقت:

في كتاب له بعنوان "Voice of an Exile: Reflections on Islam" أراد أبو زيد الرجوع بحكم تعدد الأزواج إلى ما قبل ظهور الإسلام، فقد نظر إلى التعدد كممارسة تاريخية تسبق نزول القرآن، وأعرب عن اعتقاده أنه من الخطأ أن ينظر إلى تعدد الزوجات كجزء من الوحي، وأوضح أنه وفقاً للسياق التاريخي لقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا ۖ فَإِنْ حِفْظُكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 03] تدور الآيات فقط حول قضية الأيتام الذين يحتاجون إلى الرعاية والحماية بعد فقدان آبائهم وأمهاتهم في معركة أحد.¹ وعلاوة على ذلك، وبتحليل النصوص من الآية يكون الزواج مسموحاً فقط من أرملة أو فتاة يتيمة حماية لها وعناية بها، خاصة في مجتمع يقيم الأرملة ويستغل ميراث المرأة.²

أما بالنسبة لتفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۚ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ﴾ [النساء: 129]، أشار إلى أنّ العدل المذكور في الآية غاية متعذر نيلها؛ الأمر الذي يجعل ممارسة التعدد في السياق الحالي محظور،³ وهكذا ينتهي أبو زيد إلى النظر إلى تعدد الزوجات كحلّ عملي لمشكلة الأيتام؛ فهو في النهاية ليس 'قانوناً' أو حكماً مطلقاً من أحكام القرآن الكريم.⁴

3. وقفة نقدية مع الهرمنيوطيقا الديمقراطية

تحاول الدراسة من خلال هذه الأسطر وضع الهرمنيوطيقا البوزيدية تحت المجهر، علماً أنّ النقد والتقييم ليس بالضرورة رفضاً واسبعاداً لما جاء به الباحث، بل هو نقد يروم إظهار الإيجابي وكشف السلبي في طرحه سعياً لمزيد من التقدم في مجال هذه القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، وأملاً بأن يأتي اللاحق بما لم يتح للسابق، وتحقق من ثمّ النقلة المرجوة في الدراسات القرآنية.

¹ Nasr Abu Zaid with Esther R. Nelson: Voice of an Exile: Reflections on Islam, publisher: Greenwood Publishing Group (London), first edition 2004, p 172.

² Nasr Abu Zaid with Esther R. Nelson , p: 173.

³ Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid And Muhd Najib Abdul Kadir: Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker, International Journal of Islamic Thought (Malaysia), Vol. 5: (June) 2014, p: 64.

⁴ Nasr Abu Zaid with Esther R. Nelson , p: 173.

3.1. حول الأسس والمرتكزات

3.1.1. مقولة الجدلية وانفتاح الآفاق الثلاثة

تشكّل الهرمنيوطيقا فتحة منهجيًا جديدًا في حقل الدراسات الإسلامية، فدخول عنصر الذات على معادلة الفهم إلى جانب الواقع والنص قلب العديد من المفاهيم السائدة وقضى على الجاهزية في استيراد المعنى وترديده عبر العصور. وتبلغ أهمية الهرمنيوطيقا ذروتها في العناية بحركة القرآن ومرونته، وحالات تنقله عبر الإحداثيات الزمانية والمكانية، ودراسة تقلبات المعنى في ظلّ تباين السياقات اللغوية، الثقافية والاجتماعية، وهي الإشكالية الحقيقية التي حرّكت التفكير الهرمنيوطيقي وشغلت غدامير في العديد من مؤلفاته. وتزداد الحاجة للحديث عن المستوى التطبيقي للنصّ مع تفاقم المشاكل وتعقد ظروف الحياة، حيث يفترض أن يلعب النصّ الديني الدور الكامل في إخراج الإنسان من دوامة الأسئلة اللاّ منتهية، ويجب عن انشغالاته كلّها، ويسمو به إلى مراتب عليا. لكنّ أهمية الطرح الهرمنيوطيقي لا تلغي أبدا حقّ النقد والمساءلة، بل من مقتضيات المنهج العلمي الذي ارتضاه نصر، سحب مقولة الجدلية تحت المجرى لاختبار قيمتها الفعلية في حلّ معضلة فهم النصّ عموما، وفحص مدى تناسب إفرازاتها مع إشكالية فهم القرآن خصوصا.

إنّ تفكيك شبكة العلاقات التي بنيت عليها هذه الجدلية يفصح عن وجود العديد من المغالطات؛ إنّه من غير المنطقي أن يكون للواقع تأثير جذري على قبيّات المفسّر، بحيث كلّما استجدّت مستجدات تمحى جميع التصورات والتصديقات السابقة لديه ليتمّ تعويضها بأخرى مناقضة لها، معارضة لكلّ التفاصيل المتبناة سابقا، فنتج لدينا قراءات متضاربة رغم وحدة النصّ المتناول ثمّ لا يمكننا فرز الصّحيح من السّقيم بدعوى تعدّد الخلفيات / القبيّات / المسبقات.

إذن قد يؤثّر الواقع فعلا على المسبقات الذهنية لدى المفسّر، مما يؤدي بدوره إلى تعيّر في فهم النصّ، إلّا أنّ التأثير الحاصل يتعلّق بالوفاة الجديد من جهة، هل هي معارف معارضة أم صديقة - كما يصفها عبد الكريم سوروش -، ويتعلّق أيضا بمستوى مراقبة المفسّر لأيدولوجيته من جهة أخرى على نحو يسمح بدمج الوفاة مع القديم والقيام بعملية تركيب سليمة، إذ ليس كلّ جديد مشمرا وفعالا وليس كلّ قديم بال وغير مجد مع تقدّم الزمن؛ مما يعني أنّ القبيّات في حالة تركيب وتعديل مستمرّ وليست في وضعية إلغاء وتشديد، فهي ليست معرّضة للاهتزاز المطلق الذي تنتفي معه فرص الثبات والاستقرار، وحيث تكون هناك قبيّات منضبطة صامدة في وجه التغيّرات مقابل أخرى غير منضبطة، متأثرة بتقلّبات الزمن، وقبيّات خاصة ينفرد بها المفسّر

الباب الثاني

مقابل أخرى عامة تتمتع بالإطلاقية والشمول، يكون هناك مجال للتخلص من طغيان العامل الذاتي التحيزي، ومساحة من الموضوعية الكافية لتشخيص الصحيح من السقيم.

ونفس الشيء يحصل عند الحديث عن أفق الواقع، فالأسئلة التي يجبل بها التاريخ وتنتجها ثقافة المجتمعات ليست أسئلة متضاربة في جوهرها، فهي لا تخلو أن تكون إما مشتركة مع السابقين أو جديدة طارئة، وإذا كان هذا الحال لا بد من معرفة نسبة الطارئ مقابل الساكن المشترك، ثم ملاحظة الأجوبة المتحصّل عليها حول هذه الأسئلة لمعرفة اطّرادات المعنى مقابل انكساراته/ تعرجاته، مثل هذا العمل يمنحنا معرفة للمطلق الثقافي التاريخي مقابل النسبي الذي يتغيّر بتغيّر الثقافة والمجتمع.

عكس ما يقدّم له الباحث: "إذا كان مفهوم الحقيقة مفهوما نسبيا في ذاته، فإنّ النسبية هنا يجب أن تفهم على أساس النسبية 'الثقافية' لا النسبية الذاتية.. إنّ ما تدرّكه ثقافة ما بوصفه حقيقة مطلقة هو كذلك بالنسبة لهذه الثقافة.. وهنا علينا أن نفرّق بين 'تعدّد' الأيديولوجيات داخل النظام الثقافي الواحد وبين وحدة الرؤية التي تجعل من الثقافة كلاً موحدًا رغم ذلك".¹ وإذا كان بكلامه هذا يوّد أن يؤسس للمشترك العقلي داخل الثقافة الواحدة، وينبذ النسبية الذاتية المفضية إلى فوضى معرفية لا حدود لها، فإنّه أيضا لا يمنحنا معيارا محددا لتحقيق هذا الهدف، والأكثر من ذلك يجعل الحقيقة تتعدّد بتعدّد الثقافة/ العصر/ الواقع، ولا يضع قانونا محددا من أجل بناء المشترك العقلي بين مختلف العصور، على الأقل للاتفاق على حقائق معينة ثابتة.

كما أنّ أفق واقع التلقي لا يبنتر بانشغالاته عن الانشغالات التي كانت تدور في فضاء الأفق الأصلي للنص؛ لذلك انعدام مناطق الأمان داخل النص حيث لا توجد نصوص دالة بذاتها ثابتة محرّكة لغيرها، يفضي إلى عدم الاستقرار، وسينتهي بنا الأمر إلى مخاوف أبو زيد رغم أننا سلكنا نفس الطريق؛ سينتهي النص إلى تأويلات مغرّضة فاسدة، لأنّه ما من حدود قوية تجعل قراءة أفضل من أخرى، وسيحتكر الفهم أشخاص معيّنون تحت راية السريّة والتعقيد، خاصّة وأنّ التّأويل نفاذ إلى أعماق النص.

ولذلك ما يشغل الباحث من مخاوف 'استمرار الهيمنة' على النص، وما يتبعها من تجميد للواقع ولدلالة القرآن، لا تزيلها أبدا الحرية المطلقة اللامحدودة؛ لأنّ الحرية ستستحيل إلى فوضى معرفية، تقود إلى هيمنة مقيّنة مضاعفة وبدل أن ينزل القرآن بروح عصريّة جديدة، ستشوّه التعاليم الإلهية، ويعلو الجانب البشري على القصد الإلهي، وتغيّب قيمة الأحكام والحدود والتشريعات، وتدخل الأسطورة على العقائد من الباب الواسع.

¹ نصر حامد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 18.

الباب الثاني

وبعد هذا كله تبين أنّ مأخذ نصر على غدامير مأخذ بسيط جدا ولا يرتقي إلى درجة النقد الموضوعي الكافي لتحليل المقولات واختبار النتائج، وقد انتهى موقفه إلى التبني المطلق لهذه الجدلية.

وفي الحقيقة فكرة الجدلية ليست فكرة خاطئة في حدّ ذاتها؛ إنّما يكمن الخطأ في النظر إلى أقطابها الثلاثة كدوائر مفتوحة على التغيّر والتبدّل بحيث تنتفي فرص الثبات؛ وعليه يمكن قبول هذه الجدلية شريطة مراعاة الجوانب الآتية:

- لا بدّ من استحضار القصد أثناء استخراج المعنى من النصّ؛ لأنّ الشريعة نزلت بغرض الفهم والتفهم وليس بغرض التعمية والتلغيز، ولأنّ الغرض من فهم القرآن يكمن في الامتثال للتعاليم الإلهية وليس مجرد المتعة التأويلية، بل من مقتضيات العدل الإلهي أن لا يثبت تكليف ولا ثواب ولا عقاب إلاّ بإعلام يقع معه الفهم بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ [القصص: 59]، وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46].
- لا بدّ من فصل واضح في مسألة القبليّات المعرفيّة لدى المفسّر؛ فمن هذه القبليّات ما هو ساكن ومستقرّ لا يتأثر مع تقدّم الزمن، ومنها ما هو مفتوح قابل للتبديل والتعديل تبعا لتغيّر العلوم والمعارف والتطوّرات والمستجدّات الحاصلة.
- صحيح لا يمكن الاستغناء عن عنصر الواقع في معادلة الفهم؛ لكن من غير المجدي الاستسلام لسلطته على حساب مقولات النص، وإلاّ علا جانب تأثيره على التأويل، وزجّ بالقرآن بعدها في دوامة من العبث واللغو الذي لا طائل من ورائه، وهو أمر يأباه العقل ويأباه أنصار هذه الفلسفة، يقول علي حرب: "إنّ الرأي الذي ندافع عنه ههنا لا يعني أنّ القارئ يقرأ من النص ما يريد أن يقرأه، أو ما يحلو له أن يقرأه، وإلاّ استحال الأمر عبثا ولغوا؛ فليس القصد إذن أنّ القراءة هي إمكان قول كلّ شيء في أيّ شيء"¹. وللخروج من مأزق الواقعيّة المفرطة لا بدّ من بتّ واضح المعالم في حقيقة الواقع؛ فما هو القسم الذي يتمتع منه بالعموم والشمول مقابل القسم الخاصّ والظرفي؟
- كون القرآن صالحا لكل زمان ومكان يحيل التفكير مباشرة لمرونة النص، وكيفية تحقيق حركة سليمة لمضمونه تماشيا مع المعطيات التاريخية والحضاريّة؛ إلاّ أنّ هذه الحركة لا بدّ أن تضبط بقاعدة معيّنة في

¹ علي حرب: نقد الحقيقة، المصدر السابق، ص: 8.

متغيرات النصوص، ولا تؤخذ بعمومها فيصبح كل نصّ عرضة للتأويلات اللامحدودة؛ وعليه تبقى قضية الثابت والمتغير قضية ملحة بحاجة إلى مزيد من التفصيل.

للأسف مثل هذه التحدّيات غائبة في الطرح البوزيدي، ورغم التمايز المؤطر له بين المراتب الأربع للفهم: المعنى، القصد، التفسير والتأويل، ورغم الطبيعة التعالقيّة القويّة بين هذه الرّباعيّة، وهي محاولة تحسب كنقطة إيجابيّة للباحث؛ رغم ذلك يعدّ أمراً سلبياً أن لا نجد مساحة خالية من الشكّ والارتياب، بعيدة عن مفاهيم الاختلاف والتناقض، والدوران التأويلي الذي لا نهاية له.

3.1.2. دعوى موت المؤلف وانتفاء القصدية

منذ أن ظهرت عبارة المغالطة القصدية 'The intentional fallacy' التي ابتكرها الناقد الأدبي William K. Wimsatt والفيلسوف Monroe C. Beardsley في كتاب بنفس عنوان العبارة سنة 1946؛¹ ظهر جدل واسع حول حقيقة المغالطة وإمكان وجود القصدية من عدمها، وقد شارك في هذا الجدل نقاد وفلاسفة من تخصصات مختلفة؛ فلسفة اللّغة، نظريّات أفعال الخطاب، فلسفة العقل، وتعمّق أكثر بظهور البنيويّة Structuralism وما بعدها Post Structuralism. خاصة عند بزوغ مقولة موت المؤلف 'The death of the autor' على يد رولان بارت Roland Barthes سنة 1968م كما انتهى الأمر إلى ثلاثة برامج:

- للكاتب قصد معيّن يمكن الوصول إليه، وهو ليس بالأمر المتعذّر نيله.²
- للنصّ قصديته الخاصّة به المستقلّة عن قصديّة مؤلّفه؛ والبحث عنها يكون إمّا بالرجوع إلى انسجامه السياقي وإلى وضعيّة الأنظمة الدلاليّة التي يحيل عليها. أو يبحث عنه بالعودة إلى ما يريد القارئ من النصّ، من خلال الأنظمة الدلاليّة الخاصّة به وبالنظر إلى رغباته وغرائزه ومراميه.³
- القصدية لا هي متوقّرة، ولا هي أمر مرغوب فيه لبناء حكم نقدي حول قيمة العمل الأدبي. وكل نص مكتوب هو عبارة عن إفناء لصوت صاحبه، واستغناء عن كلّ نقطة لها صلة بالأصل. كما لا تملك

¹ Patricia Waugh : literary theory and criticism (an oxford guide), publisher : oxford university priress Inc (new York . united states of America), first edition (2006), p :173 .

² See, Patricia Waugh, p :1831.184 .

³ انظر، محمد بوعزة: استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، الناشر: منشورات الاختلاف (الجزائر/المغرب)، ط: الاولى (1432هـ/2011م)، ص: 75.

الباب الثاني

النصوص المكتوبة معنى محسوما ولا تخضع لقيود مقاصد التأليف؛ لأنّ النص عبارة عن فضاء متعدّد الأبعاد يضمّ تشكيلة من الكتابات ولا واحدة منها أصلية، هي فقط مدججة ومتشابهة.¹

ولم يكن هذا الخلاف بعيدا عن مؤسسي الهرمنيوطيقا، فبينما ارتضى غادامير وبول ريكور اللاهائية وموت المؤلف، قابل هيرش هذه المبادئ برفض شديد، مستبدلا إياها بضرورة ربط المعنى بالقصد، جاعلا من مراد المؤلف معيارا حاسما لتقييم التأويل؛ "لن تكون هناك أية تفرقة بين ما يعنيه الكاتب بواسطة تسلسل كلامي A Word sequence، وبين ما يمكن أن يعني به. حسم المعنى Determinacy of meaning يشترط فعل القصد"²، بمعنى أنّ اللاهائية محدودة بسقف القصد وليست مسيئة مفتوحة على التخمين الأمر الذي يستدعي وضع قواعد معينة للوصول إلى المعنى، ورسم حدود وضوابط كافية لمعرفة القراءة الصحيحة من القراءة الخاطئة. هذا الطرح نقيض الفكر الغاداميري الذي انتهى إلى نبد فكرة المنهج وفتح التأويل على مصراعيه وتحكيم الخبرة كمعيار واحد ووحيد لفهم النصوص.

وإذا كانت هذه المبادئ محلّ خلاف بخصوص النصّ البشري فمن غير المجدي نقلها إلى النصّ الديني (القرآن)؛ خاصّة وأنّ الأصوات التي تنادي بغموض العمل الأدبي، تغييب المؤلف والقارئ، استقلال النصّ في ذاته، لا تعتبر بالمعنى الأحادي حتى بالنسبة للقارئ الواحد، إنّما تهتمّ بثناء المعنى، بإحياء الجمال والفرّ بتشجيع التوليد الدلالي الحرّ، وبتفجير طاقات وخيالات القراء لتحصيل استنباطات لا يهّم مدى قربها أو بعدها من الأصل، ولا يهّم إذا كانت مناقضة لبعضها البعض، وكأنّ النصّ يحيا بتضارب تأويلاته.

عكس النصّ الديني، الذي تظهر فعاليته في الحياة اليومية عندما تتجلى حقائقه الموضوعية للناس، وعندما يعرفون مراد الشارع من كلامه، فيتلقون رسالته المقصودة، يفهمونها ويطبقونها؛ لذلك نحن نرجع في تفسير كتاب الله كما يقول سيّد قطب: "بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع، نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منّا أن نكون، لنكون. إنّ هدفنا الأوّل أن نعرف: ماذا يريد منّا القرآن أن نعمل؟ ما هو تصوّر الكلي الذي يريد منّا أن نتصوّر؟ كيف يريد القرآن أن يكون

¹ See, Patricia Waugh , p :178/183 .

² Ibid, p :185 .

الباب الثاني

شعورنا بالله؟ كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة؟¹ فلا فائدة تترجى إذن من إنتاج دلالات لذات الألفاظ، في منأى عن قصد الشارع، إذ العبرة والقول لابن القيم بإرادة المتكلم لا بلفظه.² "وبالتالي فالإشكالية المطروحة في القراءة الخاصة بالنصوص الأدبية هي في الغالب إشكالية براغماتية.. أما الإشكالية التي تناسب قراءة النصّ الديني فهي ما نسميها بإشكالية (التطابق)، أي البحث عن حدود التطابق بين الفهم وما عليه النصّ أو الخطاب الديني، وهو ما يستدعي معرفة قصد صاحبه دون التوقف عند حدود دائرة القارئ والمقروء.."³

مثل هذه التقييمات والإشارات والروابط لا وجود لها في الطرح البوزيدي، ورغم أنه يفعل آية المعنى والمغزى في فهم الآيات؛ فإنه يتجاوز فلسفة هيرش في تحكيم قصد المؤلف كميّار حاسم للحكم على التأويلات المتنافسة. كل ما يمكن ملاحظته على هذا التفعيل هي نقطة تقاطع رئيسية بينهما حيث يبني نصر -شأنه شأن هيرش- المغزى المعاصر على المعنى التاريخي،⁴ فمن منظور نصر كل فهم للنص لا ينطلق من المعنى الحرفي الظاهر المباشر أو يتجاوز السياق التاريخي وتحديداته هو بمثابة تقوّل على النص بما لم يقله، فالأمر لا يرتبط بما نودّ قوله نحن بل بما يريد النص قوله لنا، وهذا هو المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الجدلية الغاداميرية؛ إنّه نوع من التفاهم والمشاركة عن طريق توسيع الأفق الذاتي ليسمح للنص بقول ما لديه دون حجب أو تغطية.

في هذه النقطة بالذات يتفق أبو زيد مع إريك دونالد هيرش؛ لكنّه للأسف يتعد عن هذا الطرح المعتدل عندما يعيّب قصد المؤلف؛ وبالتالي أتفق مع ما يذهب إليه الباحث أحمد الواعظي في التفريق بين التطويع المنهجي للآية عند نصر وبين التنظير الفلسفي لها عند هيرش، من أنّ المعنى اللفظي عند هذا الأخير يتحدّد وفقاً لقصد المؤلف ونيّته وليس له أدنى صلة بما وراء قصديّته، في حين أنّه طبقاً لتصوير نصر حامد لا نجد ل(المعنى) أيّة مساحة لقصد المؤلف.⁵

¹ سيّد قطب: معالم في الطريق، الناشر: دار الشروق (لبنان / مصر)، ط: السادسة (1399هـ / 1979م)، ص: 18.

² ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية (القاهرة - مصر)، ط: الأولى (1955م)، ج: 1، ص: 21.

³ محيي محمد: منطق فهم النص، المرجع السابق، ص: 26.

⁴ عكس ما يذهب إليه الباحث أحمد الواعظي من أن المغزى عند نصر ليس مرتبطاً بالمعنى. انظر، أحمد الواعظي: تاريخية القرآن عند نصر حامد أبي زيد قراءة نقدية فاحصة، ترجمة: حسن علي مطر، مجلة: نصوص معاصرة (بيروت-لبنان)، العدد: 27 (2012م)، ص: 250.

⁵ المصدر نفسه، ص: 249.

3.2. حول التطبيقات والمآلات

3.2.1. في رحلة العودة إلى واقع النزول

يجدر التنبيه إلى أنّ العودة لواقع النزول على النحو الذي يطلبه الباحث فعلا تفتح أبوابا واسعة لفهم القرآن، بل هي فرصة جادة لإدراك طبيعة القرآن كخطاب متحرّك منذ الوهلة الأولى؛ غير أنّ هذا المطلب يظلّ صعبا إن لم يكن مستحيلا إذا وضع في الحسبان أنّ ما وصل إلينا من تاريخ شبه الجزيرة العربية إلى الآن قليل يسير لا يتعدّى 'الأنساب' وما يعرف بـ'آيام العرب' من حروب وملاحم وبطولات؛ فضلا عن كون هذا القليل اليسير قد تم تدوينه بعد ظهور الإسلام بزمن ليس بالهين، ولم تنبغ العناية به إلاّ في العصر الحديث في حدود القرن التاسع عشر على يد المستشرقين. هذا طبعاً فيما إذا استبعدت دعوى الشعر الجاهلي المنحول منذ كتابات طه حسين.

فإذا أخذنا بنصيحة نصر في أخذ السيرة النبوية كمصدر مهم في هذا السياق؛¹ فإنّ المشكلة تزداد تأزماً أمام مطرقة منهج التقد التاريخي التي لا تبقى للنصوص باقية في اعتبارات أبي زيد ذاته؛ فعصر التابعين - حسب ما يورده- كان عصر الخلافات السياسية والفكرية مما أدى إلى تحديد أهل الثقة من الرواة على أساس أيديولوجي انتهى بإعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال الروايات لبعض التابعين على حساب البعض الآخر.² هكذا يقع الباحث في تناقض بين المطلب المراد والعدّة المعرفية التي يستخدمها في مقارنته للتراث، ومن ثم لا يسلم طرحه من الدور المفرغ بين البداية والنهاية، أو يقع على أقل تقدير في نوع من الانتقائية لروايات الحديث مما يجعل الطرح حبيس الأحكام المسبقة للباحث، ومما يجعل قراءته قراءة إسقاطية كالتّي يتهرب منها، لا جدلية كالتّي يصبو إلى تحقيقها.

وحتى في هذه الحالة يظلّ نصر وفياً للهرمنيوطيقا؛ لأنّ الهرمنيوطيقي في تعامله مع المادة التراثية لا يكثرث بثوقية الأخبار، فهي في النهاية محض تأويلات للمعطيات الخارجية، بل يهتم عوضاً عن ذلك بمصدقية الأخبار ومعقولية مضامينها حتى وإن تباينت أحكامه على ما يتحصّل عليه تبعاً لتباين الشاغل الراهني؛ ولهذا لا يتوانى نصر في النظر إلى روايات أسباب النزول بوصفها اجتهادات وتأويلات يقدمها الصحابة -رضوان الله عليهم- وليست وصفا مباشرا يتطابق مع الوقائع والأحداث الباعثة على نزول الآيات كما هي فعلا في الواقع؛ "وإذا كانت 'معرفة أسباب النزول أمراً يحصل للصحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا' كما

¹ انظر، نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 86.

² المصدر نفسه، ص: 111.

يقول القدماء، فإنّ هذه القرائن وتأويلها يختلف من صحابي إلى صحابي. وقد يسمع الصحابي الآية لأول مرة عند قرينة بعينها، فيربط بين القرينة والآية ويظنّ القرينة الخاصة عينها هي سبب النزول¹.

وعليه يبقى الولوج إلى عالم الخطاب القرآني مسألة اجتهادية تتوقف على طرائق لا يفصح عنها نصر سوى كون النصّ يحيل على واقعه من خلال عناصر ودوال داخلية؛ فكما يمكن النباش في السياق الاجتماعي للآيات من الخارج يمكن بالقدر نفسه التفتيش عنها من داخل القرآن ذاته؛ هذا ما يطلق عليه في اكتشاف الدلالة الحركة المكوكية السريعة بين الداخل والخارج.

3.2.2. تمييز التأويل المقبول من التأويل المذموم

لا ينظر نصر حامد إلى الحقيقة بوصفها الوجه المطابق للمعنى في ذهنية المفسر، بل كحقيقة نسبية ثقافية تتشكل وسط جدل ثلاثي بين: قبليات المفسر، النص، والأفق التاريخي والاجتماعي لكليهما. ومن هذه الزاوية انتهى الباحث إلى أنّ مقارنة المعنى هي بمثابة اجتهاد ذاتي لا يمكن المفاضلة بينه وبين الاجتهادات الأخرى، فكل التأويلات مشروعة طالما يدّعي أصحابها التواضع وعدم التّطرق باسم النص.

ولابد أن مثل هذا الرأي لا ينتج تعددية تفسيرية بل ينتج فوضى معرفية؛ بحيث يتحول النص إلى هيكل خاوٍ يملأ بتأويلات بل بملوسات القراء، وسيغدو المنهج المتبع في التفسير - أيّا كان - عبثاً ولهواً بل أداة لتمرير أيديولوجية المفسر ووسيلة لإسقاط أحكامه المسبقة على النصّ؛ ومن ثمّ "إذا صحّ القول دائماً بوجود أكثر من طريقة لتفسير النصّ، فلا يصحّ القول بأنّ التفسيرات متساوية. فالنصّ يقدم ميداناً محدوداً من الأبنية الممكنة.. بل يمكن دائماً الوقوف مع أو ضدّ تأويل معيّن، والمواجهة بين التأويلات، والفصل بينهما، والبحث عن اتفاق.."² وهذا ما يدعو إليه مناصرو الهرمنيوطيقا في الوطن العربي كالشيبستري؛ بل هو نفسه ما يدعو إليه رؤاد نظرية الذات.

فعادامير نفسه عندما أسس جدلية الآفاق الثلاثة وتبني لا نهائية التأويل كإحدى إفرانزاتها، كان يؤسس في الوقت ذاته لنمط من المقبولية التأويلية عن طريق بسط نوعين من المواءمة؛ مواءمة داخلية تتعلق بضرورة انسجام الجزء مع الكلّ، ومواءمة خارجية تشترط ضرورة انسجام المعنى المستنبط مع معطيات التاريخ والثقافة. وبالتالي من غير الجائز منطقياً أن تكون كلّ التأويلات مقبولة لضياع قيمة الانسجام، ولا يمكن بحال

¹ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 110.

² بول ريكو: نظرية التأويل، المصدر السابق، ص: 128.

الباب الثاني

من الأحوال إلغاء فكرة إقصاء الفهم الخاطئة بدعوى التعددية! ولعلّ أفضل ما جاءت به هذه الفلسفة هو أفق الانتظار الذي يتحقق بفضل القارئ من صلاحية المعنى أو فسادها؛ فقد صاحب التأكيد على تاريخية الفهم وراهنيتها، تأكيد آخر على خضوع كلّ محاولة تأويلية للاختبار عبر تقدم الزمن، وما اتصف بالصحة حينها سيتمتع لا محالة بالثبات، الاستقرار، الديمومة والشمول.

3.2.3. الدين والسياسة ومشكلة الفهم الأيديولوجي

تظلّ بؤرة الضوء التي تشغل تركيز النقاد المرميوطيقين عند التعرض لهذا الموضوع هي توصيف العلاقة الرابطة بين القبلية والسلطة، هل هي علاقة خضوع لرموز الدين المتقدمين، خنوع للقيادة السياسية الحالية، استسلام للعقل الجماعي؟ أم هي مناهضة دائمة للسلطة الحاكمة، ثورة ضدّ السابِق برجالته ورموزه من أجل تشييد عصري للحاضر؟

ولا يخرج نصر حامد أبو زيد في أطروحته عن هذا الإطار؛ إذ اعتبر أن الجماعة الأولى استأثرت بالحكم واستبعدت تأويلات الخوارج ناعته إياهم بالذين في قلوبهم زيغ ممن يتبعون المتشابه؛ وقد عكست - من منظوره - حادثة التحكيم عصر الفتنة محاولة واضحة لاستخدام القرآن استخداماً أيديولوجياً بهدف تحقيق مصالح ومطامع سياسيّة؛ واعتبر أن الخليفة المتوكل بحكم عقيدته وقناعاته الذاتية بأزليّة القرآن قد اضطهد المعتزلة واستبعد نظريّتهم في خلق القرآن من الساحة الفكرية آنذاك؛ كما ذهب إلى مركزية خطابات الأشاعرة وأهل السنة والجماعة على حساب خطابات المعتزلة ودعاة التنوير والحداثة؛ فمركزية الأشعري في العقيدة والشافعي في أصول الفقه والغزالي في الفلسفة أدت إلى هامشية ابن رشد وخلقت أزمة المثقف العربي فأصبح يترنّح بين تأويلات تواطئية تبريرية لا تمت للموضوعية العلمية بصلة.

وهو بهذا المنحى يفعل المنهج المادّي الماركسي بشكل واضح،¹ إذ يجعل فهم القرآن رهن الوعي التاريخي الاجتماعي؛ علماً أنّ هذا الأخير ذاته "مرتبط بالأسس المادية للمجتمع، وهو وعي دينامي متغيّر بتغيّر المجتمع"²؛ بمعنى أنّ أطروحة أبو زيد تتكئ على مقولات ماركس "وتوظّفها لأجل إبانة حجم التصادم والعراك القائم في المجتمع"³، ففي النهاية "الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية.. تحكمها طبيعة البنى

¹ ما أقصده هنا هو نوع من التطعيم للجدلية الغاداميرية بمبادئ المادية الماركسية وليس نوعاً من التطويع الحرفي للمنهج الماركسي في تفسير القرآن الكريم؛ ذلك لأنّ ظاهرة الفهم في الطرح البوزيدي ليست مجرد انعكاس آلي لبنية تحتية في بنية فوقية بل هو نتاج تفاعل الآفاق الثلاث (أفق النص، أفق القارئ وأفق الواقع).

² إلياس قويسم، المصدر السابق، ص: 111.

³ إلياس قويسم، المصدر السابق، ص: 131.

الباب الثاني

الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة¹. ولعلّه البعد المادي الذي ينشده الباحث في قوله: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدليّة عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادّي نقطة بدء أصيلة للنظر.. إلى تراثنا الدّيني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرّؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصر - من خلال ظروفه - للنصّ القرآني"².

وهو موقف يقترب كثيرا في الطرح الهرمنيوطيقي مما يقدم له هايرماس؛ إذ يؤكّد بشدّة على تعارض العلاقة بين العقل والسّلطة، ويرى أنّ تمجيد غادامير للتحيّزات الموروثة ينكر علينا قدراتنا على تمحيص هذه التّحيّزات ورفضها، ويصوّر لنا الكائنات الإنسيّة الفاعلة المريدة في صور متلقّين سلبيين محتبسين في مجرى لا نهاية له من تراثهم.³ بهذا ينشد هايرماس بعدا هرمنيوطيقيا مخالفا لغادامير، بعدا يفسح المجال لإجراء نقدي ضدّ الأيديولوجيا، الأمر الذي يتعدّر حدوثه إلاّ بمعارضة هيمنة التّراث، وبتر العلاقة ببعض المقولات على خلاف البعض الآخر.

وسأعود في الرد على أبو زيد بمقولات غادامير نفسه؛ لأنّه ببساطة اختار توصيف المشكلة من داخل التطوّر السّياقي التاريخي لها ولم ينظر إليها من الخارج؛ ويرى غادامير أنّ السّلطة تمّ تشويه سمعتها تماما كما هو حال القبليّات؛ فقد وضعها عصر التنوير كمقابل مطلق للعقل والحرية، أي كطرف يمارس القمع باستمرار، ويطالب بالطّاعة العمياء، بينما الواقع عكس ذلك تماما؛ تستمدّ السلطة نفوذها من قوّة استثمارها الجيّد للقبليّات، ومن الطّرح المقنع حول موضوع معيّن، فهي تكسبنا كأتباع معرفيا بفعل الاعتراف بأفضليّة وأسبقيّة أحكامها على ما نحوزه نحن من أحكام، ولا نهب لها تأييدنا بناء على خضوع العقل وطاعته الجردّة. وبالتالي أيّا كان نوع هذه السّلطة (نظام سياسي أو رجال دين..). قد تكون مزاعمها مقنعة، تستحقّ التأييد، وقد تكون سيّئة من منظور العصر، تحتاج إلى استقلال ذاتي في الرؤية. وينتهي غادامير إلى القول: "يكون أساس السّلطة الحقيقي هو فعل الحرية والعقل الذي يخوّل السّلطة لشخص أرفع مقاما؛ لأنّه يتمتّع برؤية أوسع للأشياء، أو أنّه متعلّم بشكل أفضل، أي مرّة أخرى لأنّه يعرف أكثر"⁴.

¹ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المصدر السابق، ص: 63.

² المصدر نفسه، ص: 49.

³ رامان سلدن: موسوعة كمبردج في النقد الأدبي (من الشّكلانيّة إلى ما بعد البنيويّة)، مراجعة: ماري تيريز عبد المسيح، إشراف: جابر عصفور، ترجمة: أمل قارئ وحسام نايل وآخرون، العدد: 1045، م: 8، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (مصر-القاهرة)، ص: 421.

⁴ هانس جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص: 386.

نتائج ومستخلصات:

- يطلق الباحث على مقارنته الجديدة في التفسير ثلاث تسميات هي: الهرمنيوطيقا المفتوحة/الحية الديمقراطية، التأويلية الإنسانيّة والقراءة السياقيّة؛ وهي تأويلية مفتوحة/حيّة لأنها تقبل كلّ التأويلات شرط أن تدّعي التواضع وعدم النطق باسم النص، وهي تأويلية إنسانيّة لأنها الوجه الآخر لمعنى الحياة، وهي قراءة سياقيّة لأنها تعنى بسياقات متباينة داخلية وخارجية.
- تندرج الهرمنيوطيقا الديمقراطية ضمن نمط التفكير الجدلي، وهو نمط تفكير ديني جديد يروم الربط بين ثلاثة أفاق رئيسية وهي: أفق النص، أفق الواقع والثقافة، وأفق المفسّر.
- تتكون معادلة الفهم من منظور نصر حامد أبو زيد من ثلاثة عناصر رئيسية؛ أولاً: القرآن ك'خطاب' أو 'مجموعة خطابات' نزلت مفرقة تبعا للوقائع والأحداث ثم أصبحت مرتبة ترتيبا مغايرا في مصحف واحد، ثانياً: الواقع الذي يضم جملة من السياقات (سياق القرن السابع الميلادي، وسياق تاريخ شبه الجزيرة العربية قبل نزول الوحي، وسياق التخاطب من أسباب النزول والملابسات المصاحبة لذلك)، ثالثاً: المفسّر كذات فاعلة في عملية التأويل بقبلياتها ومسبقاتها المعرفية المستمدة من التراث، والمفسّر ككائن اجتماعي تاريخي لا يبتز بانشغالاته عن العصر الذي يعيش فيه. ويعرّف الباحث العلاقة الجامعة بين هذه العناصر الثلاثة بالعلاقة الجدلية بمعنى التأثير والتأثر المتبادل.
- يقوم التفكير الجدلي على خمسة مقومات هي كالآتي:
 - التاريخية: تتصل بطبيعة القرآن من حيث بروز البعد الإنساني في شكله ومضمونه، وهي أوسع من المكّي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.
 - التناص: بمعنى التقاطع والتفاعل بين القرآن وواقع النزول، حيث انعكست صور هذا الأخير في منطوق النص، لكنّه ليس انعكاساً آلياً حرفياً، بل هو استثمار لأغراض ومرام يريد المتكلم سبحانه وتعالى إيصالها.
 - الرمزية: تعني أن القرآن عبارة عن سلسلة من العلامات اللغوية التي تستثمر بشكل متوازن جدل المتكلم والمخاطب والسياق، من أجل أن تكون دائماً علامات قابلة للتأويل.

الباب الثاني

النسبية: وهي نسبة النص من حيث أنه يتعامل مع واقع متحرك متغير فيتفاعل معه ويغير من أحكامه ومضامينه؛ وهي نسبة الفهم من حيث انتفاء وجود حقيقة مطلقة وهائية إلا في حدود الحقيقة الاجتماعية المتفق عليها في زمان ومكان معين.

لا هائية المعنى: حيث النص عرضة لسلسلة من التأويلات والقراءات المتتالية.

- تعتمد الهرمنيوطيقا الديمقراطية على خمسة خطوات منهجية؛ أولها الاعتراف بالأديولوجيا مع المراقبة المستمرة، ثانيها توسيع الأفق الذاتي بحيث يُسمح للنص بقول ما يريدته تحت مفهوم 'انصهار الآفاق'، ثالثها الدور التأويلي الذي يبدأ من مشاكل الحاضر بحثاً عن حلول من الماضي حيث رحلة البدء والعود رحلة منتجة وليست رحلة استهلاكية، رابعها البحث عن المعنى التاريخي للنص زمن النزول سعياً لتحديد المغزى المراد في العصر الحالي، خامسها مراعاة بؤرة الدلالة وهي جسر العبور من المعنى إلى المغزى، وهي بؤرة أدبية تسبق الأبعاد التشريعية و الأبعاد الروحية والأبعاد الأخلاقية في النص.

- توفّي الباحث قبل أن يكمل مشروع الهرمنيوطيقا الديمقراطية؛ لكنّه خلف بعض الأمثلة والنماذج التطبيقية، منها:

- القرآن كلام الله، لكنّه عبارة عن تمظهر للمقدس في البشري.
 - صلب المسيح سياق سجالي محايد لا يعني الصلب الحقيقي.
 - الحجاب مفهوم تاريخي يخضع في تحديد صورته للعرف والعادة.
 - الزواج من أهل الكتاب حق للمسلم والمسلمة على حد سواء.
 - تعدّد الزوجات حلّ تاريخي مؤقت يتعلق برعاية الأيتام وحماية المطلقات والأرامل.
- أتفق مع الباحث في النظر إلى المفسّر كذات وككائن اجتماعي يتأثر بما حوله، وهذا ينطبق على نصر حامد أبو زيد كما ينطبق على غيره؛ فنظرته للكلام الإلهي لا تنفصل عن عقيدته في الحدوث، وقضية صلب المسيح لا تنفصل عن موضوع تعايش الأديان وحياته خارج مصر، وقضايا حقوق المرأة شديدة الصلة بنشأة اليتيم حيث الأم المناضلة، وبقضية التكفير حيث الزوجة داعمة ومساندة.



الخاتمة



جامعة الأمير
القادري للعطوم الإسلامية

خاتمة

أمام الفوات الحضاري الذي تشهده الأمة وأمام حقيقة تكامل المعرفة الإنسانية وتفاعلها، أصبح من غير المجدي حصر قضية تجديد المنهج داخل المجال التداولي الإسلامي، بل أصبح من الضروري الخروج من هذا الحيز الضيق إلى المجال التداولي العالمي بالاستفادة من مكتسبات العلوم المعاصرة سواء في تفسير النصوص واستدعاء منهجيات وتطوير آليات جديدة في التعامل مع القرآن الكريم، أو بالاستفادة من رؤى الآخر في فقه الواقع وتعميق الوعي اتجاه تحديات ومتطلبات وشروط اللحاظ الراهنة.

في هذا الإطار، وبعد البحث والدراسة، توصلت إلى أنّ أطروحات الباحث والمثقف المصري نصر حامد أبو زيد تمثل بحق نموذجاً تجديدياً مهماً في حقل الدراسات القرآنية المعاصرة، ورغم الهفوات والسلبيات التي تتخلل آراءه ومواقفه تجاه فهم النص؛ فإنّ الاستفادة من هذا النموذج والوقوف عند آخر ما توصل إليه يمثل بداية طريق طويل للبحث في قضايا جوهرية تخص فهم عملية تفسير القرآن الكريم وكيفية التعااطي معه. وفي الواقع هناك ثلاثة مجالات خصبة يقترحها المشروع البوزيدي؛ بداية من إعادة طرح مفهوم النص، ثم النظر إلى القرآن ك'مجموعة خطابات' نزلت منجمة ومفرقة على سياقات وظروف وملابسات متباينة، وأخيراً السؤال الحي عن حقيقة الرؤية الإلهية المبثوثة عبر الآيات.

هذه ثلاثة مجالات مهمة وشائكة في الوقت ذاته؛ فمفهوم النص قد ختم الحديث عنه من جهة المصدر في كتب علوم القرآن منذ البرهان للزركشي والإتقان للسيوطي، والنظر إلى القرآن كخطاب له أفق وعالم نزول قد انطمس شيئاً فشيئاً مع فكرة التعامل مع الآيات وفق منطق الآيات النازلة ابتداءً من غير سبب، والسؤال عن الرؤية الإلهية احتزل مع كتابات محمد حسين الذهبي في 'التفسير والمفسرون' في ثنائية العقل والنقل أو التفسير الأثري والتفسير بالرأي.

خلافاً لهذه النظرة التبسيطية في مجال التفسير وعلوم القرآن، يفتح مشروع الهرمنيوطيقا الديمقراطية ملفات شائكة تستدعي فعلاً إعادة النظر وإعادة الطرح بأسلوب يتلاءم مع واقع المكتسبات الحديثة وواقع الإشكالات التي تعترض طريق المسلم اليوم. وأعود للقول؛ أنّ لسان نصر من خلال 'الهرمنيوطيقا الديمقراطية' يرّد المقولة البليغة للشبستري: إننا لسنا في حاجة لنحرم أمتعتنا ونعود للعيش في الماضي بحثاً عن حلول لمشاكل الحاضر، بل نحن في حاجة لنعيش الساعة بمتطلباتها وشروطها؛ ويزيد على هذه المقولة: إنّ ذلك لا يحصل بمشاركة المتقدمين فقط في تفسير القرآن الكريم وبيان معانيه، بل يحصل قبل

كل شيء ببناء منهج جديد في مقارنة الآيات وتفسيرها؛ ففي النهاية القرآن هو خطاب للأول والآخر وحق الفهم ليس حكرا على أحد.

هذا وقد توصلت الدراسة الموضوعية لأفكار نصر حامد أبو زيد إلى جملة من النتائج المهمة التي يمكن حصرها في النقاط الآتية:

1. تربط بين الخطاب والواقع من منظور الدكتور نصر حامد علاقة جدلية وهي علاقة تأثير وتأثر متبادل؛ فالخطاب منذ نزوله وخلال مدة تزيد عن العشرين سنة، استمد ألفاظه من الواقع وتلبس بالأحداث والجريات الأرضية، فانعكست حركة الواقع وتغيّراته في منطوقه بظهور تعارضات واختلافات بين الآي الكريمة. لكن تأثر الخطاب بواقع النزول لا يعني التماهي معه والاستسلام لسلطته؛ بل القرآن كلام الله الذي يحمل رؤية إلهية ورسالة ربانية تستخدم الواقع وتستثمره سيميوطيقيا لإيصالها.
2. القرآن من منظور الباحث كلام الله وهو مخلوق محدث وليس قديما أزليا، وهو خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقا للواقع ولا معنى واحدا ثابتا مطلقا في حد ذاته، بل يتحقق معناه من خلال التأويل الإنساني والفهم المستمر عبر العصور المختلفة.
3. لغة القرآن حسب تقديم الباحث جزء من الواقع وهي لغة اصطلاحية بشرية وليست لغة إلهية توقيفية، والآيات عبارة عن سلسلة من العلامات بالمعنى السيميوطيقي، بحيث تستثمر الواقع دون أن تعكسه عكسا آليا، آخذة بعين الاعتبار الجدل الثلاثي: جدل الفاعل (الله سبحانه وتعالى)، وجدل المخاطب (الرسول صلى الله عليه وسلم والجماعة الأولى)، وجدل المتلقي (كل مخاطب لم يحضر زمن الوحي).
4. المطلوب من المفسر في الطرح البوزيدي أن يفهم طبيعة القرآن أولا؛ فهو ذو طبيعة مزدوجة: هو نص إلهي مقدس، لكنّ تعاليه لم يمنعه من الالتباس بالواقع والالتحام بأحداثه ومجرباته؛ ورغم أنّه تعلّق بشكل مباشر بواقع شبه الجزيرة العربية فهو أيضا تجرّد عنه وأخذ صفة الشمول والصلاحية لكلّ زمان ومكان، فهو خطاب للحاضر والغائب والمعدوم. وعلى المفسر أن يفهم ثانيا: أنّ وظيفته لا تكمن في شدّ النص نحو معنى واحد أو مجموعة من المعاني المحدودة بوصفها المعاني المقصودة النهائية؛ وإنما تكمن في الوعي بالحاجة لدلالة الواقع، وأنّ هذا الأخير يحمل جرعات من المعنى تستكشف رويدا رويدا، فالهدف من التفسير هو وضع المعنى المناسب لمقام الحال، الذي يتلاءم مع الحاضر وينسجم مع متطلبات العصر.

5. تربط بين الآفاق الثلاثة: أفق المفسر وأفق النص وأفق الواقع علاقة جدلية يلخصها نصر حامد في مقولته الشهيرة: القرآن 'منتج ثقافي' في تكوينه وتشكله؛ و'منتج للثقافة' بعد تدوينه وبداية تأويله. وتكمن المشكلة في هذه الجدلية في النظر إلى الآفاق الثلاثة كدوائر مفتوحة على بعضها البعض، بحيث لا نجد تحديدا لطبيعة القبلية/المسبقات الذهنية، ولا مجال الثابت من المتحرك في النص، ولا لتعريف دقيق للواقع أو تحديد واضح لتأثيراته وسلطته التغييرية.
6. تعد الهرمنيوطيقا الديمقراطية لنصر حامد أبي زيد بالولوج إلى نمط جديد من التفكير الديني، يمكن تسميته بنمط التفكير الجدلي لأنه يربط بين الآفاق الثلاثة، ويدرس علاقة التأثير والتأثر فيما بينها، وبما أن الباحث يأخذ الواقع بعين الاعتبار كعنصر ثالث وافد على معادلة الفهم؛ يمكن القول أننا في مرحلة جديدة من التفكير الديني الذي يتجاوز ثنائية العقل والنقل.
7. الرهان الأساسي الذي تقوم عليه مقارنة نصر حامد في مرحلة أولى: هو إحياء التعارضات الداخلية في النص بالرجوع إلى عالم/أفق/السجل الخطابي بغرض استكشاف مرونة القرآن اتجاه واقع النزول ومن أجل فهم جوهر الخطاب وحقيقته. كما يدور الرهان الأساسي لهذه المقاربة في مرحلة ثانية: حول الاقتداء بنهج الخطاب في التعامل مع الواقع، وذلك عن طريق تنشيط التأويل وتحريك الفهم بما يتناسب مع اللحاظ الراهنة.
8. تشكل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن واقع نزول القرآن من منظور الباحث مسافة منتجة للمعنى، وبدل اللهث وراء إغائها أو اختزالها لصالح معان محددة لا بد من استثمارها لمزيد من الفهم والتأويل؛ فالإنسان يظل كائنا تاريخيا يفهم نفسه وعالمه باستمرار. ومن هذا الجانب لم يكتف الباحث بجدلية الآفاق الثلاثة للفيلسوف الألماني هانس جيورج غادامير في التخلص من ثنائية الذات والموضوع، بل استثمر فلسفة الأمريكي إريك دونالد هيرش في التفريق بين المعنى الآني التاريخي والمغزى المعاصر، واستفاد كثيرا من الفرنسي بول ريكور في وضع علم العلامات في قلب الطرح الهرمنيوطيقي وفي رحلة العودة إلى عالم الخطاب وأفق النزول.
9. يتقاطع أبو زيد مع غيره من رواد الهرمنيوطيقا في العالم الإسلامي في جملة من النقاط أهمها:
- النظر إلى القرآن كخطاب تاريخي مخلوق محدث كما هو الحال عند فضل الرحمان.
 - تعددية التفسير هي جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في فهم الوجود والحياة كما هو سبيل عبد الكريم سروش ومجتهد الشبستري في نظرية التجربة الدينية.
10. كيف نفهم القرآن؟ سؤال يجد جوابه عند الباحث في ضرورة فهم طبيعة العلاقة بين الخطاب والواقع؛ فالقرآن في تعامله مع واقع شبه الجزيرة العربية لا يؤسس حلولاً نهائية نظرا للتغير

والحدوث والتبدل المستمر والسريع الذي تميّز به المجريات والأحداث، ولذلك يعطي القرآن مبادئ كلية كبرى، يتوقّف تنزيلها على أرض الواقع على فاعليّة العقل المسلم وحركته في الوجود. 11. يدعو نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه إلى ضرورة استحضار السياق التاريخي للآيات القرآنية وضرورة الولوج إلى فضاءات النزول بحثا عن وعي علمي بمستويات المعنى وآفاق الدلالة، والباحث بهذه البادرة لا يدعو للتحلّل من سلطة النصوص الدينية ولا يقترح في قداسة القرآن كما يدّعي خصومه. إنّ ما يحاول نصر الإشارة إليه على مدار مشروعه هو التأكيد على قداسة القرآن وعلوّ الذات الإلهية؛ وهذا لا يشكّل من منظوره عائقا في وجه القراءة العلمية للقرآن الكريم، فمادام القرآن عرضة للفهم والتأويل فهو أيضا عرضة لتحليل ماهيته وطبيعته.

وهنا يعود نصر ليشرح فكرة التاريخية ويخلصها من السمعة السيئة التي التصقت بها، بأنّ التاريخية لا تنفي عن القرآن الخلود ولا تنهي مدلوله عند الزمن الذي نزل فيه، بل تعني أنّ القرآن إلهي المصدر وبشري التلقي، من حيث هو نص تجسّد في لغة بشرية وتنزل في وسط تاريخي اجتماعي فهو يحمل ملامح الواقع وخصائص الثقافة والبيئة التي نزل فيها. ووفق الدعوة البوزيدية؛ إنسان هذا العصر ليس مطالبا بالتحلّل من سلطة النص بل هو مخاطب بالآيات وملزم بالامتثال والإذعان للتكاليف والتعاليم الإلهية؛ لكن ذلك لا يحدث بصفة آلية بجرّ نفس المعاني عبر الإحداثيات الزمانية والمكانية، بل يحدث وفق استراتيجية تأويلية تتخطى المعنى التاريخي لصالح المغزى المعاصر دون حجب مقولات النص أو القفز عليها.

12. إنّ دعوة نصر للتححرر من سلطة النصوص الدينية هي نداء لتجاوز النصوص الشارحة للقرآن والسنة نحو الاستفادة من التراث بما ينفع الحاضر، ونداء لنفي القداسة عن الفهم البشرية نحو الاعتراف بنسبية وتاريخية الفهم الديني. وبالتالي ما تعرض له الباحث من مضايقات وملاحقات قضائية انبنى على سوء فهم لمراميه وأهدافه، ولم ينتج عن قراءة علمية موضوعية ناقدة لكتاباته.

13. وكلمة حقّ ينبغي قولها هاهنا وهي أنّ نصر لا ينكر مصدرية القرآن وربّانيته حتى وإن كان ينادي ببشرية الفهم؛ كما أنّه يعترف بانطواء النص على قصديّة رغم أنّه لا يملك تصورا واضحا حول المقاصد الكلية فيه؛ وهو يؤكّد على وجود رؤية إلهية مقدسة مبنوثة عبر الآيات لكنّه لا يعلم هل هذه الرؤية هي منبع التعدّد والوفرة في الفهم والتأويلات أم أنّ الأمر خلاف ذلك. وخلاصة ما أودّ بيانه في هذه النقطة بالذات، أنّ أبو زيد لم يكن موقّفا في تطويع بعض المقولات الهرمنيوطيقية بما ينسجم مع طبيعة القرآن كوحي إلهي ورسالة سماوية، ولم يكن واضحا في التعبير عن حقيقة الوحي وقصديّته؛ لكنّ ذلك ليس مبرّرا للتشكيك في نواياه واتهامه بأنه يسعى

لتقويض القرآن أو يسارع للطعن في مصداقيته أو يبادر بالتضحية بواقعية محتواه؛ بل تشهد نصوص نصر حامد أبو زيد في غير ما موضع بأنه لا يخرج عن دائرة المتعارف عليه عند المسلمين من أنّ القرآن كلام الله الموحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وأنّ تعالي المصدرية وقداسة القرآن ليسا محلّ خلاف ولا معرض نقاش.

في الأخير؛ إنّ تفسير القرآن يقوم في الأساس على النسبي والممكن وليس على المطلق والنهائي، فالتفاسير تشكّل الوجه الآخر لاختلاف الذوات ولتباين الشروط التاريخية ولتقلبات الواقع ولحاجات العصر؛ والمناهج المتبعة في التفسير لا تندّ عن ذلك، فهي أيضا نتاجات بشرية تاريخية، تحتاج للتنقية والتعديل المستمرّ والتطوير المتواصل. وفي ظلّ تفاقم إشكاليات فهم النصّ مقابل تقدّم النقد الغربي الحديث لقراءة النصوص الأدبية؛ تخلص هذه الدراسة المتواضعة إلى جملة من التوصيات أو الانشغالات، التي يمكن تحديدها كالاتي:

- ينبغي دراسة المناهج والفلسفات الوافدة الحديثة ومراجعة أصولها وأسسها وخلفياتها الفكرية، بهدف استيعاب الطرح والتطويع المثمر في مجال الدراسات القرآنية بما ينسجم مع قداسة القرآن وتعالي المصدرية وبما يتلاءم مع حضارة الأمة وماضيها.
- تأسيس مراكز وتأطير كفاءات مختصة في العناية بالقرآن الكريم كخطاب له أفق وسياق نزل فيه وليس كنص مكتمل وكأنه نزل دفعة واحدة.
- ضرورة إعادة طرح مفهوم النصّ طرحا جديدا يربط بين الدراسات القرآنية والنقد العربي القديم والفلسفات المعاصرة والنقد الغربي الحديث.
- ضرورة دراسة التناص بوصفه نصّ الواقع الحاضر في نصّ القرآن نحو تفعيل جدل الخطاب والواقع.

الفهارس

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	رقم السورة	اسم السورة	الآية
185	13	2	البقرة	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾
185	14	2	البقرة	﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾
186/185	15	2	البقرة	﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾
168	16	2	البقرة	﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾
156	23	2	البقرة	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾
156	31	2	البقرة	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
178	65	2	البقرة	﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا﴾
249	102	2	البقرة	﴿وَالكِرِّيَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾
249	109	2	البقرة	﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾
169/168	143/142	2	البقرة	﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا ۗ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۗ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾
169	144	2	البقرة	﴿قَدْ نَرَىٰ تَغَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۗ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾
169	145	2	البقرة	﴿وَلَمَّا أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ ۗ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ ۗ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۗ وَلَمَّا اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾
219	183	2	البقرة	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
219	217	2	البقرة	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۗ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ﴾

				كَبِيرٌ ﴿١٠٠﴾
219	219	2	البقرة	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۚ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَتَاعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾
254	221	2	البقرة	﴿وَلَا تَكْخُفُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمَنَ ۚ﴾
178	255	2	البقرة	﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾
173/171	7	3	آل عمران	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾
172	45	3	آل عمران	﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾
251	55	3	آل عمران	﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ﴾
172/171	59	3	آل عمران	﴿إِنَّ مِثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ﴾
255	3	4	النساء	﴿فَانكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾
249	54	4	النساء	﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾
255	129	4	النساء	﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۚ﴾
251	157	4	النساء	﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ۚ﴾
253	4	5	المائدة	﴿قُلْ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾
254/253	5	5	المائدة	﴿الْيَوْمَ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾
248	100	6	الأنعام	﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۚ وَخَرَفُوا لَهُ بَيْنَ وَتَنَاتٍ بِعَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ﴾
249	179	7	الأعراف	﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ﴾
219	187	7	الأعراف	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾
251	17	8	الأنفال	﴿فَلَمَّ تَقَاتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾
220	118	9	التوبة	﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾
132	20	10	يونس	﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ﴾
156	38	10	يونس	﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾
156	13	11	هود	﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾

219	2	12	يوسف	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾
219	3	12	يوسف	﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾
220	4	12	يوسف	﴿ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾
220	9	12	يوسف	﴿ اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَبْحُلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾
220	13	12	يوسف	﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَدْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبَّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴾
149/147	101	16	النحل	﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ﴾
219	85	17	الإسراء	﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۗ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾
248/160/156	88	17	الإسراء	﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾
221	105	17	الإسراء	﴿ وَيَٰحَقُّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ ﴾
220	20	19	مريم	﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَمِمَّ يَمْسِكُنِي بِهِ فَسَخَّرْنَا لَهُ غُلَامًا رَافِعًا ﴾
249	66	20	طه	﴿ يَحْيَىٰ لِيَلِدَ إِلَيْهِ مِنْ سُحْرِهِمْ إِنَّهَا تَسْعَى ﴾
249	69	20	طه	﴿ إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاجِرًا ۖ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ اتَّيَّأَ ﴾
249	3	21	الأنبياء	﴿ أَفَتَأْتُونَ السَّمْعَانَ وَالنَّصِيحَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴾
132	5	21	الأنبياء	﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَنَاتُ الْأُولَىٰ ۖ مَا كَفَرْنَا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْهُ ۗ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾
132	10	21	الأنبياء	﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾
149/147	52	22	الحج	﴿ فَيَسْخَرُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ﴾
220	11	24	النور	﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ ۗ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ ۗ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ۗ ۖ
132	8	25	الفرقان	﴿ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴾
132	9	25	الفرقان	﴿ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا ﴾
132	7	25	الفرقان	﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾
132	8	25	الفرقان	﴿ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴾
132	21	25	الفرقان	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ ﴾
221	192	26	الشعراء	﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

220	7	27	النمل	﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيَكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيَكُمْ بِشَهَابٍ قَبْسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾
220	18	27	النمل	﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾
220	21/20	27	النمل	﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهَيْدَةَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿لَأَعَذِّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا﴾
220	22	27	النمل	﴿أَحْطَطُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجَنَّاتِكَ مِنْ سَنَابِلِ بَنَاتٍ يَقِينٍ﴾
212	23	27	النمل	﴿وَأُوْتِيتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾
220	34	27	النمل	﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا آذِلَّةً﴾
212	57	28	القصص	﴿يُنَجِّي إِلَيْهِ نَمْرَاتٍ كُلَّ شَيْءٍ﴾
258	59	28	القصص	﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رَسُولًا﴾
221	43	29	العنكبوت	﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبِهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾
220	37	33	الأحزاب	﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾
253/252	59	33	الأحزاب	﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾
221/220	27	39	الزمر	﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾
258	46	41	فصلت	﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۖ﴾
128	51	42	الشورى	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾
212	25	46	الأحقاف	﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾
248	29	46	الأحقاف	﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنَّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾
250/249	15	48	الفتح	﴿فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْسُدُونَ النَّبِيَّ ۚ بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾
248	56	51	الذاريات	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
221	4/3	53	النجم	﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾
190	46	54	القمر	﴿بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَأَمْرٌ﴾
219	5	67	الملك	﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ ۖ﴾

132/219	43-41	69	الحاقة	﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ ﴿٤١﴾ ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿تَنْزِيلًا مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾
249/248/219	1	72	الجن	﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾
131	24	74	المدثر	﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُُّؤْتَرٌ﴾
220	4-1	80	عبس	﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ ﴿١﴾ ﴿أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ ﴿٢﴾ ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾ ﴿٣﴾ ﴿أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الدُّكْرَى﴾
219	20-17	88	الغاشية	﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ ﴿١٧﴾ ﴿وَأِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ ﴿١٨﴾ ﴿وَأِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ ﴿١٩﴾ ﴿وَأِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾
220	17	92	الليل	﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾
220	1	111	المسد	﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ﴾
249	5/4	113	الفلق	﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ ﴿٤﴾ ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	طرف الحديث
177	«اذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه»
129هـ	«أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟...»
173	«تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية..»
171	«ذكر عنده الخوارج وما يُلقون عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه»
250هـ	«سُجِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا يَفْعَلُهُ»
171	«عمدوا - يعني الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ... »
173	«فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»
156هـ	«قالوا: "نقول: كاهن. قال: لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه... »
253	«كان ناس من فساق أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة، يتعرّضون للنساء»
130هـ	«كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه الوحي سمع عند وجهه دوي كدوي النحل..»
178	«كرسيه هو "علمه"»
174	«لما قدم أهل نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه عن عيسى بن مريم، نزلت فيهم فاتحة ال عمران إلى رأس الثمانين منها «
178	«لم يمسخوا، وإنما هو مثل ضربه الله لهم..»
172	« المتشابه حروف التهجي في أوائل السور.. الحديث»
190/189	«..يا أم المؤمنين أريني مصحفك، قالت: لم؟ قال: لعلي أولف القرآن عليه، فإنه يقرأ غير مؤلف..»
253	«يتجلببن فيعلم أنهن حرائر، فلا يتعرض لهن فاسق بأذى ولا ريبة»

فهرس المصطلحات

عربي-فرنسي

المقابل الفرنسي	المصطلح العربي
une création momontanée	إبداع لحظي
L'archéologie souterraine	الأثر التحتي
Dissémination	آلية تشتيت
Interprétation	التأويل
Pluralité	التعددية
L'intertexte	التناص
L'intertextualité	التناصية
dynamique	دينامية
La sémiopsis illimitée	السيمبوزسية اللامتناهية
Praxis intersignes	عبر علامائية
unique	الفريد
le sens corporel	المعنى الجسدي
le sens moral	المعنى الأخلاقي
le sens spirituel	المعنى الروحي
le sens pneumatique	المعنى النفسي
fugitive	الهارب
Hermenentique	الهرمنيوطيقا

عربي-إنجليزي

المقابل الإنجليزي	المصطلح العربي
Stylistics	الأسلوبية
Epistemology	إبستمولوجيا
Structuralism	البنوية
Deconstruction	التفكيكية
A word sequence	تسلسل كلامي
Part of tradition	الجزء التراثي
Determinacy of meaning	حسم المعنى
Integrate the other	دمج الأخر
Calligraphy	الرسم العثماني
Book decoration	زخرفة المصحف
Sémiotics	السيمائية
Phenomenology	الفينومينولوجيا
Intentionality	القصدية
Post tructuralism	ما بعد البنوية
Coherently	متسق
Meaningfully	مجد
the aplication step	المرحلة التطبيقية
The understanding step	مرحلة الفهم
The intentional fallacy	المغالطة القصدية
The death of the auter	موت المؤلف
Methodology	الميثودولوجيا
Fusion of horizons	انصهار الأفاق

فهرس الأعلام

الصفحة	اسم العلم
78	أحمد خلف الله
36	إريك دونالد هيرش
79	أمين الخولي
10	بول ريكور
198	جمال البنا
2	جمال الدين الأفغاني
77	حسن حنفي
199	خليل عبد الكريم
79	زكي نجيب محمود
242	شكري عياد
15	شليم ماخر
77	طه حسين
47	عبد الكريم سروش
5	علي حرب
78	علي عبد الرزاق
79	لطف السيد
9	مارتن هيدجر
104	محمد أركون
198	محمد شحرور
79	محمد عبده
80	محمد عمارة
44	محمد مجتهد الشيبستري
198	محمود محمد طه
22	هانس جيورج غدامير
55	هابرماس
16	وليام دلثي

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكرم برواية حفص.

أ. معاجم وقواميس: -

- ابن منظور: لسان العرب، دار: المعارف، د.م.ن.
- باتريك شارودو ودومينيك منغونو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، الناشر: دار سيناترا (تونس)، ط: (2006م).
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية واللاتينية، الناشر: دار الكتب اللبناني/مكتبة المدرسة (بيروت-لبنان)، ط: (1982م).
- سعيد علواش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، الناشر: دار الكتاب اللبناني (بيروت-لبنان) وسوشيريس (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الأولى (1405هـ/1985م).
- عادل نويهض: معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، تقديم: حسن خالد، الناشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط: الثالثة (1988م).
- عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، الناشر: مؤسسة الرسالة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1414هـ/1993م).
- فيصل الأحمر: معجم السيميائيات، الناشر: منشورات الإختلاف (الجزائر) والدار العربية للعلوم (لبنان)، ط: الأولى (2010م).

- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، (1385هـ / 1965م).
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الناشر: دار القباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط: (2007م).

ب. مصادر ومراجع عربية:

- أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكرم (تاريخية النص)، تقديم: نور الدين عتر ومحمد عمارة، الناشر: دار ابن حزم (الرياض-م.ع السعودية)، ط: الأولى (2007م).
- أحمد بن حجر: فتح الباري بشرح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، الناشر: دار الكتب السلفية، د.ط.
- أحمد بن الحسين البيهقي: دلائل النبوة، تحقيق: عبد المعطي قلجعي، الناشر: دار الكتب العلمية - دار الريان للتراث (بيروت-لبنان)، ط: الأولى.

- . أمين الخولي: فنّ القول، تقديم: صلاح فضل، الناشر: دار الكتب المصرية (القاهرة - مصر)، ط: (1996).
- . إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللّغة عند مارتن هيدجر، الناشر: منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1429هـ/2008م).
- . إبراهيم الحيدري: النقد بين الحدائث وما بعد الحدائث، دار: الساقى، ط: الأولى (2012م).
- . إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلميّة (بيروت - لبنان)، ط: الأولى (1425هـ/2004م).
- . إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت - لبنان)، ط: الأولى: (1420هـ/2000م).
- . إمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي (القاهرة - مصر)، ط: (1369هـ/1950م).
- . بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، الناشر: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع (الكويت)، ط: الثانية (1413هـ/1992م).
- . بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل أحمد علي الدمياطي، الناشر: دار الحديث (مصر)، ط: (1427هـ - 2006م).
- . تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط: الأولى (1411هـ/1991م).
- . تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة ودار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ط: الثانية (1424هـ/2003م).
- . تقي الدين أحمد ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، دار: الوفاء، د.م.ن، ط: الثالثة (2005م).
- . تقي الدين أحمد بن تيمية: الرسالة التدمرية، الناشر: مكتبة السنة المحمدية، د.ط.
- . تقي الدين أحمد بن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، د.م.ن، ط: الثانية (1392هـ/1972م).
- . تقي الدين محمد ابن دقيق العيد: شرح الإمام، الناشر: دار أطلس للنشر والتوزيع (الرياض - م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1418هـ/1997م).

- جاسر عودة: نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2013م).
- جلال الدين السيوطي: أسباب النزول: تحقيق: حامد أحمد الطاهر، الناشر: دار الفجر للتراث (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (1423هـ/2002م).
- جلال الدين السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار: الرسالة (لبنان-بيروت)، ط الأولى: (1429هـ/2008م).
- . جلال الدين السيوطي: المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق وتعليق: محمد أحمد جاد ومحمد إبراهيم وعلي محمد البجاوي، الناشر: المكتبة العصرية، (سوريا/لبنان)، ط: (1986م).
- جمال صالح عطايا: حقيقة النسخ وطلاقة النص في القرآن، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر (المنصورة)، ط: الأولى (1427هـ/2006م).
- . حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (لبنان-بيروت)، ط: الرابعة (1990م).
- . سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، الناشر: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1423هـ/2002م).
- سليمان بن صالح الخراشي: نظرات شرعية في فكر منحرف، الناشر: مكتبة التوحيد، د.ط.
- سيد بن حسن العفاني: أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، الناشر: دار عيري للنشر والتوزيع (جدة-م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1424هـ/2004م).
- . سيّد قطب: التصوير الفني في القرآن، الناشر: دار الشروق (مصر)، ط: السادسة عشر (1423هـ/2002م).
- . سيد قطب: معالم في الطريق، الناشر: دار الشروق (بيروت/القاهرة)، ط: السادسة (1399هـ/1979م).
- . السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2010م).
- شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، الناشر: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع (لبنان/تونس/مصر)، ط: الأولى (1426هـ/2005م).
- شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، الناشر: دار الكتب، ط: الأولى (1420هـ/1999م).

- . شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني: العجاب في بيان الأسباب، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، الناشر: دار ابن الجوزي (الرياض-م.ع.السعودية)، ط: الأولى (1418هـ/1997م).
- . عادل مصطفى: فهم الفهم نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2007م).
- . عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود محمد قاسم، إشراف: طه حسين، مراجعة: إبراهيم مذكور، الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة-مصر)، د.ط.
- عبد السلام أحمد فيغو: القراءة الحدائية للشريعة الإسلامية ومصادرها دراسة تحليلية نقدية، الناشر: مطبعة المعارف الجديدة (الرباط)، ط: الأولى (2014م).
- . عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان) منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1429هـ/2008م).
- . عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، الناشر: مكتبة الخانجي (القاهرة-مصر)، د.ط.
- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة قرطبة (العراق-بغداد)، ط: السادسة (1396هـ/1976م).
- . عبد الله بن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار التاج (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1409هـ/1989م).
- . عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الناشر: الدار التونسية للنشر (تونس)، ط: الثانية (1991م).
- . عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار: الطليعة (بيروت-لبنان)، ط: الثانية (2008م).
- . عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، ط: الثانية (1375هـ/1955م).
- . عبد المنعم منيب: دليل الحركات الإسلامية المصرية، الناشر: مكتبة مدبولي (القاهرة، مصر)، ط: الأولى (2010م).
- عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي، الناشر: دار ابن الجوزي (م.ع.السعودية/بيروت/مصر)، ط: الأولى (1424هـ).
- . علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية (بيروت/صيدا-لبنان)، ط: (1411هـ/1990م).
- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتعليق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع (م.ع.السعودية)، ط: الأولى (1424هـ/2003م).

- . علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر (مقاربات نقدية وسجالية)، الناشر: دار الطليعة (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1994).
- علي حرب: الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، الناشر (المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الأولى (1997م).
- علي حرب: التأويل والحقيقة—قراءات تأويلية في الثقافة العربية—، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت)، ط: الثانية (2007م).
- . علي حرب: نقد الحقيقة، الناشر: المركز الثقافي العربي (لبنان/المغرب)، ط: الأولى (1993م).
- . علي حرب: نقد النص، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الرابعة (2005م).
- . عمار علي حسن: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين، تقديم: عبد المنعم سعيد وعبد المنعم أبو الفتوح، الناشر: مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان (القاهرة-مصر)، د.ط.
- . عمارة ناصر: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الناشر: الاختلاف (الجزائر) ودار الفرابي (لبنان) والدار العربية للفنون ناشرون، ط: الأولى (2007م).
- . عمر حسن القيام: أدبية النص القرآني بحث في نظرية التفسير، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى (2011م).
- . فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدجر أو كيف الخروج من العصر التأويلي، الناشر: جداول للنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2011م).
- . فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر قياض، مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة (1418هـ/1997م).
- . فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1401هـ/1981م).
- . فهد بن صالح العجلان: معركة النص، الناشر: مجلة البيان بمكتبة الملك فهد الوطنية (الرياض-م.ع.السعودية)، ط: الأولى (1433هـ).
- قطب الريسوني: النص القرآني القراءة إلى أفق التدبر، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب)، ط: الأولى (1431هـ/2010م).
- . كامل الهاشمي: دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، الناشر: مؤسسة أم القرى (السعودية)، ط: الأولى (1416هـ).

- محمد الأمين بن محمد الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، إشراف: بكر بن عبد الله بوزيد، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع (مكة-م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1426هـ).
- محمد بن إسماعيل البخاري: التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار المعرفة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1406هـ/1986م).
- . محمد بن إسماعيل البخاري: التاريخ الكبير، تحقيق: هاشم الندوي وآخرون، الناشر: دائرة المعارف العثمانية، د.ط.
- . محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مراجعة: أحمد محمد شاكر، ط: الناشر: مكتبة ابن تيمية (القاهرة-مصر)، ط: الثانية.
- . محمد بن حجر القريني: موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام (دراسة تحليلية نقدية)، الناشر: مركز البحوث والدراسات بمجلة البيان (الرياض/م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1434هـ).
- محمد بن الطيب الباقلائي: التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق وتعليق: عبد الحميد بن علي، الناشر: مؤسسة الرسالة، د.ط.
- ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية (القاهرة . مصر)، ط: الأولى (1955م).
- محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانة، الناشر: مكتبة كرايطة فوترا سماراغ (إندونيسيا)، د.ط.
- محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الناشر: الجامعة الإسلامية كلية الشريعة (المدينة المنورة-م.ع. السعودية)، د.ط.
- محمد بن محمد الغزالي: المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر (دمشق-سوريا)، ط: الثانية (1400هـ/1980م).
- . محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، الناشر: دار المعرفة (بيروت-لبنان)، ط: الثالثة (1414هـ/1993م).
- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: سامي بن العربي الأثري، تقدم: عبد الله بن عبد الرحمان السعد وسعد بن ناصر الشثري، الناشر: دار الفضيلة للنشر والتوزيع (الرياض/م.ع. السعودية)، ط: الأولى (1421هـ/2000م).
- . محمد بو عزة: إستراتيجية التأويل من التصية إلى التفكيكية، الناشر: منشورات الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان (المغرب)، ط: الأولى (1432هـ . 2011م).

- __ محمد الحيرش: النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، تقدم: عبد السلام المسدي، الناشر: دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2013م).
- . محمد سليم العوا: الحق في التعبير، دار: الشروق (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (2003م).
- __ محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، الناشر: المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الأولى (2002م).
- __ محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمري، الناشر: دار الكتاب العربي (بيروت)، ط: الأولى (1995م).
- . محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون (بيروت-لبنان) والشركة المصرية العالمية للنشر (الجيزة-مصر)، ط: الأولى (1994م).
- . محمد عبده ورشيد رضا: تفسير المنار، الناشر: دار المنار (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (1366هـ/1947م).
- . محمد عزام: النص الغائب (تجليات التناسخ في الشعر العربي)، الناشر: اتحاد الكتاب العرب (دمشق-سوريا)، ط: (2001م).
- . محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، الناشر: دار الشرق الأوسط للنشر (القاهرة-مصر)، د.ط.
- . محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، الناشر: دار الشروق (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (2002م).
- . محمد غريب جودة: موجز تاريخ العالم بالسنوات والأحداث، الناشر: مكتبة القرآن (القاهرة-مصر)، د.ط.
- __ محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، الناشر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع (الجيزة-مصر)، ط: السابعة (2005م).
- __ محمد الغزالي: ليس من الإسلام، الناشر: دار الشروق، ط: السادسة، د.س.ن.
- . محمد مصطفى الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الناشر: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق/بيروت)، ط: الثانية (1427هـ/2006م).
- . محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الناشر: المكتب الإسلامي (بيروت-لبنان)، ط: الثانية (1985م).
- . محمود إسماعيل العالم: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمنيوطيقا التاريخية، الناشر: مصر العربية (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (1998م).

- . محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية صبحي وشركاؤه (مصر)، ط: الثانية (1999م).
- . محمد محمود شاكر المتنبى رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الناشر: المدني (مصر/السعودية)، ط: (1987م).
- متاع القطان: مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة وهبة (القاهرة)، ط: الحادية عشر (2000م).
- . منذر عياشي: اللسانيات والدلالة، الناشر: مركز الإنماء الحضاري (حلب . سوريا)، ط: الأولى (1996م).
- منقور عبد الجليل: النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، د. ط.
- . مسعود بودوخة: الأسلوبية والبلاغة العربية مقارنة جمالية، الناشر: بيت الحكمة (الجزائر)، ط: الأولى (2015م).
- . مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، الناشر: مركز الإنماء القومي (بيروت . لبنان)، ط: (1990م).
- موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، إشراف: صالح بن عبد العزيز، الناشر: دار السلام للنشر والتوزيع (الرياض/م.ع. السعودية)، ط: الثالثة (1421هـ/2000م).
- موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق وتعليق: عبد الكريم بن علي النملة، الناشر: مكتبة الرشد (الرياض-م.ع.السعودية)، ط: الأولى: (1413هـ/1993م).
- . ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: الثالثة.
- . ناثان ج. براوز وعمرو حمزاوي: بين الدين والسياسة (الإسلاميون في البرلمانات العربية) الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر/مركز كارنيغي للشرق الأوسط (بيروت-لبنان) ط: الأولى (2011م).
- . نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار: الطليعة للطباعة والنشر (بيروت . لبنان)، ط: الأولى (1998م).
- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير — دراسة في قضية الجواز في القرآن عند المعتزلة، الناشر: المركز الثقافي العربي — المغرب/لبنان)، ط: السادسة (2007م).
- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الثامنة (2008م).
- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، الناشر: مكتبة مدبولي (القاهرة-مصر)، ط: (1996م).
- . نصر حامد: التجديد والتحرير والتأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الأولى (2010م).

- __ نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، الناشر: مكتبة مدبولي (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (1995م).
- __ نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، الناشر: المركز الثقافي العربي (بيروت-لبنان)، ط: الثالثة (2004م).
- . نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء-المغرب)، ط: الثانية (2005م).
- . نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: السادسة (2007م).
- . نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: السابعة (2008م).
- __ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، الناشر: سينا للنشر (القاهرة-مصر)، ط: الثانية (1994م).
- . نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الخامسة (2006م).
- __ نورة بوحناش: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، الناشر: دار الأمان (الرباط-المغرب) ومنشورات الاختلاف (الجزائر) ومنشورات ضفاف (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (1433هـ/2012م).
- . هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، الناشر: دار الطليعة (بيروت-لبنان)، ط: الثانية (2000م).
- . وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: دار الفكر المعاصر (بيروت-لبنان) ودار الفكر (سوريا-دمشق)، ط: الأولى (1419هـ/1999م).
- . اليامين بن التومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، الناشر: الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان (الرباط-المغرب)، ط: الأولى (1432هـ/2011م).
- __ يحيى محمد: جدلية الخطاب والواقع، الناشر: أفريقيا الشرق (الدار البيضاء-المغرب)، ط: (2012م).
- . يحيى محمد: القطيعة بين المثقف والفقهاء، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (بيروت-لبنان)، ط: الثانية (2005م).
- . ابن القيم: مفتاح دار السعادة، دار: الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط: (1419/1998م).
- . يحيى محمد: منطق فهم النص (دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته)، الناشر: أفريقيا الشرق (المغرب)، ط: (2010م).

ج . مصادر ومراجع مترجمة:

- . أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ بيروت)، ط: الثانية (2004م).
- . إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2007م).
- . بول ريكور: بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد ملى، مراجعة: عمر مهيل، الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون/المركز الثقافي العربي (بيروت-لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1427هـ/2006م).
- . بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار: الكتاب الجديد المتحدة (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2005م).
- . بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد براءة وحسان بوقية، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2001م).
- . بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/ لبنان)، ط: الثانية (2006م).
- . جون ماكوري: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، ط: (1982م).
- . دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الناشر: الدار العربية للعلوم (بيروت . لبنان)، ط: الأولى (1428هـ/2007م).
- . دونالد بيرى: الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، إشراف: هيثم قطب، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر (لبنان-بيروت) ط: الأولى (2013م).
- . رولان بارت: نظرية النص (مقال منشور ضمن كتاب دراسات في النص والتناصية)، ترجمة: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري (سوريا-حلب)، د.ط.
- . عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية البني والمرتكزات الخلفيات والمعطيات، ترجمة: أحمد القباجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (2009م).
- . عبد الكريم سروش: الصراط المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القباجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان . بيروت)، ط: الأولى (2009م).

- . عبد الكريم سروش: العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان - بيروت)، ط: الأولى، (2009م).
- . عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، الناشر: دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، د.ط.
- . فرديناند دوسوسير: علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلي، الناشر: دار آفاق عربية (بغداد-العراق)، ط: الثالثة (1985م).
- . ليونارد جاكسون: بؤس البنيوية (الأدب والنظرية البنيوية)، ترجمة: نائر ديب، الناشر: دار الفرقد (دمشق-سوريا)، ط: الثانية (2008م).
- . مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، الناشر: الحمل، كولونيا، ط: الأولى (2003م).
- . مارتن هيدجر: كتابات أساسية منبع الأثر الفني، ترجمة: إسماعيل المصدق، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2003م).
- . مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار: الكتاب الجديد (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2012م).
- . مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار: الثقافة (القاهرة-مصر)، (1977م).
- . محمد إقبال: تحديد التفكير الديني، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي، الناشر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع (باكستان)، ط: (1421هـ/2000م).
- . محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، قراءة بشرية للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: منشورات الحمل (بيروت/بغداد)، د.ط، (2009م).
- . محمد مجتهد الشبستري: هرميوطيقا القرآن والسنة، ترجمة: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي (لبنان - بيروت)، ط: الأولى (2013م).
- . مراد هوفمان و عبد المجيد الشرفي: مستقبل الإسلام في الشرق والغرب، ترجمة: إبراهيم يحيى الشهابي، الناشر: دار الفكر (بيروت-لبنان)، ط: الأولى (2008م).
- . ميشال فوكو: حفرات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان)، ط: الثانية (1987).
- . نيوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: عيسى علي العاكوب، الناشر: عين للدراسات (مصر)، ط: الأولى (1996).

- . هانس جورج غدامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم، مراجعة: جورج كتوره، الناشر: دار أويا (المغرب)، ط: الأولى (2007م).
- . هانس جيورج غدامير: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: المركز الثقافي العربي (المغرب) منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الثانية (1427هـ / 2006م).

د. كتب أجنبية:

- Decartes : Discours de la méthode/Les passions de l'ame/Lettres, réalisée par : Maurice Diamant-Berger, Éditions du Monde Moderne (Paris-France), 1637.
- Didier julia: Dictionnaire de la philosophie, éditeur : Larousse, 2011.
- Dominique Maingueneau : Le discours littéraire –paratopie et scène - d'énonciation-, Editeur : Armand Colin, (Paris-France), 2004
- Eric Donald Hirsch.JR : Validity in interpretation, publisher: Yule - university press (USA), edition: 1967
- Fazlur Rahman: Islam and Modernity transformation of an intellectual - tradition, published: The university of Chicago press (Chicago an London – usa), 1982
- François Dosse : Paul Ricoeur un philosophe dans son siècle, Armand Colin (Paris-France), 2012.
- Hans-Georg Gadamer: Phylosofical hermeneutics, translated and edited by David E-Linge, publisher: University of California press, London, first edition: 1977.
- H.P.Rickman : Dilthey selected writings, publisher: Syndics of the Cambridge university press (London), first edition: 1976.
- H.P.Rickman: Whilhem Dilthey pioneer of the human studies, University of California Press, London, First edition 1979.
- Jean François lyotard : La Phenomenologie Que sais-je ?, éditeur : presses - universitaires de France (France-Paris), huitième édition: 1976
- Jean grondin : l'universalité de l'hermeneutique, préface de Hans-Georg Gadamer, édition : Presses universitaires de France (Paris-France), 1993.
- Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006.
- Josef Bleicher : Contemporary hermeneutics –Hermeneutics as method, philosophy and critique-, publisher: Routledge and Kegan Paul, London (Boston and Henley).
- Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightenment to the present) , publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988.

- Martin Heidegger: The basic problem of Phenomenology, translation/introduction and lexicon by: Albert Hofstadter, publisher: Indiana University Press, Usa, First edition (1988).
- Nasr Abu Zaid with Esther R. Nelson: Voice of an Exile: Reflections on - Islam, publisher: Greenwood Publishing Group (London), first edition 2004.
- Nasr Abu Zayd and others: Reformation of Islamic thought a critical historical analysis, publisher: Amsterdam university press, Amsterdam-Holland, 2006.
- Nasr Abu Zayd: Rethinking the Qur'an towards a humanistic - hermeneutics, publisher: the humanistic university press, Holland, 2004
- Noella Baraquin, Jacqueline Laffitte: Dictionnaire des philosophes, éditeur : Armand colin, paris, 1997.
- Patricia Waugh: literary theory and criticism (an oxford guide), - Usa), first edition -publisher : oxford university priress Inc (New York (2006).
- Paul Ricoeur : Cinq études herméneutiques, introduction de Jean Marc Tétaz, édition : Labor et Fides (Paris-France), 2013.
- Paul Ricoeur : *De l'interprétation. Essai sur Freud* ,édition : du Seuil (Paris-France), 1965.
- Paul Ricoeur : Du texte à l'action, édition : du seuil (Paris-France), - Novembre 1986
- publisher : North westen university Richard E-palmer : Hermeneutics, - press (USA), edition: 1969
- S.h clark: Paul Ricoeur, éditeur : routledge, Usa and Canada, 1990.
- Simion Blackburn: The oxford dictionary of phylosophy, publisher : - .Oxford university press (Great Britain), Third edition (2016)

هـ - رسائل جامعية

— إبراهيم محمد طه بويدان: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين —دراسة أصولية فكرية معاصرة—، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، إشراف: حسام الدين عفانة، جامعة: القدس (فلسطين)، قسم: الدراسات الإسلامية، نوقشت بتاريخ: 2001م.

. أسماء حديد: في تاريخية النص عند نصر حامد أبي زيد، مذكرة: لنيل درجة ماجستير في نظرية الأدب وقضايا النقد، إشراف: عبد الغني بارة، جامعة: فرحات عباس (سطيف-الجزائر)، كلية: الآداب والعلوم الاجتماعية، نوقشت بتاريخ: 2011/2010م.

. إلياس قويسم: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر - نصر حامد أبو زيد نموذجاً-، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، إشراف: أميمة النيفر، جامعة: الزيتونة (تونس)، كلية: أصول الدين، نوقشت بتاريخ: 1421هـ/2000م.

. بن محمد أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث (دراسة تحليلية نقدية)، أطروحة: دكتوراه في العقيدة، إشراف: عبد الله بن محمد القرني، جامعة: أم القرى (السعودية)، كلية: الدعوة وأصول الدين، نوقشت بتاريخ: 1433هـ.

— زكية ألفة: هرميوطيق القرآن في سورة العلق -دراسة منهجية التفسير عند نصر حامد أبو زيد- (بحث للحصول على: درجة سرجانا في كلية العلوم الإنسانية والثقافة)، تخصص: اللغة العربية وآدابها، نوقشت بتاريخ: 2007م.

-بوشامة شهيرة: القراءة التأويلية الحديثة للقرآن الكريم -جدلية النص والواقع عند نصر حامد أبي زيد- (رسالة ماستر في التفسير وعلوم القرآن)، إشراف: الجمعي شبايكي، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، كلية: أصول الدين، قسم: الكتاب والسنة، نوقشت بتاريخ: 1436/06/02هـ/2015م.

. عارف مراد: القراءة الفينومينولوجية للأديان وأثرها في الفكر الإسلامي المعاصر (رسالة ماجستير)، إشراف: حسن المناعي، جامعة: الزيتونة (تونس)، كلية: أصول الدين، نوقشت بتاريخ: 2010م.

. عبد السلام يوي: المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية نقدية (مذكرة لنيل درجة الماجستير)، إشراف: عبد القادر بوزيدة، جامعة: مولود معمري (تيزي وزو-الجزائر)، قسم: الأدب العربي، تخصص: اللغة والأدب العربي، نوقشت بتاريخ: 2011/09/22م.

— فاسي فوزية وبو العجول آمنة: الخطاب الديني في نقد نصر حامد أبو زيد -دراسة تحليلية نقدية- (رسالة ماستر في العقيدة)، إشراف: برامة أحسن، جامعة: الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (قسنطينة-الجزائر)، كلية: أصول الدين، قسم: العقيدة ومقارنة الأديان، نوقشت بتاريخ: 1436/06/03هـ/2015م.

. فوزية القشامي: منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي دراسة وتطبيقاً، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: محمود عبد الدايم، جامعة: أم القرى (م.ع السعودية)، كلية: الشريعة والدراسات الإسلامية، نوقشت بتاريخ: 1411هـ/1990م.

. مليكة دحمانية: فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية معاصرة (أطروحة دكتوراه في الأدب العربي)، إشراف: عبد القادر بوزيدة، جامعة: الجزائر (2)، كلية: الآداب واللغات، قسم: اللغة العربية وآدابها، نوقشت بتاريخ: (2011م).

- Pierre Roshdy Loza B.S: The case of Abu Zaid and the reactions it prompted from Egyptian society; A thesis submitted to the Faculty of The School of Continuing Studies and of The Graduate School of Arts and

Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Liberal Studies, Georgetown University (Washington, D.C.-USA),
March 18, 2013.

Yusuf Rahman: The Hermeneutical theory of Nasr Hamid Abu Zaid (An - analytical study of his method of interpreting the Qur'an), A thesis submitted to a degree of Ph.D, University: McGill (Montreal-Canada),
Departement: Institut des etudes Islamiques, Faculty of: Philosophy, August 2001.

و . مجلات و جرائد:

- أحمد حسّو: فكر وفن في حوار مع نصر حامد أبو زيد حول الهرمنيوطيقا (غادامير والتراث العربي الإسلامي)،
مجلة: فكر وفن (ألمانيا)، العدد: 75 (2002م).
- أحمد الشرباصي: الأزهر بين الأمس واليوم، مجلة: الدوحة (قطر)، العدد: 02 (1976م).
- أحمد علي الهويس: البواعث النفسية لدعاة التجديد (بدر شاكر السياب أتمودجا)، مجلة: الإتحاف (تونس)، العدد:
137 (2003م).
- أحمد الواعظي: تاريخية القرآن عند نصر حامد أبي زيد قراءة نقدية فاحصة، ترجمة: حسن علي مطر، مجلة: نصوص
معاصرة (بيروت-لبنان)، العدد: 27 (2012م).
- أهيف سنو: نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره، مجلة: المشرق (لبنان)، العدد الأول (1997م).
- إبراهيم عامر: ثورة يوليو والإنسان العربي، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 08 (1965م).
- آرش نراقي: ماهية الكلام الوحياني عند مجتهد الشبستري، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة - الهرمنيوطيقا والمناهج
الحديثة في تفسير النصوص الدينية - (مركز دراسات فلسفة الدين-بغداد)، العدد: 54/53 (2013م).
- إميل بنفست: سيميولوجيا اللغة، ترجمة: سيزا قاسم، مجلة: فصول (مصر)، العدد: الثالث (1981م).
- جابر عصفور: مفهوم النص والاعتزال المعاصر، مجلة: إبداع (مصر)، العدد: 03 (1991م).
- جلال أمين: حقيقة مشكلة البطالة في مصر، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 10 (2003م).
- حامد نصر أبو زيد: معركة الوجه والقناع، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 125 (1993م).
- حسن حنفي: علوم التأويل بين الخاصّة والعامة (قراءة في بعض أعمال نصر حامد)، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد:
175/174/173 (1997م).
- حوار بيان الصفدي: التعصب هو رفض للآخر وللتاريخ ومستجدات الحياة، مجلة: نزوى (عمان)، العدد: 03
(1995).
- حوار كمال الرياحي: هكذا تحدث نصر حامد أبو زيد، مجلة: نزوى (عمان)، العدد: 65 (2011م).

- . حواس محمود : الإسلام والحداثة في كتابات الباكستاني فضل الرحمن مالك (الرسالة الديناميكية للقرآن محفزة للتغيير لا للخوف من المستقبل) جريدة: العرب، العدد: 9749، نشر بتاريخ 1214/11/25م (مصر -القاهرة).
- . حيرش بغداد محمد: التأويلية منهجا لقراءة النص الديني عند نصر حامد أبو زيد، مجلة: المواقف (الجزائر)، العدد: الأول (2008م).
- . الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر في عيد العلم، مجلة: المجلة (مصر)، العدد: 60 (1962م).
- . رياض نجيب الريس: يحدث في مصر الآن حلف غير مقدس نصر حامد أبو زيد بين مطرقة الدين وسندان السلطة، مجلة: الناقد (لبنان)، العدد: 62 (1993م).
- . سعيد إسماعيل علي: دور الأزهر في السياسة المصرية (سلسلة ثقافية شهرية)، الناشر: دار الهلال (مصر)، العدد: 431 (1986م).
- . سيد خديار مرتضوي وعباس منو جهري: القراءة الدينية لمجتهد شبستري وعلاقتها بأرائه السياسية، مجلة: العلوم الإنسانية (جامعة: إعداد المدرسين تربية مدرس-إيران)، العدد: 11 (1425هـ/2004م).
- . عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة: عالم الفكر (مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت)، العدد: 01 (2000/07/01م).
- . علي أحمد البلبل وآخرون: التطور والهيكل المالي والنمو الاقتصادي الناشر: صندوق النقد العربي (أبو ظبي-الإمارات)، العدد: التاسع (2004م).
- . فؤاد جابر الزرني: هرميوطيقا القرآن عند فضل الرحمن، مجلة: قضايا إسلامية معاصرة العدد: 58/57، (1435هـ/2014م)، الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد-العراق).
- . كمال الرياحي: هكذا تحدث نصر حامد أبو زيد، مجلة: نزوى (عمان)، العدد: 65 (2011م).
- . محمد مساعدي: ماهية الأثر الفني عند هيدجر، مجلة: الفكر العربي المعاصر (المغرب-فاس)، العدد: 157/156 (2012م).
- . محمد بلوحي: الأسلوب بين التراث البلاغي العربي والأسلوبية الحداثيّة، مجلة: التراث العربي (سوريا)، العدد: 95 (2004م).
- . محمود عبد الفضيل: أزمة الفكر المصري المعاصر، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 05 (1990م).
- . مرتضى الفرج: الفلسفة الغربية وقراءة النص، مجلة: البصائر (مجلة فصلية إسلامية فكرية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلامية لبنان-بيروت)، العدد: 44 (2009م).
- . — مصباح قطب: خليل عبد الكريم من الإخوان إلى اليسار، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 162 (1996م).

- . مصطفي ناصف: النحو والشعر قراءة في دلائل الإعجاز، مجلة: فصول (مصر)، العدد: الثالث (1981م).
- . نصر حامد أبو زيد: الأرثوذكسيّة عندما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدّس، مجلة: الناقد (لبنان)، العدد: 74 (1994م).
- . نصر حامد أبو زيد: التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية سلطة النص في مواجهة العقل، مجلة: أدب ونقد (مصر)، العدد: 79 (1992م).
- . نصر حامد: ثقافة التنمية وتنمية الثقافة، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 111 (1990م).
- . نصر حامد أبو زيد: حياتي، مجلة: أبواب (لبنان)، العدد 25 (2000م).
- . نصر حامد أبو زيد: عصيان الدين أم عصيان الدولة، مجلة: الناقد (لبنان)، العدد: 73 (1994م).
- . نصر حامد: القراءة الأدبيّة للقرآن إشكاليّاتها قديما وحديثا، مجلة: الكرمل (فلسطين)، العدد: 50 (1997م).
- . نصر حامد: مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية، مجلة: فصول (مصر)، العدد: الأول (1984م).
- . نصر حامد أبو زيد: المنهج النفعي، مجلة: الهلال (مصر)، العدد: 03 (1992م).
- . نصر حامد: نحو منهج إسلامي جديد في التأويل، مجلة: أدب ونقد (مصر)، العدد: 250 (2006م).
- . نصر حامد أبو زيد: هل تمة أمل في تحقيق الإصلاح رغم ضغوط الاحتلال والاستنزاف؟، مجلة: المعرفة (سوريا)، العدد: 485 (2004م).
- __ نعمات أحمد فؤاد: أعلام في حياتنا، مجلة: القاهرة (مصر)، العدد: 55 (1986م).
- . هشام جعيط: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة: الفكر (تونس)، العدد: 01 (1965م).
- . ياسين النصير وهاشم نعمة: حوار مع الفكر الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد، مجلة: الثقافة الجديدة (سوريا)، العدد: 334/333 (2009م).
- __ يونان سعد: التأويلية ونصر حامد أبو زيد كتاب لباحثين عرب، جريدة: الحياة (مصر)، العدد: 19174 (2015م).
- Jean grondin : L'universalité de l'hermeneutique et de la rhétorique ses - sources dans le passage de Platon a Augustin dans vérité et méthode, revue internationale de la phylosophie 54 (2000)
- Nasr Hamid Abu Zaid : Everyday life Qur'an in, Encyclopaedia of the - an, volume two E-I, Jane Dammen McAuliffe, General Editor, Brill, 'Qur .Leiden-Boston, 2002
- Nasr hamid : The dilemma of the literary approach to the qur'an, Alif: - Journal of Comparative Poetics 23 (2003).

-Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid And Muhd Najib Abdul Kadir: Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker, International Journal of Islamic Thought (Malaysia), Vol. 5: (June) 2014.

-Paul Ricoeur : La métaphore et le problème centrale de l'herméneutique, Revue philosophique de Louvain, quatrième série, tome 70, № 5, 1972.

Scott A.Blue: The hermeneutics of E.D.Hirsh, JR and its impact on - expository preaching: Fiend or Foe?, journal of the evangelical .theological society, june 2001, série, tome 70, № 5, 1972

ز. موسوعات:

. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، الناشر: عويدات (بيروت- باريس)، ط: الثانية (2001م).

. رمان سلدان: موسوعة كمبردج في النقد الأدبي (من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية)، مراجعة: ماري تيز عبد المسيح، إشراف: جابر عصفور، ترجمة: أمل قارئ وحسام نايل وآخرون، العدد: 1045، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة- مصر).

_ لمعى المطيعي: موسوعة نساء ورجال من مصر، الناشر: دار الشروق (القاهرة-مصر)، ط: الأولى (2003م).

ح. ملتقيات ومؤتمرات:

. الجمعي شبايكبي: جدلية النص والواقع (محاضرة مسموعة)، ملتقى فهم القرآن بين النص والواقع، جامعة الأمير عبد القادر (قسنطينة-الجزائر)، بتاريخ: 2013/12/05م.

-Nasr Hamid Abu-Zayd: The Multi-dimensional Quranic Worldview: Tartib al-Tilawa .versus Tartib al-Nuzul, <https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/abu-zayd-in-english/>

ملخص

تشتغل الدراسة أولاً وقبل كل شيء داخل مسار العمل البنائي التجديدي لعلوم التأويل في حقل الدراسات القرآنية، وذلك باختبار نجاعة المشروع الهرمنيوطيقي الذي جاء به المصري نصر حامد أبو زيد (1943م-2010م) - كباحث متخصص في الدراسات الإسلامية وفقه اللغة العربية، ومهتم بالفلسفة والعلوم الإنسانية- في إمكان تأسيس تأويلية قرآنية جديدة تُعنى بإشكالية فهم الفهم.

ويدور البحث حول فكرة أساسية تتلخص في سؤال مهم: كيف نفهم القرآن من منظور نصر حامد أبي زيد؟

وفي سبيل الإجابة عن هذا السؤال تركّز الدراسة أولاً: على إظهار ومناقشة مفهوم القرآن وماهيته وطبيعته عند الباحث؛ وتركّز ثانياً: على بيان أهم معالم المقاربة الجديدة التي يقدم لها في مجال قراءة القرآن الكريم، والتي يصطلح على تسميتها بـ: 'الهرمنيوطيقا الديمقراطية'.

وفي الأخير، تهدف الأطروحة لاستكشاف نقاط القوة من نقاط الضعف التي ينطوي عليها المشروع التجديدي البوزيدي، وذلك بهدف رصد إمكانات الاستفادة من عدمها من هذا الطرح داخل حقل الدراسات القرآنية مستقبلاً.

Abstract

This study falls within the framework of the structural renovation work of the interpretation science in the field of Quranic studies by testing the efficiency of the Hermeneutic project, which was created by the Egyptian Nasr Hamid Abu Zaid (1943 -2010), as a specialized Researcher in the Islamic studies and a professor of Arabic language and Literature, and as an interested in philosophy and the humanities.

This research deals with a main idea summed up the following question: How do we understand Quran from the perspective of Nasr Hamid Abu Zaid?

In order to answer this question, this study focuses firstly on showing and discussing the definition of Quran and its nature for the researcher; and secondly, on the characteristics of the new approach within the field of Quran reading, termed: “Democratic Hermeneutics”.

Finally, this thesis aims to discover the strengths and weaknesses regarding the renovation project of Nasr Abu Zaid by focusing on its possibilities of advantages and inconveniences within the field of Quranic studies in the future.



Résumé

L'étude employé d'abord dans la voie d'une action constructive dans le domaine des sciences et des études coraniques interprétation novatrice, en testant l'efficacité du projet herméneutique de Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) –en tant que chercheur spécialisé en études islamiques, philologie arabe, intéressé à la philosophie et sciences humaines– la possibilité de fonder une nouvelle interprétation coranique qui se préoccupe de problématique : comprendre la compréhension.

La recherche porte sur l'idée de base se résume à une question importante : **Comment comprendre le Coran du point de vue de Nasr Abu Zaid?**

Afin de répondre à cette question tout d'abord : étude met l'accent sur le spectacle et discuter le **concept du Coran, son essence et ; sa nature** chez le chercheur. Ensuite : l'instruction de la nouvelle approche qu'il fournit dans le domaine de la lecture du Coran, qui compose le nom: « **l'Herméneutique démocratique** ».

Enfin, la thèse vise à explorer les points forts des points faibles causés par renouvellement bouzidien, afin de suivre le potentiel bénéficié ou non de cette offre en études coranique sur le terrain à l'avenir.



65 الفصل الثاني: الهرمنيوطيقا في سياق الاستعمال البوزيدي

66 المبحث الأول: أوضاع مصر والعالم في العصر الحديث

66..... 1. سياسيا واقتصاديا.

68..... 2. اجتماعيا ودينيا.

72..... 3. ثقافيا وفكريا.

75 المبحث الثاني: مسيرة حياة الدكتور نصر حامد أبو زيد

75 1. الدراسة الاجتماعية والثقافية.

75 1.1 اسمه ولادته ونشأته.

76 1.2 مسيرته الأكاديمية والعلمية.

79..... 1.3 انتماؤه الفكري.

80..... 1.4 منهجه في التعامل مع القرآن.

82..... 2. أزمة التكفير.

83..... 2.1 مشكلة الترقية إلى رتبة الأستاذية.

85..... 2.2 دعوى الحسبة.

87..... 3. وفاته ومخلفاته.

87..... 3.1 وفاته.

88..... 3.2 إنتاجه ومؤلفاته.

89 المبحث الثالث: في استكشاف آليات ومرجعيات التأويل عند أبي زيد

89..... 1. المبنى اللغوي.

90..... 1.1 طبيعة اللغة.

92..... 1.2 علاقة القرآن بباقي النصوص اللغوية.

93..... 1.3 الأسلوبية والمشكل الهرمنيوطيقي.

97..... 2. المبنى الفلسفي.

99..... 3. المبنى الكلامي.

99..... 3.1 قضية المواضع وعلاقتها بالرمزية.

102..... 3.2 مسألة خلق القرآن وعلاقتها بالتاريخية.

106..... 4. المبنى الأصولي.

107..... 4.1 العقلانية.

108..... 4.2 الحرية.

108.....	4.3	الاختيار.
110.....	5	المراتب الإجرائية للفهم.
111.....	5.1	المعنى.
113.....	5.2	القصد.
114.....	5.3	التفسير.
116.....	5.4	التأويل.
122.....		الباب الثاني: قراءة جديدة في التفسير وعلوم القرآن من منظور نصر حامد.
125.....		الفصل الأول: علوم القرآن في ضوء الطرح الهرمنيوطيقي البوزيدي.
127.....		المبحث الأول: قراءة في البعد التكويني للنص.
128.....	1	1. في مفهوم الوحي.
128.....	1.1	1.1 القرآن كلام الله.
130.....	1.2	1.2 القرآن رسالة وبلاغ.
134.....	1.3	1.3 القرآن بين الخطاب الشفاهي والنص المدون.
135.....	1.4	1.4 الواقع وخطاب النزول.
137.....	2	2. المكي والمدني.
140.....	3	3. أسباب النزول.
147.....	4	4. الناسخ والمنسوخ.
155.....		المبحث الثاني: قراءة في البعد النصي.
155.....	1	1. الإعجاز.
156.....	1.1	1.1 الثقافة العربية وإشكالية المغايرة.
159.....	1.2	1.2 الإعجاز في ضوء نظرية الصرفة.
160.....	1.3	1.3 الإعجاز بين تأويل التراث والأفق الراهن.
166.....	2	2. المناسبة بين الآيات والسور.
169.....	3	3. المحكم والمتشابه.
170.....	3.1	3.1 الجدور التاريخية لظهور ثنائية المحكم والمتشابه.
174.....	3.2	3.2 المحكم والمتشابه كآلية لإنتاج الدلالة.
177.....	3.3	3.3 المحكم والمتشابه كأرضية للصراع الأيديولوجي.
181.....	3.4	3.4 المحكم والمتشابه ثنائية وهمية.

183.....	4. العموم والخصوص.
188.....	5. الواقع والنص المدوّن.
194.....	الفصل الثاني: الهرمنيوطيقا الديمقراطية: مقارنة جديدة في التفسير من منظور نصر حامد
196.....	المبحث الأول: الهرمنيوطيقا وأنماط التفكير الديني.
196.....	1. نمط التفكير النصّي/الماهوي.....
197.....	2. نمط التفكير الواقعي.....
199.....	3. نمط التفكير الجدلي.....
204.....	3.1. التفكير الجدلي ومعادلة الفهم.
204.....	3.1.1. الخطاب/النص.
210.....	3.1.2. المفسّر.
211.....	3.1.3. الواقع.
213.....	3.2. الأساسيات العامة للتفكير الجدلي.
214.....	3.2.1. التاريخيّة.
217.....	3.2.2. التناص.
221.....	3.2.3. الرمزية.
223.....	3.2.4. النسبية.
224.....	3.2.5. لا نهائيّة المعنى.
225.....	المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا الديمقراطية: مشروع تأويليّة منتجة من منظور نصر حامد
228.....	1. خطوات منهجيّة من أجل هرمنيوطيقا ديمقراطية.....
228.....	1.1. الاعتراف بالقبليات.....
229.....	1.2. انصهار الآفاق.....
231.....	1.3. الدور التأويلي.....
235.....	1.4. المعنى والمغزى.....
238.....	1.5. بؤرة الدلالة.....
246.....	2. أمثلة ونماذج تأويليّة في سياق الهرمنيوطيقا الديمقراطية.....
246.....	2.1. الوحي تظهر للمقدس في البشري.....
248.....	2.2. ذكر السحر والعين والجنّ واللوح المحفوظ حكاية تمثيل.....

251.....	2.3. صلب المسيح سياق سجالي محايد.
251.....	2.4. الحجاب مفهوم تاريخي.
253.....	2.5. الزواج من أهل الكتاب حق مشترك.
255.....	2.6. تعدد الزوجات حلّ تاريخي مؤقت.
255.....	3. وقفة نقدية مع الهرمنيوطيقا الديمقراطية.
256.....	3.1. حول الأسس والمرتكزات.
256.....	3.1.1. مقولة الجدلية وانفتاح الآفاق الثلاث.
259.....	3.1.2. دعوى موت المؤلف وانتفاء القصدية.
262.....	3.2. حول التطبيقات والمآلات.
262.....	3.2.1. في رحلة العودة إلى واقع النزول.
263.....	3.2.2. تمييز التأويل المقبول من التأويل المدموم.
264.....	3.2.3. الدين والسياسة ومشكلة الفهم الأيديولوجي.
269.....	خاتمة.
275.....	الفهارس.
275.....	فهرس الآيات القرآنية.
280.....	فهرس الأحاديث والآثار.
281.....	فهرس المصطلحات.
283.....	فهرس الأعلام.
284.....	فهرس المصادر والمراجع.
305.....	فهرس الموضوعات.