وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جـــامعـــة فرحات عباس سطيف (الجزائر)

مـــذكـــــــــــرة

مقدمة لكلية الآداب و العلوم الإجتماعية
قسم اللغة العربية و آدابها
لنيـــل شهـــادة:

الماجستيـــــــر

تخصص: نظرية الأدب وقضايا النقد

الموضوع:

في تاريخية النصّ القرآني عند: "نصر حامد أبو زيد"

إعداد الطالبة:
- أسماء حديد

إشراف الأستاذ الدكتور:
- عبد الغني بارة

لجنة المناقشة:

- الدكتورة عقيلة محجوبي أستاذ محاضر قسم (أ) (جامعة سطيف) ..... رئيسا
- الدكتور عبد الغني بارة أستاذ محاضر قسم (أ) (جامعة سطيف) ..... مشرفا ومقررا
- الدكتور عبد القادر دامخي أستاذ التعليم العالي (جامعة باتنة) ..... ممتحنا
- الدكتور عباس بن يحيى أستاذ محاضر قسم (أ) (جامعة المسيلة) ..... ممتحنا

السنة الجامعية2011/2010

﴿إقرأ باسم ربّك الذي خلق ۝١ خلق الإنسان من علق ۝٢ اقرأ و ربُّك الأكرم ۝٣ الذي
علّم بالقلم ۝٤ علّم الإنسان ما لم يعلم ۝٥﴾

صدق الله العظيم

إهداء

إلى أبي... ماء نهر لا يجفّ

إلى أمّي... نور شمعة لا تنطفئ

إلى إخوتي الذين لم يبخلوا بما لديهم: ياسر، عبلة، عبد الناصر، نسيبة

إلى كلّ باحث احترق عشقا للمعرفة وشوقا للحقيقة

إلى كلّ من أعطى في سبيل ميلاد هذا البحث المتواضع...

إلى جامعة فرحات عباس سطيف كلية الآداب والعلوم الاجتماعية...إلى رئاسة الجامعة...

إلى قسم اللغة العربية وآدابها ممثلا في الأستاذ الفاضل "صلاح الدّين زرال"

إلى أساتذتي الأفاضل شُعلة التّميّز المعرفي بجامعة فرحات عبّاس: الأستاذ الفاضل "عبد المالك بومنجل"، "أحمد مرغم"، "الياميـن بن تومي"، "خليفة بوجادي"...وكلّ أساتذتي أعضاء لجنة التّدريس في مرحلة الدّراسات العليا...

إلى أساتذتي الأفاضل بجامعة محمد الصديق بن يحيى (جيجل)، كليّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة، الأستاذ القدير والشّاعر "عيسى لحيلح"، الأستاذ الفاضل "الطّاهر بومزبر"، الأستاذة الفاضلة "وسيلة بوسيس"...

وشكر خاصّ جدّا لأستاذي المتميّز "فيصل الأحمر"

وخالص امتناني لأستاذي الفاضل "الطّاهر مشقّف" أستاذ الفلسفة -أوّل من علّمني كلمة "فلسفة"- على جميل صبره ودعمه...معلّما وصديقا...

وجزيل الشّكر للزّميل المعطاء "فتحي مروان"...

إلى خالقي عملا خالصا لوجهه الكريم

﴿كلّ من عليها فان، و يبقى وجه ربّك ذو الجلال و الإكرام﴾

إلى كل من لم يُعط...

أسماء

شكر وعرفان

إلى أستاذي المشرف

الذي علّمني لغة الحوار و منطق التّفكيك...

الدكتور الفاضل "عبد الغني بارة"

معلّما و إنسانا...

على كلّ ما أعطى في سبيل إنجاز البحث...

عرفانا...

و

وفاء لحقّ الأُستاذيّة

أسماء

من المسلّم به أنّ الخطاب النّقدي العربي يتموضع داخل إطار إشكالي يتمثّل في إشكالية "تأصيل المنهج الحداثي"، وقد بات واضحا، أن الخطاب الدّيني المعاصر _والذي يصطلح عليه النّقّاد بـــ"المشروع الدّيني الحداثي"_ لا يختلف من حيث طبيعة الأزمة/الإشكاليّة، فهو يتموضع بالمثل داخل الإطار الإشكالي نفسه؛ فالإشكالية هنا تتعلّق بقضيّة "تجديد المنهج"، وهذا التجديد يقوم على محاولة استثمار وتوظيف المفاهيم النّقديّة المعاصرة، بما تتحوّل معه عمليّة التّأسيس إلى فعل توفيقي يحاول إلغاء التّعارضات بين التُّراث والحداثة، وهو ما يغدو مشروعا القول _في ظلّه_ إنّ وضع الخطاب الدّيني المعاصر، من جهته، يطرح بالمثل إشكاليّة تأصيل المنهج الحداثيّ في حقل التّفسير القرآني.

فمادام "المنهج" نظاما معرفيا، يتشكّل في علاقة بأنساقه الثقافيّة وأسيقته التاريخية، فإن هذا المعطى يحمل الدّارسين على التساؤل: هل التّفسير المعاصر وهو يتبنّى المنهج الحداثي، يعمل في الآن نفسه على تبنّي فلسفته ونظريّته في المعرفة، بما هي النصّ الغائب فيما وراء النصّ المقول، أم أنه يتبنّى الآليات المنهجيّة بمعزل عن أساسها الفلسفي ونسقها المعرفيّ ؟

ولاشكّ في أنّ إشكاليّة "التّأسيس المنهجيّ"، على مستوى دائرة الفكر الدّيني، تستمدّ شرعيّتها الرّاهنة في ظلّ التطوُّرات التي شهدتها حركة تجديد المنهج/التُّراث، والتي تمخّض عنها في المحصّلة، جملة من المشاريع الفكريّة الدّينيّة "الحداثيّة"، وتدعو إلى التموضع في صميم البحث النّقدي؛ فهذه المشاريع الفكريّة، تعمل على تجديد ذاتها لبعث راهنيّة المعنى الدّيني في ظلّ العلاقة بالمناهج والنظريّات الغربية المعاصرة، مُنتهجة حركة نحو استثمار ما أسفر عنه العقل الأوروبي من مقولات نقديّة فلسفيّة؛ الأمر الذي يحيل إلى نشوء علاقة بين المشروع التّفسيري الدّيني، والمشروع النّقدي الأدبي.

وهذه العلاقة التي تتمظهر على مستوى الآليّات المنهجيّة، تدعو إلى طرح تساؤل في غاية الدقّة: إذا كان للمنهج النّقديّ وجهه اللامرئي، والذي يخفي حقيقة أنّ البعد الإبستيمولوجي مؤسس على البعد الأنطولوجي، فما مدى صلاحيّة تطبيق المنهج النّقدي في سياق الثقافة العربية؟

وإنّ ما ينبغي التنبّه إليه في هذا المقام، هو أن مشاريع الفكر الدينيّ تتبدّى اليوم، وهي تستهدف تجديد المنهج التّفسيري انطلاقا من تجديد المفاهيم الأساسيّة، في مقدّمتها مفهوم "النصّ"، موضوع الخطاب التّفسيري، ويمكن من خلال ذلك تلمس انبثاق الوعي الابستيمولوجي في دائرة الفكر الديني الحديث؛ فالدّرس الحداثيّ يعمل على نقد المناهج الموروثة مستهدفا تعرية أسسها

المعرفيّة، ليعيد البناء المعرفي للمنهج التّفسيري انطلاقا من وضع الحجر الأساس. ويقدّم خطاب المفكّر الإسلامي "نصر حامد أبو زيد" نموذجا حيّا لهذا التوجه، وهو أوّل العوامل الدّافعة إلى تناوله بالدّراسة في هذا البحث.

فالتّساؤل الجوهري في هذا البحث، لا يدور حول معضلة "المنهج" عند نصر حامد أبو زيد بما هو علاقة بين الذّات المفسّرة وموضوع التفسير _ أي"النص الدّيني"_ في إطار الفعل التّفسيري، فهذه العلاقة في جوهرها، بناء مؤسس على طبيعة فهم "ماهية" النصّ الدّيني، لتكون نظرية النصّ بمثابة الأساس المعرفي، الذي يحظى بأولوية في الفعل التّأسيسي التّنظيري، ومن ثمّ يشكّل التّساؤل عن حقيقة الفهم النظري الضمني لماهية النصّ، منطلقا جوهريّا لأيّ قراءة نقدية تستهدف مقاربة هذا المشروع التّفسيري الحداثي. وفي ظلّ هذه المعطيات، تتجلّى أهمية تناول هذا الموضوع، خصوصا في ظل العلاقة الإشكالية التي قامت بين الدّرس القرآني، والدّرس الأدبي (الغربي)، فلا مبرّر لتناسي هذه العلاقة التي أصبحت واقعا يفرض نفسه، فصحيح أن للدّرس القرآني مجاله المعرفي المخصوص، إلا أنّ واقع حركته الرّاهنة، باتجاه تشييد هذه العلاقة التّداخلية، يفرض اليوم على الباحث العربي ضرورة الولوج إلى حيّزه الإشكالي. إن إشكالية المفهوم، إذن، تتضمن في طياتها، إشكالية العلاقة بين النص القرآني والنصّ الأدبي، وهي المساحة التي حرصت القراءة على إلقاء الضوء عليها لتنوير بعض مناطقها المظلمة، انطلاقا من التساؤل عن كيفية تمظهُر العلاقة بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي، في هذا الخطاب التنظيري.

ولعلّ قلة الدراسات الجادة حول الموضوع، وسذاجة معظم الشروحات الملحقة بالنص الأصلي _أي نص "نصر أبو زيد" نفسه_ يشكّل دافعا آخر لهذه المحاولة؛ فالإطّلاع على هذه الدّراسات سمح بالتأكّد من أنّ نص "التاريخية" عند نصر أبو زيد، منطقة بكر لم تُستكشف ولم تُقرأ بعد، وهو ما يدفع الدراسة إلى العمل على محاولة الخروج من دائرة التكرار للأفكار الجاهزة حول خطابها، والتي دأبت على الوقوف عند حدود النصّ الظّاهر، مجردة إياه من خصوبته الدلالية، وذلك من خلال الإفادة مما قدمته قراءة "علي حرب" التفكيكية تحديدا، والتي تمثل سندا منهجيا قويا لهذه القراءة.

وهي إذن تستهدف إعادة قراءة مقولة تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد _وهو المفهوم المعاصر الذي يتم تشييده في ظلّ العلاقة بين الأصالة والمعاصرة_ في ظل التساؤل عن حقيقة مدلوله الجوهري؛ فهل هو يعمل على تجريد النص القرآني من خصوصيته الدّينية، وهل

هي مقولة مستعارة حرفيا من المرجعية الغربية، أم أنها تراعي الفرق الأنطولوجي بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي؟ هل هي تجسيد لعلاقة حوار واعية بين التراث والحداثة، ولقاء حقيقي بين الماضي والحاضر؟ ولعلّ الإشكالية الجوهرية هنا تطرح نفسها في الصّيغة الإشكالية التالية: هل بالإمكان تحديد مدلول لتاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد؟

وتأسيسا على هذه الاعتبارات المعرفية الابستيميّة، تتحدّد إشكالية القراءة الجوهريّة بوصفها إشكالية الكيفية التي تمّ من خلالها بناء النسق المفهومي، وطبيعة هذا المفهوم، وطبيعة الخلفيّة المعرفيّة التي تؤطّر له وتحدّد طبيعة انبنائه. ومن هذا المنطلق يستهدف هذا البحث تناول إشكالية النصّ الدّيني كما تظهر في الخطاب التّنظيري عند نصر حامد أبو زيد، وتحديدا، الإشكالية التي تخلقها مقولة تاريخية النصّ القرآني بما تطرحه من فرضيّة الإنتاج الثّقافي.

وانطلاقا من هذا الهمّ المعرفي، يتموضع هذا البحث بوصفه قراءة تفكيكية في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، ليتحدّد عنوانه بـــ:(**في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد**")، ليستهدف مقاربة حقيقة المفهوم المشيّد حول الماهية، وتعرية دلالاته المركزية، من منطلق منهجي "تفكيكي" يتعامل مع المفهومات بما هي تشييدات تاريخية في علائق بالذّات والتّاريخ، فهي تنطوي دوما على اللامفهوم واللامعقول والمنسي والمقهور (أي اللامفكّر فيه).

وتسير القراءة في رحلة استكشافية على مستوى "نص المفهوم"، بحثا عن المعنى، عبر "مدخل عام"، يتحدّد بوصفه محاولة للاقتراب من إشكاليّة الحداثة الدّينيّة، والتي لا تعدو كونها إشكالية "منهجية قراءة الحداثة الدّينية"، من هنا ضرورة الانطلاق من مدخل عام يعالج قضية المنهج القرائي، ويندرج تحت عنوان:(**في إشكالية قراءة الحداثة الدّينية**)، حيث يعمل على إلقاء الضوء على القراءات السابقة، سواء منها تلك التي جسّدت منظورا إيديولوجيا في القراءة، أو التي حاولت تجسيد منظور نقديّ ابستيمولوجي أو تفكيكي، كما تجسّد عند الناقد علي حرب. لتتحدد الآليات المنهجية في هذه القراءة، من منطلق ابستيمولوجي/ تفكيكي بوصفها تفكيكا للمفهوم المشيّد حول ماهية النص القرآني.

ويأتي "فصل تمهيدي" ليلقي الضوء على الإطار المعرفي العامّ الذي يحتوي حركة البحث عن المفهوم عند نصر حامد أبو زيد، معنونا بـــ:(**رؤية التراث ومنهج قراءته**، "**مقدمات الفعل التأصيلي**")، في حركة تستهدف شرح مفهوم التراث ومنهج قراءته، وهو المفهوم الذي يستعيد تاريخية النصّ التّراثي، التي تؤسس لمنهج قراءة التراث من منظور معاصر. لتعمل في الآن

نفسه على التنبيه إلى العلاقة التي تربط إشكالية تجديد التراث بإشكالية النصّ القرآني، على مستوى هذا الخطاب.

وتستكمل القراءة رحلة بحثها عن المعنى الضّائع، عبر فصول ثلاثة، حيث تنطلق الرحلة من "الفصل الأول" والمُعنون:(**في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، "قراءة أولية شارحة"**) انطلاقا من التساؤل عن إمكانية تحديد مدلول تاريخية النص عند المنظّر المصري، لتموضع نفسها قراءة تعكف على شرح الدّلالات في نصّها المقول/الظّاهر، بالعمل على تحليل مكونات النسق التصوّري للمفهوم، أولا، على مستوى العناصر المكونة لتصور الماهية، وهي (المصدر الإلهي، الماهية اللغوية، والعلاقة بين النصّ والثقافة)، وثانيا، على مستوى الحركة المزدوجة بين التراث والحداثة، لتكشف بذلك عن الحضور المكثف والمزدوج للمرجعية التراثية، فضلا عن الحداثية. وتعري أوّل طبقة من طبقات النصّ الغائب، وهو خاصية الازدواج المفهومي والتناقض الذي يخلق نصّا ملتبسا على الفهم.

وتستكمل القراءة رحلة بحثها على مستوى الفصل الثّاني، المعنون:(**المركزي والهامشي في خطاب تاريخية النصّ القرآني، "قراءة تفكيكية"**)، حيث تكشف عن وجود نزعة مبطنة للتمركز حول البعد الواقعي، وتهميش البعد الإلهي، على مستوى تصوّر الماهية، وهو ما يخلق بالمقابل، مركزية الحداثة وهامشية التراث، وهو ما يلقي الضوء، أيضا، على وجود مظهر للمطابقة بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي، ليخلق إشكالية "المطابقة"، ومن ثمّ ضرورة تعيين حدود العلاقة بين أدبيتين.

وتخلص القراءة إلى "الفصل الثالث" محملة بالأسئلة التي تثيرها رحلة البحث، مع كلّ خطوة جديدة، أهمُّها: ما مدى إمكانية تحديد مدلول التاريخية عند نصر حامد أبو زيد ؟ وهو ما يتحدد به العنوان:(**تاريخية النص القرآني، "قراءة تفكيكية ثانية"**)، وهي المحطة التي ستكشف عن وجود حركة نقض من داخل النصّ المركزي تعمل على تقويض مركزيته، حيث يظهر نص المفهوم وهو يقوض ذاته، ليعمل على إثبات الهامشي، وفي الآن نفسه، لا يستقر به الحال على معنى واضح محدد، ليؤول إلى التفكك واللامعنى. وهو ما يكشف عن طبقات أخرى في النصّ الغائب، أهمها: وجود صراع بين طرفي الثنائية الضدّية (الإلهي/الواقعي)،(الواقعية/الوقائعية)، والعجز المعرفي عن التوفيق بينهما، وهذا الأخير _أي العجز المعرفي_ تكمن أصوله في بنية الافتراضات المسبقة. وهو ما ينتهي إلى طرح تفسير آخر لحدث التّمركز على مستوى هذا الخطاب.

وبطبيعة الحال، تذكّرنا القراءة ختاما، أنها لا تهدف إلى تحديد نتائج قطعية، أو ادّعاء فضل السبق إلى تعرية الحقائق المحتجبة، بقدر ما تستهدف التموضع بوصفها فاتحة لقراءات أخرى، لامتناهية، بحثا في حقائق النصّ الحداثيّ(المختلف)، وما يمكن الجزم فيه حقا، هو أنّ النصّ أكثر خصوبة وثراء مما قيل، إنه نصّ لم يُقرأ بعد.

ولا شكّ في أنّ القراءات السابقة _على الرغم من قلتها_ قد مثلت علامات على طريق البحث عن حقيقة مفهوم النصّ القرآني عند "نصر حامد أبو زيد"، في مقدّمتها كتابات "جابر عصفور":"هوامش على دفتر التنوير"، وكتابات "علي حرب" المتنوّعة، أهمها بالنسبة للبحث: "نقد النصّ"، "الممنوع والممتنع (نقد الذّات المفكّرة)"، "الاستلاب والارتداد (الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد)". بالإضافة إلى جملة من المراجع التي أسهمت في إضاءة جوانب الخطاب الدّيني المعاصر عموما أهمها كتاب "أحميدة النيفر":"الإنسان والقرآن وجها لوجه"، وهي على قلتها، مثلت سندا للقراءة ومنطلقا لاشتغالها.

ولا يمكن إغفال دور "الكتابة والاختلاف" لــ:"جاك دريدا"، وهذا إضافة إلى مراجع أخرى أسهمت بالمثل في إنارة طريق البحث، أهمها "نقد النّقد وتنظير النّقد العربي المعاصر، لــ:"محمد الدغمومي"، "المفاهيم معالم" لــ:"محمد مفتاح"، "نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال" لــ:"حسين خمري"، "إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النّقدي العربي (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)"، و"الهرمينوطيقا والفلسفة(نحو مشروع عقل تأويلي) " لــ: "عبد الغني بارة" بما تطرح من رؤية وافية ومعمّقة حول إشكالية المصطلح والأنساق المعرفية.

ولا ريب، مثلت دراسات المنظّر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، السند الأساسي للقراءة، عملا بمبدأ العودة إلى النصوص ذاتها، لإفساح المجال أمام تكشّف الحقيقة من داخلها، دون فرض أي مقولات جاهزة، في مقدّمتها: "مفهوم النصّ(دراسة في علوم القرآن)، "النص والسلطة والحقيقة(إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، بالإضافة إلى "السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد" بالإشتراك مع "سيزا قاسم".

ولا يسعني في الختام، إلاّ أن أشكر كلّ من أسهم في إنجاز هذا البحث المتواضع، ولو بالكلمة الطيّبة، وأسأل المولى تعالى، أن يتقبّل منّي هذا العمل المتواضع خالصا لوجهه الكريم.

_تمهيد:

إنّ أولى مهمّات القراءة هي تحقيق "وعي منهجي" بالظّاهرة، موضوع القراءة، كي يتسنّى لها إنتاج معرفة حول الموضوع المدروس. ولا يمكن تحقيق وعي منهجي، إلا بالتّساؤل عن طبيعة الموضوع ومكوّناته وخصائصه في بعده الأنطولوجيّ؛ فالوعي بأنطولوجيّة الظّاهرة هو المؤسس للمنحى المنهجيّ في دراستها. ومن المعلوم أنّ الغاية المتوخّاة من القراءة، هي التي تستحضر آليّاتها الإجرائيّة، ولا يمكن تحديد وظيفة القراءة إلاّ بعد تحديد طبيعة الموضوع وخصائصه.

من هذا المنطلق كانت محاولة الاقتراب من فهم ماهية الظّاهرة أُنطولوجيّا، إجراءا يحظى بأولويّة منهجيّة في هذا المقام، ليتّجه المدخلُ بعد هذه الخُطوة، نحو تحديد الآليّات المنهجيّة الموظّفة في فعل القراءة، وفقا لإشكاليّات هذه القراءة وغاياتها، وهي الآليّات التي يحاول هذا البحثُ، الوُلوج عن طريقها، إلى أُفُق الوعي المعرفيّ الدّينيّ المعاصر، ممثلا في خطاب الحداثة الدّينية، بوصفه، خطابا يحظى بحضور مركزيّ في المشهد الفكريّ العربيّ الرّاهن.

فقد بات من الحقيقة المسلّم بها، أنّ الخطاب الدّيني العربي الإسلامي شهد جملة من التحوُّلات منذ بدايات العصر الحديث، وصولا إلى المرحلة الرّاهنة، في إطار مسعى تجديد الأفكار الدّينيّة؛ حيث بدأت بوادر وإرهاصات التحوّل المنهجيّ المعرفيّ مع بداية ظهور وتبلور فكرة التّجديد[1]، التي ترجع جذورها إلى كتابات الشيخ أمين الخولي[2]. وتشير الدّراسات النّقدية للخطابات الدّينيّة المعاصرة، إلى ظهور نمط جديد في قراءة النصّ القرآني، يتفرّع إلى جملة من الآليّات المنهجيّة، وظهرت في المقابل مُصطلحات عديدة تحاول احتواء الظّاهرة في الوعي النّقدي العربي الرّاهن. وأكثر هذه المصطلحات تداولا، مصطلح "المناهج الحداثية". وإلى جانب هذا المصطلح، مصطلحات أخرى مرادفة لا تقلّ شيوعا، مثل مصطلح "القراءات المعاصرة"،

---

[1] بعض الخطابات توظّف مصطلح "الإصلاح الدّيني"، فيما يؤكّد الباحث المغربي "أحمد بوعود" على ضرورة تبنّي مصطلح التّجديد بديلا عن الإصلاح الدّيني، " لما لهذا الأخير من حمولة فلسفيّة غربيّة ارتبطت بالصّراع بين الكنيسة والعلم هناك، في حين أنّ المصطلح الأوّل – التّجديد الدّيني - مصطلح نبوي كما في قوله صلّى الله عليه و سلّم "إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها" ينظر: نادر المتروك،"الأستاذ أحمد بوعود وقضايا الاجتهاد والتّجديد"،ج 1، موقع الوقت، كتبها مختارات في 31 ديسمبر2007، الساعة: 13:34 م .

[2] "يعدّ الشّيخ أمين الخولي (1895- 1966م) واحدا من أبرز المفكّرين المصريّين ورائدا من روّاد التّجديد في الدّراسات القرآنيّة وأوّل من حاول تطبيق المنهج الأدبي في مقاربة القرآن الكريم، حيث اهتمّ اهتماما بالغا بعلم التّفسير وقدّم أوّليّة العقل على النّقل في معالجة قضاياه إيمانا منه بأهمّيّة إدراك حركة الواقع والحياة المتغيّرة، والذي قاده إلى نقد التّفسير العلمي للقرآن لما ينطوي عليه أحيانا من تشكيك في القرآن نظرا لتغيّرات النّظريّات العلميّة ونقض بعضها البعض[...] ومن ثمّ دعا إلى تحرير العلم الزّمني من سيطرة النصّ، وتوظيف منتجات العلوم الإنسانيّة الحديثة من أجل إرساء دعائم التّفسير الأدبي للقرآن". ينظر: أمين الخوليّ، المجدّدون في الإسلام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة ، د ط، 2008، ص7.

كما يصطلح عليه البعض الآخر من الدّارسين بـــ"اتجاه القراءة التّأويليّة"[3]، بالإضافة إلى مصطلح "القراءات المقترحة"[4]، وهو أقلّ شيوعا عن المصطلحات السّابقة. وهذه المصطلحات تشير إلى تمايز الخطابات الدّينيّة الحداثيّة، عن المحاولات التّجديدية الحديثة السّابقة، والجهود التّفسيريّة القديمة على حدّ سواء؛ فهو وإن كان امتدادا للمدرسة الحديثة في التفسير _أي المدرسة التي ظهرت منذ الأربعينيات بريادة الشيخ "أمين الخولي"_ إلا أنّه استقلّ بخصوصيات منهجية ومعرفية، ليتّخذ لنفسه هذا المصطلح الذي يميّزه ويحدث فاصلا بينه وبين المحاولات التّجديديّة السّابقة، مشيرا إلى مرحلة تحوُّل جذريّ، هو ناتج طبيعي عن تراكمات الأفكار الجديدة التي تمّ إنتاجها عبر هذا المسار التّاريخي الحديث الكلّي. ويمكن القول إنّ الخطاب الحداثي هو آخر ما استقرّت عليه حركة التجديد عبر مسارها الكليّ في العصر الحديث منذ أمين الخولي وحتّى نصر حامد أبو زيد.

ويمكن وصفه بمصطلح خطاب "الحداثة الدّينيّة" قياسا على مصطلحات شائعة في الثّقافة النّقديّة الرّاهنة، مثل (الحداثة الأدبيّة، الحداثة النّقديّة، الحداثة الفلسفيّة)، وهي إذن، في ظلّ ما سلف، تتمثّل في جملة من التّفاسير القرآنيّة التي شكّلت _في رأي الدّارسين_ تحوّلا جوهريّا في العصر الحديث منذ "أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين" [5]، وذلك بالرُّغم من الحُضور الملاحظ لظاهرة "الثّبات المنهجيّ" على مستوى خطابات التّفسير القرآني، فيما يرى أحميدة النيفر؛ فهذا الحُضور"لم يحُل دون ظُهور محاولات تجديديّة في مستوى المنهج [...] لذلك فإنّنا نعتبر أنّه من المُمكن عمليّا القولُ: إنّ نوعا من التحوُّل ظهر في مجال التّجديد المنهجيّ لتفسير القرآن الكريم "[6]. وهذا الخطاب تمثّله كتلة "الحداثيّين العرب"، بحسب المصطلح الذي يطلقه الدّارسون على ممثّلي هذا الاتّجاه، والذي يشكّل في نظر الباحثين "كتلة متبنّية للفكر

---

[3] وهو المصطلح الذي ورد في دراسة أحميدة النيفر، حيث توخّى الدقة في تحديد الفروق المنهجية بين الاتجاهات، أوّلا: المدرسة التّراثيّة أو التّصوّر السّلفي، ومن أبرز ممثّليه محمّد الطاهر بن عاشور (1879- 1973). ثانيا: السّلفيّة الإصلاحيّة أو مدرسة المنار ومن أبرز ممثليها، جمال الدّين الأفغاني(1838- 1897)، محمّد عبده، (1849- 1905)، محمّد رشيد رضا(1865-1935)، ومحمود شلتوت (1893- 1963). ثالثا: التيّار الإيديولوجي ومن أبرز ممثّليه: سيّد قطب (1906- 1966) وعبد الرحمن الكواكبي (ت: 1902)، ومحمّد شحرور، حسن حنفي، محمد أبو القاسم حاج حمد. رابعا: المدرسة الحديثة ويمثّلها أمين الخولي (ت: 1966)، وعائشة عبد الرحمن، ومحمد أحمد خلف الله . خامسا: القراءة التّأويليّة، ومن ابرز ممثّليها الباحث الجزائري محمد أركون (1928- 2010) والباحث المصري نصر حامد أبو زيد(1943- 2010). لمزيد من الاطّلاع ينظر: أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، نشر الفنك، الدار البيضاء، د ط، 1997.

[4] ورد المصطلح في دراسة الباحث نفسه، إذ فيما يراه هذا الباحث - " تتميّز المدوّنة التّفسيريّة المعاصرة من النّاحية الشّكليّة بأنّها تنقسم إلى قسمين كبيرين:قسم يتمثّل في أعمال يتمّ فيها تناول النصّ القرآني بكامله، وهو ما يمكن أن نسمّيه التّفاسير المنجزة و قسم يقتصر على تقديم منهج دون أن يتمّ تطبيقه على النص برمّته أو على جزء مهمّ منه. هذا النّوع الأخير و إن لم يرق إلى مستوى التّفاسير المعروفة قديما و حديثا من جهة المصداقيّة والانتشار فإنّ أهميته - من النّاحية المنهجيّة - لا تقل عمّا سمّيناه تفسيرا منجزا. إنّه ضرب جديد من التأليف يمكن أن نسمّيه القراءات المقترحة". ينظر: المرجع نفسه، ص 27.

[5] مفتاح الجيلاني، الحداثيّون العرب في العقود الثّلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقديّة)، دار النهضة، سورية- دمشق، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م، ص7.

[6] أحميدة النّيفر، مرجع سابق، ص 22.

الغربي بكلّ تياراته؛ الماركسيّة والاشتراكية واللّيبرالية [...] أطلقنا عليها مصطلح الحداثيين العرب"[7]، ويضيف الجيلاني مفتاح أنّ "هذه التّيارات على الرغم من الخلافات الدّاخلية فيما بينها، إلا أنّها تلتقي عند هدف واحد وهو محاربة ما يسمّونه بالرجعيّة "[8].

وفي ظلّ الاعتبارات السّالفة، يمكن القول إن هذا المصطلح يشير إلى تجربة معرفيّة دينية، تنتمي إلى الزمان الوجودي الراهن للذّات الثقافية العربية، وهي تجربة تهدف إلى اختراق النموذج الفكريّ الدّيني السّائد، المتمثّل في الخطاب التّفسيريّ التُّراثيّ، وهي الدّلالة الجوهريّة التي قصد إليها إطلاق المصطلح، في أصل وضعه الحديث. ذلك أنّ المنهجيّة التُّراثيّة_وكما يوضّح أُحميدة النّيفر_ قد "ظلّت فاعلة حتّى الفترة المُعاصرة، مُنتجة تفاسير كثيرة تنتمي إلى ما يمكن أن نسميّه بالمدرسة التُّراثيّة، التي يكون المُفسّر فيها متحرّكا ضمن الموروث اللُّغوي والفقهيّ والعقائدي، وخاضعا لمنهج يجعل اللُّغة والتُّراث "يفكّران" من خلاله وليس العكس.إنّه المنهجُ الذي يُعيد إنتاج نفس المعرفة ونفس الفهم للنصّ وكأنّ الوحي الإلاهيّ قد ضُبطت دلالاتُه نهائيّا"[9].

ولا يغيب عن المتأمّل أن هذا الوضع يبدو في وضعيّة مشابهة لوضعية الخطاب النّقدي الأدبي، فكلاهما خضع، وما يزال، للتحوُّل على المستوى المنهجي، مما يعني أنّ إشكاليّة تأصيل الحداثة، بوصفها مرادف لإشكالية توظيف المنهج الغربي في قراءة النصّ، لا تنحصر في تلك العلاقة بحقل النقد الأدبي، و إنّما تتجاوزه لتتموضع في علاقة بحقل التّفسير الدّيني، خصوصا في ظلّ العلاقة المعلنة التي يقيمها التّفكير الدّيني مع الفكر الغربي بتوظيفه مناهج النقد الحداثي (التّاريخي تحديدا)، وعليه، بات من الضّروري الحديث، اليوم، عن إشكاليّة تأصيل الحداثة في دائرة التّفكير الدّيني وهو ما يؤكده كثير من الباحثين. ولا شكّ في أنّ الإشكاليّة تزداد تعقيدا في ظل ارتباط الإشكاليّة بإشكاليّة النص الدّيني _إذ من المعلوم أنّ الحداثة وما بعدها فلسفة ونظرية حول النص قبل كونها منهجا_ و هو ما يزيد من أهميّة دراسة الموضوع.

ومن المسلم به أن تجربة المعرفة الدّينية "الحداثيّة"، تشكّل اليوم ظاهرة معرفية ذات حضور مركزيّ، وتتخذ وضعا إشكاليا يجعلها موضوعا مثيرا للجدل، يستقطبُ العديد من القراءات الّتي تصدر من منظُورات منهجيّة متباينة، معارضة أو مناصرة أو محايدة؛ فهذه الظّاهرة قد شكّلت خطابها الدّيني المُستقلّ بكينُونته المعرفيّة، انطلاقا من التعارُض مع الخطاب الدّيني السّائد، ليكون

---

[7] مفتاح الجيلاني، مرجع السابق، ص 7.
[8] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.
[9] أحميدة النّيفر، مرجع سابق، ص18.

بذلك خرقا لنسق الفكر الدّيني التُّراثي، وهو ما يعني أنّ هذا الخطاب الدّيني يخلق حقيقته، أي مقولاته ومعاييره الذاتية، في محاولة لإعادة تشكيل المعنى الديني، بالاختلاف عما هو سائد في تاريخ العقل العربيّ الإسلامي. وهو ما خلّف في الوعي المعرفي الدّيني المعاصر أثرا عميقا، يتجلى في تمظهُره بوصفه إشكالية ذات حضور مركزي. وهو ما يمكن القول في ضوئه، إن الخطاب الدّيني الحداثي يخلق نصّه الدّيني المختلف، وليس "كل خطاب يشكل نصا؛ فالنصّ هو خطاب تمّ الاعتراف به وتكريسُه، إنّه كلام أثبت جدارته واكتسب فُرادته وأصبح أثرا يُرجعُ إليه"[10]. وليس من قبيل المبالغة القول، إنّ مشروع الفكر الدّينيّ الحداثيّ لدى المفكّر المصريّ "نصر حامد أبو زيد"، يعدّ من أبرز نماذج خطاب الحداثة الدّينيّة[11].

وإذا كان هذا المدخل، يستهدف بيان المقدّمات المنهجيّة التي سيتمّ من خلالها مقاربة إشكاليّة خطاب الحداثة الدينية، مجسّدا في نموذج المفكّر الإسلامي "نصر حامد أبو زيد"، فإن التأسيس لهذه الإستراتيجية القرائية، بوصفها محاولة لتحقيق وعي منهجي بالظاهرة، لا يمكن أن يتم إلا في ضوء الحوار مع المداخل والمواقف النّقدية السائدة، والآليّات التي تمّ توظيفها على مستوى الدراسات السّابقة؛ إذ إنّ محاولة الاقتراب من هذه الظاهرة، يستلزم بالضرورة فحص ومعاينة مدى كفاءة آلياتها الموظّفة في فعل القراءة من جهة، والتّنبيه إلى أهمّ المزالق التي وقعت فيها، بغية تفادي السقوط فيها في هذا البحث، من جهة أخرى. إذ إنّ هذه المعاينة يمكن أن تعمل على إمداد هذه المقاربة، بمفاتيح أو معالم تصوّرية منهجية، قد تسهم في إلقاء الضّوء على حقيقة الظاهرة، تحقيقا لإمكانية الانفتاح على أبعادها المعرفيّة.

أوّلا_ الحداثة الدّينية عند "نصر أبو زيد" بين النص الأصليّ والنصوص الشارّحة:

وفي ضوء الاعتبارات السالفة، يجري التساؤل عن حقيقة القراءات التي تناولت خطاب الحداثة الدّينية عند "نصر حامد أبو زيد"، أي عن إشكالياتها وآلياتها، عن طريق فحصها ومعاينتها، ومن ثمّ، معاينة صيرورة المعنى وتحوُّلاته الدّلالية، كما تتمظهر من خلال وعي القارئ. وأخيرا،عن حدودها، لتفسح هذه القراءات المجال لانبثاق رؤية منهجية، تحاول فيما

---

[10] علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، الطبعة الثالثة، 2000، ص 12.

[11] "ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في 10يوليو 1943م، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة. في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعيّة لأنّ أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م.[...] حصل نصر على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972م بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976، وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979م بتقدير مرتبة الشرف الأولى[...] عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام، حتى فارق الحياة صباح الاثنين 5 يوليو 2010م، التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر.[...]". لمزيد من الإطلاع على التّعريف بالمفكّر، ينظر: "ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)"، محرك البحث www.google.com

تحاوله، الانطلاق من حدود المعالجات السّابقة سعيا نحو تجاوزها، وتفادي الإرباكات المعرفية التي سقطت فيها. وهذا السعي نحو التّجاوز، بما هو تجاوز للشروحات السّائدة، ما هو في النّهاية إلا محاولة فالقراءة لا تدعي أنها ستحقّق هذا الغرض وفي هذا المقام تحديدا، وهذا لا يعني بالضرورة أنّ القراءة ستتوصل إلى هذه الغاية، فما هي إلا محاولة للتجاوز، تبدأ من فتح الطّريق وتهيئة الجو من أجل تحقيق التّجاوز ولو على المستوى البعيد.

يمكن القول إن هناك مجموعة من القراءات، تناولت المشروع الفكري الدّيني عند المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، بوصفه ممثّلا للاتجاه الحداثة الدّينيّة. وقد انبثق سيلان قراءته بوصفه إشكاليّة راهنة، بدءا من المنظور/الموقف الدّيني الأصولي، ممثلا في مؤسّساته الأكاديمية الثقافية الفكريّة من جهة، والقانونيّة (أي المحكمة) من جهة، لتتمظهر في المحصّلة، بوصفها إشكالية ذات طبيعة دينيّة أساسا، لارتباطها بالمؤسسة الدّينية المركزيّة في مصر (أي مؤسّسة الأزهر). وهي المواقف التي شكّلت في مجملها، ما يمكن نعته بـــ "إيديولوجيا العداء"، مرورا بقراءة العقل التّنويري نفسه، ممثلا في خطاب النّاقد جابر عصفور وغيره من المنتمين إلى هذا المنحى التّجديدي، وهذا المنظور يشكّل في أغلب مقولاته ما يمكن نعته بـــ "إيديولوجيا المناصرة"، وصولا إلى القراءة التّفكيكية التي تجسّدت في كتابات "علي حرب"، والقراءة الابستيمولوجية التي دعا إليها الباحث المغربي "أحمد بوعود"، و"مفتاح الجيلاني" و"أحميدة النّيفر". وما عدا ذلك، فلا يعدو أن يكون محاولات متفرقة في قلّة من الكتب أو المقالات، يمكن وصفها بالنّدرة. ولا شكّ في أنّ هذه القراءاتُ، على العُموم، تختلف من حيث طبيعة الإشكالية التي يتم من خلالها، الدخول إلى الموضوع، فمصدر الاختلاف هو المدخل الإشكاليُّ، والذي يستلزم بداهة آلياته في القراءة.

1_القراءة الإيديولوجيّة/التّبريريّة:

(أ)_ القراءة من منظور دينيّ/عقديّ:

يأتي المنظور الدينيّ السّلفيّ، على رأس هذه المنظورات القرائية، بل يمكن وصفه بكونه فاتحة القراءات. وقد أخذ في التّبلور منذ رفض ترقية الباحث الأكاديمي نصر حامد أبو زيد، وإلباسه تهمة الكفر والإلحاد، حتّى إصدار حكم ارتداده عن الإسلام. وتأسّس هذا الموقف، ابتداء من الأحكام التي أصدرها بعض الأساتذة والبحّاثة الجامعيّين على المستوى الأكاديمي، يتصدّرهم "عبد الصّبور شاهين"، حول الخطاب الفكري المضمّن تحديدا في كتابي "مفهوم النصّ"، و"الإمام الشّافعي"، والتي يمكن اعتبارُها أوّل قراءة ضمن جدول التّراتب الزّمني للقراءات بوجه عامّ.

وهذه القراءة تجسّدت في صورة "الاتّهامات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكرّرت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة، مضافا إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حدّ رفع دعوى قضائية _دعوى حُسبة_ للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته" [12]، وصولا إلى موقف علماء الأزهر بوصفه مُمثّلا للسلطة الدّينية، والذي تجلىّ على مستوى آخر، في المواقف الصادرة عن المؤسّسة القانونيّة. ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه "المستشار الدّكتور فتحي حمّودة في صحيفة الأخبار بتاريخ 1993/5/5، تحت عنوان "قصّةُ أبو زيد ورأي قانوني"، وذكر أنه طعن في صميم عقائد المسلمين واستشهد بالدّعوى [...] وطبّق [...] هذا القول على قضيّة نصر أبو زيد، فقال: "ويبقى بعد ذلك أنّ ما نشره من آراء، الدّكتور نصر أبو زيد، يعتبر طعنا في صميم عقائد المسلمين، وفي قرآنهم الكريم، وبالتالي فهو يشكّل جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات في المادّة(161منه)""[13]، ويضيف إسماعيل سالم[14] إلى القول السّابق، "إنّه ليس جناية شرعيّة فقط، بل هي جريمة قانونيّة، وذنبا وظيفيّا وإداريّا جسيما، يستوجب إحالة صاحبه إلى السّلطة التّأديبيّة" [15]، وقد تجسّدت نتائج هذه القراءة في إصدار المحكمة لحكم ارتداد المفكّر الإسلامي عن دين الإسلام.

انطلاقا ممّا سلف، يغدو من المشروع بل من الضّروري، التّساؤل عن مدى صلاحية هذه القراءة على المستوى المعرفي، أي عن المحصّلات المعرفية التي قد تسهم من خلالها في تحقيق الوعي المعرفي بنصوص نصر حامد أبو زيد "الحداثيّة"، وتهيّئ، من ثمّ المناخ المساعد على التحرّر من سلطتها وتجاوزها، ما دامت هذه النّصوص الفكريّة تشكّل _بوصفها ممارسة للرغبة السُّلطويّة_ غواية تهدّد سلامة المعتقد الدّيني الصّحيح لدى المُتلقّين؛ فالقراءة من هذا المنظور، تغدو عملية عدائيّة تهجّمية، بوصفها ردود أفعال متحيّزة لمبادئها، متحفّزة لإصدار أحكام النّفي والاستبعاد والإقصاء، كما يتجلّى من خلال مذكّرة إسماعيل سالم، على مستوى أكثر منطوقاته التي تختزن صوتا ذا نبرة عدائية تهجُّميّة، يحترف الإقصاء والتّغييب، بغية تأكيد حكم التّكفير، على الرُّغم من بعض تصريحاته التي تحاول إظهار القراءة في مظهر علمي، ينأى بها عن أن تكون مجرّد نقل وتكرار للمقولات الجاهزة والتي تمّ تداوُلها؛" كان لا بدّ أن أرجع بنفسي إلى كتب نصر أبو زيد، وحصلت على كتابي (مفهوم النّص) و(الإمام الشّافعي)، فهالني ما فيها من

---

[12] نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير(ضدّ الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003، ص 68.
[13] إسماعيل سالم، نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنّة والصّحابة وأئمّة المسلمين،(مزيدة بتقارير العلماء المقدّمة في قضية نصر أبو زيد)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414هـ-1994م، صص12،13..
[14] مؤلف المذكرة "إسماعيل سالم" هو تلميذ "عبد الصّبور شاهين".
[15] المرجع نفسه، ص 13.

كفر صراح، وردّة ظاهرة، وتطاول على القرآن والسنّة، بل وعلى اللّه ذاته؟؟ والأدهى والأمرّ أنّ المؤلّف الزّنديق يدرّس هذا الكفر لطلبته؟؟" [16]؛ حيث يغدو حكم التّكفير في حدّ ذاته حقيقة جاهزة معلومة سلفا، تنطلق منها القراءة بغية إثباتها، والبحث عنها في النصّ. وهذه الحقيقة، يفضحها النصّ المقول، أي نصّ القراءة، من داخله و بنفسه، حين يصرّح في الآن نفسه بضرورة تبنّي نظرة موضوعيّة منهجيّة في قراءة نصر أبو زيد، وذلك بأن "تدرس هذين الكتابين، ونبحث عن هذه الطّعون، ونبيّنها للنّاس" [17]، وبهذا تغدو لغة الاستبعاد والإقصاء، هي اللّغة المهيمنة على نصوصه، لتبلغ ذروتها في قوله "فإنّ عداء من رُبُّوا على العلمانيّة، لمن رُبُّوا على مائدة الرّحمن ظاهر واضح؟؟ فالمنهج مختلف تماما بين الفريقين" [18]، حيث إنّ نصر حامد أبو زيد وأنصاره ليسوا سوى جماعة من "العلمانيّين الكافرين بالشّريعة،الكارهين للقرآن والسّنة" [19].

إنّ هذه القراءة ذات الطّابع الدّيني تصدُر عن نظرة وُثوقية، وتُؤسّس خطابها على مبدأ الحقيقة المعروفة سلفا، فلا شكّ أنّ هذا المنظور ينطلق في قراءته لـــ "نصر حامد أبو زيد"، من إشكاليّاته التي تتحدّد في ضوء مسلّماته الخاصّة، أي بنيةُ التّصوُّرات المُسبقة؛ حيث تعملُ هذه الفرضيات الضمنيّة على خلق إشكاليّاتها وتوليد آلياتها في القراءة. وهو ينطلق من الحقيقة التي ينتجها مُمثّلُو هذا الخطاب الدّينيّ، من منطلق اليقين بمُلكيتهم الشّرعيّة للحقيقة المطلقة، لتُشكل هذه الحقيقة، بوصفها فكرة سابقة على موضوع قراءتها _أي تجربة الحداثة الدّينيّة_ منطلقا أو معيارا لإطلاق الأحكام القيميّة.

ومن ثمّ، فهي تستهدف النّفي والإثبات كمقصد أسمى؛ نفي حقيقة الظّاهرة موضوع قراءتها من جهة، لإثبات حقيقتها الجاهزة من جهة أخرى، موظّفة لهذه الغاية الإقصائيّة آليات النقض، وأدوات الدحض والنّفي، والتي تجسّدت في أحكام التّكفير، بتوجيهه ا لغاياتها المرجعية المحدّدة سلفا، من خلال تشكيل مصطلحاتها ومفرداتها المشتقة من هذه المرجعيّة التّصوُّريّة؛ فمن هذا المنطلق، يتمظهر الخطاب الدّيني "الحداثي" عند نصر أبو زيد، بوصفه خطابا علمانيا، ارتدادا، كفرا، ضلالا وتضليلا، كما يقرّر إسماعيل سالم في سياق نقده لجملة من الصحف والمجلاّت التي "خصصت أعدادا شبه كاملة لمناصر ة باطل أبو زيد وعلمانيّته، فالدّفاع هنا دفاع عن

[16] المرجع السا بق، ص 13.
[17] المرجع نفسه، ص 30.
[18] المرجع نفسه ، ص 7.
[19] المرجع نفسه، ص 11.

العلمانية التي تخاصم الإسلام بل تحاربه"[20]؛ إنّه قول يصدر من منطلق العداء ولا يسعى إلى غاية سوى نقض ودحض ونفي هذا الخطاب، بوصفه خطاب الآخر، المُعادي، النّقيض.

وعليه، تشكّل هذه القراءة إيديولوجيّتها التي تُجسّدُ نزعة عدائيّة؛ فالموقف الإيديولوجي استعمال تبريريّ للموضوع لتحقيق أغراض نفعيّة تحدّدها الذّات المستخدمة لهذا الموضوع؛ فالإشكالية من زاوية هذه القراءة، في حقيقتها المضمرة، هي إشكالية صراع بين الخطاب الديني المناصر للمؤسسات الدينية الأصولية، بوصفه الوعي القارئ، والخطاب الدّينيّ الحداثيّ بوصفه موضوعا للقراءة، لتفقد الإشكالية صبغتها المعرفية، وتظهر في صبغة إيديولوجية هي حاصل توجيه الموضوع بطريقة عدائيّة، واستعماله لإثبات فرضيات الوعي القارئ بإسقاطها إسقاطا تبريريّا على موضوع القراءة.

وهو ما ينتهي بهذه القراءة إلى السقوط في مأزق الذّاتيّة، بما هو التوجيه الإيديولوجي لموضوع القراءة/ المعرفة، بقدر ما ينأى بها عن تحقيق وعي منهجي بالظاهرة موضوع القراءة؛ إذ إنّ توظيف هذه الآليات الإقصائيّة، ينتج عنه في المحصّلة، حجب حقيقة الموضوع وحقيقة الذات العارفة في آن، لأن الخطاب الشّارح المؤسّس على الذّاتية (مبدأ اليقين المطلق)، يغفل عن توجيه النقد لذاته المؤوّلة، متناسيا ضرورة التمييز بين حقيقة الدّين نفسه وحقيقة الفهم الدّيني من ناحية، والتفريق بين حقيقة فهمه الدّيني، وحقيقة موضوع قراءته من ناحية أخرى، متناسيا من ثمّ منظوريّته وذاتيّة أحكامه، من حيث يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة. وهو يزعم امتلاكه حقيقة الموضوع، في الوقت الذي يعمل فيه على التأويل، بل إن هذه القراءة المغلقة تخرج إلى حدّ تشويه النصّ الأصلي، وهو ما يشير إليه أبو زيد نفسه؛ "إنّ "قضيّة أبو زيد" قد يكون لها وجهها الضّار، ولا أعني بذلك مسألة الحرمان من التّرقية، بقدر ما أعني "عمليّات التّشويه" المتعمّدة على جميع المستويات"[21]، وهو مع ذلك، أي القارئ، ينفي تأويليّته في الوقت الذي تتسرب فيه هذه الذّات بتأويلاتها، لتتمظهر على مستوى منطوقاته ومقولاته، فهو يتناسى تأويله ويعمل على حجبه في الوقت الذي يمارس فيه هذا التّأويل كممارسة قرائيّة لا فكاك منها، الأمر الذي يجعل من فرضيّاته بنية تصوُّريّة مضمرة غير واعية بذاتها.

وفضلا عن ذلك، ينتهي هذا المنظور إلى تعميم الأحكام الجزئيّة على الكلّ، ليسقط في فخّ النّظرة التّعميميّة السّاذجة، حين يورد نصّا لطارق النّعمان، وآخر لأحد الصّحفيّين "العلمانيّين

[20] المرجع السابق، ص 6.
[21] نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير(ضدّ الجهل والزيف والخرافة)، مصدر سابق، ص59.

الصّغار"، على حدّ تعبيره[22]، لينتهي إلى القول "آثرنا أن نأتي بهذا النّموذج من صغار العلمانيّين ليعرف كلّ مسلم كيف يكون كبراء العلمانيّين، إذا كان هذا الفحش يخرج من أحد صغارهم" [23]، وهو في الحقيقة مسلك من التّوجيه الإيديولوجي، يفضح نفسه بنفسه، فلا يخفى على القارئ المتمعّن، ذلك التوظيف النّفعيّ لهذه النّماذج الجزئيّة، بتوجيه قراءتها لإسقاطها على النّموذج الأصلي، في حين أنّ الاختلاف بين نصوص صغار العلمانيين ونصوص كبارهم – إذا صحّ استخدام العبارة نفسها– هو حقيقة ظاهرة لا يمكن حجبُها.

بل إنّ هذا التّوجيه الإيديولوجي، الصّادر من منطلق عدائيّ، يمتدّ بصورة لافتة، إلى استخدام الآيات القرآنيّة نفسها، حيث يجد القارئ أنّ "المعركة قد اشتدّت بين أهل الحقّ من المؤمنين، وبين أهل الباطل من العلمانيّين[...] ﴿وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون﴾ (سورة الشّعراء/الآية الأخيرة)" [24]، وهو ما علّق عليه أبو زيد نفسه في قوله: " منذ الصفحة الأولى من كتاب "نقض مطاعن أبو زيد في القرآن والسنّة والصحابة وأئمّة المسلمين[...] يصدّر المؤلف كتابه بالآية الكريمة ﴿وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾ (الأنعام/ 55)،[...]، ومعنى ذلك أنّ إسماعيل _متحدّثا بضمير الجمع_ سيفصّل الآيات(العلامات والدّلائل) لتستبين سبيل المجرم "نصر أبو زيد". هكذا يعطي المؤلّف لنفسه كلّ حقوق اللّه سبحانه وتعالى، عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التي تجعل كلّ من يخالفها في عداد "المجرمين" الذين يستحقّون اللّعنة والعذاب"[25].

وبهذا تتجلى حقيقة الخطاب الإسلامي المحدث، بوصفها نتاج الفهم الذّاتيّ في هذه القراءة التي تضفي عليها من ماهية وطبيعة مضامينها الفكرية والعقديّة، لتخلق نصا ثانويّا هو نص

---

[22] ومن تلك النّصوص الفاضحة التي يوردها في سياق الردّ على العلمانيين على سبيل التّعميم، نص لأحد الصحافيين من العلمانيين الصغار الذي" يحمل على الأذان حملة نكراء، فيقول في صحيفة الأخبار بتاريخ 1992/6/1 تحت عنوان (قضيّة ورأي)، واصفا الأذان بأسوأ ما سمعناه من أفواه العلمانيين الكارهين لحيّ على الصّلاة، حيّ على الفلاح، يقول ـ و عليه إثم ما قال إلى يوم القيامة ـ:" رجال الدّين هم أوّل من يحترمون القانون[...]، فيما عدا الذين يرفعون الأذان في المساجد بالميكروفونات(الهورن)، بصوت مزعج، و مقلق للراحة، و ملوّث للبيئة؟؟".و في " اليوم 1993/12/20[...] يكتب متغزّلا في ممثّلة أجنبيّة تحت عنوان (كريستين و المعزّة)، فيقول ـ في الصّحيفة المموّلة بضرائب المسلمين، مضيّعا أخلاق شبابنا و دينهم و أوقاتهم ـ يقول قصف الله قلمه، مادام طاعنا في ديننا و عقيدتنا مشيّدا بالفنّ الهابط و عري النساء:" حبيبة فؤادي كريستين ، إحدى بطلات الجريء و الجميلات في القاهرة، يا ألف مرحب؟؟ و عقبال يا ربّ ما أشوف حياة في عيني، الشّقيّة الشّهيّة "ميسي" بنت سالي [...] فهي الطعمة المتمرّدة، و فيها جمال غامض أحبّه". فإذا صدرت مثل هذه النّصوص الفاضحة من قبل أحد الصحفيين العلمانيين الصّغار، فإنّه ممّا يتنافى مع المسلك النّقدي المنهجيّ الجادّ نسبها إلى كلّ من له صلة بالعلمانيّة، حتّى لو افترضنا أنّ نصر أبو زيد من كبار العلمانيين ،كما يلمح إلى ذلك مؤلف المذكّرة، فمن غير العلمي قراءة نصوص نصر أبو زيد والحكم عليها في ضوء هذه النصوص، أي من خارجها، وهو ما ينفي مزاعم هذه القراءة الإسقاطيّة التبريرية، من حرص على تقييم نصوص المفكر من داخلها، خصوصا و أنّ الفارق بين النّصوص الفكريّة المنهجيّة الجادّة التي تصدر عن نصر حامد أبو زيد على المستوى الأكاديمي والعلمي ، وبين مقالات صحافيّة تفضح ـ من فرط رعونتها واستهتارها وخفّتها ـ عدم اتصالها بالبحث العلمي الفكري الجادّ، هو فرق ظاهر لا يمكن حجبه. ينظر: إسماعيل سالم، مرجع سابق، صص 10،11.

[23] المرجع نفسه، ص 7.

[24] المرجع نفسه، الصفحة نفسها، والآية: 227 من سورة الشعراء.

[25] نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير(ضدّ الجهل والزّيف والخرافة)، مصدر سابق، ص 233، والآية: 55 من سورة الأنعام.

التّأويل، وليس حقيقة النصّ نفسه، وذلك بالموازاة مع كونها تخلق حقيقة الفهم الديني، وليس الحقيقة الدينية ذاتها، وتتعرّى حقيقة القراءة العقديّة في هذا المقام، عن افتقارها الوعي التاريخي المؤسس على الوعي بالعائق الأنطولوجي، أي المسافة الأنطولوجيّة بين الذّات القارئة/المؤوّلة وموضوع قراءتها، بحسب ما يذهب إليه علي حرب، فالتّوجيه الإيديولوجي الذي يسقط فيه هذا النوع من القراءة، ينطوي على تناسي البعد التّاريخي.

وهو ما يمكن القول في ضوئه، إنّ كلّ ما تقدمه هذه القراءة _وبغضّ النّظر عن لباس الشّرعية الدّينيّة لمنطلقاتها_هو تضخيمُ الفجوة في الوعي الإسلامي المعاصر، بين الإسلام الأصولي، والإسلام الحداثي، وإعدام أدنى فرص التقاطع والحوار، وهو ما يجعلها تفتقد القدرة على التجاوز، ومن ثم فهي لا تقدم إضافة معرفية، لأنها مجرد إعادة إنتاج لصورة الخطاب النقيض، والصراع ضده، وهي الاعتبارات الأساسية التي تنتهي إلى الجزم بعدم إمكانية أن يفرض هذا المنظور في التّناول نفسه، منهجا معرفيا؛ فهو يجيب عن سؤال الحقيقة بنفيها وإقصائها ورفض الحوار معها، والنفي هنا، أداة قاصرة عن بلوغ كنه الحقيقة وسبر أغوارها، فيما يؤكّد عليه النّاقد التّفكيكي "علي حرب"، إذ النقد بالمفهوم العلمي يتجاوز مجرد النقض.

وبالإضافة إلى المواقف السّالفة، "ردّ عليه كثيرون، منهم: الأستاذ محمّد جلال كشك في "قراءة في فكر التّبعيّة" وعبد الصّبور شاهين في "قصّة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في جامعة القاهرة"، والدُّكتور رفعت عبد المطّلب في "نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته"، والدّكتور سيّد العفّاني في "أعلام وأقزام"، و الدّكتور محمّد سالم أبو عاصي في رسالته "مقالتان في التّأويل ــ معالم في المنهج ورصد للانحراف"، والدّكتور عوّاد العنزي في رسالته "المعاد الأخرويّ وشبهات العلمانيّين" _لم تُطبع بعد_ وغيرهم. ومن أفضل من ردّ عليه وكشف حقيقة أفكاره: الأستاذ طارق منينه في رسالته "أقطاب العلمانيّة في العالم العربي والإسلامي""[26]، وهي كما يبدو كتابات ذات نزعة عدائيّة. ويشير مفتاح الجيلاني من جهته إلى" بعض الكتابات والرّدود والتي إمّا أنّها تناولت كتابا معيّنا[...] أو أنّها تناولت عدّة كتابات، ولكن على طريقة عرض الرأي ونقده دون ربطها بسياقاتها المعرفيّة والتّاريخيّة ودونما أي ّ ضوابط منهجيّة واضحة" [27]، ويتناول الصّنف الثّاني من الكتابة دراسات جزئيّة لأكثر من نموذج حداثي من بينها نموذج نصر أبو زيد،"مثل كتاب فضيلة الدّكتور كامل سعفان هجمة علمانيّة جديدة ومحاكمة النصّ القرآني، حيث

[26] سليمان بن صالح الخرّاشي، "نصر حامد أبو زيد و(الهرمنيوطيقا)!"، محرك البحثwww.google.com، ص 2.
[27] مفتاح الجيلاني، مرجع سابق، صص 8،9.

ابتدأه بالحديث على تاريخ الضجّة والفتنة التي أحدثها كتاب محمّد خلف الله الفن القصصيُّ في القرآن[...] أمّا بقيّة الكتاب فقد تمحورت حول نصر حامد أبو زيد والفتنة التي أثارتها كتاباته داخل أروقة الجامعة المصريّة وخارجها واستغلال بعض من أسماهم بالعلمانيين لها للطّعن في الدّين باسم الدّين والنّيل من خصومهم العلمانيين. وقد نجح المؤلّف إلى حدّ بعيد في توضيح ما اعترى تلك الفتنة من غموض، وإعطاء صورة واضحة للقارئ حولها، وكلّ ذلك بفضل قربه ومعايشته لها[...] إلاّ أنّه زيادة على غلبة الأسلوب السّردي والنّقلي فيه، فإنّه جزئي اعتمد على مقارعة الآراء وتسفيهها دون التعرُّض إلى المناهج التي أنتجت هذه الآراء ونقدها وتمحيصها"[28]، ويشير ثانيا إلى كتاب محمّد جلال كشك: "قراءة في فكر التّبعيّة" حيث "تحدّث في الفصل الثّالث عن نصر حامد أبو زيد تحت عنوان "أكبر فضيحة في تاريخ الجامعة"، ويعني بها الفتنة التي ذكرها كامل سعفان[...] الذي تميّز به تناول كشك هو تركيزه على المقال الذي تقدّم به نصر حامد أبو زيد للتّرقية، والذي تعرّض فيه للإمام الشّافعي ونعته بالتّعصُّب للعروبة والانتهازيّة، إلى غيرها من الآراء التي استطاع كشك دحضها وبيان تهافتها" [29]، ويرى الباحث أنّ "الكتاب في عمومه لا يعدو أن يكون مجرّد ردود لآراء متنوّعة لا يجمعها رابط منهجي واضح، إلاّ كونها صادرة عن شخص واحد"[30]. ويشير أخيرا إلى بحث "الحداثة و النصّ القرآني" للباحث الأردنيّ محمّد رشيد ريّان [31]، وعلى الرّغم من إيجابيّات هذه الدّراسة، إلاّ أنّه" يؤخذ عليه أنّه عجز عن بيان المنطق الدّاخلي الذي يتحكّم في تأويلاتهم، بل اكتفى بدلا من ذلك بعرضها ومحاورتها من خلال المناهج التّفسيريّة المعهودة التي هي محلّ اعتراضهم، أضف إلى ذلك عدم قدرته على كشف الأبعاد التّاريخيّة والمعرفيّة لهذه الظّاهرة. وممّا يؤخذ عليه كذلك عدم التزامه بما وعد به من موضوعيّة وعدم إطلاق أحكام قيميّة مسبقة[...]غير أنّه ومنذ البداية وفي الصّفحة السّادسة بالتّحديد، وقبل عرض آراء القوم واستنطاقها على حدّ تعبيره قد حكم عليهم بأنّهم جناة على القرآن لا حماة، وأعداء له لا أبناء"[32].

كما تعدّ كتابات الباحث "محمّد عمارة" أفضل نموذج للقراءة العدائيّة، حيث وقعت قراءاته في مأزق تصنيف الخطاب وتأطيره داخل حدود الإيديولوجيّات الغربيّة، واختزاله في الفلسفة

---

[28] المرجع السابق، ص 12.
[29] المرجع نفسه، ص 13.
[30] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[31] ينظر: محمّد رشيد ريان، "الحداثة والنصّ القرآني"، رسالة جامعيّة مقدّمة للجامعة الأردنيّة للحصول على درجة الماجستير، 1997م.
[32] مفتاح الجيلاني، مرجع سابق، ص 14.

الماركسيّة، أو المادّية التّاريخيّة Matérialisme Historique [33]، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى وصف قراءاته بالقراءة السّيّئة، فلم "يكن الباحث نصر حامد أبو زيد _المفترى عليه_ مخالفا لقضيّة النّزول المقدّس المعلومة لديه من الدّين بالضّرورة، وأنّ له وجودا مفارقا لهذا الواقع[...] وهذا سوء تأويل يُحسب على الباحث محمّد عمارة، قارئا خطابه النّقديّ للخطاب الدّيني"[34].

وهو يرى أنّ حسن حنفي من أحسن القرّاء لنصر أبو زيد، فقد " قرأ النصّ الدّيني من خلال مفاهيم العصر[...] باعتبار براعته التّأويليّة في هذه المجالات بشهادة المفكّر الفلسفيّ حسن حنفي[35]، الذي أعتبرُه من أحسن من أجاد قراءة أعمال "نصر" بعيدا عن كلّ تشنُّج أو أحكام مسبقة"[36].

وهكذا تنزع معظم الكتابات/ القراءات نزعة ذاتيّة تفتقد إلى الرّوح العلميّة، وهذه النّزعة تتجلّى أكثر في معظم المقالات التي تنشر إلكترونيّا، من أبرزها مقال سليمان بن صالح الخرّاشي: نصر أبو زيد و(الهرمنيوطيقا) [37]!، والذي يشفّ عنوانه عن نبرة استهزائيّة ساخرة، وبالمقابل يمكن العثور على بعض المقالات النّادرة التي تتناول الموضوع برصانة[38].

وعلى كلّ حال يتوجّب على الوعي المنهجيّ استبعاد أسلوب المغالاة في الرّفض، والتي تخرج إلى حدّ التّعصّب، فهناك في نصوص نصر حامد أبو زيد، حقّ "كاف لأن يُخرج هذا الباحث من النّظرة المغالية المتطرّفة "[39].

---

[33] لمزيد من التّوسّع في هذا الرأي، ينظر على سبيل المثال: محمّد عمارة، "د.نصر أبو زيد والرّؤية المادّيّة للقرآن الكريم"،مجلّة المنهل، السّعوديّة،ع536، 1996.

[34] عمر بيشو، "إشكاليّة تأويل النصّ الدّيني بين الألسنة والأنسنة"، جريدة التآخي. www.taakhinews.org، ص1.

[35] ينظر: حسن حنفي، "علوم التّأويل بين الخاصّة والعامّة (قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد)"، مجلّة القاهرة، أبريل/ماي/ يونيو، 1997، ص 9.

[36] عمر بيشو، مرجع سابق، ص 2.

[37] إلى جانب مقالات أخرى، ينظر على سبيل التّمثيل لا الحصر:
- حسن بدران، "القرآن الكريم على ضوء القراءة التّاريخانيّة"، http://www.allikaa.net
- سيّد العفّاني، "نصر أبو زيد: القرآن نصّ بشريّ"، محرك البحث، www.google.com، 2008/05/4.
- سليمان الضّحيان، "المناهج الحديثة في قراءة النصّ الشّرعي(قراءة نصر أبو زيد نموذجا)"، www.tafsir.net، 29 / 2007/09م - 1428/09/17هـ.
- مولاي المصطفى البرجاوي، "خدعة"تاريخية" القرآن الكريم"، 2009/8/19م - 1430/8/27هـ
- سليمان بن صالح الخراشي، مرجع سابق.

[38] ينظر على سبيل المثال:
- أماني صالح، "التّاريخيّة و تأويل النصّ المقدّس عند نصر حامد أبو زيد، الاجتهاد البديل"، موقع إسلام أون لاين.نت - ببليو إسلام، بحث مجتزأ بعد تحريره من دراسة قدّمتها الباحثة بعنوان: "التّاريخيّة هل هي مدخل للاجتهاد في النصّ أم للخروج على النصّ: نموذج نصر حامد أبو زيد"، في ندوة "مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري"(القاهرة: كلّية الاقتصاد والعلوم السّياسيّة، 28 -29 نوفمبر 2004).
- عمر بيشو، مرجع سابق.

[39] المرجع نفسه، ص 2.

وإذا كانت التّجربة الدّينية الحداثيّة عند نصر أبو زيد، قد تشكّلت بوصفها الخطاب النقيض للخطاب الديني الأصولي السائد، فإن الوظيفة الجوهرية للقراءة، هي تجاوز إشكالية الصّراع بين التأويل والتّأويل المضادّ، التي لا تؤدي دورا سوى إعادة إنتاج واقع الصراع ودلالاته، بالعمل على الدخول من مدخل نقدي خالص، محرر من المقولات السّابقة على الفهم، السابقة على المعالجة النقدية، واللّقاء المعرفي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

(ب)_القراءة من منظور حداثي:

وإذا كان من غير العلمي، الدخول إلى الموضوع من خلال إشكاليّة المنظور الدّيني العقديّ، فإن الدخول من المنظور الحداثي نفسه (أي المنظور المؤدلج)، يتنافى بدوره مع مسعى تحقيق الوعي المنهجي في القراءة؛ فالقراءة من هذا المنظور، تنطلق أيضا من مبدأ الحقيقة المحددة سلفا، لتعمل على إصدار الأحكام القيمية انطلاقا من بنية فرضياتها المسبقة والمضمرة، والتي تخلق إشكاليات القراءة وآلياتها في التأويل؛ فإذا كان المنظور الدّيني يصدر في قراءته من منطلق العداء المطلق، مشكّلا بذلك ما يجوز نعته بـــ"إيديولوجيا العداء"، فإن المنظور الحداثي يقف من الظاهرة عموما، ومن ظاهرة الحداثة الدينية عند نصر حامد أبو زيد، موقف المناصرة، ويصدر من منطلق القبول البدهيّ للحقيقة التي يزعم الخطاب الديني الحداثي امتلاكها. ويتجلىّ هذا الصّنف من القراءة، على درجة عالية من الوضوح، على مستوى نصوص الناقد التّنويريّ "جابر عصفور"، بوصفه من أبرز ممثّلي هذا المنحى التجديديّ والمدافعين عنه، بما يجوز معه عدُّه مثالا نموذجيّا على هذا النّمط من القراءة.

إنّ نصوص جابر عصفور، تشكل في أغلبها رُدودا على الخطاب الدّيني الرّافض للحداثة الدّينيّة؛ فهو يخصص كتابا كاملا للدّفاع عن المنحى التنويري عموما، والدّيني المحدث عند نصر أبو زيد خصوصا، الموسوم "ضدّ التعصّب" [40]، ولا يخفى على المتمعّن أنّ العتبة في حد ذاتها، تفصح وتُعرب عن الشُّحنة الثّورية المناهضة التي تختزنها نصوصه، والتي تصدر من منطلق دفاعيّ متحفّز للهجوم على الخطاب المُتعصب، المتطرّف من فرط انغلاقه على ذاته. ويبدو أنّ الناقد في حدّ ذاته لا يفوته التنبّه إلى هذه السّمة المهيمنة على لغة نصوصه، حين يصرّح بأنّه كتب" كلّ ما في هذا الكتاب من منظور المُواجهة، دفاعا عن حرية الفكر[...] في مواجهة تيّار التعصّب الذي أشاعته مجموعات التّطرف الدّيني بفصائلها المتعدّدة، وضدّ عمليات

[40] جابر عصفور، ضدّ التّعصّب، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000.

الانغلاق الموازية التي عمل هذا التيار على تثبيتها في النّفوس" [41]، ويصرّح أيضا "من هذا المنظور، كانت كتابتي المطوّلة عن قضيّة نصر أبو زيد التي كنت طرفا فيها وشاهدا عليها، تقديرا لقيمة هذا المفكّر المتميّز وأصالته" [42]، وهو فضلا عن ذلك، يعمل على تأطير كتبه السابقة ضمن المنحى الدّفاعي، في تصريحه بأنّ الدّراسات التي يتضمنها الكتاب" استمرار لما سبق أن نشرتُه من مقالات ودراسات في كتابي "هوامش على دفتر التّنوير"[...] وكتابي "أنوار العقل"" [43].

وهو ما يمكن القول في ضوئه، إنّ المنظور الحداثي يعمل من جهته على خلق إشكالياته، ومن ثم، توليد آلياته التأويلية تأسيسا على هذه الإشكالات، وإذا كانت الإشكاليات تنبثق من بنية الفرضيات المسبقة والضّمنية، فإن هذه الفرضيات تتحدد، في ظلّ هذا المنظور تحديدا، في ذلك التراتب القيميّ الذي يؤطّر الخطاب الإسلامي الأُصولي بوصفه حقيقة دينيّة "زائفة"، تتمظهر في شكل "عمليات القمع التي يمارسها هذا التيار ضدّ حرية الفكر والإبداع، وما تُؤدّي إليه هذه المخاطر من تدمير أحلام التّقدُّم والعودة بالمجتمع كلّه إلى وهاد التخلُّف" [44]، نافيا عنها صفة الإطلاقية والقداسة، مسلطا الأضواء الفاضحة على ذاتها التّأويلية التي تسكت عن حقيقتها التاريخية "المنظورية" في الآن نفسه.

وهذا بالموازاة مع الإقرار بأنّ الحقيقة التي يُشيدها خطاب الإسلام المحدث، هي الحقيقة التي ينبغي إفساح المجال أمامها لكي تنتشر، بل كي تحل بديلا عن الحقيقة الدينية الزائفة، التي يكرس لها هذا الخطاب "الرّجعي"، ومن هذا المنطلق يتبدّى كتاب "مفهوم النّص" في رأي جابر عصفور بوصفه الخطاب النّقيض لذلك "النّمط الثّقافي السّائد بأقنعته الدّينيّة التي تحوّلت إلى أقنعة للإرهاب والقمع[...]؛ فالكتاب ينتمي إلى نمط ثقافي مضادّ، هو ما أسمّيه نمط العقل الإسلامي "المُحدث" الذي يهدف إلى التّنوير وليس الإظلام، والذي يرتبط بأحلام العدل الاجتماعي للأغلبيّة المظلومة و ليس التّبرير الإيديولوجي لمصالح الأقليّة الظّالمة. هذا النّمط الإسلامي من العقل المحدث يستبدل بمنطق التّقليد الاجتهاد، وبالنّقل العقل، وبالإتباع الابتداع، وذلك في صيغة تجعل منه نمطا هامشيّا، في سياق الثّقافة العربيّة المعاصرة التي يسودها العقل التّقليدي النّقليّ" [45].

وفي ظلّ هذه المسلّمات، فإن القراءة تسعى إلى منتهى غايتها، المتمثلة أيضا في النفي والإثبات، وهي تلجأ في سبيل تحقيق غايتها إلى استخدام أداة النقض، بالعمل على دحض

---

[41] المرجع السابق، ص 13.
[42] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[43] المرجع نفسه، ص 11.
[44] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[45] جابر عصفور، هوامش على دفتر التّنوير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 36.

الخطاب النقيض واستبعاده وتهميشه، بغية إثبات مشروعية الحقيقة التي تعمل على تشييدها وترسيخ حضورها، ومن هذا المنطلق تعمل على خلق مفرداتها ومصطلحاتها التي توظفها لهذه الغاية، فالخطاب الإسلامي السّائد مرادف للتعصّب، الاستبداد، الإرهاب، التخلُّف الفكري، التحجر والجمود، التطرف، الرجعيّة... في حين أن الإسلام الحداثي يتبدّى بوصفه خطاب الحرية، الفكر، العقلانية، التنوير، الانفتاح، التقدم، التطوّر... وإذن، ليست الحداثة الدّينية ارتدادا ولا كفرا ولا تبعيّة للآخر الغربيّ المسيحي/اليهودي، بل هي خطاب عقلاني تنويري منفتح، يعمل على تحرير الفكر الدّيني المعاصر، من إظلاميّة كهف الحقيقة الدينية المنغلقة المتمركزة حول ذاتها من فرط تعصّبها وتطرّفها، الزائفة الواهمة من فرط رجعيّتها، والتي كانت العامل الأساسي في التخلف الفكري و التراجع الحضاري .

إن قراءة الخطاب الدّيني الحداثي من منظور الدّفاع والمناصرة، كما يفعل جابر عصفور في أغلب كتاباته النّقدية نقضا لمقولات الخطاب المعادي، تعمل _على عكس القراءة العقديّة الدّينيّة_ على إثبات المشروعيّة والصلاحيّة المطلقة لمشاريع التّجديد والتحديث الفكري الدّيني، وهي بهذا تضفي هالة من القداسة على موضوعها من فرط الإيمان بصلاحيته المطلقة، مما يفضي بها هي أيضا إلى النتيجة نفسها؛ حجب حقيقة الموضوع، بالإضافة إلى حجب ذاتها التّأويلية وماهيتها المنظورية. ولاشكّ أنّ هذا الوضع، أيضا، يدعو إلى التّساؤل، عن الإضافة المعرفيّة، التي يمكن أن تقدّمها هذه القراءة في مقاربة إشكاليّة الخطاب الدّيني الحداثي؛ ففي هذه القراءة يعمل الوعي القارئ على التّماهي مع موضوع قراءته، لاغيا المسافة التي ينبغي أن تفصل الذّات العارفة عن موضوعها، وفي ظلّ هذا التّماهي، يتمّ إعادة تكرار مقولاته، بهدف التّكريس لحضورها، وهو ما ينتهي إلى التّمركز حول الموضوع، وتهميش الخطاب المعادي. لتسقط القراءة عبر سلوكها لهذا المسلك في مأزق الذاتية والتبرير الإيديولوجي، بغاية دعم الحقيقة المحددة سلفا، ولتشكّل إيديولوجيا مضادة لإيديولوجيا الخطاب المعادي، وهي ما يمكن الاصطلاح عليه "إيديولوجيا المناصرة". وهي بذلك تقع في حالة من "العماء المعرفي"، لا تختلف عن تلك التي تقع فيها النّظرة العدائية.

خلاصة ما سلف، فإن القراءة هنا لا تعدو كونها نشاطا تأويليا، تقوم فيه الذات العارفة بإعادة إنتاج معنى الظاهرة، إلاّ أنّ هذا المعنى يقدم نفسه بوصفه نصّا شارحا للنصّ الأصليّ، أي نصّا يشرح ويفسّر المقاصد الحقيقية للنّص المشروح، كما هو حال المنظورين السّلفي والمحدث، فكلاهما يقدّم نفسه بوصفه بيانا بالحقيقة ذاتها، والتّفسير"غالبا ما يستعمله السّلفيّون ودعاة التّطابق

مع الأصول، في صراعاتهم حول ملكيّة الحقيقة ومشروعيّة الانتماء، وهو لا يقتصر على أهل المذاهب والدّيانات، بل يشمل أيضا أصحاب الأدلوجات الحديثة"[46].

وهذه القراءة في حقيقتها تتناسى كونها تأويلا لموضوع قراءتها، وأنها لا تعمل على إعادة إنتاج الحقيقة الحرفية الموضوعية، بل حقيقة الفهم؛ فالتّفسير، ومن حيث "يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلّف ومعنى الخطاب"[47] فإنّ حقيقته المسكوت عنها هي أنّ "كلام المفسّر لا يتطابق مع النصّ المراد تفسيره"[48]، وهو المأزق الذي يقع فيه النصّ الشّارح كما يؤكّد علي حرب، فالمنظور العقديّ الدّيني يؤوّل الظّاهرة من منطلق نفيها نفيا مطلقا، والمنظور الحداثي يؤوّلها من خلال إثباتها إثباتا مطلقا. إذن، فكل قراءة هي ذات تأويلية تعمل على إنتاج حقيقة مختلفة عن الحقيقة الأولى، ونصّا جديدا مغايرا للنصّ الأصلي، هو نصّ الشّرح/التّأويل. وهو ما ينبغي التّأكيد في ظلّه على أنّ المنظورات التي عالجت خطاب الحداثة الدّينية عند نصر حامد أبو زيد، ما هي في حقيقتها إلا نصوص شارحة للنص الأصلي، هذا إن لم تكن نصوصا شائهة تم تحوير معناها الأصلي والخروج به إلى معنى آخر.

وهذا يعني أن القراءة الشّارحة لنصوص المفكر الدّيني ومن حيث هي تأويل، هي من الأصل قراءة معرضة للخروج بالنص عن المقاصد الأولى التي كانت الأصل في إنتاجه وتشكيل لغته، من خلال تفسيرها الذي هو إعادة إنتاج للمعنى والحقيقة، ليتمّ بذلك تحويرها، وربما الانحراف التام عن مقاصده الأولى، كأن يكون هذا الخروج بتحويل نصّ الحقيقة الأولى إلى "رمز" يدل على مراد وهواجس الذات المؤوّلة، كما يتجلّى في قراءة جابر عصفور، حيث يتحوّل نصّ "نصر حامد أبو زيد" إلى "رمز" يحيل بذاته إلى "أحلام" الحريّة والتقدّم، بغضّ النّظر عن المأزق المعرفي الذي وقع فيه هذا الخطاب، يقول جابر عصفور،" ظلّت هذه الحريّة حلم مبدعيّ الأمّة حتّى بعد أن صاغ عبد الصّبور أحلامه _في" ليلى والمجنون"_ عن الزّمن الآتي بالنّجمين الوضّاءين على الكفّين: الحريّة والعدل"[49]، ليتحوّل النص إلى دالّ مطابق لحقيقة الحلم النّهضوي العربي في ذاته، أي المطابقة بين النص/ الدّال، والحقيقة المجرّدة المطلقة القائمة بذاتها، التي يشير إليها لفظ الحرية/ المدلول، وهو المأزق نفسه الذي وقعت فيه القراءة الدّينيّة العقديّة،

---

[46] علي حرب، الممنوع و الممتنع (نقد الذات المفكّرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 21.
[47] المرجع نفسه الصفحة نفسها.
[48] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[49] جابر عصفور، ضدّ التعصّب، مرجع سابق، صص 22،23.

فالنصّ الشارح،هنا، في حقيقته، ومن حيث هو تفسير يمارس تأويليّته اللاّواعية،" يوسّع النصّ بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كلّ ما يريد أن يقرأه"[50].

الأمر الذي يدعو إلى طرح تساؤل جوهري؛ هل التّأويل نشاط معرفي مؤسّس على الذّات المؤوّلة، بحيث يكون من المشروع الخروج بالمعنى عن نصّه الأصلي، ألا تتحول القراءة بالضرورة إلى توجيه إيديولوجي للموضوع لغايات ومقاصد الذّات القارئة المحدّدة سلفا، ألا يتحول منهج المعرفة مع التأويل إلى قهر لحقيقة الموضوع ذاته، و حجب لمقاصد النص الأصليّة، من خلال فرض المقولات المسبقة عليه، ومن ثمّ، تغييب حقيقته ؟ وإذن، ما هي شروط التأويل، وما حدود الدّور التأويلي الذي تمارسه الذّات المؤوّلة ؟ ومن ثمّ فإن سؤال المنهج _ إذ يستهدف تحقيق الوعي المنهجي بالظاهرة_ ليس في حقيقته إلاّ تساؤلا عن ماهية الظاهرة؛ "فالمنهج هو مجموعة من الأدوات تفرضها الذات على الموضوع، وبذلك فإن الذات لا تفهم الموضوع على حقيقته، وإنما يتحول الفهم إلى تأويل للموضوع وفق رؤية الذات، فيتحول الفهم إلى سوء فهم"[51].

ولعل التأويل بوصفه آليّة قرائيّة، يحضر في القراءة السلفية والحداثية بطريقة لاواعية، لأنّ الإشكاليّة نفسها مضمرة غير واعية بذاتها. وهو ما يعني من ناحية ثانية أن إشكالية التأويل وإشكاليّة المنهج المعرفي، غائبة غيابا تامّا عن هذا الوعي. ولذلك فإن القراءة من حيث تدعي امتلاك الحقيقة الموضوعية لنصّ الحداثة الدينية، تتناسى كونها ذاتا تأويليّة تمارس نشاطا تأويليا في ضوء فرضياتها المسبقة وأفكارها القبلية، فهي تحجب ذاتها عن ذاتها، وتقوم في الوقت نفسه بحجب حقيقة النص بفرض هذه المقولات الجاهزة، وتحويل النص إلى رمز بتوظيفه لإثبات غايات الحقيقة المحددة سلفا .

إنّ مراجعة متفحّصة لهذه المنظورات يكشف من داخلها عن استحالة القبض على الحقيقة الموضوعية من جهة، ويؤكد في الحين نفسه عدم إمكانيّة الفكاك من واقع وقدر الممارسة التأويلية، وهو المنطلق الذي يدعو إلى ضرورة تغيير علاقتنا بالحقيقة، وعليه فبدلا عن "الحديث عن منهجية موضوعيّة، علينا أن نعترف بوجود فعاليّة التّأويل باعتباره منهج المناهج كلها، إن لم نقل الأصل الذي انحدرت منه. وعليه، يصبح كل تأويل تأويلا خاصا بالذّات المؤوّلة لا

---

[50] علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكّرة)، مرجع سابق، ص 22.

[51] H.G.Gadamer,Vérité et Méthode, Les grandes lingnes d'une herméneutique philosophique, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon , Jean Grondin et Gilbert Merlio, édition du seuil, 1996,p.11

نقلا عن:عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، الطبعة الأولى، 1429هـ- 2008م، ص 40.

يتعدّاها إلى سواها من الذّوات في لحظة القراءة، بل كلما غيرت الذّات أفق توقعها قامت بفعل التعديل/التأويل، لتبقى القراءة على الدوام تأويلا"[52]. كما إنّ كلاّ من المنظورين ينطلق من منطلق الصّراع بين خطاب الحقيقة والحقيقة المضادّة، ويكرس لمنطق الصراع بين طرفين متعارضين، الحداثي/التّراثي، ومن ثمّ فإن كلا من القراءتين تكرس لمنطق ثنائيّ؛ ثنائية المركز/الهامش، عبر السّعي إلى التمركز حول الذّات/الحقيقة، والتكريس لحضورها المركزيّ، على حساب خطاب الآخر/المعادي، ومن ثمّ الزّائف، بتهميشه وتغييبه عن ساحة الحضور عن طريق آليات النّفي. وهو ما يتم في الحقيقة على حساب موضوع المعرفة والعملية المعرفية بوجه عام؛ فالقراءة النّفعيّة التّبريريّة تنأى عن رؤية الحقيقة بقدر ما تدعي ملكيتها للحقيقة.ومن هذا المنطلق تصبح الإشكالية إشكالية تأويل، شروطه وحدوده، أو بالأحرى إشكالية قراءة لا إشكالية حقيقة الظاهرة في ذاتها.

2_ القراءة النّقديّة:

(أ)_ القراءة من منظور ابستيمولوجي :

يتبيّن في ضوء ما سلف، أنّ الموقف المُعادي والموقف المناصر، في المرحلة القريبة زمنيّا من نشأة الخطاب الدّيني الحداثي، هي المواقف الأكثر شيوعا وتداولا، ومن الملاحظ أنّ الموقف العدائيّ أكثر فرضا لوجوده، "ففي حين يتواصل إنتاج التّفاسير المنجزة على اختلاف بين المشارب والاتّجاهات، نجد أنّ القراءات المقترحة قليلة مقارنة بالأولى لكنّها مثيرة لردود فعل عنيفة رافضة"[53]، ولم تظهر بوادر الوعي المعرفيّ(الابستيمولوجي) القائم على الحسّ التّاريخي إلاّ في فترة متأخّرة؛ حيث يقول الباحث مفتاح الجيلاني "إنّني ممّن يؤمن إيمانا عميقا بأنّ طريقة التّحفّظ والتّشكيك في كلّ جديد، والقطيعة معه دونما أيّ مبرّر علميّ لمجرّد أنّه مخالف، هي طريقة غير سليمة وليست موافقة لروح شرعنا الحنيف، فكم من آية كريمة تعرض آراء المخالفين وحججهم بأسلوب قد يعجز عنه أصحابها أنفسهم، ثمّ تعالجها معالجة علمية فتبقي على ما هو حقّ وصواب، وتسقط ما هو باطل وخطأ"[54].

ويذهب _في سياق تأكيده ضرورة تبنّي الباحثين لموقف معرفيّ محايد_ إلى أنّه و"بغضّ النّظر عن صواب هذه المحاولات أو خطئها، فإنّها قد تناولت القرآن بفهم جديد، وأثارت إشكاليّات جديدة، لم يعهد المسلمون مثلها من قبل، الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بدراستها" [55]،

---

[52] المرجع السابق، ص25.
[53] أحميدة النّيفر، مرجع سابق ص 27.
[54] مفتاح الجيلاني، مرجع سابق ص 9.
[55] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهو يرى أنّ قلّة الدّراسات النّقديّة الجادّة، بالإضافة إلى شيوع النّزعة الإيديولوجية في القراءات المقدّمة؛ النّزعة القدحيّة، والنّزعة التّقريظيّة خصوصا، عند مناصريّ التوجّه الحداثي، والتي "يكثر أصحابها من نعت أنفسهم وآرائهم بأوصاف مثل:التقدّميّة، التّحرّريّة،والحداثيّة، والمدنيّة، والعقلانيّة، وفي المقابل ينعتون المتديّنين وآراءهم بأوصاف مثل: الرّجعيّة والظّلاميّة، والسّلفية، والتّراثية، والأصوليّة"[56]، تعتبر محفّزا لإعادة القراءة؛ فالدّراسات السابقة، وإن كانت بادرة طيّبة "إلاّ أنّها لا تكتمل إلاّ بتخصيص دراسة تتبع الظّاهرة في سياقاتها التّاريخيّة والمعرفيّة وتختبر آليّاتها المنهجيّة، ونتائجها العمليّة وكلّ ذلك من خلال الظّاهرة لا من خارجها"[57].

ومن الواضح أنّ هذا المنظور يتأسّس انطلاقا من تنامي الحسّ التّاريخي، الذي أسهم في تشكيل وعي نقدي بالظّاهرة، والتنبّه إلى الفجوة التي تتكشّف على مستوى القراءات الإيديولوجية، فهو يتعامل مع الظاهرة المعرفيّة انطلاقا من ردّها إلى السياقات التاريخية والمعرفيّة التي تشكلت في إطارها نظرية ومنهجا، ولهذا يشير هؤلاء القلّة من الباحثين، إلى ضرورة التفلّت من التوجيه الإيديولوجي النفعي للخطابات، الذي يكرّس لاقتطاعها واجتزائها عن السياق الكليّ الذي يحتويها، وهو الاقتطاع الذي يطمس الجوهر التاريخي للظّاهرة. وهو المنطلق المعرفي الذي صدرت عنه دراسات "الجيلاني" للخطاب الدّيني الحداثي، فقد حرص الباحث على تطبيقه في دراسته لنماذج متعدّدة من الحداثة الدّينيّة، بالتّعامل مع النصّوص ذاتها واستكشاف منطقها الدّاخلي "وربطها بالإطار التّاريخي الذي نشأت فيه للكشف عن مآلاتها وأهدافها الحقيقيّة"[58]، وهو يتناول ضمن بحثه نموذج الفكر الحداثي عند نصر أبو زيد ضمن جملة من نماذجه العديدة. إلاّ أنّه لا يتعمّق في مقاربة الإشكاليّة المعرفيّة المتمثّلة في مدى صلاحيّة الرؤية المنهجيّة الغربيّة للتّعامل مع النّص القرآني، ومدى ملاءمتها لطبيعته، انطلاقا من كيفيّة فهم البعد الأنطولوجيّ للنصّ، وصولا إلى البعد المنهجيّ الإجرائيّ في التّأويل، المؤسّس على البعد الأنطولوجيّ.

والمسلك نفسه يتجسد في دراسة "أحميدة النيفر"، فقد تناول إشكاليّة تجديد المنهج التّفسيري للنصّ القرآني، في سياق استحضار سيرورتها التّاريخيّة عبر المسار الكليّ لخطاب التّجديد، استقصاءا للمدوّنة التّفسيريّة المعاصرة، وهو" ليس عملا استقصائيّا كاملا، لكنّه يبقى معالجة تحرص على وضع أكبر عدد من الدّراسات القرآنيّة والتّفسيريّة ضمن تركيب إشكالي غايته

---

[56] المرجع السابق، ص 15.
[57] المرجع نفسه، ص 14.
[58] المرجع نفسه، ص 17.

إبراز مجالات التّجديد في المستويين المنهجيّ والمعرفيّ"[59]؛ فالعمل الاستقصائي يتمركز حول كيفيّة التّعامل مع النصّ إجرائيا ونظريّا، وهو يشير إلى علاقة الآليّات المنهجيّة بالكيفيّة التي نفهم من خلالها ماهية النصّ القرآني، وتأثير التّصوّر الفلسفي للماهية على طبيعة الآليّات التّفسيريّة، ولكنه لم يضف جديدا في معالجته للخطاب التّفسيري عند "نصر حامد أبو زيد"، سوى ربطه بالسياق المعرفي الكليّ الذي نشأ فيه؛ فهو لا يعمل على استكناه حقيقة التّصوّر الفلسفي المعرفيّ حول ماهية النصّ القرآني، والذي يعدّ من أولى مهمّات القراءة النّقديّة الابستيمولوجيّة؛ إذ المفهوم ما هو في حقيقته، إلاّ نتاج آليّات بناء وتشييد المفهوم، أو آليّات الفعل التّنظيري للمفهوم، والتي تحجب "تاريخيّة" المفهوم الحداثيّ، الكامن خلف الآليّات المنهجيّة الحداثيّة في التّفسير، هذا إذا علمنا أنّ المنهج فلسفة ونظريّة في المعرفة لا مجرّد إجراءات محايدة. والملاحظ على هذه الأبحاث، هو اشتراكها في تقديم جملة من القراءات الجزئية على صورة تأليف متعدّد الموضوعات، ممّا يحدّ من إمكانيّة التعمّق في درس النّماذج.

وهو المسلك المعرفيّ الذي يتبنّاه الباحث المغربي "أحمد بوعود" في الفترة المتأخّرة؛ إذ "يقرّ[...] أن هناك فراغا كبيرا في البحوث التّجديديّة الخاصّة بقراءة القرآن الكريم وتفسيره داخل الإسلاميين، ويرى أنّ هذا الفراغ أدّى إلى نموّ القراءات المعاصرة للقرآن الكريم والتي عمدت إلى استثمار العلوم الجديدة في قراءة النصّ. وفي حين نشأت ردود فعل قاسية تجاه هذا النّمط من القراءات، فإنّ بوعود يتبنّى موقفا علميّا ولا يؤيّد التّوجُّه إلى تضليل وتكفير أصحاب هذه القراءات، ويعمل بدلا من ذلك على تناولها بالنّقد والتّحليل والوقوف على سلبياتها عبر طرائق البحث العلمي، وهو ماض في هذا الاتجاه، وأنجز كتابا بهذا الشّأن سيصدر قريبا"[60]. وهو ما يتجلّى في تصريحه:" كثير ممن تصدّوا إلى قراءة القرآن الكريم قراءة معاصرة أو قراءة حداثيّة باستخدام العلوم الإنسانية والألسنيّة إنّما فعلوا ذلك بسبب الفراغ المهوّل الحاصل في هذا المجال لكن عوض الاكتفاء برمي أصحابها بالضّلال والكفر، فإنّ الحاجة ماسّة إلى النظر فيها لتمييز صوابها من خطئها وبيان الرّأي الذي يتّفق مع الشّرع والعقل والواقع واللغة"[61]

ويؤكد "محمّد حافظ دياب" من جهته على أهميّة ربط الظّواهر النّصيّة بسياقاتها التاريخية الاجتماعية مستندا إلى منهج سوسيولوجيا المعرفة في دراسته لأحد تجلّيات الخطاب الإسلامي المعاصر: خطاب الإسلاميين المستقلّين _وهو خطاب يندرج ضمن المجال النّوعي للخطاب

---

[59] أحميدة النّيفر، مرجع سابق، ص 25.

[60] نادر المتروك،"الأكاديمي أحمد بوعود: لكثير من علومنا في حاجة إلى مراجعة وتجديد "،ج2/2، www.alwaqt.com.،الأربعاء16يناير/كانون الثاني،2008 ، ص1.

[61] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الإسلامي المعاصر_ أي الأخذ بمنظور "التّحليل النّقدي للخطاب، والذي يعدّ من التّوجّهات المستحدثة في سوسيولوجيا المعرفة، لا يقف عند مجرّد فرز عطائه، أو تحليل البنى والعمليّات البنائيّة الدّاخلة فيه وتعيين ممارسات صياغته للمعنى، وما تحاول أن تؤكّد من انطباعات وتأثيرات، بل يتعدّاه إلى استخلاص دلالته العامّة وتفسيرها وتقييمها في إطار سياقه التّاريخي"[62].

أما فيما يخصُّ المقالات النّقدية الجادّة حول هذا الخطاب، فهي تكاد تكون منعدمة والملاحظ أنّ المقالات انتشرت في مرحلة القراءة الأولى، أي من منظور العداء أو المناصرة، وهي في الغالب مجرد تجميع للأخبار وسرد لسيرة المفكر ومحنته [63]، حيث تتحول المحنة الفكريّة في أبعادها النّفسيّة والاجتماعية والعقديّة إلى مركز يستقطب اهتمام الدّراسة، إلى درجة النّأي عن الدخول في قلب الإشكالات المعرفيّة التي يُثيرها الخطاب نفسه. الأمر الذي يطرح التساؤل عن سرّ العزوف عن تناول ظاهرة بمثل هذه الأهمية والحضور المركزيّ ؟

(ب)_ القراءة من منظور تفكيكيّ :

يخصّص النّاقد التّفكيكي "علي حرب" مساحة واسعة في كتاباته النّقديّة لظاهرة الحداثة الدّينيّة عموما، والنّموذج الحداثيّ عند المنظّر الإسلامي نصر أبو زيد خصوصا، حيث يختصّه بعناية ملحوظة ،في أكثر من موضع[64]، تتجاوز مستوى اهتمام القراءات السّابقة، وخصّص دراسة شبه كاملة له، في سياق المقارنة بينه وبين النّموذج الدّيني عند "روجيه غارودي"[65].

وهو وإن كان يعمل على استكناه الأبعاد المتعددة للموضوع، إلاّ أننا نلمس اهتماما مركزيّا بالخطاب المفاهيميّ عند المفكّر نصر أبو زيد حول ماهية النصّ القرآني، موضوع هذه الدّراسة_ ولوجا إليها من مدخل القراءة التّفكيكيّة، مدخل النصّ، محاولا استثمار إمكاناتها المعرفيّة، والتي يرى أنّها الأنسب للتّعامل مع النصّ الفكريّ. وذلك في سياق النّقد الذي يوجّهه لخطاب "نقد العقل العربي"، الذي ينطلق في نقده من منطلق يقيني، بحثا عن الحقيقة الواحدة المعروفة سلفا، حيث يجري الكلام عن العقل بوصفه الحقيقة الجوهرية المتعالية المطلقة، أي معرفة قبليّة تسبق تحقّقها العيني. وهو، فيما يرى علي حرب، يتناسى وقائعيّة العقل كممارسة فعليّة في التّاريخ، ومن ثمّ يُغفل ما يصطلح عليه "مدخل النصّ"، مما يفضي بهذا الخطاب إلى

---

[62] محمد حافظ دياب، الإسلاميون المستقلّون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 37.

[63] ينظر على سبيل المثال:
ـ حيرش بغداد، "نصر حامد أبو زيد: المشروع "التّنويري" المجهض، الجابري، حنفي، العروي، أركون، غليون"، كتابات معاصرة (مجلّة الإبداع والعلوم الإنسانية)، ع68، م17 (أيار-حزيران)، 2000.

[64] للتوسّع في القراءات، ينظر كتابات النّاقد اللبناني علي حرب:
ـ الممنوع و الممتنع (نقد الذّات المفكّرة)، نقد النصّ، الحقيقة والتّأويل(قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك.

[65] ينظر: علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

ممارسة حجب مضاعف للحقيقة، ليسقُط ــ كما هو حال المنظورات الإيديولوجية ــ في دائرة التأويل المغلق، الذي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وفي الوقت نفسه، يتناسى حضور ذاته في التأويل ويحجب مسعى الهيمنة، ولذلك يعدُّ "الوجه الآخر للخطاب اللاّهوتي، إذ كلاهما يقوم على تغييب الحوادث والوقائع، واعتبارها مجرّد شواهد أو علامات"[66].

وهو إذ يحتكم إلى هذه الآليّات التّفكيكيّة، ينطلق من فهم لطبيعة النصّ، فالنصّ ليس شارحا وناطقا بالحقيقة، بقدر ما يجسّد علاقة مع الحقيقة قد تكون ملتبسة ذاتيّا؛ فكل حقيقة، هي في جوهرها فكرة عن موضوع ما، يتمّ التفكير فيه لتشييده مفهوما، مما يسلّط الضّوء على تلك العلاقة بين الذّات وموضوعها، أي علاقة الذّات بحقيقتها. ويستخدم علي حرب مصطلح "الفكرة" أو"المفهوم" كمرادف لمصطلح الحقيقة؛ فالحقيقة فكرة، و"الأفكار هي محصّلة علائق المرء بذاته وبالغير، بالعالم وبالأشياء"[67]، وهذه العلائق التي تنشأ بين الفكر الواقع، ليست علاقة مطابقة وتعيين، بل هي تشييد يتجاوز حدّ التعيين الحرفي للواقع والأشياء؛ فالفكرة بهذا المعنى" ليست الواقع بالذات، وإنما هي معادل رمزي للواقع"[68]، بل "الأحرى القول إنّ الأفكار هي أدوات لتحويل الواقع "[69].

وهنا تصبح القراءة في مواجهة وقائعية الفكرة، فالحقيقة لا تنفكّ عن جسدها الذي هو النصّ؛ "المفهوم لا ينسلخ عن أرضه وجسده، أي عمّا منه وبه ينسج ويتشكّل، عنيت النصّ. وإذا كان المفهوم يحيل إلى المؤلّف من حيث المنشأ وإلى المرجع من حيث الغاية والمآل، فإنّه لا ينفكّ عن النصّ من حيث القوام والمادّة، وكما أنه لا خلق بلا موادّ، فلا مفهوم يخلق من دون نصّ"[70]؛ فالنصّ إذن، يشكل في حدّ ذاته واقعة وبنية لغوية قائمة بذاتها بوصفها ظاهرة نصية، إلا أنها ليست بنية مغلقة، بل منفتحة على سياقها التاريخي تشكّلا وتشكيلا، ومن ثم إمكانية الدخول عليها من خلال مدخل الخطاب/ النصّ.

كما أنّ المؤلّف نفسه قد يعجز عن شرح الحقيقة التي يتكلّم عنها، والبيان بها، فمن "الأفكار التي أخذ الفكر يتخلّى عنها، الاعتقاد بأنّ الذّات تحضر لذاتها حضورا مباشرا، وأنّ الفكر يستشفّ موضوعاته بصورة كليّة ومطلقة[...]، وإنما المعتقد اليوم، أنّ هناك أبدا ما لا يحضر في فعل الحضور، أي في الذّات الحاضرة لذاتها، وما لا يفكّر فيه في ممارسة الفكر لذاته، (إذ)

---

[66] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 10.
[67] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[68] المرجع نفسه، ص 43.
[69] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[70] علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكّرة)، مرجع سابق، ص 39.

تقوم دوما، بين الذّات وذاتها، وبين الفكر ونفسه، بنيات باطنة وأنساق لاشعوريّة ولغونات صامتة، وممارسات معتمة وألاعيب خفيّة، ومؤسّسات سلطويّة ومعارف قبليّة وتجارب كثيفة، كلّها وسائط وحُجُب وآلات وإكراهات تحول دون الوقوف على البداهة الأولى"[71]. ويفسّر هذا التّزامن بين الحضور/ الغياب على مستوى بنية اللغة النصيّة، بالعلاقة التي تقوم بين المعرفة والنّسيان، فالمعرفة "لها قبلياتها التّاريخية، وطابعها المؤسّساتي، كما أنّ لها أبعادها السّلطوية والعشقيّة والاعتقاديّة. إنّها جماع المعرفة والهوى والاعتقاد والأمل والسّلطة والأمر" [72]، ولهذا فالنص "يتجاوز دوما مقاصد المؤلّف، أي هو غير ما يقوله المؤلّف أو أكثر ممّا يقوله؛ ويعني، ثانيا، أن لا قراءة تقبض على حقيقة النصّ، لانّ النصّ ليس بيانا بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتّباين والتّعارض"[73].

فالقراءة إذن من هذا المنظور، تستهدف تحديدا تعرية "اللامفكر فيه"، وهو المصطلح الموظّف من طرف "محمد أركون"، وهو المقابل العربي للمصطلح الفرنسيّ المترجم (L'inpensé) مشيرا إلى منطقة من النصّ "تتشكّل من المهمّش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي" [74]، أو بالمصطلح الذي يوظفه صاحب الرؤية "الممتنع على التّفكير"؛مميّزا بينه وبين مصطلح "الممنوع على التّفكير"، وهو حيز اشتغال أركون،إذ "التّفكير في الممنوع هو تفكير في المسكوت عنه أو المهمّش أو المنسي، في حين أنّ التّفكير في الممتنع هو خرق لحدود الممكن وتغيير لشروط المعرفة، أي خلق إمكانات جديدة للتّفكير وابتكارعدّة معرفيّة جديدة أكثر فعاليّة ومضاء" [75]، وهنا نكون في مواجهة منطقة المحجوب، وعمليّات الحجب؛أو العجز المعرفيّ، وهنا تكمن المهمّة الجوهريّة للقراءة، استعادة ما لم يُعقل؛ إذ "مهمّة الفكر أن يستحضر ما يتناساه أو يسكت عنه أو يفلت منه فيما هو يفكّر، بسبب من طبيعته ذاتها، فليس الفكر قصدا خالصا لذات ناطقة عارفة تستحضر الأشياء وتهبها دلالاتها الأولى" [76]، فلا "يقرأ النصّ للوقوف على المقاصد النّهائيّة للمؤلّف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة، مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقّع، وجعل العصيّ على التّفكير، قابلا للدّرس والتّحليل"[77]

---

[71] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر(مقاربات نقدية وسجالية)، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 29.
[72] المرجع نفسه، ص 9.
[73] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 7.
[74] علي حرب، الفكر والحدث: حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، 1997، ص 237-348، نقلا عن: محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا (قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 355.
[75] المرجع نفسه، ص 355.
[76] المرجع نفسه، ص 29.
[77] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق ص08.

ومن هنا يغدو نص الحداثة الدّينية، عند نصر أبو زيد _من حيث هي مظهر من مظاهر "نقد العقل الدّيني" المستهدف للفعل التّأسيسي_ كينونة وبنية انطولوجيّة مستقلة بذاتها، يتم الدّخول عليها من مدخل "النص/ الخطاب"، لأن النّقد هنا، إنّما يستهدف الكشف "عن الخداع الذي يمارسه خطاب الحقيقة بنسيانه ذاته وحقيقته، أي يكشف عن مدى الخلط بين خطاب الحقيقة وحقيقة الخطاب"[78] وهو بهذا يزحزح إشكاليّة التّأسيس، متجاوزا إيّاها نحو إشكالية التفكيك، من خلال نقد النصّ الذي يعمل على "نقد خطاب العقل نفسه، للكشف عمّا يمارسه هذا الخطاب، بوصفه خطاب الكليّات والماهيات والضّروريّات، من وجوه التّحويل والإحالة والتّغييب للمعايشات والهويّات والمصادفات، فضلا عن تغييب العلامات والمنطوقات والتّشكيلات أو التّشكّلات"[79].

في ظل هذا المنظور الإشكالي ومقاصده وما يستدعيه من آليات، يدلّل علي حرب على ضرورة تحول الدّور النقدي العربي المعاصر، من الدور التّأسيسي، الذي يترادف في رأيه مع الخطاب التّبشيري، الذي سقطت فيه مجمل المشاريع الفكريّة الدّينيّة المعاصرة، إلى الدور النقدي التفكيكي. وهو ما يؤكّده علي حرب بتصنيفه لخطابه، مؤكدا اختلافه عن المشاريع النقدية السّائدة ذات المنحى التأسيسي، فكتاباته "تنطلق من فضاء معرفيّ يتشكّك في كفاءة النّسق ولا يقتنع بانغلاق البنية، ويتيح للنّقد أن يستنطق ويكشف ما شاء له الاستنطاق والكشف، لا يروم بذلك تأسيس مشروع ولا إنجاز رؤية متكاملة، وإنّما هو نقد للنّقد مستمرّ، واشتغال على انزياحات اللغة متواتر"[80]؛ فالأسلوب التأسيسي، يتعارض مع "دور الفكر النقدي المنفتح" والذي يفرضه السياق التاريخي الراهن؛ إذ "مهمة الفكر، أن يفكّر دوما ضدّ أنظمة الفكر، للكشف عما تمارسه هذه الأنظمة من النّسيان والتّغييب"[81]، وهو ما يجعل من التّفكير النقدي الخلاق ذو طبيعة تفكيكيّة بالأساس، فهو يستند إلى رؤية تظل منفتحة على الدوام.

إنّ قراءة علي حرب في النّهاية حقّقت تجاوزا فعليّا للقراءات السّابقة، التي تشتغل داخل المستوى الايديولوجي، لتنتقل بالاشتغال النّقدي إلى المستوى المعرفي، إلاّ أنّ قراءته لمفهوم النصّ القرآني تحديدا، بوصفه "منتجا ثقافيّا"، لم تذهب بعيدا في استكشاف خارطة المفهوم، وملئ فجواتها وثغراتها، وتتبع انحناءاتها وانثناءاتها، وكشف مضمراتها ومحجوباتها ومجهولاتها، إذ نلحظ تركيز النّاقد على البيان بمراد أبو زيد من تعريفه النصّ القرآنيّ بـــ"المنتج الثّقافي"، وهو تحويله إلى نصّ بشري.

---

[78] المرجع السابق، ص 42.
[79] المرجع نفسه، ص 10.
[80] محمد أحمد البنكي، مرجع سابق ص 347.
[81] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3_ تجربة الحداثة الدينية ومنظوريّة القراءة:

في ضوء ما سلف، يتّضح أن إشكاليّة الحداثة الدينية، هي إشكاليّة القراءة نفسها؛ حيث إن كل قراءة تعمل على خلق إشكالاتها، مما يدلل على الطبيعة المنظورية للمعنى والحقيقة.وإذا كان خطاب الحداثة الدينية، يجسد وضعا إشكاليا في راهن الوعي النقدي العربي المعاصر، فإنّ ما لا ينبغي تناسيه أيضا، هو أن ظاهرة الحداثة الدينية لا تجسد إشكالية في حدّ ذاتها؛ فالوضع الإشكاليّ الذي يعيشه الخطاب الفكري الديني الحداثي، هو حاصل فعل القراءة، إذ لا تنفكّ إشكالية الحداثة الدّينية عن إشكالية القراءة نفسها؛ فالقراءة هي نشاط تأويلي يعمل على إنتاج معرفة بالظّاهرة؛ وهي تجربة معرفية تعمل على خلق إشكالياتها وتوليد آلياتها، كما يوضح نصر حامد أبو زيد، "من _حيث هي فعل_ تتحقّق في الحاضر بكلّ ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافيّ تاريخي إيديولوجي ومن أفق معرفي وخبرة محدّدين. ومعنى ذلك أنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات. وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمّنها عمليّة القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصّلة في الحالتين واحدة وهي أنّ طبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آليّاتها"[82].

وقراءة خطاب الحداثة الدّينيّة، تتكشّف في حقيقتها، عن سيرورة وصيرورة المعنى والحقيقة عبر الزّمن، حيث تتجلّى الحقيقة من خلالها بوصفها حقائق، ويتّخذ بها النص تمظهرات عديدة، ليتحول نصّ الحقيقة الأولى نصوصا، ويتعدد دلالة، فهي التّنوير العقلاني، والفعل التّقدّمي النّهضوي حينا، والعلمانية والإلحاد في الدّين والتّبعية للآخر حينا آخر، بل إنّها تتجلّى بوصفها "هجمة شرسة، وطعنا في العقيدة، تحت اسم حرية الفكر والتّنوير، وهو في الحقيقة حرية التّكفير والإضلال"[83]. ومن ثمّ يصبح من الصعب الجزم بوجود الحقيقة الواحدة الثابتة، أو المعنى الحرفي الموضوعي للنصّ؛ فواقع التعدد يشير إلى أن"لا حقيقة كلية حقيقية ساطعة يمكن القبض عليها"[84]؛ فحقيقة الحداثة الدّينيّة، هي الحقيقة التي يخلقها فعل القراءة من حيث هي تجربة معرفية، تعمل على إنتاج حقيقة الموضوع، بتأويله تأويلا ذاتيّا، بما يشير إلى دور القارئ في عملية إعادة إنتاج المعنى، وهي لا تعدو كونها المعنى الذي تعيد الذات المؤوّلة تشكيله في حدود ما يتيحه لها نشاطها التأويلي المعرفي من إمكانيات، لتكون الحقيقة هي المعنى الذي تخلقه تجربة القراءة بوصفها _وكما سبقت الإشارة_ تأويلا، يتأسس على إشكاليات وآليات تحدّدها طبيعة

---

[82] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليّات التّأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة السادسة، 2001، ص 6.
[83] إسماعيل سالم، مرجع سابق، ص 31.
[84] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 8.

الوعي القارئ، ليجد الباحث عن حقيقة هذه الظاهرة _أي الحداثة الدّينية_ نفسه، في مواجهة تجلّيات الظّاهرة في الوعي القارئ الذي أنتج حقيقة الفهم، في محاولته القبض على حقيقة الموضوع، ليتحول الفهم إلى خطاب يزعم امتلاك الحقيقة، بل يسعى إلى إزاحة النصّ الأصلي وتنصيب ذاته بديلا. وهو ما ينتهي إلى إثبات الماهية المنظورية للقراءة؛ فلكل قراءة خلفياتها وهي بذلك نشاط تأويلي يعمل على تفسير الظواهر بالرُّجوع إلى الأصل الوجوديّ للذّات المؤوّلة، وهي بذلك تمارس وجوديتها وتعمل على تحقيق كينونتها.

إن هذه الاعتبارات تحوّل مسار تحرك هذه القراءة، بحيث تتخذ القراءة في حد ذاتها وضعا إشكاليّا؛ فتعدد الحقيقة يغدو هو الإشكالية الجوهرية للقراءة، و"من هنا تتغيّر إشكاليّة العلاقة مع الحقيقة، بمعنى أنّ البحث عن الحقيقة لم يعد محور التّفكير، وإنّما يتعلّق الأمر بإستراتيجية نقديّة تحملنا على ممارسة علاقتنا بوجودنا على نحو تبدو معه الحقيقة أقلّ حقيقية" [85]، مما يدفع إلى طرح سؤال الحقيقة من جديد، أي كيف يمكن الوصول إلى حقيقة الظاهرة ؟

ويمكن ملاحظة أنّ الدّراسات النّقدية الجادّة التي تناولت خطاب نصر حامد أبو زيد، تعتبر قليلة جدّا بالقياس إلى الخطابات الفكريّة المعاصرة التي شكّلت محاور لدراسات شتّى؛ على سبيل المثال تلك التي تناولت فكر "محمد أركون، "محمد عابد الجابري"، "أدونيس"، وغيرهم من أصحاب المشاريع الفكرية المعاصرة. وإذا كان اختلاف نصّ/ خطاب الحداثة الدينية، هو العاملُ الرئيسُ في إثارة رُدود أفعال مُتباينة، شكّلت في مجموعها راهن الإشكال المعرفي عربيّا وإسلاميّا، فإنّ ما يلحظه الباحث على مستوى هذه الدّائرة الإشكالية، هو أنّه و"على الرُّغم من انتشار هذه الظّاهرة، وما يبدو فيها من غرابة، وعدم تناسق مع ما ألّفه المسلمون، واكتساحها مساحات لا يُستهان بها بين الأوساط الثّقافيّة وحتّى الشّعبيّة، فإنّ المكتبة الإسلامية لا تزالُ تعاني من قلّة الدّراسات النّقدية والتّحليليّة وندرتها حو ل هذا الموضوع" [86]. إلاّ أنها على قلّتها، أنتجت صورا متفاوتة عن نصر أبو زيد؛ حيث اتخذ خطاب الحقيقة الدّينية عند هذا المفك ر الإسلامي تجلّيات متعدّدة ومتصارعة، إلى درجة يصبح من الصعوبة بمكان، القطع بمصداقيّة أو أفضليّة تفسير على تفسيرات أخرى. من هنا ينبثق من جديد السّؤال الجوهري: "ما هي حقيقة خطاب نصر حامد أبو زيد ؟".

[85] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر(قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، مرجع سابق، ص 8.
[86] مفتاح الجيلاني، مرجع سابق، ص 8.

ولا شكّ، إنّ هذا الاختلاف في تناول الظّاهرة، بين موقف معارض أو مناصر، وآخر يحاول التّموضع في منطقة المابين، والذي يعمل على خلق هذا الوضع الإشكالي المعقّد، إنّما هو علامة واضحة على كونها ظاهرة أثبتت فرادتها، وقابليتها للقراءة من خلال جملة التّأويلات التي تزامنت معها منذ بداياتها الأولى، لتستمرّ مفعولاتها وأصداؤها في الوعي النّقدي حتى اللحظة الراهنة، لتبقى، في خضم هذه الموجات التّأويليّة، نصا منفلتا. وهو ما يشير في حقيقة الأمر، إلى خاصيّة النصّ، وتحديدا، "النصّ القويّ الهامّ (الذي) لا يمكن احتواؤه أو اختزاله، بل هو يملك القابليّة لأن يتجدّد عبر قراءاته المختلفة، لأنّ كلّ قراءة جديرة تحييه وتعيد إنتاجه، بقدر ما تقدّم عنه نسخة جديدة مختلفة. ولهذا لا يمكن القبض على حقيقة النصّ. وحده النصّ الميّت يعرف حقّ المعرفة، لأنّه يُقرأ قراءة وحيدة ونهائيّة "[87].

ومن ثمّ، يصبح من غير العلمي تصنيف هذا الخطاب الدّيني، وتأطيره تأطيرا سابقا على القراءة النقدية، حتى وإن كان يجري تداوله بوصفه خطابا تنويريا، أو عقلانيّا، أو علمانيا، والمُنطلق التّصنيفيُّ يكونُ بمثابة أحكام قيميّة سابقة على الدّرس، من شأنها أن تحجُب حقيقة الموضوع. وتأسيسا على هذا الاعتبار، يؤكد النّاقد علي حرب على ضرورة استبعاد "تصنيف الأعمال الفكرية، وهي التي تعنينا هنا، تلك التصنيفات الجاهزة إلى مذاهب وأنظمة واتجاهات، أكانت إيديولوجية أم معرفية أم حتى منهجية؛ فالأثر الفكري أوسع وأغنى من أن يحدّه اتجاه حاسم أو يضبطه نظام صارم، أو تقولبه صيغة من الصّيغ. ولهذا فمآل تصنيفه اختزاله، فضلا عن أن كلّ تصنيف نهائي له يتسم بطابع عقائدي دوغمائي، أي لاعقلاني"[88].

وهنا تجد القراءة نفسها أمام إشكاليّة توظيف مصطلح "الحداثة"؛ فالتّسمية أطلقها النُّقاد والدّارسون بقصد الإشارة إلى العلاقة التي يقيمها هذا الخطاب مع المناهج والنّظريّات الغربيّة، وهي تشير إلى العلاقة مع الآخر. ويمكن القول إنها تسمية ذات حمولة وشُحنة قدحيّة في سياقات، أي تعمل على الإيحاء بمعنى التّبعيّة للغرب، كما يتجلّى من خلال تعريف الجيلاني مفتاح. كما تبدو ذات شحنة تقريظيّة في سياقات أخرى، وهو ما يتجلّى من خلال مقولات ممثّلي هذا الخطاب أو مُناصريهم، ومن ثمّ فهي في كلتا الحالتين لا تصدر من منطلق التوظيف المعرفيّ المحايد، شأنها في ذلك شأن مصطلح الخطاب الأُصوليّ (الأصوليّة)[89]، ونفس الأمر

---

[87] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 14.

[88] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص 22.

[89] كما يتجلّى في إشارات مختار بنعبد لاوي، في دراسته العلميّة القيّمة للظّاهرة التّأصيليّة المعاصرة، استخدام مصطلح (التّأصيليّة) بدلا عن (الأصوليّة) من منطلق الحياد المعرفيّ،حيث يرى فيما يتعلّق بإشكاليّة التّسمية، أن مصطلح (الأصوليّ) هو أحد المصطلحات ذات الشّحنة التّقريظيّة، كما إنّ "إطلاق تسمية الجماعة الاسلاميّة على عدد من الجماعات أدّى إلى خلق قدر غير يسير من البلبلة في مختلف الأوساط، ذلك أنّ عددا من هذه الجماعات، تختلف بقدر يزيد أو ينقص في تمثيلها للإسلام،[...] بما يجعل إطلاق تسمية الجماعة الإسلامية على كلّ منها،

ينطبق على مصطلحات مرادفة لمصطلح للحداثة: التّجديد، التّأصيل، التقدُّميّة، التّنوير... وهذا فيما يخصّ الألفاظ ذات الشّحنة التّقريظيّة، وأمّا الألفاظ ذات الشُّحنة القدحيّة، فهي بالموازاة مع المصطلحات السالفة، لا تقلّ شيوعا وتعدّدا: العلمانيّة، الإلحاد، الكفر، التّضليل...ومن الواضح أنّ كلا الصّنفين من المصطلحات يعمل على تصنيف موضوعها تصنيفا نهائيّا، وتتحوّل هذه التّصنيفات إلى مقولات جاهزة تعمل على الحدّ من إمكانات القراءة وحجب إمكانيات الموضوع في آن. وعليه، تعمل القراءة على استبعاد هذه المصطلحات، تجنُّبا للحمولة المعرفيّة بوجهيها، التّقريظيّ والقدحيّ، والاستناد إلى صيغة معرفيّة مُحايدة، كما سيجري بيانه في موضع آخر، تأسيسا على اعتبارات معرفيّة ابستيميّة. وهي الإشكاليّة نفسها التي تواجهها القراءة في حال توظيف مصطلح التّجديد/التّأصيل. وتأسيسا على هذا الاعتبار، تستند القراءة على مصطلح ذو حمولة معرفيّة مُحايدة، وهو مصطلح "الخطاب التّفسيري" بما هو"نظام معرفي".

ثانيا_ قراءة تفكيكية في النصّ الحداثي الدّيني عند نصر أبو زيد:

إنّ هذه القراءة تهدف إلى الدخول من مدخل إشكالي مغاير يتجاوز حدود الإشكاليات السابقة، مما يستدعي من باب الضرورة المنهجية، تحديد الاعتبارات الأولية لهذه القراءة النّقديّة في خطاب الحقيقة، موضوع المقاربة، تحديدا يحاول أن يستوفي دقته المنهجية، ليكون إضافة وإثراء للقراءات السابقة، وتوسيعا لمنظوراتها، ومحاولة لاجتياز حدودها، وليس مجرد تكرار للقراءات الشارحة، أو تكرار للموضوع ذاته. ويستهدف هذا العنصر، الاقتراب من فهم أوّلي لماهية وطبيعة هذه الظّاهرة المعرفيّة _أي الحداثة الدّينيّة_ من منظور إبستيمولوجي عامّ، بوصفها محاولة لتأسيس منهج في تفسير النص القرآني(أي تجديد المنهج التّفسيريّ بما هو تأسيس معرفيّ).

1_الخطاب الدّينيّ الحداثيّ من منظور ابستيمولوجيّ:

إنّ مصطلح "الابستيمولوجيا" Epistémologie[90] فيما اتّفق عليه الفلاسفة والنقّاد الغربيّون، يشير إلى "فلسفة العلم"، أو "نظريّة المعرفة"، بما هي "أساسا الدّراسة النّقديّة لمبادئ مختلف

يقتضي بالضّرورة التّساؤل حول سبب تعدّد هذه النّماذج، وعن مدى تمثيليّة كل منها للمرجعيّة الإسلامية، وعن مدى مطابقته للنّموذج الأصلي". ينظر: مختار بنعبد لاوي، الإسلام المعاصر، قراءة في خطابات التأصيل (مقاربات منهجية)، دار معد للطباعة والنشر، سورية- دمشق، الطبعة الأولى، 1998، ص 13.

[90] من المفيد التّنبيه إلى إشكاليّة الخلاف حول المقصود من المصطلح على وجه التّحديد في إطار الثّقافة الغربيّة المنتجة، بين الفرنسيين و الانجلو- أمريكيي"إنّ من يطالع الفكر الفلسفي الأوروبي ويحاول أن يقرأه في ثناياه وتضاعيفه، يجد أنّ هذا الفكر تتنازعه رؤيتان هما: التّحليليّة والنقديّة، أمّا التّحليلية فقد ارتبطت بالفلسفات التجريبيّة الانجليزية...وأما النقدية فهي ألصق بتيار الفكر الفرنسي، وهي سمة الابستيمولوجي العقلانيّة التي تتجه دائما إلى المتصوّر والمعقول ولا تقف كثيرا عند المحسوس، وهذا ما تكشف عنه الفلسفة الفرنسية ابتداء من تراث ديكارت الابستيمولوجي في القرن السابع عشر حتى باشلار في القرن العشرين".ينظر: ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم(قراءة عربية)،دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1997،ص 36. ولمزيد من الإطلاع، ينظر: روبار بلانشاي، الابستيمولوجيا، ترجمة محمود بن

العلوم وفرضيّاتها ونتائجها"[91]، وهي "تمثّل بالمعنى العامّ مادّة تهدف إلى إيضاح طبيعة النّهج المعرفيLa Démarche Cognitive وأنماطه، من أجل إبراز المبادئ التي تعلل الممارسات المعرفيّة"[92]، وهي نشاط يتضمّن على تعريف للظّواهر المعرفيّة؛ إذ يتعامل معها بوصفها نتاجا لآليّات اشتغال المنهج، بما هي مؤسسة ضمن نظامها المعرفيّ ونسقها الثّقافيّ التّاريخي. ويجري التّمييز بين الابستيمولوجيا(فلسفة العلم) ونظريّة المعرفة، فالابستيمولوجيا مدخل إلى نظريّة المعرفة؛ حيث إنّ "الأولى تدرس المعرفة بالتّفصيل وبطريقة بعدية a posteriori"[93]على خلاف الثّانية.

وهي تتناول على وجه التّحديد إشكالية العلاقة بين الذّات العارفة وموضوع المعرفة، بما هي نشاط يعمل على إنتاج المعرفة،"إنّ علاقة المادّة والوعي هي "المسألة الأساسيّة في الفلسفة"Question.fondamentale.de.la.philosophie، لأنها بفضل كليتها تشمل كل المسائل الفلسفية"[94] فالمنهج، من المنظور الابستيمولوجي _بما هو أدوات لتناول الموضوع_ مؤسس على فهم لطبيعة موضوع العلم أو المعرفة، أي مؤسس على نظرية وتصور أوّلي لطبيعة الموضوع؛ فطبيعة العلاقة التي تقوم بين الذّات العارفة وموضوع معرفتها، بما هو البعدُ الابستيمولوجي، تكون مؤسسة على طبيعة فهم ماهية الموضوع، بما هو البعد الأنطولوجيُّ، أي التحديد الأوّلي لماهية الموضوع باعتباره بنية وجوديّة وكينونة مستقلّة بذاتها، وهذا "الفارق الأنطولوجي يؤدّي إلى فارق ابستيمولوجي"[95].

(أ)_ الخطاب الدّينيّ الحداثيّ تأسيسا معرفيا:

***في ماهية الخطاب التّفسيريّ:**

من المفيد، الاقترابُ مبدئيا من ماهية الخطاب الدّيني، بما هو خطاب تفسيري، بوجه عام من أجل فتح طريق لمقاربة مفهوم "الخطاب التّفسيري الحداثي"، بوصفه موضوعا للقراءة. فما

جماعة، دار محمد علي للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004. وأيضا: حسن عبد الحميد، دراسات في الابستيمولوجيا، المطبعة الفنية الحديثة، د ط، 1992.

[91] André Lalande, Vocabulaire thechnique et critique de la philosophie,2 volumes, vol. P.u.f,france,1988,p.293 .

[91] نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 61.

[91] André Lalande op.cit,p.293.

[92] م. روزنتال، ي. يودين،الموسوعة الفلسفيّة، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1974، ص 476.

[95] نبيهة قارة، مرجع سابق، ص 63.

هو المقصود، بداية، من إطلاق مصطلح "التّفسير القرآني"، في الثّقافة العربية الإسلاميّة قديما وحديثا؟

في طرقه لتاريخ نشوء علم التّفسير وتطوُّر مفهومه، يشير "أحميدة النّيفر" إلى الفهم الذي شاع "في القرون الثّلاثة الأولى: إنّ التّفسير علم من العلوم التي "لا نضجت ولا احترقت" تعبيرا عن قلّة وضوح الغاية من التّأليف فيه، وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجيّة والعُدّة المعرفيّة."[96]، إلاّ أنّ ذلك فيما يذهب إليه الباحث نفسه "لم يحل دون نموّ هذا العلم واستقلاله وتحديد تعريفه وأهدافه"[97]؛ إذ يشير مصطلح التّفسير _فيما أجمعت عليه أُمّهات التّصانيف التُّراثية_ إلى "علم يُفهم به كتاب الله المنزّل على محمّد صلّى الله عليه وسلّم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللُّغة والنّحو والتّصريف وعلم البيان وأُصول الفقه والقراءات ومعرفة أسباب النُّزول والنّاسخ والمنسوخ"[98]. والتّفسير علم من العلوم "التي تتعلّق بالقرآن الكريم، وتختلف هذه العلوم في النّاحية التي تتناولُها من الكتاب الكريم. فالقرآن له اعتبارات متعدّدة. وهو بكلّ واحدة من تلك الاعتبارات موضوع لبحث خاصّ. وأهمّ تلك الاعتبارات، القرآن بوصفه كلاما دالاّ على معنى، والقرآن بهذا الوصف موضوع لعلم التّفسير. فعلم التّفسير يشتمل على دراسة القرآن باعتباره كلاما ذا معنى، فيشرح معانيه، ويُفصّل القول في مدلولاته ومقاصده"[99]، وهو يتبدّى بوصفه أهم العلوم القرآنية، لأنه يستخدم هذه العلوم كأدوات لتحقيق غاياته المعرفيّة.

إنّ محاولة تعريف الخطاب التّفسيري التُّراثي، تصطدم بآراء متباينة، منها ما ينفي عن الخطاب التّفسيري التُّراثي صفة "المنهجيّة"، ذلك أنّ "الذي لا تُصرّح به المراجع المختلفة، هو المنهج الذي ينبغي أن يلتزم به المُفسّر للوُصول إلى"إبانة كلام الله و الكشف عن مراميه""[100] وهو ما أدّى إلى موضعته بمنأى عن "الضّبط المنهجيّ المحدّد، الذي يُضفي على العمليّة التّأويليّة إطارا مفهوميّا به تستقيم منهجا قرائيّا له أُسُسه وآليّاته الإجرائيّة"[101]. ومن ثمّ، ومن هذا المنظور، تنتفي عن التّفسير التّراثي الصّفة المنهجيّة، بوصفه نشاطا معرفيّا واعيا بمنطلقاته وغاياته،(بموضوعه والقصد من درسه)، إلاّ أنّ أحميدة النّيفر يعقّب على هذا الرّأي بقوله "المؤكّد

---

[96] أحميدة النيفر، مرجع سابق، ص 16.
[97] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[98] يُنظر: الزّركشيّ، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1972، ص 29. نقلا عن: عبد الغني بارة،"التّأويل والأنظمة المعرفيّة (قراءة تفكيكيّة في منهج الطّبري التّفسيريّ)"، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، 2004، ص 115- 149.
[99] السيّد محمّد باقر الحكيم، علوم القرآن، دار التعارف، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1428هـ- 1995م، ص 22.
[100] أحميدة النّيفر، مرجع سابق، ص17.
[101] عبد الغني بارة، "التّأويل والأنظمة المعرفية (قراءة تفكيكيّة في منهج الطّبري التّفسيري)"، مرجع سابق، ص119.

أنّه ما كان للمدوّنة التّفسيريّة أن تنمو منذ القرن الثّالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجيّة محدّدة قد لا يقع التّصريح بها، لكنّها تظلّ قائمة بشكل واع في أذهان المفسّرين القدامى"[102]، ومن ثمّ، يمكن القول إنّ "الخطاب التّفسيري وإن لم يصرّح بأدواته النّقديّة، فإنّه كان يُضمر وهو يستنطق دلالات الخطاب القرآني _وعى ذلك أم غاب عنه_ تفكيرا منهجيّا، أسهمت في تشكيله الأنساق الثّقافيّة والأجهزة المفاهيميّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، والتي يمكن عدُّها الخلفيّة اللاّمرئيّة التي ينشأ المنهج التّفسيريُّ في كنفها"[103].

في ضوء ما سلف، يتّضح اتفاق الدّارسين، على أنّ الخطاب التّفسيري التراثي، يُضمر في وعيه المعرفيّ أو لاوعيه، "تفكيرا منهجيا"، يتمثّل في جملة الإجراءات التي تتعامل مع الموضوع بهدف إنتاج العلم، وتتأسس على فهم لطبيعة هذا الموضوع؛ " فأهمُّ خصوصيّات هذا المنهج تتجاوز اعتباره مجرّد آلة يحلّل بها المفسّر جسم النصّ إلى كونه يمثّل جملة المفاهيم الأساسيّة التي تؤطّر النصّ من حيث طبيعته وحركته ووظيفته. من ثمّ يتمكّن المنهج من إحاطة النصّ القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التّوصّل إلى إدراك دلالات النص إلا باستيعاب تلك المفاهيم أي بتمثّل آليّة فكرها وخصوصيّة رؤيتها"[104]. وبالموازاة مع ذلك، فإنّ الخطاب التّفسيري المعاصر "الحداثيّ"، يحيل بدوره على إشكاليّة "المنهج"؛ حيث يتبدّى في المرحلة التّاريخيّة المعاصرة، وهو يسعى إلى تجديد ذاته منهجيّا ومعرفيّا، في محاولة منه لتجاوز المنهجية التراثية، لينبثق حدث التحوّل على مستوى المنهج التّفسيري، في ظلّ الرغبة في الانفصال عن المناهج الموروثة والإفادة من المناهج الغربيّة المعاصرة. و"لذلك فإنّنا نعتبر أنّه من الممكن عمليّا القول: إنّ نوعا من التّحوُّل ظهر في مجال التّجديد المنهجيّ لتفسير القرآن الكريم"[105]. وإنّ "أوّل الأسئلة التي تعتبر جزءا من أجزاء الإشكاليّة التي تُطرح على الباحث عند دراسة المنهج التّفسيري المعاصر يتّصل بطبيعة العلاقة مع التّراث التّفسيري القديم[...] أما ثالث الأسئلة فهو الذي يعتني بتحديد وظيفة المفسّر وطبيعة العلاقة بالنصّ القرآني"[106]؛ حيث إنّ إشكالية البحوث والتفاسير المعاصرة بوجه عام، تكمن في التّساؤل عن الكيفية التي من خلالها "يصبح التفسير هو جدل الوحي والتاريخ"[107].

---

[102] أحميدة النّيفر، مرجع سابق ص 15.
[103] عبد الغني بارة،" التأويل والأنظمة المعرفيّة"، مرجع سابق، ص 120.
[104] أحميدة النيفر، مرجع سابق، ص 18.
[105] المرجع نفسه، ص 22.
[106] المرجع السابق، صص 24، 25.
[107] المرجع نفسه، ص 25.

وهكذا تكون القراءة قد اقتربت من تحديد أوّلي لماهية الخطاب التّفسيري بما هو منهج، ونظام معرفي؛ فمحاولة الاقتراب من مفهوم الخطاب التّفسيري، هي كشف عن ماهيته بما هو ممارسة منهجيّة ومعرفيّة، أي مجموعة من الآليّات التي تتشكّل في رحم الأنظمة المعرفية.

ويبدو أنّ للمفهوم دلالة تجريديّة، وأخرى تعيينيّة، أي أن للدّلالة مستويين: مستوى عامّ، ومستوى خاص، والذي يهمّنا في هذا السياق بالذّات، هو الدّلالة المجرّدة لمصطلح "التّفسير القرآنيّ"، بما هو منهج مؤسس معرفيّا، أي تأسيس معرفي لمنهج في قراءة النصّ الدّيني. وهي الدلالة الجوهرية الثابتة والمشتركة التي يمكن تعميمها في عملية تعريف الخطابات التفسيرية، سواء في تجلياتها القديمة أو الحديثة. وهذه الدّلالة من جهة أخرى هي المحور الذي يتقاطع على مستواه مفهوم الدّرس التّفسيري للظّاهرة الدّينيّة، والدّرس النّقديُّ لظواهر الأدب.

****نحو تأسيس منهج تفسيري:**

انطلاقا من الاعتبارات النّظريّة والمنهجيّة السّالفة، يمكن الحديث عن التجربة المعرفيّة عند نصر حامد أبو زيد، في دائرة الفكر الدّيني، بوصفها أوّلا وقبل أيّ اعتبار، سيرورة البحث عن (منهج)Méthode في التّفسير[108]، تجديدا لنظامه المعرفيّ، وسعيا لتشييد "نظريّة في تأويل القرآن"، وهذه التجربة تنطلق من قراءة نقديّة للتُّراث التّفسيري الدّيني (قراءة نقدية في المنهج)، وتعمل على تفكيك منطقها الفكري ونظامها المعرفي، لتعرية ما وراء النّظام، وللكشف عن الأسس والمبادئ النّظرية التي تتحكم في إنتاج المعنى الدّيني، وتلك خطوة ضرورية بما أنّ "أوّل الأسئلة التي تعتبر جزءا من أجزاء الإشكاليّة التي تُطرح على الباحث عند دراسة المنهج التّفسيري المعاصر يتّصل بطبيعة العلاقة مع التُّراث التّفسيري القديم، فما لم يُحدّد المُفسّر المُعاصر موقفا واضحا من هذا التُّراث فإنّه من المستبعد توقُّع تجديد منهجيّ من قبله"[109].

وهي تندرج ضمن دائرة "نقد النّقد" من جهة، وتندرج من جهة أخرى ضمن دائرة "التّنظير الدّيني"، بما أنها تفكير نقدي في الأسس الفلسفية لمناهج التّفسير الدّيني القديمة والمعاصرة، بهدف "التّجديد"، أي إعادة البناء المنهجيّ والمعرفيّ، أي أنّه خطاب ينطلق من العمل التّفسيري "المُنجز"، مشتغلا على تفكيكه، ليعيد في الخطوة اللاّحقة بناء صيغة نظريّة منهجيّة جديدة.

إنّه يندرج ضمن مجال اشتغال "نقد النّقد"، بما هو في صميمه مرادف للنقد الابستيمولوجي، لاشتغاله على درس العمل المُنجز، وضمن التّنظير النّقدي/ الدّيني بما أنه يعمل على تعديل

---

[108] ينظر: نصر حامد أبو زيد، "مسارات البحث عن المنهج من البدايات إلى تحليل الخطاب"، رواق نصر أبو زيد، الأحد 25 تشرين الأول(أكتوبر)، 2009، ص1.

[109] أحميدة النيفر، مرجع سابق، ص 24.

الصيغة المنهجيّة والمعرفيّة المُنجزة تجديدا لها؛ فالفعل التّنظيري، فيما يوضّح "محمّد الدّغمومي"، قد يستهدف صياغة نظريّة ابتداء، كما إنه قد يتّخذ من العمل النّظريّ المُنجز نقطة لانطلاق تفكيره مستهدفا من خلال نقده تطويرا أو تعديلا أو تصحيحا له، وهو ما يجعل من التّنظير فعلا "يتمّ ضمن حقل المعرفة بوصفه "مشروعا" يستهدف إيجاد نظريّة أو تصحيحها" [110]. وهي الدّلالة التي يشير إليها مفهوم المقاربة الابستيمولوجيّة، بوصفها الدّراسة التي تنطلق من العمل المُنجز لتعديله وتطويره، وهو ما يتيح للقراءة التّعامل مع خطاب الحداثة الدّينيّة عند أبو زيد، بوصفها ممارسة ذات طبيعة ابستيمولوجيّة في حدّ ذاتها، فهي تفكير نقدي في منهجية التفسير يهدف إلى تجسيد فعل تّنظيري، ومن ثمّ فإنّ "هذا المشروع لا يمكن أن يرى النُّور دون وُجود أسئلة ملحّة مُستجدّة؛ إذ من طبيعة "التّنظير" أن يكون تفكيرا مغايرا لما سبقه، يعي نفسه أوّلا بصفته مشروعا، ويعي ثانيا جملة المبادئ التي تُشخّص هذا الوعي بدءا من تمثُّل "موضوع التّنظير" والغاية من إعادة التّفكير فيه"[111]

ويمكن الاصطلاح من هذا المنطلق على تّجربة التّأسيس المعرفي للمنهج التّفسيري عند المنظّر المصريّ نصر أبو زيد، بـــ" خطاب التّنظير الدّينيّ"، وهذا الفعل التّنظيري، يتوزّع على مستويين، مجسّدا في جوهره تفكيرا تأمُّليّا على مستوى المسألة الأساسيّة في المعرفة، ألا وهي إشكاليّة العلاقة بين الذّات العارفة وموضوع معرفتها، أو العلاقة بين المفسّر والنصّ:

ـــ التّنظير بما هو صياغة وبناء لطبيعة الارتباط بين المفسّر و النصّ.

ـــ التّنظير بما هو تفكير في ماهية النصّ القرآني، بوصفه بنية وجودية مستقلّة بذاتها وسابقة على فعل التعرّف والقراءة/التّفسير، يستهدف وضع صيغة تصوّريّة شارحة للماهية.

وعليه فإنّ مسألة تجديد المنهج التّفسيري للقرآن، كما تتبدّى في ضوء التّجربة التّنظيرية عند نصر حامد أبو زيد، هي مسألة تُموضع ذاتها بداهة، في صميم النّقاش والبحث الابستيمولوجي، بوصفها، في حدّ ذاتها، ذات طبيعة ابستيمولوجيّة؛ إذ "البحث في مسألة التّنظير يفضي بالضّرورة إلى مجال فلسفة العلوم أو نظريّة المعرفة، أو ما يمكن أن نسمّيه اختصارا بالابستيمولوجيا، ممّا ينتج عنه خطاب نظري من درجة ثانية يُصطلح عليه بالخطاب الماوراء– نظري، أو الما بعد– نظري (Métathéorique) أي نقد النّقد (Méta critique)"[112] ؛ فالمنهجُ عموما، ومنهج التّفسير القرآني خصوصا، يحيل إلى مرجعيّات فلسفيّة معرفيّة وهي الخلفيّة

---

[110] محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط/ المغرب، الطبعة الأولى، 1999، ص 15.
[111] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[112] المرجع السابق، ص 15.

اللاّمرئيّة للمنهج، "مما يجرُّ إلى نقاش يتجاوز وصف ما يمكن أن يُرى منهجا، إلى مستوى فلسفة العلم أو ما يمكن أن نسمّيه فلسفة المناهج والمنهاجيّة "[113]؛ ذلك أنّه "لا يمكن أن نفكّر في مسألة المنهج النّقدي (المنهج التّفسيري في هذا السياق) إلاّ باستحضار نموذج من العلم، كما يستحيل أن نُنظّر للمنهج النّقدي إلاّ من خلال إسقاط فلسفة ما للعلم على ما نتصوّره نقدا أو منهجا نقديّا"[114].

من هنا يتبيّن أنّ تجربة أبو زيد في التنظير، تعمل على تعرية الأنظمة المعرفيّة للمناهج، وفي الوقت نفسه، تعمل على بناء نظامها المعرفيّ (المنهج) والذي يستحضر بدوره مرجعيّات وخلفيّات فكرية وفلسفيّة. وإذا كان الخطاب تشييدا منهجيّا يختزن آليّاته وأدواته، فهو إذن يتأسس على نظرية ضمنية في المعرفة؛ إذ إنّ كلّ منهج هو في حقيقته مؤسس تأسيسا معرفيا على أساس تحديده الأولي لماهية موضوع معرفته. ويغدو ضروريّا القول، إنه مما يتنافى مع غاية تحقيق الوعي العلمي بالظاهرة موضوع القراءة، تناسي حقيقة كون الخطاب الديني الحداثيّ عموما، وخطاب نصر حامد أبو زيد خصوصا، يجري نحو غاية (تأسيسية)، أي بناء تفكير منهجي (نظام معرفي)، وهو ما يؤكده علي حرب في قراءته التفكيكية لنصوص المنظّر الإسلامي. ومن هذا المنطلق، فإنّ الحديث عن مفهوم التّفسير الدّيني المعاصر يحيل إلى مجموعة من المفاهيم الجزئيّة،(المنهج، النّظريّة،التّنظير، التّأصيل، الدراسة...) والتي ترتبط بعلائق مفهوميّة لتشكّل المفهوم الكلّي الذي هو مفهوم الخطاب التّفسيري.

****علاقة الذّات المفكّرة بالموضوع الدّيني:**

وغنيّ عن البيان، كونُ المعرفة التّفسيريّة تتحدد بدئيّا، في ظلّ التّداول الثّقافي العربي لمصطلح خطاب التّفسير القرآني، بوصفها معرفة ذات طبيعة "دينية"؛ فعلم التّفسير علم من علوم القرآن، وبما أنّه كذلك فهو ذو طبيعة دينيّة، بما هو نشاط معرفي وتفكير يقصد إلى موضوعه المتمثّل في النصّ القرآني، لإنتاج معرفة في إطار العلاقة بهذا الموضوع، والذي هو ذو طبيعة دينيّة أساسا؛ فالتّفسير بوصفه تفكيرا في علاقة بالنص القرآنيّ،(علاقة معرفية بين الذّات الإنسانيّة والموضوع الدّيني) إنما يستهدف إنتاج معرفة/علم ذو طبيعة دينيّة، ومن ثمّ إنتاج معنى/ حقيقة دّينيّة، وهو ما يدلّل على أنّ التّفكير في الوحي الإلهي لا يستهدف إنتاج معرفة إنسانية ولا معرفة علمية بالمفاهيم السائدة، وإنما هي، بمصطلح أكثر تحديدا، معرفة ذات طبيعة دينية.

---

[113] ينظر: أحمد بدير،أصول البحث العلمي ومناهجه، وكالة المطبوعات، الكويت،1977، صص 181- 187. نقلا عن: المرجع نفسه، ص 24.
[114] المرجع نفسه، صص 26، 27.

من ثمّ كان التنظير بما هو تفكير في ماهية العلاقة بين الذّات المفسّرة وموضوعها الدّيني، من أولى مهامّ المفسّر والمشتغل في دائرة الدّراسات الإسلاميّة المعاصرة، فالفعل التّأسيسي على المستوى النّظري، ينبغي أن يسبق العمل التّفسيري على المستوى التّطبيقي، ومن هنا تحوّل الهمّ التّأسيسي إلى ضرورة قصوى في ظلّ تنامي الوعي الابستيمولوجي على مستوى مشاريع الفكر الدّيني المعاصر:(محمد أركون، محمد عابد الجابري، أدونيس، نصر أبو زيد)، كما أن التأسيس ينبغي أن ينطلق من مستوى أولي يحظى بأولوية أكبر من هذا المنظور الابستيمولوجي، ألا وهو التّأصيل لمفهوم النصّ القرآني موضوع التّفسير، كخطوة أولى على طريق التّأسيس المنهجي، أو التّجديد المنهجي، بوصفه وضعا لحجر الأساس في عملية البناء المعرفي للمنهج.

ومن منطلق هذه الفرضيّة التي سيتمّ اختبارها من خلال القراءة، والتي تزعم كون التفسير الحداثيّ للقرآن عند نصر أبو زيد منهج يعمل على إنتاج الــ"العلم" أو "المعرفة" بالمعنى الدّيني المختلف عن غيره من أصناف التّفكير، تخلص القراءة إلى التّساؤل الآتي: هل هذا هو الحاصل المعرفي الفعليّ المتحقّق على مستوى المشروع الفكري الدّيني الحداثي ؟ وهل هناك خصوصيّة معرفيّة تحققت على مستوى التنظير الدّينيّ، كما يتجسّد نموذجه الفعليُّ في ضوء المشروع التّفسيري لدى نصر أبو زيد؟

(ب)_ في البعد الأنطولوجي لموضوع التّفكير الدّيني:

إذا كان الاهتمام بالمفاهيم concepts يحتلّ "مركزا هامّا في الأبحاث العلميّة والاجتماعيّة والإنسانية لما لها من دور في ضبط التّعامل في الحياة اليوميّة والعمليّة، وفي بناء النّظريّات والمناهج والنّماذج في الحياة العلميّة"[115]، فإنّ حركية التّفكير المنهجي في العمليّة التّفسيريّة، إذن، تتشكّل انطلاقا من فهم معين لماهية وطبيعة النصّ القرآني موضوع الفعل التّفسيري؛ فالتحديد الأوّلي للماهية كما يتبدّى في خطاب أبو زيد، مطلب ينبغي أن يحظى بالأولوية معرفيا،" إذا كانت الثّقافة العربيّة ثقافة تعطي للنصّ القرآنيّ هذه الأولية، وتجعل من التّأويل نهجا فلا بد أنّ لهذه الثّقافة مفهوما _ولو ضمنيا_ لماهية النصّ و لطرائق التأويل.[...] إنّ البحث عن مفهوم للنصّ[...] بحث عن "البعد" المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة "الوعي العلمي" بهذا التراث"[116]. وهذا الفهم يتشكل ضمن سياق تاريخي؛ فالبعد الأنطولوجي للموضوع، هو المفهوم الذي تشيده الذات العارفة حول هذا الموضوع من

[115] محمد مفتاح، المفاهيم معالم (نحو تأويل واقعي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 5.
[116] نصر أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الخامسة، 2000، ص 10.

منطلق تجربة وجودية بشرية ذات أبعاد تاريخية، وتأسيسا على هذا الاعتبار، تصبح العودة إلى هذه الفرضيات إجراءا منهجيا أساسيا على طريق تحقيق وعي منهجي، يُسهم في تعميق الفهم بهذه الظاهرة، والاقتراب من حقيقتها.

إنّ الحداثة الدينية إذن، منهج معرفي مؤسس، فهو ليس مجرد أدوات خالصة، ولذلك يجري التساؤل عن الأساس المعرفي لخطاب الحداثة الدينية عند نصر حامد أبو زيد، بوصفه تشييدا لنظرية في المعرفة، هي النظرية الدينية الحداثية، أو نظرية المعرفة الدينية الحداثية . ولمّا كان الخطاب التّفسيريّ الحداثيّ، منهجا مؤسّسا تأسيسا معرفيّا _بما هو كيفيّة في بناء علاقة الذّات العارفة بموضوع معرفتها(أي النصّ القرآني) تتبني على أساس فهم ماهية هذا الموضوع_ فإنّ غاية القراءة، تكمن في الدُّخول على هذه الظّاهرة المعرفيّة، من المدخل التّصوُّري المُشيّد حول طبيعة النص القرآني، لتكون قراءة في الخطاب النّظري، حول مفهوم النصّ القرآني، من حيث هو خطاب التّنظير الدّيني، أي تأمُّلات في البعد الماهوي الأنطولوجي للظّاهرة القرآنيّة موضوع الخطاب التّفسيريّ، وذلك برصد الكيفية التي يتم من خلالها إنتاج البنية المفهوميّة؛ وكيفية تمظهرها في الوعي/الفهم النّظريّ عند أبو زيد، فكيف تتبدّى وتتمظهر الماهية القرآنية من خلال هذا الفهم الديني إذن، وكيف يتم تشكيلها، ولماذا تظهر على هذا النحو بالذات ؟

2_ التّفكيك منظورا للقراءة:

وبطبيعة الحال، فإنّ المدخل ينتهي أخيرا، إلى توضيح طبيعة الآليّات الموظفة في محاولة الاقتراب من حقيقة مفهوم النصّ القرآني بوصفه خطابا/نصا عند نصر أبو زيد، كما يتبدّى على مستوى خطابه التّنظيري. والقراءة، تتّخذ لنفسها هنا، مسارا نقديّا، يستهدف تجاوز المستوى الإيديولوجيّ التّبريريّ من جهة، وأن يكون إضافة لما سبق من القراءات من جهة أخرى.

ولا شكّ في أنّ التّفكيك يفرض وجوده عربيّا، إلاّ أنّه لا يمكن التّغاضي عن أنّ استثمار آليّات التفكيك، يطرح إشكاليّة الأصول الفلسفيّة للمنهج، ممّا يستدعي الكلام أولا عن إشكاليّة توظيف الرؤية بوصفها ذات أصول فلسفيّة غربيّة دينيّة تحديدا، خصوصا في ظلّ حضور التّفكيك في المشهد النّقدي العربي الرّاهن.

(أ)_ راهنيّة التّفكيك عربيّا :

وبالرّغم من أنّ لمصطلح "التّفكيك" الذي يشير إلى المقابل الأجنبي (Déconstruction) جذورا قديمة في تاريخ العقل الغربيّ، إلاّ أنّ هذه المفردة ارتبطت على وجه التّحديد بالفيلسوف

الفرنسي "جاك دريدا" Jaques Derrida الذي جدّد النّظر في ماهيتها [117]. ولاشكّ في أن "الممارسة التّفكيكيّة تتأسّس على ما هو فلسفي"[118]؛ فهي تنطلق من إعادة النّظر في الأنظمة المعرفيّة والأنساق الفلسفيّة القارّة، والمؤسّسة للعقل الغربيّ، من خلال مراجعة جذريّة للمفهومات الفلسفيّة والمقولات الفكريّة القارّة والمتداولة في الثّقافة الغربيّة، انطلاقا من مفهوم "الفلسفة" نفسه، وهو ما يؤكّد انتماء الإستراتيجية التّفكيكيّة إلى عالم الفلسفة؛ إنّها "تنتمي إلى "الفلسفة" بشكل ما حيث تثير أسئلة مألوفة حول الفكر اللّغة والهويّة وغيرها من الأفكار الفلسفيّة المختلف حولها منذ زمن"[119].

ويرتبط التّفكيك في أصل تبلوُره الغربيّ تحديدا بإشكاليّة التّمركز الغربيّ حول الذّات، ويشير إلى تحدّي فكرة "وجود مركز ثابت يمثّل مدلولات عليا أو يمثّل أرضيّة صُلبة تُبنى فوقها المعرفة التي تُنتجها متغيّرات العالم الخارجيّ، وهو ما يعرف بفلسفة الحضور، وكان هدف دريدا هو تبديد هذه الفلسفة والقول بفلسفة الآخر المغاير أو فلسفة الغياب" [120]. ويجري نقض فلسفة الحضور انطلاقا من مفهوم "الاختلاف" الذي أحلّه دريدا بديلا عنها، انطلاقا من تصوّر اللغة/الكينونة، بوصفها، "بنية اختلافيّة"، مفسّرا حدث الحضور/التّمركز، بعمل انزياح داخل النسق الاختلافي، فالحضور لم يكن ليُمنح سلطة الأصل والمركز، لولا وجود الغائب/الهامش وافتراض أصليته.

ولا شكّ في أنّ هذه المراجعة، بما هي تفكيك لنزعة التّمركز حول العقل،" لم تكن أخيرا مجرّدة من علاقة بالوضع التّاريخي السّياسيّ المعاصر الفرنسي والعالمي، وبمسار الأفكار والآداب والفنون من جهة ثانية[...] فمن جهة التّاريخ السّياسي، نلاحظ انسحاب الاستعمار وحده، وإنّما مفهوم "المركز" بعامّة. ومن جهة التّاريخ الأدبي نواجه بتشقُّق الكيان الكلاسيكي للعمل، وظهور أعمال جديدة "منفلتة"..." [121]، وفي ظلّ هذه الاعتبارات، نلحظ أنّ الإشكاليّة التي تفرض حضورها في هذا المقام هي مدى "وفاء استراتيجيّة التّفكيك، وتحيّزها ــ والأمر ينسحب على أيّ منهج نقديّ ــ للأنساق المعرفية التي شكّلت مرجعيّتها الفكريّة ومنطلقاتها الإجرائيّة، ممّا يجعلها

---

[117] يوضح جاك ديريدا في كتابه تطويره للمصطلح الهيدغريّ، للتوسع ينظر: جاك دريدا، رسالة إلى صديق ياباني (حول مفردة ومفهوم "التفكيك")، ضمن كتاب: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال ، الطبعة الثانية، 2000، ص57-63.

[118] رولان بارت وآخرون، نظريّات القراءة من البنيوية إلى جماليات التلقي، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، سورية، الطبعة الأولى، 2003، ص 93.

[119] كريستوفر نورس، التّفكيكيّة (النّظريّة والتّطبيق)، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية/ سورية، الطبعة الثانية، 1996، ص25.

[120] بشير تاوريريت، سامية راجح، التّفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر(دراسة في الأصول والملامح والإشكالات النظرية والتطبيقية)، مكتبة اقرأ، قسنطينة-الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص 13.

[121] جاك دريدا، مرجع سابق، ص 24.

مرتبطة، أدركنا ذلك أم غاب عنّا، بشروط تاريخيّة ومنطق فكريّ، وهو فيما يجمع عليه الدّارسون، منطق المركزيّة "Logocentrisme"، وإشاعة أفكار العقل الأداتي باعتباره النّموذج، فأُعلن عن موت الإنسان/المؤلّف وتشييئه "Réification" داخل النّظام/النّسق"[122]؛ ذلك أنّ آليّات المنهج الغربي إنّما تنبثق عن تجربة التواجد داخل سياق تاريخي ثقافي هو سياق الثّقافة المنتجة، فإذا رجعنا إلى السياق الذي أنتج تجربة (المنهج) عند دريدا، تبيّن أن هناك فيما وراء المنهج، شبكة من العلاقات الواقعية بين الذّات والواقع والأحداث، تُولّد إشكاليّات تنتمي إلى اللّحظة الوجوديّة نفسها، لتعمل الإشكاليات على توليد الآليات؛ فهو نتيجة ذلك الوضع الوجوديّ الذي تواجد فيه الغرب، والذي هيمن عليه طابع العبثيّة والفوضى واللامعنى، وهو ما لزم عنه أن"ينتهي تفكير دريدا في هذا السّياق إلى نوع من اللامعنى وعدم النّظام في الحياة وعبثيّة الأشياء.(وقد) أدرك دريدا وأمثاله هذه العبثيّة واستوعبوها جيّدا، فاتّخذوا منها موقفا مضادّا وراحوا يبحثون عن العلاج، متمثّلا في نسف تلك القيم السّائدة وإقامة البديل" [123]؛ فهذه الأحداثُ مُجتمعة، تشكّل ما يُصطلح عليه بـــ"تجربة المنهج"؛ فالمناهج لا تنفكُّ عن تجارب الذّات الواقعيّة، وهذه الآليّات لا تعدو أن تكون من قبيل تحقيق الذّات كينونتها الثّقافيّة.

ولاشكّ في أنّ عمليّة تلقّي المنهج الغربي في ظلّ هذه المعطيات تعمل على خلق وضع إشكاليّ، فهل يمكن توظيف المنهج الغربي بمعزل عن أصوله المعرفية؛ فالمنهج التّفكيكي، له بُعده التاريخي بما يحيل إليه من خصوصيّات حضاريّة ثقافية اجتماعية سياسية، وفضلا عن ذلك، دينيّة عقديّة؛ فلا يمكن تناسي ارتباط التفكيك "بالمرجعيّة الدّينيّة اليهوديّة التي يتخفّى وراءها معظم أنصار التّفكيك، وعلى رأسهم زعيم الاتّجاه "جاك دريدا" "[124].

ولعلّ التوجه إلى توظيف المنظور التفكيكي، يعدّ ضرورة معرفيّة في الواقع الراهن؛ إذ إن طبيعة الممارسات المعرفيّة الراهنة، في حدّ ذاتها، تستلزم تفعيل آليات القراءة التّفكيكيّة، لما تتسم به الظواهر من غموض والتباس . فللتّفكيك كما يرى "علي حرب" تربته الصّالحة في كلّ ثقافة وصلت إلى منطقة الإحراج، بسقوطها في مأزق النّسقيّة/النّظاميّة، لتتحوّل إرادة المعرفة _ ودون وعي من الذّات العارفة_ إلى إرادة السّلطة والهيمنة، وفرض حضور الذّات التي تزعم ملكيّة الحقيقة المطلقة. والثّقافة العربيّة المعاصرة، في صراعها حول الحقيقة، إنّما هي تجسيد لنزعة إرادة السّلطة والهيمنة، ومن ثمّ التّمركز حول الذّات/الحقيقة، وهي تحجب نصّا مضمرا، ألا وهو

---

[122] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، مرجع سابق، ص 48.
[123] بشير تاوريريت، مرجع سابق، ص 22.
[124] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 48.

الصّراع من أجل الحضور. وإنّ فلسفة الحضور إذ تكرّس لمركزيّة العقل، تتناسى لامعقوليّتها، وتحجب حجبها في آن، وهو ما ينطبق على الخطاب العقلانيّ العربيّ، فالعقلانيّة تزعم حضور الحقيقة للعقل، وكون العقل حاضرا، وتسكت عن أنّها تمثيل لنزعة التّمركز حول الذات [125]. إنّها إذن، تكرار أو صورة أخرى لفلسفة الحضور/التّمركز حول العقل، في الفلسفة الغربيّة، فكلّما كان هناك فعل تفكير يستهدف البناء والتّشييد، كلّما تحقّقت إمكانيّة التّمركز والتّهميش، الحضور والتّغييب، الذّكر والنّسيان. فإذن من المشروع تطبيق فلسفة الحضور/الغياب، على موضوعة الخطاب الفكري الدّيني المعاصر؛ فبقدر ما تتمظهر هذه الفلسفة داخل تجارب "الكتابة" التّأسيسيّة المعاصرة، كاشفة عن حضورها في جسد النصّ الفكريّ الدّيني، الذي يتشكّل في الغالب في سياق علاقات الصّراع مع الآخر/النّقيض، بقدر ما تصبح الاستراتيجيّة الفلسفيّة للتّفكيك اختيارا حتميّا وضرورة قصوى.

ومن ثمّ يكتسي الاختيار مشروعيّته العلميّة، في ظلّ الشتات الوجودي للذّات الثّقافيّة العربيّة، والتيه في خضمّ ظواهر الحقائق الملتبسة، وإن المنحى التفكيكي في قراءة خطاب الحداثة الدّينيّة ــ كما تجسّد في ضوء أبرز ممثليه في ساحة الوعي النقدي العربي المعاصر ــ محاولة لتجاوز هذا المأزق الإشكالي، وسعي إلى الخروج من المتاهة التي وقع فيها العقل العربي في راهنه، ورغبة في التفلّت من إرباك الوضع الإشكالي الناتج، بطبيعة الحال، عن الشّتات الوجودي العربي بين الحداثة والتراث، الذّات والآخر، الماضي والحاضر، رغبة في التّحرّر من الأنظمة المغلقة، والانتقال بخطاب النقد العربي من الهاجس التأسيسي، إلى وعي الدّور التّفكيكي.

وهو يفرض حضوره اليوم في الثقافة العربية والإنسانية، بفضل الخصائص المنهجية التي يتميز بها عن أشكال النقد الأخرى، وأهمها سمة المرونة؛ فالتفكيك ليس منهجا صارما، إنه رؤية تبقى على الدوام منفتحة على آفاق معرفية جديدة. فهي لا تستهدف البناء، أي تشييد نظام فكري بالمفهوم المتداول، إنّها، وبالرّغم من انتمائها الفلسفيّ، إلاّ أنّها "تشكّل تحدّيا لجميع التّقاليد، وللفهم الذّاتيّ لذلك المنهج. وإحدى طرق وصف هذا التّحدّي، القولُ بأنّ دريدا يرفض منح الفلسفة حالة الامتياز التي كانت تطالب بها دوما" [126]. ولذلك وفي سياق محاولته تعريف دلالة المصطلح، يشدّد على عدم إمكانيّة تحديده؛ فهو ليس منهجا، ولا نقدا، ولا عمليّة أو فعلا، وليس مجرّد هدم، ولا تقويض أو تشريح [127]، "إنّ هناك تعريفا واحدا للتفكيك:مقتضب، يتميز بالإيجاز،اقتصادي

---

[126] كريستوفر نورس، مرجع سابق، ص 25..

[127] حيث يشدد ج. دريدا "إنّ التّفكيك بأيّة حال، ورغم المظاهر، ليس تحليلا analyse ولا نقدا critique، وعلى التّرجمة أن تأخذ هذا بنظر الاعتبار[...] سأقول الشّيء نفسه عن المنهج (أو الطريقة) méthode. ليس التّفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج. خصوصا إذا ما أكدنا في

وكأنه أمر من الأوامر، ودون تحذلق هو: إنه **أكثر من لغة**"Plus d'une langue[128] حيث يكتسب خاصيّة التعدّد والانفتاح الدّلالي. إنّه إذن تحدّي للاستراتيجيات الفلسفيّة بما هي نوع من الكتابة. ومن هنا إطلاق مصطلح الإستراتيجية الفلسفيّة الشّاملة، فالتّفكيك "حقل تشتغل فيه شبكات مفاهيميّة متعدّدة لا يمكن قصرها على عدّة دريدا المفاهيميّة وحدها، ومن هنا، فإنّ قراءة علي حرب لدريدا واستثماره لأدواته ستبدوان ممتزجتين دوما بأصداء من هيدغر وفوكو وألتوسير وأركون"[129]، وإن كان تحدّي النّسقيّة، لا ينفي أنّ للتّفكيك فلسفة، وإن كانت بالمعنى المخالف والمغاير لما هو مألوف، وتعريفه للتّفكيك بكونه "أكثر من لغة"، إنّما يعمل على استبعاد المفهوم السّائد للفلسفة بوصفها النّظام الصّارم، وبقدر ذلك، يعمل على إثبات فلسفة أخرى، هي فلسفة التّعدّد والاختلاف والغيريّة؛ "استراتيجية التّفكيك، إذا، استطاعت بفضل ما أودعته من ظنون وشكوك في قلب الفكر المركزيّ أن تؤسّس بدورها ميتافيزيقا الإرجاء/الاختلاف، وتدعو إلى تقديس ما وصفته بـــ"اجتياز الحدود" كسلطة جديدة يجعلها من الأفكار/الأصنام التي يُرجى التّسليم بصحّتها و نجاعة ترياقها" [130]. وهذه الخصوصيّة هي التي تتيح عمليّة تلقّي هذه الرؤية بحيث تجعلها مفتوحة على كلّ الثقافات، فهي رؤية لا تفرض حقيقة جاهزة، بل هي البحث عن الحقيقة، ولا يتأتّى هذا البحث إلاّ بالتحرُّر من الأُطر والأنظمة والأنساق الجاهزة المؤطّرة لحركة الفكر المقيّدة لحركته. ولذلك، يرى علي حرب، أن النقد العربي بحاجة إلى استثمار هذه الرؤية المنهجية ذات النظام المنفتح في فتح مغاليق الذّات العربيّة، وإنارة مجاهيل العقل العربي في راهنه.

وفي ضوء ما سلف، يتّضح أنّ تطبيق المنهج الغربي ليس إشكالية في حدّ ذاته، فالإشكالية الجوهرية تكمن في كيفية تطبيق المنهج، كما أنّ الإشكال الحقيقي لا يكمن في التفكيك في حدّ ذاته، بل في كيفية فهمه والتّعاطي معه من قبل الذّات النّاقدة؛ فالفهم الحرفي للمنهج يؤدي بطبيعة الحال إلى تطبيقه تطبيقا حرفيا، وهذا الفعل النّقليُّ ينطوي على حدث الانفصال بين الذّات وبين زمنها الوجوديّ الذي يتم فيه التطبيق، مما يعني سقوط الذّات الثّقافية العربية، في مأزق الاغتراب عن ذاتها، وعن زمنها الوجودي الراهن، بما يطرحه من إشكاليات. وهنا تصبح قضية

هذه المفردة على الدلالة الإجرائية أو التقنية...". لمزيد من التّوسع في الفكرة، ينظر:جاك دريدا،رسالة إلى صديق ياباني(حول مفردة ومفهوم "التفكيك")، ضمن الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، صص 57،63 .

[128] ينظر: Mémoires pour Paul de Man ,Galilée, 1988,p.38.
نقلا عن: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ بيروت، ط1، 1428هـ- 2007م، ص 165.

[129] محمد أحمد البنكي، مرجع سابق، صص،352،353.

[130] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 58.

تطبيق المنهج قضية تتعلق بمدى وعي الذات الثقافية العربية بكينونتها وإحساسها بأزمتها الوجوديّة، أي بهمومها وأسئلتها وتطلّعاتها؛ فالمسألة إذن لا تتعلق "بمنهج يراد تطبيقه بحذافيره، وإنما هي مسألة إبداع فكري وإنتاج معرفي" [131]، فـ"غاية ما في الأمر أنّ الاختيارات النّظريّة التي تتيحها المنهجيّات الفكريّة الحديثة تقترح معطياتها، وعلي حرب يذهب إلى توظيف بعضها توظيفا إجرائيا برغماتيا كلما تسنى لمفتاح مفهومي من المفاتيح أن يفكّ مستغلقا، أو يفتح مواربا، أو يصرّع موصدا."[132] إنّ التفكيك إذن، وإن كان مصطلحا/ منهجا غربيا، فإنّ ارتحاله عن ثقافته المنتجة له، إلى الثقافة العربية، تعني انتماءه إلى السياق الثّقافيّ الجديد، ليصبح ملكا للناقد العربي، بمجرد دخوله إلى مجال الثقافة العربية التي استقبلته. وهو بذلك يتحرّر من مشروطيته التاريخية، بوصفه تجربة وجودية تشكلت في علاقة بالتّاريخ، ويتخلّى عن دلالاته الحرفية في أصل النّشأة، ليكتسب بفعل التوظيف الثقافي الجديد معنى جديدا، هو المغزى المعاصر للذّات الثقافية المتقبّلة. وهذا يعني أن المنهج اكتسب راهنيّته. من هنا يغدو مشروعا القول، إنّ المنهج يصنع راهنيته وحداثته مع كلّ ارتحال واستقبال، ليدخل في ملكية وحوزة الناقد العربي "بقدر ما يكتب تجربته ويشكّل لغته ونصّه"[133]، وهو في ظل ما سبق يقدم أنجع المداخل وأكثرها مردودية وإنتاجا في مقاربة الحداثة الدينية بوجه عام، وخطاب التفسير القرآني عند أبو زيد تحديدا.

(ب)_ في تفكيك المفهوم المشيّد حول ماهية النصّ القرآنيّ:

وهنا، نصل إلى إضاءة طبيعة النظرة التي تتأسس عليها هذه القراءة، بوصفها قراءة في مفهوم النصّ القرآنيّ عند المنظّر الدّيني "نصر حامد أبو زيد" ، بما هو في هذا المقام، "نصّ الحقيقة". فهذا الخطاب المفاهيمي بما هو "نصّ/ كتابة" من المنظور التفكيكي "شكل من أشكال انعكاس العالم في العقل"[134]، فالمؤكّد أنّ "مكان وجود المفهوم ليس في الأشياء أو في العالم الموضوعيّ، ولكن في عالم "العقل" الذي يستطيع أن يجرّد تلك الأشياء واختزالها في خاصيّات وعلاقات تمنحها وجودا تصوّريّا مجرّدا." [135]و لهذا فالمصطلح والمفهوم ليسا متطابقين مع الموضوع بالضّرورة، ولذلك يستحيل وضح حدّ جامع مانع، ونهائيّ للشيء؛ إذ "التّحديد الجامع المانع عسير الوجود، وما هو متيسّر، هو التّحديد القائم على العلائق والوظائف؛ هذا النّوع من التّحديد هو ما يسمّى بالتّحديدات "الإسميّة" أو "التّشييديّة"، وهذه التّحديدات لا تستند إلى الجنس أو

---

[131] علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكّرة)، مرجع سابق، ص 24.
[132] أحمد محمد البنكي، مرجع سابق، ص 349.
[133] علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذّات المفكرة)، مرجع سابق، ص 25.
[134] م.روزنتال، ي.يودين، مرجع سابق، ص 488.
[135] محمد الدّغمومي، مرجع سابق، ص 18.

الفصل أو الخاصة وإنّما تتّكئ إلى طبيعة الشّيء الذي يراد تحديده، وإلى الذّات المحدّدة التي تستبطن ذلك الشّيء وتتأمّله وتتفعل معه، ثمّ تصوغ استبطاناتها وتأمّلاتها وانفعالاتها(وتجاربها) في محمولات، وقد تخلق الذّات المحدّدة المحدود خلقا؛ وهي، حينئذ، في الحالة الأولى تقوم بتشييد معتدل، وأمّا في الحالة الثّانية فإنّها تبدع تحديداتها. يتحكّم الالتزام الأنطولوجيّ، إذن، في طبيعة التّحديد ونوعه"[136]. المفهوم إذن، كيفيّة في التكوّن والتشكّل، في علاقة بالذّات المتأمّلة المفكّرة، مما يجعل المصطلح ذا حمولة معرفيّة متأثّرة بالوضع الوجوديّ للذّات التّاريخيّة، (أي علاقة اللغة بالفكر).

ولأنّ الذّات ليست حضورا شفّافا، فهذا الاعتبار يدعونا إلى التّعامل مع نصّ المفهوم(الحقيقة/المعنى)، بما هو المعقول/اللاّمعقول في آن؛ وهو بنية قائمة على التعارضات والتناقضات؛ إنّه لغة ضدّ ذاتها، تقوض ذاتها من الدّاخل. إنه المركز/الهامش، الحضور/الغياب، فالنصّ، له وجهه الآخر، النقيض، وهو الوجه المحجوب داخل بنية النصّ.

إلاّ أنّ "هذا الهامش الذي أزاحه المركز، وفق فلسفة التّقويض، لا ينقرض أو يصبح في حكم العدم، بل يشكّل نسقه الخاص وأنظمته المعرفيّة التي بها يبقى فاعلا في منطقة المابين، أي منطقة الغياب/الحضور، فقط يحتاج إلى من ينفض الغبار عنه، لا ليجلّيه كسلطة معادية أو مناوئة لسلطة المركز/الحضور، بل ليعطى فرصة التّعريف بذاته كوجود له أنظمته وأنساقه التي تضمن حضوره المغيب"[137].

ويكون المدخل المنهجي، في هذا المقام، قد توصّل إلى التّعريف بغايات القراءة، والإبانة عن مقصدها الجوهريّ، ألا وهو مقصد التّفكيك، بما هو قراءة/كتابة على أنقاض الكتابة الأولى، تستهدف التّموضع داخل النّسق التّصوّري المشيّد حول ماهية النصّ القرآني، بوصفه البؤرة المركزية في خطاب الفكر الدّيني الحداثي عند نصر أبو زيد، ومن ثمّ تنهض هذه القراءة بوصفها خلخلة لنظام هذا النّسق التّراتبي Système، استكشافا واستنطاقا وتعرية، حفرا في طبقاته "لإبراز الجانب الآخر من العقل، ألا وهو "اللامعقول"، كبنية معرفية بقيت حبيسة سلطة العقل، فتعطّلت فعاليتها، أو قل، بقيت مرجأة إلى حين"[138]

وهذا الإجراء يتمّ انطلاقا من النص الظّاهر والمقول اختراقا "للخطاب المقول الذي يتبدّى من خلال علامات النصّ، أو يظهر بدئيا، في كلّ قراءة أوّليّة/قاصرة، ترى إلى عالم النصّ بعين

---

[136] محمد مفتاح، مرجع سابق، ص 7.
[137] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص44.
[138] المرجع السابق، ص44.

الحقيقة/المعقول/الواقع، فيصبح النصّ، والأمر كذلك، مسرحا لمختلف القوى المتصارعة، ويقع القارئ في فخّ القراءة الإسقاطية/الاستهلاكية"[139].

واستعادة الهامشي في بنية المفهوم، لا يهدف إلى إعادة البناء بعد الهدم، أو إعطاء البديل الذي يحل محل البناء المقوّض، وإنما يتركز قصده في مهمة استكشاف الهامشي في النصّ، ومنحه فرصة للتّعريف بنفسه، من خلال "إعادة تشكيل النُّصوص/الأسئلة المصادرة، وتأسيس "ثقافة الاختلاف" بديلا يعمل على فتح مشروع الحوارية بين العناصر المكونة لنسق النص"[140] فالقراءة تشتغل من داخل النصّ المركزي، وفي علاقة بالبنية المركزية، وهي لا تحدث فصلا بين المركزي والهامشي، بل تصل بين البعدين المتضادّين، ليبقى الهامش في علاقة بالمركز. وبهذا تكون القراءة إنتاجا معرفيّا يهدف إلى فتح السبيل أمام مزيد من الاستكشاف والقراءة في ظلّ حوار الأضداد، وتعايشها.

والقراءة، بما هي تفكيكية أساسا، تعمل على استثمار آليات أخرى بحسب ما يقتضيه السّياق، وتوظيفها لتحقيق هذا المقصد الأساسيّ؛ من هنا تعمل القراءة التّفكيكيّة على توظيف آليات "التّفسير التاريخي"، بالعمل على وصل النصّ بالسّياق التّاريخي الثّقافي الذي تشكّل في رحمه، في محاولة لتفسير حدث التّمركز في خطاب مفهوم النصّ القرآني عند نصر أبو زيد. ومن هنا أيضا، يغدو ضروريا محاولة استبطان أصول تكوُّن هذا الخطاب المركزي، في "البنية المسبقة للفهم"، بما أن المفهوم نتاج لعمليات التأويل الذّاتي في علائق بالتاريخ. وهذا دون إغفال أهمّية توظيف آلية "المقارنة" في سياق المواجهة بين الأبعاد المتغايرة داخل النّسق النّظري، للكشف عن مدى التّشابه والاختلاف.

وتتموضع القراءة في ظلّ الاعتبارات المنهجيّة السّابقة بوصفها قراءة تفكيكيّة، والقراءة التفكيكيّة أخيرا، لا تعدو كونها نشاطا تأويليا بطريقة أو بأخرى.

---

[139] المرجع نفسه، ص 43.
[140] المرجع نفسه، ص ص 41،42.

_ تمهيد:

من المفيد أن تتّخذ القراءة، في هذا المقام، حركة دائرية شمولية، تستهدف من حيث هي مدخل تمهيدي، تجريد المعالم الرّئيسة للرّؤية الفلسفية، حول ماهية التّراث ومنهج قراءته، بما هي الرؤية التي يتأسّس عليها خطاب الحداثة الدينية عند "نصر حامد أبو زيد"، وهي بذلك تعمل على التموضُع في الدائرة التي تشكل الأفق العامّ لهذه التجربة.

والكشف عن طبيعة هذه الرُّؤية، إنّما هو كشف عن طبيعة المُقدّمات المعرفيّة التي يتأسّس عليها الخطاب الدّينيّ، باعتباره أوّلا وقبل أيّ شيء، فعلا تنظيريّا؛ فنصر حامد أبو زيد، منظّر إسلاميّ[1]، من حيث أنّه يعمل في مستوى أوّل على "التّنظير"، بما هو تشييد لصرح معرفيّ ذي طبيعة دينيّة. والتّنظير، كما يتبدّى من خلال نموذج نصر حامد أبو زيد، لا ينهض إلاّ بالارتكاز إلى مرتكزات محدّدة، تمثّل مقدّمات هذا الفعل التّنظيريّ، من حيث هو تشييد لمفهوم حول النصّ القرآنيّ.

وإذ تتحرك هذه القراءة على مستوى الدائرة المعرفية العامّة، فهي تعمل على إنارة "الرُّؤية" التي تنتظم جلّ النّصوص ضمن نسقها الفكري العام من جهة، وتؤسّس في الآن نفسه، الإطار المنهجي الذي يحدد طبيعة مضمون خطاب المفهوم، مفهوم النصّ القرآنيّ من جهة ثانية؛ حيث إن خطاب المفهوم، من منظور معرفي إبستيمولوجي، هو المحصّلة الفكرية والمنطقية لما تطرحه رؤيته العامة من مقدمات نظرية، تمثّلُ "الأساس المعرفي" لمنهج التنظير.

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن المقدمات النظرية، التي تشكل أساسا لمنهج الفعل التّنظيري، في تجربة الحداثة الدّينية عند نصر أبو زيد، يتجاوز _في هذا السياق تحديدا_ الحديث عن الأساس الفلسفي النظري لمنهج التّعرّف على دلالات النص القرآني؛ فهو يسلط الضوء على الرؤية العامة، بوصفها الأساس الفلسفي الذي ينهض عليه الفعل التنظيري، من حيث هو ذلك الفعل المعرفي الأوّلي الذي يقصد نحو "التنظير"، أي التأسيس لمفهوم حول "ماهية" النص القرآني. إنها إذا الرؤية الفكرية، التي يعمل أبو زيد انطلاقا منها، على البحث عن مفهوم للوحي ومحاولة بلورته، وهي الأفق المعرفي العام، الذي يتحرك من خلاله الخطاب الديني، وتتخلّق

[1] تتعامل هذه القراءة مع مُنتج هذا الخطاب النّظري ـ نصر حامد أبو زيد ـ بوصفه منظّرا، وهو ما يراه الناقد "علي حرب" الذي يعرّف به قائلا:"هو داعية ومنظّر إلى جانب كونه باحثا وكاتبا". ينظر:علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 199.

داخله تجربة الحداثة الدينية عند نصر حامد أبو زيد، و تتشكّل مفهوماتها ومقولاتها ونصوصها بوجه عام .ومن هنا ضرورة التّمييز بين مستويين :

أولا– مقدّمات الفعل التأصيلي.

ثانيا– مقدمات المنهج التّفسيري.

وتأسيسا على هذه الاعتبارات الأوّليّة، ينصبُّ التّركيز في هذه القراءة، على مقدّمات الفعل التّنظيري، رؤية ومنهجا، بوصفها، مدخلا أساسيّا لتفسير الكيفيّة التي يتمظهر عليها الحاصل المعرفيّ، الذي يتجسّد في الفهم النّظري لماهية النصّ، موضوع الفعل التّنظيريّ، فهذا الأخيرُ لا تنفكّ قراءته عن استحضار المقدّمات المعرفيّة، والأصول التي تعمل بدورها على تأسيسه.

وانطلاقا من هذا الأفق الرّؤيوي العام، والذي يؤسس لمنهج في القراءة؛ قراءة التّراث، بما هي فعل معرفي يستهدف إنتاج المعرفة، تنبثق تجربة نصر حامد أبو زيد المعرفية مع مفهوم النص، والتي تتّجه نحو هذا الموضوع، بقصد الكشف عن ماهيته، وإعادة بلورتها. من هنا تنبُع أهمّيّة إنارة هذه الدّائرة.

أوّلا_ في الموقف من التُّراث:

1_ التُّراث وإشكاليّة العودة في الخطاب الدّيني المعاصر:

من المسلّم به لدى الباحثين في الوضع الفكري الرّاهن، فضلا عن المفكرين، أن إشكالية "تجديد التراث"، هي البؤرة الإشكالية الحاضرة حضورا مركزيا في بنية الوعي المعرفي العربي المعاصر، فضلا عن الوعي الإنساني بوجه عامّ، وهو ما يؤكّده النّاقد علي حرب إذ "يمكن النّظر إلى مسألة "التّجديد" كواحدة من أهمّ مسائل الثّقافة العربيّة والإسلاميّة، إن لم نقل بأنّها المدخل إلى فهم مختلف إشكاليّات هذه الثّقافة، وما يدفعنا إلى هذا القول، أنّ الفكر العربيّ والإسلامي بصورة عامّة، ما فتئ منذ النّهضة حتّى يومنا هذا، يبحث عن السُّبل التي تؤول إلى تجديد مناهجه وميادينه ومفاهيمه"[2]، وعليه "لا نبالغ إذا قلنا بأنّ الهاجس الذي يغذّي طموحات معظم مثقّفينا ويقف وراء مشاريعهم الفكريّة هو الوصول إلى إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتّاريخ والتّراث"[3]؛ فمن خلال تتبع المشهد المعرفي الراهن، يتّضح أن مختلف اتّجاهات تجديد التُّراث وإعادة قراءته، تصدر عن الهم "النّهضوي" المنبثق منذ بدايات تشكل الوعي عربيّا، بتحوُّلات

[2] علي حرب، التّأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، مرجع سابق، ص184.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التاريخ وتشوُّهات الهوية؛ ليتجسد هذا الهم النّهضوي في ذلك التمركز حول إشكالية التراث، ويتمظهر التُّراث في صورة حضور مكثّف.

إنّ حضور إشكالية التراث، بوصفها هاجس "العودة" إلى الماضي؛ ماضي الذّات الثقافية العربية الإسلامية، وما نتج عنه من ظهور مكثّف للماضي في جسد الحاضر، منذ بداية سؤال النّهضة/التّجديد عربيا، يتجلى في منظور "جابر عصفور" بوصفه "غواية"، وهو ما حمله على إطلاق مصطلح "غواية التراث"[4]، مُشيرا في هذا السياق تحديدا إلى التراث الشعريّ؛ وهو يُحيلُ بهذا المصطلح إلى تلك العلاقة العشقيّة/الحميميّة التي قامت بين القارئ، أي النّاقد العربي المعاصر، وموضوع قراءته؛ أي الشعر العربي القديم. وهي العلاقة التي نظّر لها "طه حسين" من خلال مدرسته التي يعلن جابر عصفور انتماءه إليها، مؤكدا أنه "لا يخلو واحد من المنتسبين إليها من غواية التراث الأدبي التي اقتحمته ولازمته، فانغوى بهذا التراث قراءة ودرسا، شرحا وتأويلا، تعميما وتخصيصا"[5].

ومن الواضح أنّ التراث "الشعري" في منظور جابر عصفور _كما يتجلّى من خلال تجربته التي يشترك فيها مع مجموعة من النقاد المعاصرين المنتمين للمنحى المعرفي نفسه [6]_، قد تحوّل إلى"بحر يغوي كل من يقترب منه بالارتحال الأبدي فيه" [7]، ذلك أنّ "للتراث الشّعري سيطرة لا يكاد يفلت منها إلا الشّاعر العظيم؛ فالشّعراء الأوساط يخضعون لهذا التراث خضوعا شبه مطلق"[8]. وعليه، فإنّ مصطلح "الغواية"، إشارة إلى القدرة العجيبة التي يمتلكها التراث لجذب الإنسان المعاصر إليه، وحثّه على إقامة علاقة حميميّة معه. وهذه الغواية لا تتوقف عند هذا الحد، بل إنها تمتد إلى محاولة الاستحواذ على الكائن العصري، وامتلاكه والسيطرة عليه، وهي سيطرة يبسطها على الكائن العصريّ لدرجة قد يفقد معها إمكانية التفلُّت.

وإذا كان جابرعصفور يستخدم المصطلح بقصد الإشارة إلى "العودة"، بوصفها تلك العلاقة الحميميّة بين الحاضر والماضي "الشعري" و"الأدبي" بوجه خاص، فإن هذه العلاقة تتمظهر من ناحية أخرى _ومنذ الانبثاق الأوّل للهمّ النّهضويّ حتّى اللّحظة الراهنة_ بوصفها علاقة بين

---

[4] ينظر: جابر عصفور، غواية التراث، وزارة الإعلام- مجلّة العربي، الكتاب الثاني والستون، الكويت، الطبعة الأولى، 2005.
[5] المرجع نفسه، ص 6.
[6] يشير إليهم جابر عصفور في المرجع نفسه " تعلمت من تلاميذه (أي طه حسين) الذين تتلمذت عليهم بشكل مباشر أو غير مباشر، ابتداء من شوقي ضيف ويوسف خليف وعبد العزيز الأهواني وسهير القلماوي ومحمد النّويهي ، مرورا بمصطفى ناصف ولطفي عبد البديع و عبد الحميد يونس، وانتهاء بصلاح عبد الصّبور وفاروق خورشيد وعزّ الدّين إسماعيل " ينظر: المرجع نفسه، ص 6 .
[6] المرجع نفسه، ص 7.
[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حاضر الذّات العربيّة وماضيها "الدّيني"؛ فغنيّ عن البيان، أنّ إشكاليّة التّراث في الوعي العربي الحديث، هي إشكاليّة الدّين نفسه، كما لا يخفى على أيّ قراءة متأمّلة، ذلك التمركز حول الديني، على مُستوى الخطاب النهضوي والتّنويري؛ حيث اعتبر روّاد الفعل النّهضوي والتّنويري، التراث الدّيني، عنصرا أساسيّا في تحقيق النّهضة العربيّة والإسلاميّة، وهي الفكرة التي شكّلت منطلقا للخطاب الحداثيّ عند نصر أبو زيد في مسعى تجديد الفكر الدّينيّ، حيث يصرّح ،في سياق التّمييز بين "الدّين" و"الفهم النّفعيّ للدّين"، أنّه "لا خلاف على أنّ الدّين _وليس الإسلام وحده_ يجب أن يكون عنصرا أساسيّا في أيّ مشروع للنهضة"[9].فما من "خيار تمضي به المجتمعات العربيّة والإسلامية اليوم، وما من معيار تستلهمه في تنظيم شؤونها إلاّ ويثير مسألة الموقف من التّراث والدّين، خاصّة إذا عرفنا أنّ الذّات العربيّة تماهت دوما مع نفسها، من خلال الوعي الدّيني[...] فلقد شكّل الإسلام كشرع ومثل ورؤية تعيّن حدود الفكر وأُطر السّلوك، المكوّن الرّئيسي للوعي العربي"[10].

وإذا جاز الحديث عن غواية التّراث الشّعريّ في منظور جابر عصفور، فإنّه من الجائز، الحديث عن غواية التُّراث الدّيني؛ فالعلاقة التي قامت بين الذّات العربيّة وتراثها الدّينيّ، تجسّد بدورها لحظة إنغواء بالماضي "الدّينيّ"، وتعكس ضربا من الانجذاب والحنين إليه؛ فنصوص الحداثة الدّينيّة بوجه عامّ، تدعو إلى إحداث انتقال نوعي، على مستوى القراءة النّقديّة، إلى الكلام عن "غواية التراث الديني"، بما هي علاقة جذب بين الحاضر والماضي الدّيني. فإذا كان الخطاب السّلفي مأخوذا بجماليّات التّراث المطلقة والتي تأسره في زمنها المطلق، فإنّ تجربة الحداثة لا توجد ،في حقيقتها، بمنأى عن هذه الغواية، وإن كانت تحاول التّخفيف من حدّتها.

وهذه "العلاقة" في حقيقتها، تحيل على إشكاليّة العودة، والتي أخذت في التنامي منذ بدايات الهمّ النّهضويّ، في علاقة بإشكاليّة تجديد التّراث، وقد بلغت ذروتها الإشكالية على مستوى الخطاب الحداثيّ، لتتمظهر بوصفها إشكالا مركزيّا، خاصّة مع انتقال الإشكاليّة من مستوى الكبت والإضمار، إلى مستوى التصريح والإعلان، وهو ما يتجلّى على مستوى تجربة "نصر حامد أبو زيد"، والذي يتخذ من واقع هذه الإشكاليّة في السياق الحاضر، منطلقا لتشييد رؤية جديدة عن الإشكاليّة ذاتها؛ إذ يمكن ملاحظة تكشُّف الوعي بإشكاليّة العودة، في ضوء تجربته، بوصفها إشكاليّة وعي بالغواية/السُلطة التي يمارسها التّراث على الكائن العصريّ، والتي وقع

[9] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، الطبعة الثانية، 1994، ص 63.
[10] علي حرب، التّأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، مرجع سابق، ص 185.

فيها الخطاب الدّينيّ "السّلفي" والخطاب "التنويري"، بفعل انعدام الوعي بحقيقة العلاقة التي يُقيمها مع التُّراث، ليقع أسيرا له. وهو يطرح من منطلق هذا الوعي المُتنامي، إشكاليّة تجديد التّراث، بوصفها إشكاليّة وعي علميّ بأُنطولوجيا التُّراث.

وفي ظلّ هذه المعطيات، تبدو إشكاليّة التّراث، تجسيدا لمحاولات الفكر الدّيني العربي الحديث والمعاصر إنتاج صيغة معرفية منظّمة، لطبيعة العلاقة بين الحاضر والماضي، مما يجعل من إشكالية العودة إلى التراث، في حقيقتها الجوهرية، لا تعدو كونها إشكالية فهم لحقيقة العلاقة بين الحاضر والماضي، أي علاقة الذّات العربيّة الرّاهنة، المتواجدة في الزمن الحاضر، بأصولها التي امتدّت جذورها في الماضي.

كما إنّ تجربة الفكر الدّيني عند نصر حامد أبو زيد، تتكشف عن إشكال مركزيّ على مستوى الخطاب الحداثي، ألا وهو: إشكاليّة العودة إلى التّراث الدّينيّ، وهو ما جعل القراءة تتحرّك نحو التّساؤل عن رؤية هذا المنظّر الإسلاميّ، لماهية هذه العلاقة. حيث يعمل _ومن منطلق رؤية الخطاب الدّيني السّائد لإشكاليّة التُّراث_ على تشييد رؤية جديدة عن التراث/الماضي، تتجاوز الرّؤى والتصوُّرات السّائدة، وهي الرّؤية التي ستتكفّل بوضع صيغة معرفيّة منهجيّة منظّمة عن علاقة الحاضر بالماضي.

2_ مفهوم التُّراث:

وبما أنّ إعادة البناء، أي بناء المفاهيم والرُّؤى، لا يتأسّس إلاّ بعد تفكيك وتقويض البناء السّائد، فإنّ الرُّؤية التي يُشيّدها أبو زيد حول إشكاليّة التُّراث، في محاولة منه لتحقيق مساعي التّجديد الفكريّ، تتأسّس من خلال قراءاته النّقديّة التّفكيكيّة للخطاب النّهضويّ، إن على مستوى "الرُّؤية" أو على مستوى "النّتائج"، وعليه، من المفيد، قبل التعرُّض إلى رؤية أبو زيد تمهيد الطّريق نحو هذه الغاية، بعرض قراءته النّقديّة لمشاريع قراءة التُّراث الدّيني؛ إذ يعدُّ هذا التناوُل النّقدي مدخلا ضروريّا إلى قلب مشروعه الفكري.

ويتناول أبو زيد_على سبيل التّمثيل_ تجرُبة النهضة العربيّة في دراسته الموسومة "التُّراث بين التّوجيه الإيديولوجي والقراءة العلميّة"[11]، من حيث العلاقة التي أقامتها مع فكرة تجديد التُّراث، باعتباره خطابا "يُقدّم قراءة نقديّة لخطاب النّهضة، خاصّة من جهة قراءة هذا الخطاب للتُّراث العربي الإسلامي في بُعده الدّيني"[12]. فقراءته النّقديّة ذات الطّابع التّفكيكي/التّأويلي تنصبّ

[11] ينظر: النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الرابعة، 2000، صص 13-66.
[12] المصدر نفسه، ص 5.

بدرجة أولى على "مرحلة خطاب النّهضة الذي امتدّ من الطّهطاوي، وحتّى زكي نجيب محمود"[13]، وهو الخطاب الذي يتشكّل، كما يوضّح نصر أبو زيد، في علائق بالخطابات المتزامنة معه؛ الخطاب السّلفيّ من جهة، وخطاب الإستشراق الأوروبي من جهة. بالإضافة إلى قراءته للخطاب الدّيني المعاصر المتمثّل في "مشروع اليسار الإسلامي" عند "حسن حنفيّ"[14].

وهذه القراءة عموما تمحورت حول "معادلة النّهضة"، في محاولة منه للاقتراب من حقيقة العلاقة التي تأسّست بين طرفي المعادلة، التّراث والحداثة من جهة، والأهمّ من ذلك، تعرية حقيقة العلاقة بين الذّات العربيّة في حاضرها، وبين ماضيها التّراثيّ الدّينيّ من جهة أخرى.

ومن هنا، يعمد نصر أبو زيد إلى إعادة صياغة سؤال التّجديد، بتجديد العلاقة مع إشكاليّة تجديد التُّراث ذاتها. مستهدفا من كلّ هذا التّشريح، إلقاء الضوء على الموقف من التّراث، إذ الموقف بطبيعة الحال، يتكشف من خلال إلقاء الضوء على طبيعة فهم ماهية التّراث، أي مفهوم التّراث عند الرواد الأوائل للتجديد، فكيف جرى فهم التُّراث؟

ومن المسلّم به، أنّ التّراث يمثّل الماضي التّاريخي للذّات الثّقافيّة الحضارية "العربيّة والإسلاميّة"؛ فهذه الذّات في وجودها الرّاهن، تنتمي إلى الماضي، وهو ما يؤكّده نصر أبو زيد في كثير من المواضع، إذ لا يمكن تجاهل حقيقة أن التّراث "ما زال يساهم في تشكيل وعينا ويؤثّر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي"[15]؛ فالانتماء إلى الماضي التّاريخيّ للذّات الثّقافيّة العربيّة الإسلامية، إذن، هو مصير حتميّ يقتضيه واقع التّواجد في التّاريخ الثّقافيّ الحضاريّ، وحقيقة بديهيّة لا يمكن تناسيها، ومنه، تنبع ضرورة العودة إلى "التّراث" بوصفه "الأصل" الذي لا يستقلّ الحاضر بوجوده عنه، ولا تستقلّ الذّات العربيّة في راهنها عنه، بغاية تجديد هذا الأصل؛ إذ إنّ "التّجديد يقوم على أساس وجود "أصل" قديم"[16].

إنّ التّسليم بضرورة العودة إلى هذا الأصل، إذا ما رام العقل العربيّ تجديد ذاته، هي المسلّمة البديهيّة الأولى لدى روّاد النّهضة العربيّة، إلاّ أنّ هذه العودة في ذاتها لا تجسّد لبّ الإشكاليّة المعرفيّة كما يبدو من طرح المفكّر، فليست المشكلة في الدّعوة إلى العودة، بقدر ما هي وعي بحقيقة موضوع التّجديد، ومن ثمّ، كيفيّة التجديد.

ولهذا، يشير المفكّر إلى أنّ طبيعة فهم الرواد الأوائل للتّراث، هي العامل الجوهريّ في إخفاق مشروع التّجديد، حيث تمّ إلغاء الفروق الأنطولوجيّة بين (التّراث) و(الدّين)، في اللّحظة

---

[13] المصدر السابق، ص24.
[14] ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص137-185.
[15] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ(دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص16.
[16] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التي تمّ فيها التّوحيد بين مفهوم التُّراث ومفهوم الدّين. ويحدث أبو زيد حركة ارتدادية، في سياق البحث عن جذور هذه النّظرة الشُّموليّة، حيث يذهب إلى أنّ بداية التّوحيد بين الدّين والتُّراث، كانت مع إدماج السُّنّة النّبويّة بالمعنى الواسع في مفهوم الدّين في عصر التّدوين، والذي نتج عنه التّكريس للنّقل على حساب العقل.

وهذا الاختزال لمفهوم التّراث في الدّين، نتج عنه من جهة أخرى شموليّة مفهوم الدّين، فالدّينُ من هذا المنظور الاختزالي لا يشير إلى النصّ الأصليّ، بل يشير إلى كلّ من النّصوص الثّانويّة، والنُّصوص الأصليّة. و"إذا كان القرآن هو النصُّ الأوّلُ والمركزي في الثّقافة _أنّه استوعب النُّصوص السّابقة عليه كافّة_ فقد تولّد عنه نصّ "السُّنّة" الذي تمّ تحويلُه _بفضل الشّافعيّ كما سبقت الإشارة_ من نصّ شارح إلى نصّ "مُشرّع""[17]، وقد امتدّ هذا الأمر في مرحلة تالية، في عصر التّقليد، "إلى أن صارت أقوالُ الأئمّة واجتهاداتهم هي النُّصوص"[18]. إنّ التّوحيد بين التّراث والدّين، قد أدّى في المحصّلة "إلى إضفاء القداسة على ذلك التُّراث، وإلى تحويله من مرتبة النُّصوص الثّانويّة إلى مرتبة النُّصوص الأوّليّة"[19]، وهو الأمر الذي كرّس لسلطة النّص/التُّراث، الذي اختُزل فيما هو دينيّ مقدّس.

ويكشف أبو زيد من خلال قراءته، عن امتداد النّظرة التّقديسيّة الشُّموليّة إلى بدايات الحركة النّهضويّة ومساعي التجديد، والتي قامت أساسا على إهدار وإغفال "البعد التّاريخي" للتُّراث؛ فالتّراث الدّيني الذي يمثّل "الأصل"، يتمظهر مرادفا للإسلام ذاته، فهو يتحوّل في الوعي التنويري إلى رمز للهويّة الذّاتيّة.

ويستهدف المفكّر تعرية طبيعة فهم هذا الخطاب التّنويري للتّراث، والذي يعتبره انعكاسا لكيفيّة فهم الذّات العربيّة للآخر الأوروبي؛ فإذا "كان التجديد يطرح علاقة الفكر مع موروثه، فإنه يثير من جهة أخرى العلاقة مع الآخر، ونعني به هنا الموقف من ثقافة الغرب"[20].

وهذه النّظرة إلى التّراث الإسلامي، تشكّلت في سياق العلاقة بخطاب الآخر الأوروبي، أي في سياق العلاقة الدّفاعيّة ضدّ الآخر، حيث "تحوّل الإسلام من "دين" إلى أن يكون "هويّة" للذّات العربيّة في مواجهة الآخر المسيحيّ"[21].فالعامل في ترسيخ هذا الموقف من التُّراث، في رأيه، هو "تعقّد إشكاليّة العلاقة مع الآخر"[22]، وغنيٌّ عن البيان، أنّ إشكاليّة تجديد التُّراث في إطار خطاب

---

[17] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 19.
[18] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[19] المصدر نفسه، ص 20.
[20] علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، مرجع سابق، ص 193.
[21] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص 23.
[22] المصدر نفسه، ص 22.

النهضة التّنويري، هي إشكاليّة مطروحة في إطار العلاقة مع الآخر الأوروبيّ [23]، إذ هي إشكاليّة مطروحة في سياق التّعارض بين الإسلام وأوروبا، التّراث العربي والحضارة الغربيّة؛ إنّ "خطاب النّهضة العربي كان مسكونا بخطاب الآخر الأوروبي في بنيته، ذلك أنّ الأسئلة والإشكاليّات التي انشغل بها خطاب النّهضة مطروحة عليه من خارجه، أي من الخطاب الأوروبي"[24]. ويحاول نصر أبو زيد تفسير هذا التّعارض بإرجاع الجذور التاريخية لهذه العلاقة التّصادميّة بين الذّات والآخر، إلى ذلك "اللّقاء التّصادميّ الأوّل بين الدّولة الإسلاميّة _ممثّلة في الإمبراطورية العُثمانيّة_ وبين القوّة الأوروبيّة النّاهضة والنّامية والسّاعية إلى الاستحواذ على تركة الرّجُل المريض"[25].

فهذا الآخر الذي طرحت إشكاليّة التّراث في سياق الارتباط به، يمثّل التّقدّم، إنه العلم والثقافة والحضارة والتكنولوجيا. ولذلك، ففي حين مثّل التّراث الدّيني الأصل، فقد مثّل الغرب رمزا للتقدّم العلمي والفكري، ومثّل التّراث الأوروبي جوهر العلم والفكر والتنوير. وهكذا تمّ وضع "الدين" في مقابل "العلم" و"الفكر"؛ فالهوية هي الدّين الإسلامي، والآخر هو العلم والتقدّم؛ "لقد تحول التُّراث _الذي تمّ اختزاله في الإسلام_ إلى هُويّة، يمثّل التخلّي عنها وقوعا في العدميّة وتعرُّضا للضّياع. صار معبّرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني. في حين أصبح "التقدُّم" مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلميّة، الأمر الذي يعني التعلُّم من الآخر الذي تعرّفنا عليه أوّل ما تعرّفنا معتديا غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا"[26].

وما يؤكده المفكّر، هو أنّ النّظرة التّنويريّة لدى رواد النّهضة الدّينيّة، لم تحقق تجاوزا للنّظرة السّلفية "الرّجعيّة"، وهي نظرة تنطوي على تصوّرات وفرضيّات ضمنيّة غير واعية بذاتها، فهي أقرب إلى العاطفة منها إلى الدّرس الواعي، إذ يتحوّل التّراث من هذا المنظور إلى دالّ أو علامة تحيل إلى تاريخ من البطولات الحضاريّة، توهم بأنّه "حقيقة مشرقة مكتملة لا يداخلها النّقص"؛ إذ "التّراث يجلب في كلّ لحظة هذه التّصوّرات وكلّ هذا التّاريخ بطريقة عفويّة مليئة بالشّحنات العاطفيّة، ممّا ولّد مجموعة من الأفكار:

---

[23] "مع مطلع النهضة طرح التجديد بمضمون مغاير بالكلية عما ذكر أعلاه، لقد أثيرت الحاجة إليه بفعل تحول لم ينبثق من الداخل بقدر ما فرض من خارج، وفي إطار العلاقة بالآخر، وليس في إطار العلاقة بين فرقة وأخرى أو بين مذهب وآخر. لقد وجب على الثقافة الإسلامية في العصر الحديث إن تواجه ثقافة أخرى تطرح نفسها بمنطق الغزو والهيمنة والتحدي. وهكذا أصبح الآخر/الغرب يعني بالنسبة إلينا حافزا للتجديد ووجها من أوجه التماهي مع ذواتنا".ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، مرجع سابق، ص 187.

[24] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص 5.

[25] المصدر نفسه، صص 26،27.

[26] المصدر نفسه، ص13.

1- التّراث واحد فهو تراث الاتّفاق والتّجانس.

2- التّراث والدّين لا يعنيان إلاّ شيئا واحدا."[27]

فمن منطلق منطلق هذه الفرضيّات الضّمنيّة، تصبح العودة إلى التّراث، عودة إلى الأُصُول، لا تجديدا، ولكن بغية "استرداد التّراث للإجابة على كلّ مشكلات الحاضر" [28]. ومن ثمّ، يسقط الكائن العصريّ في أسر الغواية/السُّلطة، وتتكشّف قدرة التّراث التّاريخيّ على الجذب والاستحواذ؛ ففي ظلّ المنحى التّقليديّ، يبدو التّراث وقد أحكم سيطرة الغواية على الكائن العصريّ، فاستسلم هذا الكائن لغوايته وسلطته وتماهى وانصهر فيه، ليسقط في دائرة العجز عن التفلّت.

والنّظرة التنويريّة لا تختلف من حيث النتيجة عن النظرة التّقليدية، لأنّها انتهت إلى التّوحيد بين التّراث والدّين، وهو الأمر الذي ينتهي إلى تزييف الوعي بالتّراث وبالدّين على حدّ سواء. الأمر الذي أفضى إلى النتائج نفسها؛ فهذه الأخيرة، وإن اختلفت من حيثُ الموقف من الآخر، فقد تقاطعت معها في التّعامل معه بوصفه حقيقة مطلقة؛ إذ "كما تمّ اختزال "التُّراث" في "الإسلام"، تمّ اختزال الحضارة الحديثة في أحد بُعدي "الآخر" الغازي المعتدي المحتلّ، أو المتقدّم المُتحضّر "المعلّم"[...] هكذا تعقّدت إشكاليّة النّهضة في بُعديها: التُّراث _عنوان الهويّة ورمز الأصالة_ من جانب_ والحضارة الحديثة_ رمز التقدّم وعنوانه من جانب آخر"[29]، الأمر الذي نتج عنه ازدواجيّة داخل العقل العربي، ومن ثمّ كان "التّعامل مع التّراث العربي الإسلامي بوصفه كلاّ جوهريّا موحّدا [...] نوعا من الانعكاس لازدواجيّة التّعامل مع أوروبا بوصفها كلاّ جوهريّا موحّدا. إنّه في الحالتين انعدام الوعي التّاريخيّ بالظّاهرة سواء كانت تلك الظّاهرة أوروبا أو كانت التّراث العربي الإسلاميّ."[30]

إنّ ما يخلص إليه أبو زيد في قراءته النّقديّة لخطاب النّهضة، وهو الحقيقة التي لا ينبغي إغفالها، أنّه "قد اعتمد على معادلة طرفاها: التّراث العربيّ الإسلامي، الذي تمّ توحيده بجوهر الإسلام وذاتيّته المُطلقة من جهة، والتُّراث الأوروبي الغربيّ الذي تمّ تركيزُه في الكُشوف العلميّة وثمارها التّكنولوجيّة من جهة أخرى"[31]، فبقدر ما هي نظرة تقديسيّة مطلقة، بقدر ما تنطوي على

---

[27] حيرش بغداد، "نصر حامد أبو زيد، المشروع "التّنويريّ" المجهض"، مرجع سابق، ص19.
[28] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[29] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص31.
[30] المصدر نفسه، صص 31،32.
[31] المصدر نفسه، ص26.

إهدار لتاريخيّة التّراث العربي، من جهة، وإغفال تاريخيّة المنجز الغربي من جهة، إنّه إذن، انعدام الوعي التاريخي على المستوى الأنطولوجي.

وعليه تتمظهر الإشكاليّة في مظهر من التّعارُض بين التّراث العربي الإسلاميّ، والحضارة الأوروبيّة، مشكّلة بذلك ثنائيّة ضدّيّة، يقول أبو زيد "في تقديرنا أنّ "التّعارض" بين الأنا والآخر، أو بين "الإسلام" و"أوروبا المسيحيّة" بدأ يتبلور مع انكشاف الطّابع الاستعماري الامبريالي لأوروبا السّياسيّة في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي[...] ومع تبلوُر "التّعارض" نشأت الحاجة إلى "التّوفيق" وبدأ التّفتيش داخل تراث الذّات_ الإسلامي بصفة خاصّة_ عن مبرّرات لقبول ما هو صالح فقط من منتجات الغرب العقليّة والفكريّة من جهة، والاجتماعية والسّياسيّة من جهة أخرى. وكان هذا التّوفيق هو محور إنجاز التّيّار الإصلاحي الذي مثّله بالأساس جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبدُه"[32]

إنّ هذه الاعتبارات تشكل المبادئ الضمنيّة التي ينطلق منها أبو زيد، في تشكيله لرؤيته المعرفيّة حول التُّراث، والتي تبدأ مع السّؤال الجوهريّ، الذي يتجاوز أطروحة الوعي الدّينيّ السّائد، ليمتدّ نحو التّساؤل عن حقيقة البعد الأنطولوجيّ للتّراث، أي (الماهية الجوهريّة)، انطلاقا من إعادة النّظر في مفهوم التّراث من جهة، ومفهوم الدّين من جهة ثانية، في ضوء الرّجوع إلى دلالة كلّ من المصطلحين في أصل الوضع اللُّغوي، ليخلُص إلى إثبات الفروق الدّلاليّة بين مصطلح الدّين والتُّراث، فالدّين هو الشّريعة وطريقة الحياة في الحاضر، أما التّراث فهو سنّة الذين خلوا من قبل، وهو طريقة الحياة في سياق الماضي، فهو إذن لا يعدو كونه تجربة إنسانية عقليّة تاريخيّة تجري في علاقة بسياق تواجدها في الواقع التّاريخي.

وعليه، للتّراث خاصيتان: "التّاريخيّة" من جهة، وهذه ينتج عنها في المحصّلة سمة "التّعدُّد". ومن هنا، تنبثق الدّعوة إلى ضرورة تشكيل الوعي بالبعد التاريخي للتُّراث، وإعادة تعريفه من هذا المنطلق، إنه "لا يمكن فكّ هذه الإشكاليّة المعقّدة إلاّ بإدراك العمق التّاريخي للتّراث من جهة[...] وبإدراك تعدّديّة هذا التُّراث من حيث الرُّؤى والتوجّهات من جهة أخرى. بعبارة أخرى لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالتُّراث يضعه في سياقه التّاريخي"[33].

---

[32] المصدر السابق، ص 28.
[33] المصدر نفسه، ص14.

فصحيح أنّ التّراث يمثّل الأصل، لكنّ "هذا "الأصل" القديم الذي هو "التّراث" ليس واحدا، بل هو متنوّع متغيّر طبقا لطبيعة القوى المنتجة له. إنّ "التّراث" ليس معطى واحدا بل هو اتّجاهات وتيّارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية، وعن إيديولوجيّات ورؤى مختلفة "[34].

التراث يجسّد، في بعده الماهويّ، حقيقة تاريخيّة، من حيث هو تمظهر لعلاقة الجدل بين الفكر الإنساني والواقع التّاريخي، وهي الفكرة التي تشكّل جوهر أطروحة المفكّر، وهو يستند في إثباتها إلى آراء المفكر "حسن حنفيّ"، مستشهدا به، كما يبدو من مقدّمة دراسته الموسومة "مفهوم النصّ" حيث يرى أنّ التّراث "ليس له وجود مستقلّ عن واقع حيّ يتغيّر ويتبدّل، يعبّر عن روح العصر، وتكوين الجيل، ومرحلة التطوّر التّاريخيّ" [35]، بما يجعل من التُّراث حقيقة مشروطة بالواقع التّاريخيّ الذي تشكّلت في رحمه. إنّ هذا الرّأي يحيل إلى أنّ "ظاهرة الوحي لم تكن مليئة بالمعاني الإلهيّة المقدّسة، بل كذلك بالمعاني الإنسانيّة، فالإنسان هو الذي كان دائما يقرأ الوحي عبر فترات تاريخيّة مختلفة، كان يفهمه وفق ما تتيحه له قدراته العقليّة، وكان يفسّره ويؤوّله بما يتلاءم مع أغراضه الإيديولوجية"[36].

ومن هذا المنطلق، ينبثق التّمييز بين التّراث والدّين، وبين حقيقة التّفسير وحقيقة الوحي الإلهيّ، في خطاب نصر أبو زيد؛ إنّ نص التّفسير الدّيني، هو الفهم البشريّ للنصّ الأصلي، وهو الفهم الذي يتشكّل في علاقة بالواقع التّاريخي، ليصبح نصّا ثانيا، شارحا للنصّ الأوّل، إلاّ أنه يحاول إزاحة النصّ الأصلي، ليتموضع بوصفه مالكا للحقيقة الدّينيّة، ويكتسب التّراث البشريّ، قداسة الدّين نفسه؛ فالتّراث، من هذا المنظور، ينقسم إلى شقّين، النصّ الأصليّ/الدّين نفسه، حيث يؤسّس القرآن نفسه دينا وتراثا[37]، والفهم البشريّ/النّصوص الثّانويّة. والتّراث يمثّل الماضي البعيد والقريب، كما يمثّل تراث الذّات وتراث الآخر المسيحي/اليهودي.

من الواضح أنّ تعريف الحقيقة التّراثيّة، بوصفها "تاريخيّة"، تعريف يعمل على تقويض مفهوم التّراث من منظور الرّؤية السّلفيّة، والرؤية الإصلاحيّة/التّنويريّة، التي تحجب الخاصّية التاريخيّة لنصوص التّراث، وتتناسى بعدها الواقعيّ، ليسلّط الأضواء على المحتجب في هذه الرّؤية، مخترقا_ بمصطلح علي حرب_ منطقة الممنوع، والتي يطلق عليها نصر حامد أبو زيد مصطلح "المحرّم/المحظور"، وفاضحا المسكوت عنه، كاشفا عن تاريخيّة التّراث الفكريّ الدّينيّ_ بما فيها علوم القرآن_ ونسبيّة حقائقه، نافيا عنه صفة المطلق التي ترفعه إلى مرتبة المقدّس؛

---

[34] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 16.
[35] حسن حنفي، التّراث والتّجديد، ص 13. نقلا عن: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[36] حيرش بغداد، "نصر حامد أبو زيد: المشروع "التثويري" المجهض"، مرجع سابق، ص20.
[37] ينظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق.

فليس"التّراث مجموعة من العقائد النّظريّة الثّابتة والحقائق الدّائمة التي لا تتغيّر، بل هو مجموع تحقّقات هذه النّظريّات في ظرف معيّن، وفي موقف تاريخيّ محدّد، وعند جماعة خاصّة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها للعالم"[38]، وإذا كان الأصل الأوّل الذي يشكّل النّواة الجوهريّة لمجمل التّراث، مشروطا بالواقع، فإنّ هذا يستلزم بداهة مشروطيّة التّراث بأكمله، فإنّ "الأصول الأولى التي صدر منها هذا التّراث تسمح بهذا التّعدّد لأنّ الواقع هو أساسها الذي تكوّنت عليه"[39].

إنّ استعادة الخاصيّة التّاريخيّة للتُّراث، لا تعدّ مطلبا وحيدا من منظور نصر أبو زيد، فالعلاقة بين الحاضر والماضي، تظلّ علاقة معقّدة ومركّبة، ما دامت الذّات الثّقافيّة العربيّة، في راهنها، محكومة بواقع التواجد في علاقة مع الآخر، وهو ما يشدّد عليه المفكّر، وعليه، فإلى جانب استعادة تاريخيّة التّراث، لابدّ "من إدراك تركيبيّة الآخر الوافد، فالغازي المحتلّ لا يُمثّل بالضّرورة الإنجاز الحضاري"[40].وبهذا يتم استرجاع تاريخيّة المنجز الفكري الغربيّ إلى جانب استعادة تاريخيّة التّراث العربيّ الإسلامي.

إنّ إشكاليّة التّراث الدّيني، وكما سبقت الإشارة، هي من صنع وخلق الوعي الوجوديّ المعاصر، فهي ليست مشكلة في ذات التّراث، من حيث إنّه ليس كيانا مستقلاّ بوجوده عن الوعي الحداثيّ أو السّلفي على حدّ سواء. ومردّ ذلك إلى كونها إشكاليّة علاقة بين الوعي وموضوع معرفته_ أي التّراث_ وطبيعة التّعامل معه. وإنّ بناء علاقة بين الحاضر والماضي، إنّما تتحدّد في ضوء التّحديد النّظري لماهيته و حقيقته، وهذا التّحديد، يعدّ مقدّمة أساسيّة ضمن الرّؤية المعرفيّة.

3_ قراءة التّراث (التراث من منظور معاصر):

إنّ التّراث إذن يتمظهر بوصفه موضوعا للمعرفة، في الوعي المعرفيّ الحديث والمعاصر، وكما تبيّن فيما سلف، إنّ "قراءة التّراث" المنجزة في إطار جهود النّهضة العربيّة، جاءت في سياق حدوث التّعارض بين الأنا والآخر، والعودة إلى التّراث هي عودة من خارج العقل العربي المعاصر ومن خارج التّراث الدّيني، فهي عودة تستهدف قراءة التّراث بغاية إلغاء وجود التّعارض المُتوهّم بين ثنائيّة: الذّات/الآخر، الدّين/العلم، الإسلام/الغرب، وهو ما يصطلح عليه المفكّر نصر أبو زيد بـــ"المنهج التوفيقي"، بوصفه محاولة للجمع بين طرفين متناقضين، التراث/الحقيقة المطلقة، والحضارة الغربية/الحقيقة المطلقة.

---

[38] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 13، نقلا عن : نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 16.
[39] المرجع نفسه، نقلا عن المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[40] المصدر نفسه، ص 14.

ويكشف أبو زيد أن النّظرة الشّموليّة لخطاب النهضة التنويري، بتوحيدها التّراث في الجوهر الذّاتي المطلق للدّين، والتي جاءت في إطار إنشاء علاقة توفيقية بين الذّات والآخر، قائمة على انعدام الوعي التّاريخي، سواء على المستوى الأنطولوجي، أو على المستوى الابستيمولوجي؛ فالنّظر إلى التراث نظرة شمولية، أدى إلى غياب البعد التاريخي في القراءة، وحجب راهنيتها. ولهذه العلّة، لم تتوصّل على مستوى النّتائج إلى تجاوز الموقف "السلفي"، الذي يشكل صورة أخرى لانعدام الوعي التّاريخي، بإلغاء الزّمن الراهن والتماهي في زمن التّراث تماهيا مطلقا، فهو منهج ينهض لتحقيق غاية مسبقة، وهي إثبات الهوية الذاتية المطلقة في التّراث، فوجود التّعارض، فعدم مشروعيّة الانفتاح على الآخر، وهكذا "يقوم التراث بوظيفة تعويضية[...] يغدو التعويض بالوهم استجابة لمخاطر الحاضر، وعلى رأسها "الآخر" الأجنبي الذي يهدد الأنا بتفوقه"[41].

إنّ العلاقة بالتّراث، أي العودة، لا ينبغي أن تكون قائمة على التّقليد الحرفيّ، فإذا "كنّا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التّراث أو نسقطه من حسابنا، فإنّنا لا نستطيع أن نتقبّله كما هو"[42]؛ فالتّقليد يعني أن تقيم الذّات العربيّة علاقة مماهاة مع التّراث، تنصهر من خلالها في الماضي من حيث هو الحقيقة المطلقة الثّابتة، ممّا يحدث انفصالا عن حاضرها، وانسلاخا من زمنها الوجوديّ ولحظتها التّاريخيّة الرّاهنة، ومن ثمّ، إحداث شرخ داخل الزّمن الوجوديّ للكائن الإنساني بما هو كيان تّاريخي لا ينفكّ عن حاضره وواقعه. إنّ التّقليد إذن، بما هو الجنوح نحو مطابقة التراث/الآخر، طمس لحقيقة الحاضر، وإهدار لخصوصيّة الكائن الإنساني، والتي هي تاريخيّة أساسا.

وهذه النّظرة ترجع جذورها التاريخية إلى النّظرة الشّموليّة التي تشكّلت في القرن الهجري، كما سبقت الإشارة، والتي نتج عنها سيادة التعامل النّقلي مع نصوص التُّراث، والمتمثّل في آليّة "توليد النُّصوص"، ففيما يرويه أبو زيد "ظلّ الصّراع محتدما بين الاتّجاهين حتّى حُسم لصالح النّقل والتُّراث ضدّ العقل. هكذا تحدّدت قوانين إنتاج المعرفة في الثّقافة العربيّة على أساس سُلطة النُّصوص، وأصبحت مهمّة العقل محصورة في توليد النُّصوص من نصوص سابقة"[43]، بعبارة أخرى يستخدمها أبو زيد "اقتصرت مهمّة العقل على التّكرار والشّرح والتّرديد"[44]. وهذا الوضع هو ما يرفضه أبو زيد، إذ يعبّر عن استنكاره بقوله "كأنّ العربيّ قد كُتب عليه دون البشر كافّة

[41] جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، مرجع سابق، ص19.
[42] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص16.
[43] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص19.
[44] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أن تسير قدماه إلى الأمام، بينما يلتفت رأسه إلى الخلف"[45]، وهو في حقيقته قول "يشخّص الانفصال الموجود في الوعي العربي بين الماضي والحاضر أو بين حركة الأفكار وحركة الواقع"[46].

هكذا نكون أمام موقفين من التُّراث، يمتدُّ الصّراع بينهما في جسد التّاريخ وصولا إلى المرحلة الحاضرة، "إنّهما في الحقيقة موقفان من "التُّراث" يلوذ أوّلُهما به محتميا من تقلُّبات الزّمن وحركة التّاريخ، لأنّها حركة في اتّجاه الأسوأ دائما_خير القرون قرني..._ بينما يهتمّ الثّاني بالحاضر والواقع، وبالحركة والصّيرورة دون أن يغفل فعاليّة التُّراث أو يتجاهلها. وإذا كان الاستناد إلى سُلطة النصوص يعني أنّ الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، فإنّ الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدّائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تّهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبُها استيعابا مُثمرا"[47]

وفي ظل الاعتبارات السالفة، لا يتوانى أبو زيد عن التنبيه إلى النتائج المترتّبة عن هذا الحجب للبعد التّاريخي، والمتمثّلة في تراجع الفعل التّجديدي عن قراءة التراث قراءة نقديّة، كما أدّى من جهة أخرى إلى مجانبة التعرُّض إلى النصّ القرآني. الأمر الذي شكّل محفّزا لأن تنهض قراءة التّراث من منظوره المعرفيّ، على تجاوز القراءة التوفيقيّة، التي تأسست على غياب "الوعي التّاريخي"، لتتحوّل القراءة التّوفيقيّة، إلى تزييف وتلفيق لحقيقة كلّ من التُّراث والحداثة، بسقوطها في مأزق "النفعيّة"، والتي تتعارض مع منهج القراءة العلميّة.

من هذا المنطلق تنبثق ضرورة إنجاز الوعي العلمي بالتُّراث، من خلال إعادة قراءته قراءة علميّة، تضعه في سياقه التّاريخي، وليس هذا كافيا بل ينبغي كذلك قراءة الحضارة الغربية قراءة علميّة، تضعها في سياقها التاريخي. وهو ما يصطلح عليه المفكر بتأسيس الوعي العلمي بالتراث. وهذا يمهد الطريق لقراءته من منظور معاصر، للوصول إلى المغزى من الحقيقة التاريخية أي مغزى الحقيقة بالنسبة للذّات القارئة.

إنّ استرجاع فكرة تاريخيّة التُّراث، تفضي بطريقة منطقيّة، إلى تغيير طرق التعامل مع التّراث، وكيفيّة فهمنا لفكرة التّجديد، فالتّجديد بما هو عودة إلى الأصل، علاقة مؤسسة على إدراك تاريخيّته_وهو الوعي الذي يعمل على تحرير النّظرة إلى التّراث من تلك السُّلطة الوهميّة، والتي لا تعدو كونها وهما من أوهام العقل العربي_ ومن هنا تنشأ علاقة نقديّة تنويريّة؛ فقراءة

---

[45] المصدر السابق، ص 13.
[46] حيرش بغداد، "نصر حامد أبو زيد:المشروع "التنويري" المجهض"، مرجع سابق، ص 19.
[47] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة، مصدر سابق، صص 18،19.

التّراث في ظلّ هذه الرّؤية، هي قراءة من "منظور معاصر"، أي من منطلق اللحظة الوجوديّة الرّاهنة في التاريخ، وهذه القراءة، تتأسس على الوعي بالدّور التّأويلي الذي تمارسه الذّات القارئة في فعل القراءة، والمؤسس على اعتبار البعد التاريخي لموضوع القراء ة، وللذّات القارئة في آن؛ إذ "تستطيع أن لا نقع في الحُبالة التي وقع فيها السندباد [48]، ونبقي على التراث في حضوره الخاص الذي لا ينسخه حضورنا، ونؤكد وضعه التاريخي الذي لا يتأكد إلا بالوعي بوضعنا نحن، هنا، والآن، في التاريخ. عندئذ يمكن أن نفيد منه دون أن نخسر وجودنا، ونتقبله بعضا من وعينا التاريخي دون أن نلغي وعينا، ونقاربه مقاربة العقل النقدي الذي يبدأ من أسئلته هو دون أن يستعير أسئلة غيره،والذي يجاوز نفسه بنفسه عندما يسقط الأفق اللانهائي للتجربة الحية التي يبدعها وتبدعه"[49]

والقراءة بما هي عودة إلى الماضي التاريخي من منطلق الزمن الوجودي الراهن، تتبع أولا من منطلق الاحتياج المعرفي/الوجودي للذّات الثقافيّة في الحاضر، وهي ثانيا تصدر من منطلق الأفق المعرفي لهذه الذّات العربية المتواجدة في علاقة بالآخر، فهذا الأفق يتشكل في علاقة بمنجزات الآخر العلميّة والعقليّة "الإنسانية"، لتعمل الذّات القارئة على استثمار المعارف الغربيّة في تجديد الأصول، خصوصا وأنّ المنجز التراثي حقيقة تاريخية من إنتاج العقل البشري، متعدّدة بتعدّد الرؤى والتوجُّهات، وغير مكتملة، فهي إذن متطورة متغيرة، يمكن أن يضيف إليها العقل التاريخي، موسّعا ومعمّقا الوعي بها مع تغيّر وتحوّل الظّروف والاحتياجات. وهكذا تصبح العودة إلى الماضي التّاريخي، عودة لقراءة التّراث، والدّخول معه في تجربة معرفيّة من منظور معاصر، منظور الأفق المعرفيّ الرّاهن، لتواجد الذّات العربيّة في التّاريخ.

إنّ فكرة تعدّد التّراث، والتي يسلّط أبو زيد الأضواء الكاشفة عليها، تجعل الفعل التّجديدي في مواجهة وجها لوجه مع عمليّة الانتقاء والاختيار من التراث، فلما كان الأصل متعدّدا، اقتضى ذلك لامحالة، توظيف أداة الاختيار والانتقاء من التراث، ومن الحداثة، وهذا الاختيار كما تبيّن

---

[48] يوضّح جابرعصفور وجه الشبه بين علاقة الذّات العربية بتراثها، وعلاقة السندباد بشيخ البحر،" في حكاية الرحلة الخامسة من حكايات رحلاته السبع، يحكي السندباد قصته مع "شيخ البحر"، إذ بعد أن تحطمت مركب السندباد، وألقت به الأمواج إلى جزيرة جميلة، ملأى بباسق الشجر وعاطر الزهر وطيب الثمر، صادفه شيخ مليح، جالس عند ساقية على عين ماء جارية، مؤتزرا بإزار من أوراق الشجر، فدنا منه السندباد وسلم عليه، فحرك الشيخ رأسه، وأشار بيده أن احملني على رقبتك وانقلني من هذا المكان، فحمله السندباد على كتفيه، وأحاط رجليه برقبته، وانتقل إلى المكان الذي أشار إليه، وقال له انزل على مهلك، فلم ينزل الشيخ، وأحكم رجليه على رقبة السندباد، وظلّ يخنقه ويضربه بساقيه اللتين تحولتا إلى مثل أرجل الجاموس في السواد والخشونة، وضيق وثاقه على السندباد، لا يفارق رقبته ليلا أو نهارا. ومضى السندباد المسكين يحمله كارها، لا يستطيع فكاكا من "شيخ البحر" الشيطاني الذي خادعه عن نفسه، أو خادعت السندباد نفسه عنه. ويبدو أنّ علاقتنا بالتراث تشبه علاقة السندباد بشيخ البحر في أكثر من جانب منها؛ فالتراث يخادعنا عن أنفسنا أو نخادع أنفسنا عنه، نقبل عليه بأوهام سرعان ما تجعلنا عبيدا له، أو تجعل منه حضورا يقبض بأطرافه على رقابنا، فيعرقل خطونا ويقودنا على حيث يشاء في أحد أزمانه، بدل أن نقوده نحن إلى ما نشاء من أزماننا". ينظر: جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، مرجع سابق، ص 17.

[49] المرجع نفسه، ص 18.

فيما سلف، مؤسس على الوعي التاريخي، أي اختيار من منطلق السياق التاريخي الاجتماعي في الحاضر، الذي ينطلق من هموم اللحظة التاريخية الراهنة، ليتجه صوب التراث، فيختار منه، ويتجه صوب الآخر فيختار منه. وهكذا تحاول رؤية أبو زيد الارتقاء بالقراءة إلى مستوى الفعل التّجديدي الحقيقي، المؤسس على الوعي التاريخي بكل من طرفي المعادلة، وتجاوز المنهج التوفيقي ذو الطّابع الشُّمولي، إلى إحداث علاقة أكثر تماسكا.

وفي ضوء ما سبق، وتأسيسا على هذه المقدّمات، تتبدّى العلاقة بالتّراث، من خلال خطاب أبو زيد، وهي تحاول التفلّت من سلطة "التّراث" من جهة، وسلطة "الحداثة" من جهة، وذلك من خلال الإصرار على تجلية حقيقة الماضي، وبناء علاقة معه من خلال إحداث عودة مؤسسة على الوعي بتاريخيّته ونسبيّته، لتغدو العلاقة ذات طابع نقديّ تنويريّ، تحاول التّحرّر من أسر التّراث وتحدّي الغواية، حيث باتت "القراءة النّقديّة للتّراث، قراءة نقديّة للإنسان الذي صنع التّاريخ بالشّكل الذي أظهره مليئا بالانتصارات في لحظات، وبالهزائم في لحظات أخرى" [50]. وهكذا يتحوّل التّراث إلى موضوع خاضع لغايات النّشاط المعرفي، فالقراءة من هذا المنظور التّجديدي "تضع بينها وبين التّراث مسافة تمكّنها من مساءلته والنّظر إليه من زوايا مختلفة بهدف اكتشاف "اللامنطوق" والمسكوت عنه[...] لتمكّن الباحث من الإحاطة بموضوع بحثه لئلاّ يصير أسير التّراث"[51].

لاريب إذن، أنّ الحديث عن "قراءة التّراث"، هو البؤرة الإشكاليّة المركزيّة في خطاب الحداثة الدّينيّة عند نصر حامد أبو زيد، مشكّلا رؤيته لإشكاليّة التجديد، من منطلق الوعي بتاريخيّة فعل القراءة بما هو نشاط تأويلي، محكوم بالواقع التاريخي.

ثانيا_ في إشكاليّة النصّ الدّينيّ:

إذا جاز القول بأنّ إشكاليّة العودة إلى التُّراث، تتموضع في صميم الخطاب المعرفي عند نصر حامد أبو زيد، فإنه ينبغي التّنبيه إلى أنّها، وفي هذا الخطاب تحديدا، ليست إشكاليّة مطروحة لأجل ذاتها، بل هي إشكاليّة تُطرح في إطار العلاقة بإشكاليّة أخرى، هي الغاية من ورائها، وهي إشكاليّة البحث عن مفهوم للنصّ القرآنيّ.

فالعودة إلى التراث هنا، هي عودة تستهدف البحث عن "المنهج"، وهو ما دفع خطاب المفكّر إلى طرح سؤال "مفهوم النصّ القرآنيّ" بغية تجديده. ومن جهة أخرى، تتأسّس إشكالية مفهوم

---

[50] حيرش بغداد، "نصر حامد أبو زيد: المشروع "التثويري" المجهض"، مرجع سابق، ص 20.
[51] المرجع نفسه، ص18.

"النصّ" على أساس العودة إلى الأصل في التّراث. إنهما إذن، مسألتان متداخلتان على مستوى هذا الخطاب.

من هنا نستنتج أن إشكالية تجديد التراث في خطاب المفكر هي تحديدا إشكالية تجديد لمفهوم النصّ، ورجوع إلى التفكير في "كينونة النصّ"؛ فالعودة تجري من منطلق إشكالية تجديد المنهج والمفهوم، بما هو علاقة بالتُّراث من منظور معاصر. وهذا هو موطن الإضافة المعرفيّة في تناول إشكاليّة قراءة التراث عند نصر حامد أبو زيد. ومن هنا تعمل القراءة، على إلقاء الضوء على مستوى العلاقة الذي تشتبك فيه إشكاليّة قراءة التُّراث بإشكالية فهم النصّ الدّيني.

1_ من معضلة التّراث إلى معضلة النصّ الدّينيّ:

تتجاوز الإشكاليّة الجوهريّة في التجربة الفكريّة عند نصر حامد أبو زيد، الاشتغال في حدود مجرّد إشكاليّة فهم التّراث، إلى الاشتغال على مستوى إشكاليّة فهم النصّ الدّيني الأصلي نفسه. وفيما يرى علي حرب، "من المعلوم أنّ مشكلة التّراث قد استأثرت حتّى الآن بالقسط الأكبر من جهود الباحثين والدّارسين، في مجال الفكر العربي والإسلامي. غير أنّ الإشكاليّة التي يثيرُها أبو زيد هي أكثر تعيينا وتخصيصا. إنها إشكاليّة الموقف من النصّ القرآني بالذّات: مفهومُه وآليّات اشتغاله وأنماط توظيفه. وإذا كان السُّؤال الذي حرّك مثلا الجابريّ في مباحثه وتحليلاته هو: كيف نتعامل مع التُّراث؟ فإنّ السُّؤل الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النصّ ونقرأه"[52].

وهي عودة بقصد حلّ إشكاليّة المنهج في فهم النصّ الدّيني بما هو الأصل الأوّل، بعد التمييز بينه وبين نصوص الفهم الإنساني، والعمل على إظهاره بوصفه الأصل الأوّل، ليجري فعل العودة إلى التّراث، من منطلق التمييز بين النصّ الأصل والنصوص الثانوية.

وعليه، يمكن تحديد المنطلق الإشكالي المركزي، الذي يتأسس عليه خطاب الفكر الدّيني عند نصر أبو زيد، في إشكالية "فهم النص القرآني"، وهي الإشكالية التي جسّدت حضورها المركزي في التّاريخ الفكري للذات الثقافية العربية، بوصفها المنطلق الأساسي لتجربتها المعرفيّة والثّقافية، المؤسّسة على فعل التواصل مع النص القرآني؛ "فالعقل الإسلامي مارس نشاطه وحقّق فتوحاته بالرجوع إلى النصّ وانطلاقا منه وضمن فضائه الدّلالي"[53]؛ ممّا يُفضي إلى القول، بأنّ الوجود

[52] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 205.
[53] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر(مقاربات نقدية وسجالية)، مرجع سابق، ص 56.

العربي هو "في الحقيقة توجّه إلى الغيب وجهاد في اللّه وله وقيام بالرّمز وسفر مجازي وإقامة في اللّغة والنصّ. إنّه خلق جديد ونبأ عظيم تمثّل في الحدث القرآني"[54].

وإذا كانت مسألة تأويل النص القرآني، إشكالية ذات حضور مركزي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فإنها ما تزال حاضرة حتى اللحظة التّاريخية الرّاهنة في الفكر العربي المعاصر؛ فهو"الظّاهرة "المعجزة" التي مازال العقل الإسلامي يستعيدها بوصفها الأصل والنّموذج"[55]، ولهذا، فإنّ مختلف اتجاهات الفكر الديني، على اختلافها، وتعارض منطلقاتها وأهدافها، تتقاطع على مستوى هذه الإشكالية. ويضيف باحث آخر، "هذه الرّغبة ليست خاصّة بالخطاب الدّيني، بل كذلك ميزة خاصّة بالخطاب الفلسفي، المتجسّد في القراءة النّقدية"[56]، وهو ما يفضي إلى القول بأنّ إشكالية تأويل النصّ الدّيني، تصنع راهنيّتها المستمرّة وحداثتها المتجددة، في تاريخ الفكر العربي.

وهذه المسلّمة البديهية لم تكن غائبة عن وعي المنظّر؛ فقد شكلت اعتبارا منهجيا أساسيا ينطلق منه في أبحاثه؛ فهو يفتتح كتابه "مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)" بالإشارة إلى محورية النص القرآني الذي "يمكن أن نصفه بأنه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصّا محوريا"[57]؛ فالحضارة العربية– يضيف أبو زيد– "حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النص" فيه"[58].

وإشكالية تفسير النص القرآني هي إشكالية مركّبة تشتبك على مستواها الإشكاليات؛ فإذا كان تأويل النص القرآني هو بمثابة العودة إلى الأصل، فهذه العودة لا تتأتّى للناقد إلاّ في ضوء قراءة التّراث، أي النصوص الشّارحة؛ فقراءة التراث الدّيني هي قراءة موضوعها النّصوص التي تشكّلت حول النصّ القرآني، في محاولة لفهمه وتفسيره، لتشكل نصوصا شارحة للنص الأصلي المتمثل في نصّ الوحي.

وبهذا شكلت نصوص التراث الدّيني، أي التفاسير القرآنيّة، موضوعا للدّرس العلمي بالمصطلح الذي يوظفه أبو زيد، وهو ما تجسد في بدايات مساره الفكري؛ فمن هنا – يؤكد نصر أبو زيد– "كانت البدايات "الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، و"فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي"" [59]، بل إن قراءة

---

[54] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[55] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[56] حيرش بغداد،مرجع سابق، ص19.
[57] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 9.
[58] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[59] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق ، ص 11.

التراث الفكري الديني تعود لتتمركز في صميم مشروعه الفكري، من خلال كتابه "النص والسلطة والحقيقة"، والذي يتمركز في مستوى "قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية"[60]، ليجسد الدرس من خلال الكتاب قراءة نقدية في خطاب الفكر الديني المعاصر، انطلاقا من الإشكالية الجوهرية نفسها، إشكالية المنهج في فهم النصّ الدّيني، وليجسد في الحين نفسه ربطا بين الخطاب الدّيني القديم والمعاصر. و"لما كان هذا التراث الفكري الديني الذي يستمد مرجعيته الأساسية والأصلية من النص الديني الإسلامي، ويعدّ من ثم قراءات له، فإن إشكاليات قراءة النص الديني وتأويله تعدّ إشكاليات جوهرية "تأسيسية" لكثير من إشكاليات القراءة للفكر الديني التي يطرحها التراث من ذاته، فضلا عن إشكاليات قراءة هذا التراث وتأويله "[61]

ويجري التعامل مع نصوص التراث التفسيري بوصفها وكما تبيّن فيما سبق، نتاج عقل بشري في الفهم؛ فالفهم/التأويل، هو نتاج الفكر الإنساني، وهذا الأخير يرتبط بعلاقة عميقة بالواقع التّاريخي، ومن هذا المنطلق، شكلت العلاقة بين الفكر والواقع مشكلة محورية ومركزية في قراءاته النقدية، وهو ما تجسده دراسة الناقد في كتابه الموسوم "الاتجاه العقلي في التفسير" والتي تتمركز حول هذه العلاقة مما استلزم توظيف "منهج التحليل التاريخي الاجتماعي، باعتبار الأفكار ثمرة العلاقة الجدلية بين حركة الواقع وموقف هذا المفكر أو ذاك من هذا الواقع" [62]. وقد كشفت هذه القراءة عن دور المفسر، أي الذّات المؤولة في عملية إنتاج وتشكيل المعنى الدّيني؛ فالذات المؤولة من هذا المنظور هي كائن بشري يرتبط بعلاقة بواقعه من جهة، لينتج عن هذه العلاقة فكر يخص هذه الذّات وحدها، وهو يرتبط بعلاقة جدلية بالنص من جهة أخرى، ليكون التأويل ثمرة العلاقة الجدلية بين الأفق المعرفي للذات المفسرة، والنص القرآني.

إن تفكيك المعنى الدّيني في منظور الفكر العقلي "الاعتزالي"، قد أفضى إلى انبثاق إشكالية جديدة "أثارت أسئلة من قبيل: إلى أي حدّ يمكن القول إنّ منهج تأويل النصّ الدّيني يعتمد على مقاربة موضوعية؟"[63]، حيث تتحول الإشكالية من البحث عن المنهج إلى التساؤل عن مدى موضوعية المنهج التأويلي.

و"هذه النتائج التي توصل إليها الباحث في بحثه الأول، وجهته إلى محاولة اكتشاف منهج التأويل في فضاء آخر، هو فضاء الفكر الصّوفي، مفترضا أن الفضاء الصّوفي فضاء روحي

---

[60] المصدر السابق، ص7.
[61] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[62] نصر حامد أبو زيد، "مسارات البحث عن المنهج من البدايات إلى تحليل الخطاب"، مصدر سابق، ص 2.
[63] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

خالص"[64]، وهو ما تجسد في دراسته الثانية "فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي"، وقد كشفت الدراسة عن اختلاف طبيعة المعنى الدّيني من منظور الفهم الصّوفي، وهو اختلاف كما يوضح أبو زيد مردّه إلى "اختلاف المنحى الفكري من جهة، وبحكم اختلاف الواقع السّياسي الاجتماعي من جهة أخرى"[65]، وهو ما كشف عن "تأثير مشكلات الواقع في وعي المفسر ولاوعيه"[66]، فمن البديهي إذن أن يؤثّر"مناخ الأندلس التّعددي من جهة، وظروف حروب "الاسترداد" من جهة أخرى، في تشكيل طبيعة الوعي الصّوفي وفي صياغة المعنى الدّيني عند ابن عربي"[67]

إن تركيز نصر أبو زيد على دور المفسر في إنتاج المعنى/الحقيقة الدّينية، كان من منطلق الرغبة في تفسير ظاهرة الاختلاف في فهم النص وتأويله، خاصّة وأن تعدد المعنى داخل الوعي العربي الإسلامي، قد تحوّل إلى صراع تأويلات. وقد أثبتت هذه الأبحاث _كما يصرّح أبو زيد بنفسه_ صدق الفرضيات التي انطلق منها في قراءته، والتي مفادها أنّ اختلاف التأويل مرجعه إلى اختلاف الواقع التاريخي الذي تنشأ عمليّات التّفسير في إطاره. وكانت النتيجة المنطقية لهذه الفرضيات الكشف عن إيديولوجيا الخطابات التّفسيريّة.

2_ أوّليّة سؤال ماهية النصّ:

وتأسيسا على ما سلف، يمكن تحديد البؤرة المركزية التي يتأسس عليها خطاب الفكر الدّيني عند نصر حامد أبو زيد في كونها "إشكالية منهج"؛ حيث تتمظهر سيرورته المعرفية بوصفها سيرورة البحث عن "منهج" في فهم النصّ القرآني وتأويله، وهو ما يؤكده مقال المفكر نفسه، والموسوم بـــ"مسارات البحث عن المنهج من البدايات إلى تحليل الخطاب".

وعليه، فإن أي محاولة للاقتراب من إشكاليّة فهم النصّ الدّينيّ عند نصر أبو زيد، لا تتأتّى للقراءة إلا في ضوء الحديث عن التّحولات الجوهرية الحادثة على مستوى المسار الفكر ي لهذا الخطاب، وحركته المعرفية، فتجربة الفكر الدّيني عند أبو زيد، هي، في حقيقتها الجوهرية جملة متتابعة من التّحولات في سير حركة الفكر.

ويمكن اعتبار ذلك الانتقال من تفكيك نصوص التراث التّفسيري بحثا عن "منهج" في التّأويل، إلى محاولة "التّأصيل لمفهوم النصّ القرآني"، تحوّلا جوهريا داخل المسار المعرفي؛ فهو يحدث تحولا حاسما وفاصلا، بانتقاله من معضلة قراءة التراث بحثا في المنهج، إلى معضلة

---

[64] المصدر السابق، الصفحة نفسها.
[65] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[66] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[67] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قراءة التّراث بحثا عن مفهوم للنصّ، بما هو سعي لتأصيل منهج في التّأويل، ليتبدّى سؤال النص/الكينونة، سؤالا يحظى بأولية أنطولوجية على سؤال المنهج، إذ يقول في مقدّمة دراسته المحورية الأولى على طريق التّنظير المعرفيّ لمنهج تفسيري "تعدّ هذه الدّراسة خطوة ثالثة على طريق درس تراثنا الفكري من منظور علاقة المفسّر بالنصّ وجدله معه. وكانت الخطوتان السّابقتان دراسة تأويل النصّ القرآني، سواء كان هذا التّأويل يتمّ على أسس عقليّة كما هو الأمر عند المعتزلة، أم كان يتمّ على أسس ذوقيّة حدسيّة كما هو الأمر عند المتصوّفة. ولقد كان التّركيز في الدّراستين السّابقتين ينصبّ على الآفاق الفكريّة والمعرفيّة التي تبدأ منها عمليّات التّفسير والتّأويل. ولذلك كان من الضّروريّ أن يكون التّركيز في هذه الدّراسة على جانب النصّ ذاته وذلك في محاولة لاكتشافه مكوّناته وآليّاته الخاصّة ودوره الإيجابيّ في عمليّة التّأويل"[68]، ويضيف "إنّ التّركيز على دور المفسّر في فهم النصّ وفي تحديد دلالته ومغزاه قد يوهم أنّ النّشاط التّأويلي والتّفسيريّ مجرّد جذب للنصّ إلى أفق القارئ والمفسّر. وهذا ماحدث في فلسفة التّأويل المعاصر حيث بولغ في دور القارئ والمفسّر إلى حدّ إهدار كينونة النصّ والتّضحية بها لحساب فعاليّة التّأويل"[69].

وهذا المسلك المعرفي، والذي يستهدف التأسيس لكينونته على أساس "أوّلية" سؤال ماهية النصّ القرآني، يتكشّف من خلال نصه الصّريح، فقد ركّز المفكّر على قضيّة "الأولويّة" وأشار إلى أهمية البحث عن مفهوم للنصّ القرآني، والكلام عن ماهيته وطبيعته الجوهريّة، و"من هنا كان السّؤال عن كينونة النصّ في الدّراسات النقدية المعاصرة سؤالا هامّا ومشروعا. وإذا كان الباحث قد اهتمّ في دراسته الأولى بالتّركيز على فعاليّة المؤوّل فإنّه قد تنبّه في دراسته الثّانية لأهمية النصّ وأشار لتأثير ذلك كلّه على فكر المفسّر. ولذلك كان من الطّبيعيّ أن تكون الخطوة الثالثة إفراد دراسة خاصّة تتناول مفهوم النصّ وتناقش جوانبه المختلفة، وتكون هذه الخطوة الثالثة بدورها بمثابة تمهيد لخطوات أخرى يتمّ بها استكمال درس الاتجاهات التّأويلية الأخرى في التّراث درسا علميّا لا يغفل أحد طرفي العلاقة ولا يركّز على أحدهما على حسب الآخر[70]

كما أشار إلى أنّها وفي مقابل ذلك تمثّل البعد المفقود والغائب (أي اللامفكّر فيه)، في الوعي الدّينيّ القديم والحديث، "فقد حظي جانب "التّأويل" ببعض الدّراسات التي ركّزت على العلوم الدّينيّة وتجاهلت ما سواها، ولم يحظ مفهوم "النص" بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم

---

[68] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، صص 5، 6.
[69] المصدر نفسه، ص 6.
[70] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في تراثنا إن كان له وجود، أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود. إنّ البحث عن مفهوم للنص ليس مجرّد رحلة فكريّة في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن "البعد" المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة "الوعي العلمي" بهذا التراث"[71]. وهنا يؤكّد نصر حامد أبو زيد هذه الأولية، إذ هي تمثّل بعبارة أخرى، "راهن" الإشكال المعرفي عربيا.

ولا شكّ في أنّ التّمييز بين النصّ الأصليّ والنّصوص الشّارحة، هو المبدأ الذي ترتّبت عنه هذه المحصّلات المعرفيّة، فقد نتج عنه الوعي بضرورة العودة إلى النصّ الأصل(الوحي الإلهي) بغاية تطهير الوعي الدّيني من تراكمات الفهم التاريخيّ، ليؤسس بذلك فهما لماهية الأصل نفسه، بوصفه المقصد الأساسيّ لتجربته المعرفيّة مع التّراث العربي الإسلامي بوجه عام.

وهكذا تتمظهر الإشكاليّة في خطاب نصر حامد أبو زيد على مستوى البعد الأنطولوجيّ، أي مشكلة فهم لماهية النصّ في ذاته، مما أحدث العودة إلى التراث، بحثا عن مفهوم للنصّ، من منظور معاصر. وهي جوهر الأطروحة المعرفيّة عند أبو زيد.

3_ مفهوم النص القرآني بين الماضي والحاضر :

يتموضع سؤال النص القرآني، إذن، بوصفه إشكالية راهنة، ضمن الرّؤية الفكريّة العامّة في خطاب المنظّر، والتي تتجسّد في ذلك السياق المعرفي العلائقي المزدوج مابين التراث/الماضي، الحداثة/الحاضر، أي: العلاقة مع تراث الذات الثقافية العربية من جهة، حيث يؤكد المنظّر ضرورة العودة إلى التراث، بحثا عن مفهوم النص القرآني. والعلاقة مع تراث الذات الثقافية المغايرة من جهة أخرى، مؤكدا أهمية الانفتاح على حداثة الآخر بمنجزاتها الحضاريّة.

إذ يتكشف سؤال ماهية النص القرآني من خلال نصوصه الصريحة، عن وجوده، وهو يؤسس لذاته، من خلال العودة إلى الماضي التاريخي للذات الثقافية العربية، والالتحام به، من منطلق اللّحظة التّاريخيّة الرّاهنة؛ فهو إذن كما يظهر في نصه المقول الصريح المعلن، الرجوع إلى التراث الديني والثقافي الإسلامي، بغاية التأسيس أو التأصيل لمفهوم النص في الثقافة العربية الراهنة، وذلك من خلال إعادة صياغته وبلورته، وإحيائه وبعثه في ثوب جديد وصورة مستحدثة، تفيد من منجزات الزّمن الحاضر، بما يحتويه هذا الحاضر من منجزات ثقافيّة وحضاريّة مستلهمة من الآخر.

[71] المصدر السابق، ص 10.

إن السؤال عن كينونة النص القرآني، كما يتبدّى من خلال خطاب نصر أبو زيد، هو سؤال الحاضر في علاقة بالماضي؛ فهو بحث يرتبط بالماضي في ضوء إشكاليات الحاضر. وهذه هي الفرضيات أو المقدمات النظرية الأولية، التي يؤسس عليها أبو زيد فعله التأصيلي، على المستوى المعرفي الأعلى من مشروعه، وهي المقدمات التي ستعمل القراءة في ضوئها على مساءلة ومحاورة مفهوم النص القرآني عند "نصر حامد أبو زيد"، في ظلّ التّساؤلات التالية : ما هي مكوّنات المفهوم، وكيف إذن يتجلى البعد التراثي والبعد الحداثي على مستوى هذه البنية التصورية ؟ ومن ثم كيف ترتبط الذات العربية وتقيم علاقاتها بالماضي والحاضر، وهل يمكن اعتبار هذه التجربة المعرفية تجربة أصيلة، بمعنى ما مدى نجاح التجربة التأصيلية في تحقيق كينونتها الثّقافيّة التي تنهض لأجلها، باعتبارها همّا وجوديّا، قبل أن تكون همّا معرفيّا، وما مدى انسجامها مع هذه المقدمات الأولية ؟

وهو ما يدعو من جانب آخر أيضا إلى التساؤل عن سر هذه العودة للتمركز حول الماضي "الديني"، وعن سر قدرة هذا التراث الأخير على جذب الكائن العصري، "العودة" بما هي علاقة حميميّة ناتجة عن فعل "الغواية"، غواية التّراث الدّيني، والإنغواء به.

_ تمهيد:

تهدف القراءة في محطّتها الأولى، إلى الوقوف عند الدلالات (المقاصد) المعلنة والصّريحة لخطاب "تاريخيّة" النصّ القرآني عند المنظّر الدّيني "نصر حامد أبو زيد"، في مستوى النصّ المقول، قبل الانتقال إلى مرحلة القراءة التّفكيكيّة (قراءة اللامقول)، وهو ما يستلزم الاستناد إلى آليّات الشرح، وقوفا عند المعنى/القصد في مستواه الظّاهر، فهي لا تتجاوز النصّ الظّاهر وخطابه المباشر، في محاولة لاستكناه المعنى المضمر والمسكوت عنه أو اللاّمفكّر فيه، ولا تشتغل في عمل استقصائي للمعنى في مستواه العميق. ومن هذا المنطلق، وفي هذا السّياق، تتموضع هذه القراءة، بما هي وقوف عند النصّ "المقول"، بوصفها قراءة(شارحة).

ويجدُر التّذكير في مستهلّ هذه القراءة، بوصفها _عرضا لمكونات النّسق التّصوّري المشيّد حول ماهية النصّ القرآني كما تتجلّى في كتابات "المنظّر" [1] الإسلامي نصر حامد أبو زيد_ إلى فرضيّة أساسيّة تشكّل منطلقا لهذه القراءة، مفادُها أنّ تجربته في الكتابة تجسّد في حقيقتها، همّا تنظيرياً؛ وهو ما يراه النّاقد علي حرب، مؤكدا أنّ تجربة الكتابة عند هذا المفكّر _خصوصا على مستوى دراسته الموسومة "مفهوم النصّ(دراسة في علوم القرآن)"_ تجسّد فعلا تنظيريّا بما هو تفكير في ماهية النصّ القرآني، بحثا عن مفهوم له، وسعيا إلى تأصيله النّظري في الثقافة الدّينية العربيّة المعاصرة. وهذا ما جعل من القصد نحو تأصيل "المفهوم"، إطارا عامّا يؤطّر تجربة الكتابة لديه بوجه عام، فضلا عن دراسته المحوريّة الأولى؛ إذ" السُّؤالُ الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النصّ ونقرأه؟ إذن، هو سؤال حول ماهية النصّ وكيفيّة التّعاطي معه"[2].

وإنّ الحضور المركزيّ لإشكاليّة "مفهوم النصّ" في هذا الخطاب، لا يعني بالضّرورة، توقُّع حتميّة الوقوع على نصّ مفهوميّ واضح ومباشر أثناء القراءة؛ فالخطاب التّنظيري خصوصا في مرحلة اشتغاله الأولى، قد يشير إلى المفهوم على سبيل التضمّن، وهو ما نبّه إليه النّاقد "جابر عُصفور"، بخصوص خطاب نصر أبو زيد، مشيرا إلى أنّ "المفهوم" concept، لا يحضر في خطاب (مفهوم النصّ) حضورا مباشرا، "فالكتاب لا يقدّم مفهوما للنصّ إلاّ على سبيل التضمين أو اللُّزوم، أو على مستوى الغياب وليس الحضور، إذا استخدمنا الرّطان البنويّ الذي يحوم حوله

---

[1] تتعامل هذه القراءة مع مُنتج هذا الخطاب النّظري ـ نصر حامد أبو زيد ـ بوصفه منظّرا، و ذلك استنادا إلى ما يراه الناقد "علي حرب" الذي يعرّف به قائلا: " هو داعية و منظّر إلى جانب كونه باحثا و كاتبا". ينظر: علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 199.

[2] المرجع نفسه، ص 200.

المدخل اللُّغوي للكتاب، أعني أنّ ما ينطوي عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار مرجعيّ، يحدّد معنى للنصّ أو مفهوما له، يتمّ استنتاجه بردّ علاقات النصّ الحاضرة في الكتاب على موازياتها الغائبة عنه، أو متابعة بعض إشارات الكتاب أو تعليقاته إلى ما يترتّب عليها أو ما يترتّب عليه، ضمنا أو لزوما وليس صراحة، إذ ليس لدينا شيء ملموس، مباشر، نُشير إليه على أنّه "مفهوم النصّ" في مجمل الكتاب"[3].

ومردُّ ذلك، في نظر النّاقد نفسه، إلى أنّ "تقديم "مفهوم" للنصّ لم يكُن غاية الكتاب الأولى؛ فالكتاب يظلُّ _في المحلّ الأوّل، وعلى سبيل التّغليب_ قراءة جديدة للمادّة التي يحتوي عليها كتابا " الإتقان" للسُّيوطي، و"البرهان" للزّركشي، في علوم القرآن، وذلك بقصد أن يُثبت الكتاب أُطروحته المركزيّة من خلال وضع المادّة القديمة لعلوم القرآن تحت عدسات القراءة المعاصرة. هذه الأطروحة التي تقوم على إثبات الكيفيّة التي وقعت بها المناقلة السّببيّة بين القرآن والواقع، اقتضت دراسة معنى الوحي وعلاقته بالمُرسل الأوّل الذي تلقّاه وخصائص المدني والمكّي وأسباب النُّزول والنّاسخ والمنسوخ...أي ما يقع في منطقة ما قبل النصّ، أو ما يمكن تسميته دراسة أدوات فهم القرآن، أو علوم الأداة التي تعين على فهم النصّ، وليس تقديم مفهوم للنصّ، بالمعنى النّظري الذي يشير إليه مصطلح المفهوم"[4].

ويخلص جابر عصفور في قراءته لمقاصد الدراسة المحوريّة إلى الجزم بأنّ "الدّراسة داخلة في آليّات القراءة التّطبيقيّة، وليس أُصول القراءة النّظريّة، على نحو لا يجعل من الكتاب دراسة موضوعها "مفهوم" النصّ، بل كيفيّة "فهم" طائفة من أهل السّلف للنصّ، من خلال مجموعة من الأدوات التي أصّلوها واستخدموها في آن. و فرق بين أن تكون "أدوات الفهم" موضوعا للدّرس وأن يكون "المفهوم" نفسه هو الموضوع"[5].

وصحيح ما يذهب إليه جابر عصفور من أنّ الدّراسة هي قراءة جديدة للمادّة المعرفيّة المنهجيّة القديمة "علوم القرآن"، وأنّها تتناول الأدوات المنهجيّة الموظّفة في الفهم لدى القدماء، إلاّ أنّه لا يمكن تناسي كون هذه المعالجة للأدوات التّطبيقيّة، على مستوى الدراسة التنظيريّة الأولى، لا تمثّل غاية في ذاتها، إنّما تهدف في مقاصدها الصّريحة، إلى استخلاص الفهم الضّمني لطبيعة وماهية النصّ، بما هو اللاّمقول والمحجوب في بنية التّراث.

---

[3] جابر عصفور، هوامش على دفتر التّنوير، مرجع سابق، صص 52، 53.
[4] المرجع نفسه، ص 53.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهو ما يؤكده المنظّر نفسه في مقدّمة الدّراسة، من منطلق الوعي بأنّ التّراث الأصولي (علوم القرآن) _ باعتباره مقدّمات للتّفسير_ يتضمّن مفهوما غير مباشر وغير مصرّح به حول ماهية النصّ القرآني، موضوع التّفسير، حيث يقول: "إذا كانت الثّقافة العربيّة ثقافة تعطي للنصّ القرآنيّ هذه الأولية، وتجعل من التّأويل نهجا فلابدّ أنّ لهذه الثّقافة مفهوما_ولو ضمنيّا_ لماهية النصّ ولطرائق التأويل. ومع ذلك فقد حظي جانب "التّأويل" ببعض الدّراسات التي ركّزت على العلوم الدّينية وتجاهلت ما سواها، ولم يحظ مفهوم "النص" بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود، أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود" [6]، ومن هذا المنطلق "فإنّ هذه الدّراسة ستكتفي بالتعامل مع المفهوم الأساسي لعلوم القرآن، وهو مفهوم "النصّ"، وسيكون هذا المفهوم هو محور حركتنا بين علوم القرآن المختلفة" [7]، وهو ما يجعل من هذا المفهوم الضّمني للنصّ غاية وموضوعا بالنسبة لدراسة المنظّر.

من هنا، فإنّ مصطلح "أسباب النّزول" مثلا، باعتباره أداة للفهم، يحيل على سبيل التّضمّن، إلى فهم السّلف لطبيعة الوحي الإلهي؛ فبما أن للتّنزيل أسبابا واقعيّة متّصلة بالعالم الدُّنيوي البشري، فإنّ هذا يعني الإقرار والاعتراف الضّمني، في الوعي أو اللاوعي "النّظري" عند الأسلاف، بـــ"تاريخيّة" النصّ. وهو فهم لطبيعة النص. وهذا ما يعمل أبو زيد على إثباته من خلال قراءة المادّة التّراثيّة القديمة.

إلاّ أنّ الأهمّ من الكشف عن الفهم الضّمني عند الأسلاف لطبيعة النصّ القرآني، بالنسبة لعمل المنظّر في هذه الدراسة، هو القصد الآخر فيما وراءه، والذي لا يتوانى عن تأكيد ضرورة القيام به؛ فالبحث عن المفهوم الضّمني يجري من منظور معاصر، وهو المسلمة التي لا ينبغي تناسيها، وهو بحث يستهدف تجديد الصياغة المفهومية. أي إنّ المنظّر يحفر في تربة التّراث الأُصولي، بحثا عن المفهوم القديم وكشفا عنه، انطلاقا من رؤية مفهوميّة معاصرة.

وبالرغم من عدم تركيزه على شرح مفهوم النصّ القرآنيّ شرحا منهجيّا وافيا، أوالعمل على استحضار مرجعياته الفكريّة، إلاّ أنّه يقدّم إشارات إليه في مقدّمة الدراسة الأولى، وهي وإن كانت موجزة مقتضبة لا تصرّح بأصولها المعرفية ومرجعيتها الفلسفيّة، إلا أنها إشارات وعلامات واضحة، يمكن الانطلاق منها في عمليّة مقاربة حقيقة مفهوم النصّ والكشف عن خلفيّاته المعرفيّة، وآلياته في التشكّل، وتعرية مضمراته ومجهولاته وفرضياته المحتجبة. فهي

---

[6] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 10.
[7] المصدر نفسه، ص 18.

إذن، محاولة لاستقصاء حقيقة الفهم النّظري لماهية النصّ القرآني المضمّن في خطاب نصر حامد أبو زيد، استنادا إلى محاولته التنظيريّة الأولى، للوقوف على أبعاده ومكوناته ومستوياته، ومن ثمّ تجلية طبيعته. ومن الطبيعيّ أنّ تجلية المعالم الجوهريّة والملامح الرّئيسة لهذا المفهوم، لا يمكن أن يتمّ إلاّ من خلال الرّبط بين الدراسة المحوريّة الأُولى ضمن مسار تجرُبة التّنظير المفهومي، وبين كتاباته اللاّحقة والمكمّلة، القريبة زمنيّا [8]، والتي تصرّح تصريحا مباشرا بالقصد نحو التّأسيس/التّأصيل الفلسفي لمقولة "تاريخية النصّ القرآني".

ومن هذا المُنطلق، تستهدف القراءة إلقاء بعض الضّوء الكاشف على حقيقة خطاب مفهوم النصّ القرآنيّ، بما هو خطاب مفاهيميّ نظريّ موضوعُه "ماهية النصّ الإلهيّ"، علما أنّ خطاب المفهوم عند نصر أبو زيد، كان موضوعا لبعض القراءات [9] التي _على قلّتها وقصر نفسها البحثيّ_ قد خلُصت إلى تصنيفه ضمن هذا التوجُّه أو ذاك، في ظلّ إصدار أحكام قطعيّة وثوقيّة تعميميّة، لم تُسهم إسهاما نقديّا جادّا في مقاربة خطاب مفهوم النص، ولم تتوصّل إلى جلاء حقيقته، بقدر ما عملت على حجبها وطمس إمكاناتها. وهو ما يُشكّل دافعا لهذه القراءة، إلى التّنبيه إلى أنّ هذا الخطاب ما يزال _وخصوصا في المستوى النّظريّ، من حيث هو تفكير في أُنطولوجية الظّاهرة النّصيّة القرآنيّة_ منطقة مجهولة، ومساحة مُظلمة لم تُستكشف بعد.

وهذه القراءة من جهة أخرى، تسعى إلى اختبار مدى صدق هذه الفرضيّة التي تتّخذُها نقطة لبدء حركتها المعرفيّة؛ فهل تشكّل تجربة الكتابة عند أبو زيد، في هذه المرحلة المُبكّرة والمتجسّدة على مستوى دراسته الموسومة "مفهوم النصّ"، والكتابات اللاحقة والقريبة منها زمنيّا، فعلا تنظيريّا؟ ومن ثمّ، هل يمكن الجزم في أنّه يتضمّن على خطاب مفهومي، يرقى إلى أن يُجسّد جهازا اصطلاحيّا/ مفهوميّا، ونظاما معرفيّا قائما بذاته؟ الأهمّ من ذلك، هل شكّل أبو زيد نسقا تصوريا متماسكا عن ماهية النصّ القرآني، بما هو كيان أُنطولوجي مستقل بذاته.

وما دامت القراءة تُسلّم بأنّ تجربة الكتابة عند نصر أبو زيد، تعمل على صياغة فهم للماهية، يحضر حضورا ضمنيّا غير مباشر، فإنّ القراءة تنطلق من هذا القول بوصفه فرضيّة مبدئيّة، لتعمل على تفحُّصها واختبار مدى صدقها، ومن ثمّ، تجلية هذا الكيان التّصوّري الذي

---

[8] كما يتجلّى بصفة خاصّة من خلال دراسته الموسومة: "التاريخيّة المفهوم الملتبس"، ودراسات أخرى ضمن كتاب النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة).

[9] سبقت الإشارة إلى أهمّ القراءات التي تناولت خطاب أبو زيد بوجه عام، في المدخل العام حول المسائل المنهجيّة في الدراسة، و من بينها مجموعة من المقالات الملحوظة التي تفرض وجودها من حيث الكمّ، المنشورة إلكترونيّا. مع التنبيه إلى أنها في معظمها، لم تحاول مقاربة حقيقة خطاب مفهوم النصّ القرآني / الإلهيّ كما يظهر من خلال تجربة التّنظير عند نصر حامد أبو زيد، من منظور ابستيمولوجي ـ تفكيكي، ولم تعمل على اقتحام صميم المسألة المعرفية الفلسفيّة في هذا الخطاب بوصفه نشاطا معرفيا (ابستيمولوجيا) في حدّ ذاته.

تعمل تجربة الكتابة عند أبو زيد على تشييده وبنائه، فهل يمكن استقصاء أبعاد هذا المفهوم من داخل نصّ الكتابة "الفكريّ" ؟

وممّا ينبغي التّذكير به، في هذا المقام، هو أنّ القراءة، على الدّوام، تأويل للنصّ المقروء، بحيث يصبح من الصّعب القطع والجزم في مسألة المقاصد الحقيقية؛ فشرح المقاصد الحقيقيّة للنصّ، ينبغي أن يكون مشروطا بشروط محدّدة، تستهدف التقليل من كثافة التأويل الذّاتي، لتكون بذلك أكثر قربا من المقاصد التي يرمي إليها النصّ. وبطبيعة الحال فإنّ هذه القراءة ليست إلاّ محاولة لإعادة قراءة نصوص نصر أبو زيد، وإن كانت في النهاية فعلا تأويليّا، فهي تحاول قدر الإمكان، التقيّد بشروط القراءة المعرفيّة المحايدة، التي تستهدف إضاءة مقاصد ودلالات خطاب الحقيقة، حقيقة الماهية القرآنيّة، كما تظهر في الوعي النّظري التّأملي عند نصر حامد أبو زيد، إيمانا منها بأنّ كلّ خطاب إنّما هو في منطلقه وغايته وقبل أيّ اعتبار، قصد نحو دلالة بعينها.

وعليه، فإنّ القراءة بوصفها قراءة تفكيكيّة، لا تنفكّ عن أن تنطلق من قراءة أوّليّة في مفهوم النصّ القرآني، تحاول من خلالها، تقديم شرح لدلالات نصّ الحقيقة/المفهوم، وإضاءة مقاصده، وهي هنا بلا شكّ، المقاصد المعلنة التي يصرّح بها الخطاب بوصفه النصّ المقول/المنطوق، والتي تفترض القراءة، مبدئيّا، أنّ الخطاب يؤسس لكينونته بناء عليها.

ويتركّز القصد تحديدا من هذه القراءة، على محاولة لتسليط الضّوء الكاشف على المكونات والأبعاد الجوهريّة المتظافرة في صياغة نسق المفهوم، بما هي في حقيقتها، الأبعاد الوجوديّة للظّاهرة القرآنيّة ذاتها كما تظهر في الفهم النّظريّ لهذا الخطاب. وهي الأبعاد المتمثلة في مصدر النصّ القرآني، طبيعته، علاقته بما هو خارجي ووظيفته. وهي بذلك، قراءة تستهدف الاقتراب من دلالة المقولة المركزيّة، في الخطاب التنظيري، الواصفة لماهية النصّ القرآني، ألا وهي: تاريخية النصّ القرآني.

والقراءة، هي في الآن نفسه، إلقاء وتسليط للضوء الكاشف، على المكوّنات البنيوية للمفهوم، المتمثلة في المكوّن الحداثيّ (المعاصرة) من جهة، والمكوّن التّراثي (الأصالة) من جهة أخرى، بما هو، أي مفهوم النصّ، وبحسب ما يزعمه هذا الخطاب، هو حاصل العلاقة الحواريّة بين بعدي الماضي/الحاضر، الأصالة/المعاصرة. وذلك في سياق من الإلحاح على السؤال الذي يجسّد الإشكالية الجوهرية للقراءة بوجه عام: ما المقصود تحديدا من إطلاق مقولة تاريخيّة النصّ القرآني، وما هي الدّلالات الجوهرية التي يحيل إليها مفهوم "التاريخية" في سياق التنظير الدّيني عند نصر حامد أبو زيد؟

أوّلا_ مكونات النّسق التّصوّريّ على مستوى التّشكّل:

بما أنّ القراءة في هذا الموضع، تستهدف الكشف عن مكوّنات النّسق التّصوُّريّ، المشيّد حول ماهية النصّ القرآني، كما تظهر في الوعي النّظري عند نصر أبو زيد، تساؤلا عن حقيقة فهم المنظّر لماهية هذا النصّ، فإنّها تتّخذ من محاولة الكشف عن مستويات النسق المفهوميّ _التي تضافرت في تشكيله_ نقطة لانطلاق القراءة.

ولا شكّ في أنّ التّساؤل عن حقيقة خطاب المفهوم، هو تساؤل عن الأساس أو الاعتبار النّظري الذي ينهض عليه ويقوم به هذا النسق التّصوُّريّ، وهو ما يستلزم التّساؤل عن المبدأ والاعتبار الأساسي الذي ينبني عليه هذا التّصوُّر؟

والعرض التّالي لمكونات المفهوم، يراعي التّراتب المنهجيّ النّظري للأفكار كما يتمظهر من خلال سياق هذا الخطاب التّنظيريّ، أثناء كلامه عن المفهوم/الماهية؛ فهو يبدأ بالكلام عن النصّ القرآنيّ من حيث المتكلّم به (المُرسل)، بما هو "وحي إلهي"، ثمّ ينتقل إلى تحديد طبيعة الوحي، من حيث هو كلام الله (تعالى) الذي يتمظهر من خلال "نظام لغوي"، لكونه _أي خطاب الوحي_ يقصد نحو التواصل مع المخاطبين لإبلاغهم/إعلامهم رسالة السّماء، ليكون بذلك متداخلا مع سياقاته الواقعيّة التاريخية، وهو ما سيحيل إلى علاقة النصّ بالواقع ووظيفته في الثّقافة.

فهذه المكوّنات تتشابك وتتداخل في وضع من التّعقيد، بحيث يصبح من الصّعب، الفصل فيما بينها؛ فالكلام عن "المُنشئ" يتداخل مع الكلام عن "المتلقّي"، ومع الكلام عن النص بوصفه "رسالة"، والكلام عن "اللغة" يستلزم الكلام عن "المتلقّي" و"الثّقافة". وبطبيعة الحال، فإنّ محاولة الفصل بين هذه الأبعاد المشكّلة لنسق المفهوم، هي من قبيل الإجراء العملي، الذي تقتضيه مهمّة الاقتراب من حقيقة المفهوم.

من المفيد قبل بدء سير القراءة، الإشارة إلى حضور أزمة/ إشكاليّة المصطلح Terme في الخطاب النقدي والثقافي العربي الرّاهن، والذي شكّل دافعا وعاملا في خلق هاجس الاهتمام بالبحث في مفاهيم المصطلحات الأساسية من طرف النقّاد والمُنظّرين العرب. ويأتي في مقدّمتها مصطلح "النص" Texte الذي يخصّه عديد من الباحثين بالاهتمام، كما هو الحال مع الباحث "محمّد مفتاح"، مشتغلا على معضلة تأصيله ما بين الثّقافتين العربيّة والغربيّة، فلا يفوته تأكيد حضور مصطلح النصّ في الخطاب العربي المعاصر، حيث "تطوّر مفهوم النصّ في العالم

فانتقل هذا التّطوُّر إلى العالم العربي فشاع استعماله وانتشر فوُظّف وكُتبت فيه الكتب"[10]، ولذلك يشير "عبد الملك مرتاض" إلى أن النص الأدبي قد ولج إلى عالم التنظير في الخطاب النّقديّ العربي الحديث، كما هو الحال في نظيره الغربي[11].

إلا أنّ هذه المحاولات التّأصيلية، مازالت تفتقر إلى الإحكام والضّبط، إذ يستدرك محمد مفتاح منبّها إلى أنّ "هناك اضطرابا أو تشوُّشا إن لم يكن ظاهرا فإنّه يُستنتج من بين السُّطور، وهو ناتج عن المفهوم الضيّق والخاصّ للنصّ في التّراث العربيّ الإسلاميّ وعن قلّة الإحاطة بظروف إمكان حدوث التّطوّر الجديد لمعنى النصّ[...] "[12]، ومردّ هذا الاضطراب المفهوميّ لمصطلح "النصّ"، هو أنّ "حضور المنطلقات النّظريّة لما بعد الحداثة لم يسبقه اهتمام بالبحث عن الخلفيّات الابستيمولوجيّة والعلميّة والثّقافيّة التي انبثقت منها تلك المنطلقات، ولم يصاحب بتحديد مفاهيم النصّ والخطاب والكلام"[13].

إلاّ أنّ "محمّد مفتاح" يلاحظ في مقابل ذلك، وجود أعمال لمنظّرين "يكشفون عن ظروف إمكان انبثاق النّظريّات والمفاهيم ويعرّفون بها ويراعون مجال ممارساتها الثّقافيّ والسّياسيّ، ويتعرّضون إلى كثير منها مثل السيميائيات والدّليليّات ولسانيّات النصّ وتحليل الخطاب "[14]، وهو ما يمكن ملاحظته، فيما يرى الباحث نفسه، على مستوى دراسة نصر حامد أبو زيد (مفهوم النصّ)، حيث إنّ المنظّر قد "حدّد بعض المفاهيم وأبان عن دورها في إقامة النّظريّات وتشييد المناهج. فقد اعترف بأنّ مفهوم النصّ "لم يحظ بدراسة تحاول اكتشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود، أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود[...] إلاّ أنّ هذا الكتاب لا يحتوي حفريّات على مفهوم النصّ، ولا بلورة له، ولكنّ المؤلّف حاول أن يحفر ويُبلور في كتاب "النصّ والسُّلطة والحقيقة (الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)"، فقد خصّص فيه فصلا بعنوان"النصّ والتّأويل في اللغة والثّقافة" وتعرّض فيه لمعنى النصّ لغة واصطلاحا معتمدا على بعض المعاجم القديمة التي ليس فيها المعنى الاصطلاحي للنصّ"[15].

من هذا المنطلق يمكن ملاحظة كثرة دوران مصطلح "النصّ"، في خطاب المنظّر الإسلامي نصر حامد أبو زيد عن المفهوم/الماهية، خصوصا في المرحلة التنظيريّة المبكّرة. ويمكن الاقتراب من مفهوم "النصّ"، كما يوظفه هذا الخطاب، من خلال تتبُّع سياقات توظيفه، وبصفة

---

[10] محمّد مفتاح، مرجع سابق، ص 30.
[11] لمزيد من التوسع في المسألة، ينظر: عبد الملك مرتاض، نظريّة النصّ الأدبي، دار هومة، الجزائر، د ط، 2007.
[12] محمّد مفتاح، مرجع سابق، ص 30.
[13] المرجع نفسه، ص 31.
[14] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.
[15] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

خاصّة، على مستوى الدراسة المحوريّة، والتي ينبّه في مستهلّ مقدّمتها أنّ "القرآن نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنّه يمثّل في تاريخ الثّقافة العربيّة نصّا محوريّا"[16].

وهنا تبرز إشكالية تأصيل المصطلحات في الخطاب النّقدي العربي المعاصر، وبالموازاة مع ذلك، يتكشّف الخطاب الفكريّ الدّيني المعاصر بدوره عن الاهتمام بالتنظير لمفهوم النصّ الدّيني، وهو ما يمكن أن يعدّ مؤشّرا على ولوج النص القرآني عالم التنظير في ظل المشاريع الدّينية الحداثيّة، والدّراسات القرآنية المعاصرة عموما.

1_ النصّ القرآني بوصفه وحيا إلهيّا (النصّ من جهة المُرسل):

يستند نصر حامد أبو زيد إلى مصطلح "الوحي"، متّخذا إيّاه منطلقا في مقاربة ماهية الظّاهرة القرآنيّة بوصفها ظاهرة لُغويّة. وهو يدلّل على مشروعيّة الاستناد إلى هذا المصطلح/المفهوم، بكونه "المفهوم المركزيّ للنصّ عن ذاته، حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع"[17]، هذا فضلا عن كونه مفهوما "يستوعب كلّ النّصوص الدّالّة على خطاب الله للبشر"[18]

ويتحرّك خطاب أبو زيد التّنظيري، في مقاربته لمفهوم "الوحي" القرآني، بقصد تسليط الضّوء الكاشف على الدلالة الجوهريّة للمصطلح في أصل الوضع اللّغوي، في سياق المقارنة بين دلالة الوحي بالقرآن كما يطرحها النصّ ذاته، ودلالة الوحي التي كانت متداولة في إطار الثّقافة العربية السائدة؛ فالمصطلح "دالّ في إطار اللُّغة العربيّة قبل القرآن على كل عمليّة اتّصال تتضمّن نوعا من "الكلام". ورد في اللّسان "وأصل الوحي في اللُّغة كلّها إعلام في خفاء". وإذا كان صاحب اللّسان يُعدّد في معاني الوحي "الإلهام" و"الإشارة" و"الإيماء" و"الكتابة" و"الكلام"، فإنّ هذه المعاني كلّها يستوعبها معنى "الإعلام" ويشير كلّ منها على حدة إلى طريقة من طُرُق الإعلام، فالإعلام قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالإشارة والإيماء وقد يكون إلهاما"[19] ؛ فالوحي إذن، في مدلوله العامّ، يشير إلى"علاقة اتصال بين طرفين تتضمّن إعلاما _رسالة_ خفيا سرّيا "[20]، لتكون" الدّلالة المركزيّة للوحي هي "الإعلام""[21].

فالمصطلح يشير إلى وجود علاقة اتّصال Communication بين طرفين من مرتبة وجوديّة واحدة، لأنّ "عمليّة الاتّصال/الوحي، كانت تتضمّن مرسلا ومستقبلا ينتميان إلى مرتبة وجوديّة

---

[16] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ(دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 9.
[17] المصدر نفسه، ص 31.
[18] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
[19] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
[20] المصدر نفسه، صص 31،32.
[21] المصدر نفسه، ص31.

واحدة"[22]، في حين أنّ "الحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيدا حيث تكون عمليّة الاتّصال/الوحي بين طرفين لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجوديّة " [23]. ولمّا كان الوحي بالقرآن، يشير إلى علاقة اتّصال بين مرتبتين وجوديّتين مختلفتين، فإنّ أبو زيد يؤكّد على أنّ "الموقف الاتّصالي المتضمّن في حالة الوحي بالنصّ يختلف عن المواقف الاتّصاليّة [24] التي ناقشناها حتّى الآن من حيث انّه أكثر تعقيدا. إنّ طرفي الاتصال الأساسيّين في عمليّة الوحي النّبوي هما الله في جانب والرّسول البشر في جانب آخر"[25].

ومن الواضح أنّ نصر حامد أبو زيد، يؤكّد اختلاف الوحي القرآني عن غيره من أصناف الوحي، ومن المشروع إذن القول، إنّ هذا التّأكيد من طرفه على اختلاف هذا الموقف الاتّصاليّ عن غيره من المواقف، يصدر انطلاقا من اعتبار أساسيّ، وهو اعتبار المُنشئ لهذا الكلام، الذّات الإلهية المتعالية؛ فلا شكّ في أنّ مصدر الإرسال، هو المحور الذي يفترق عنده هذا الموقف الاتّصالي عن غيره من المواقف. وهو ما يعني أنّ الله (تعالى) بوصفه المُرسل للرّسالة Message يتكشّف مبدئيّا، في ضوء تعريف نصر أبو زيد، بوصفه عنصرا أساسيا من عناصر المفهوم، مفهوم النصّ القرآني؛ حيث يبدو الله (تعالى) هو المبدأ الأساسيّ في الكلام عن طبيعة هذا النصّ.

إنّ قراءة أوّليّة على مستوى تصوّر ماهية النصّ من حيث المصدر، تنتهي إلى نتيجة مفادها، أنّ مفهوم النصّ القرآني يتأسس مبدئيا، على اعتبار المُرسل للخطاب، أو المنشئ للرّسالة، المتكلّم بالوحي، ألا وهو الذّات الإلهيّة. وهو ما يدلّ على الإقرار المبدئيّ، الصريح والضّمني، بحقيقة المصدر الغيبيّ والأصل المتعالي، والذي يستلزم وجود اختلاف بين طبيعة الوحي القرآنيّ، وغيره من أنواع الوحي(الوحيُ شعرا/ الوحيُ كهانة). ومن ثمّ، وجود اختلاف بين النصّ الإلهيّ والنصوص البشريّة، وهو ما يجعل من الكلام عن القرآن عند نصر أبو زيد، كلاما عن (كلام الله المنزّل على نبيّه بواسطة الملك).

وخلاصة ما سبق، أن النصّ القرآنيّ يتحدد في خطاب نصر أبو زيد التّنظيري بوصفه وحيا إلهيّا، وهذا التحديد ينهض على أساس من اعتبار مصدر الإرسال/التّنزيل، ويمكن القول إنّ هذا التّعريف، أي الإقرار بألوهية مصدر النص بوصفه "وحيا إلهيّا"، بوصفه النصّ المقول، يتكشّف عن الوجه الآخر المضمر واللامقول، ليكون في الآن نفسه تحديدا لماهية النصّ ذاتها،

---

[22] المصدر السابق، ص33.
[23] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[24] يشير المنظّر إلى هذه المواقف الاتّصاليّة في قوله "في الأمثلة الثّلاثة السّابقة لاحظنا أنّ عمليّة الاتّصال/ الوحي كانت تتضمّن مرسلا ومستقبلا ينتميان إلى مرتبة وجوديّة واحدة، ذكر النّعام وأنثاه، زكريّا وقومه، مريم وقومها، ولاحظنا أنّ الشّفرة التي استُخدمت في عمليّة الاتّصال كانت شفرة مفهومة ـ إشارات وأصوات في حالة النّعام، و إشارات فقط في حالة البشر لكلا الطّرفين". ينظر: المصدر السابق، الصّفحة نفسها.
[25] المصدر نفسه، ص40.

من جهة علاقته بمُنشئه، فإذا عرّفنا النصّ من جهة مصدر الإرسال، بما هو كلام الله، كان الحاصل النّظري هو، تحديد ماهية النصّ باعتباره كلاما إلهيا دينيا، مختلفا عن الكلام الإنساني الدُّنيويّ.

2_ النصّ القرآني بوصفه كلاما لغويّا (النصّ من جهة الطّبيعة):

وإذا كان الوحي القرآنيّ، يتحدّد بوصفه عمليّة اتّصال بين طرفين، تتضمّن "رسالة" من مُرسل/الله تعالى ، نحو المرسل إليه/البشر، فإنّ هذه الدّلالة الجوهريّة لمصطلح "الوحي"، هي التي شكّلت منطلقا لدى المنظّر الدّيني، نصر حامد أبو زيد، من أجل تعميق نظرته إلى ماهية النصّ القرآني؛ حيث يشير أبو زيد في سياق مقاربته لماهية النصّ، إلى أنّ مفهوم "الشّفرة"، أي الوسيط اللّغوي، متضمّن بالضّرورة في مفهوم الوحي، وهذا يحيل إلى العلاقة التّلازميّة بين الفعل التّواصليّ/التّبليغي، والنّظام اللّغويّ؛ "فإذا كان "الإعلام" لا يتحقّق في أيّ عمليّة اتّصال إلاّ من خلال شفرة خاصّة، فمن الضّروريّ أن يكون مفهوم الشّفرة متضمّنا في مفهوم الوحي"[26].

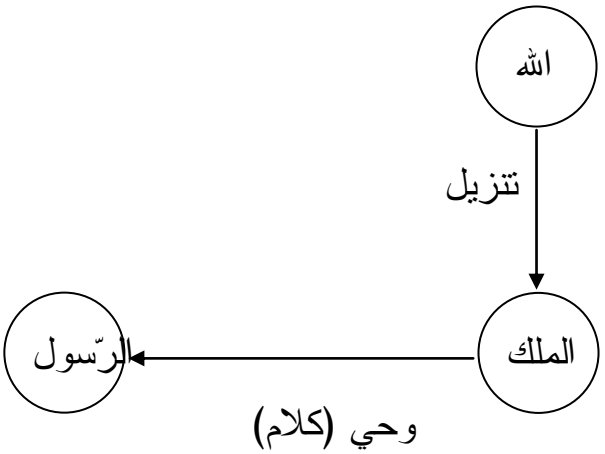
وبالعودة دائما إلى ما يطرحه النصّ عن ذاته، يعمل أبو زيد على الكشف عن خصوصيّة "الوحي القرآني" من حيث طبيعته الجوهريّة، في ضوء التّمييز بين أنواع الوحي؛ إذ "إنّ اتصال الله بالبشر _أو كلام الله للبشر_ له طرائق محدّدة عبّر عنها النصّ ذاته على النّحو التّالي: "[...]﴿**وما كان لبشر أن يُكلّمه الله إلاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يُرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء**﴾"[27]؛ ففي ضوء هذا النصّ، يستدلّ أبو زيد على حقيقة أنّ الوحي الإلهيّ على ثلاث مراتب: الوحي إلهاما، الوحي من وراء حجاب، الوحي عن طريق الرسول؛ فالإلهام، وبحسب اصطلاح العلماء، "هو كلام بدون قول، أو(لنقل) هو كلام بشفرة غير صوتيّة، بلغة غير اللّغة الطّبيعيّة"[28]. وبما أنّه اتّصال بين اللّه تعالى والبشر، عن طريق نظام إشاري غير نظام اللّغة الطّبيعيّة، فهذا ينفي عنه صفة الكلام؛ إذ "من الضّروريّ هنا، الإشارة إلى أنّ سياق الآيات التي ورد فيها الفعل "أوحى" أو "يوحي" دالاّ على الاتّصال غير اللّغوي، يؤكّد أنّ مضمون الوحي لم يكن يتضمّن موقفا اتّصاليّا تبادليّا بين المرسل والمستقبل، كما هو الأمر في حالة "الكلام من وراء الحجاب" مع موسى، بل كان المضمون يتضمّن مجرّد الأمر بالفعل، وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرّد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل. وهذا فارق أساسيّ بين موقف الاتّصال غير القوليّ، وموقف

---

[26] المصدر السابق، ص 32.
[27] المصدر نفسه، ص 40 .
[28] المصدر نفسه، ص 41.

الاتّصال القوليّ في "الوحي""[29]. وينتقل الخطاب التّنظيريُّ إلى التّعريف بحقيقة "الطّريقة الثّانية من طرائق كلام الله للبشر: الكلام من وراء حجاب، وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشّجرة والنّار والجبل"[30].

وبانتقاله إلى تعريف النّوع الثّالث، في ضوء هذا السّياق التّحليليّ المقارن، يتوصّل إلى تسليط الضّوء على خصوصيّة الطبيعة الجوهريّة للوحي القرآنيّ؛ حيث كانت "الطريقة الثّالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير المباشر عن طريق الرّسول الملك الذي يوحي للمستقبل بإذن الله ما يشاء. وهذه الطّريقة كانت هي الطّريقة التي تمّ بها إلقاء القرآن أو تنزيله. وعلى ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النّحو التالي[31]:



فمن الواضح أنّ "صورة الاتّصال كما يطرحها النصّ في الآية السّابقة بالنّسبة للقرآن، هي صورة الاتّصال عبر وسيط هو الرّسول الملك الذي أطلقت عليه الآية اسم الرّوح" [32]، وهذا المعطى هو الذي جعل موقفه النّظريّ اتّجاه طبيعة الوحي، يجري في ظل العودة إلى الإشكاليّة المطروحة في التّراث نفسه، ألا وهي "هل كان الاتصال بين جبريل ومحمّد "وحيا" بمعنى الإلهام، أم كان "وحيا" بمعنى القول؟"[33].

فمن البديهيّ أن التصوّر الذي يطرحه النصّ عن نفسه _أي اتّصال اللّه عبر وسيط هو الروح الأمين_ "يترك مجال الفكر مفتوحا في كيفيّة الاتّصال بين الله والملك أوّلا من حيث

[29] المصدر السابق، الصّفحة نفسها.
[30] المصدر نفسه، ص 40.
[31] المصدر نفسه، ص41.
[32] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[33] المصدر نفسه، ص40.

الشّفرة المستخدمة في هذا الاتصال، وبين الملك والرّسول ثانيا من حيث كيفيّة التّلاقي" [34]، وإذا كان نصر أبو زيد يعود إلى أصول هذه الإشكاليّة في التّراث الفكريّ الإسلاميّ، والتي تندرج ضمن علم من علوم القرآن وهو "علم كيفيّة الإنزال ومعناه"، فإنّ هذه العودة تجري من منطلق اللحظة الرّاهنة وهمومها المعرفيّة، ليستخلص المغزى من الإشكال المطروق قديما[35] على النّحو التّالي: "ما الذي نزل به جبريل من القرآن، أهو اللفظ و المعنى، أي النصّ بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثمّ وضع الرسول على كلّ ذلك رداء العربيّة ؟ وبعبارة أخرى هل كان الاتّصال بين جبريل ومحمّد "وحيا" بمعنى الإلهام، أم كان "وحيا" بالقول؟ وقد اختلف العلماء في الإجابة عن هذا السؤال إلى فريقين"[36]

ويظهر أنّ هذه الإشكاليّة، وبحسب السّياق الذي يطرحها المفكّر من خلاله، معلومة الإجابة مسبقا؛ حيث ذهب إلى ترجيح أنّ الوحي القرآني تنزيل للقول لفظا ومعنى، وهو بذلك يؤكّد تمايزه عن الوحي إلهاما، أوّل أصناف الوحي، بدليل قاطع من داخل النصّ القرآنيّ نفسه. ليخلص إلى حلّ الخلاف بين المذهبين من منظوره، بإثبات التنزيل لفظا ومعنى، فـ"لا شكّ في أنّ مثل هذا التّصوّر يتناقض ومفهوم النصّ لنفسه من أنّه قول وقرآن _بالاشتقاق من القراءة_ وأنّه رسالة لغويّة لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها"[37]؛ إذ لفظ "القراءة" من "قرأ" بمعنى "التّرديد"، ودالّ "القرآن" إحالة على عدم جواز التّصرّف بمنطوق الرّسالة.

القرآن، إذن، "كلام"Parole منزل/ ملقى على الرسول عن طريق الملك، و"قد عبّر القرآن عن هذا الاتصال بأنّه "إلقاء"، وذلك في السورة الثانية من حيث ترتيب النزول وهي سورة المزمّل ﴿**إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا**﴾ [...] الاتّصال إذن يتمّ من خلال "الإلقاء"، والشّفرة المستخدمة في الاتصال هي "القول". وفي آيات أخرى من القرآن تمّ التعبير عن "الإلقاء" بالتّنزيل وعن القول "بالكلام""[38]

الوحي القرآني في المحصّلة، ومن خلال العودة إلى مفهوم النصّ عن ذاته، اتّصال يتمّ من خلال عمليّة الإلقاء أو التّنزيل من طرف المرسل/المتكلّم _والذي يشير إليه خطاب المنظّر بكونه الصّوت الذي يتمظهر داخل النصّ_ وهو التنزيل الذي يتجسّد على صورة وهيئة قول أو كلام.

---

[34] المصدر السابق، الصّفحة 42.

[35] حيث "ذهب الفريق الأوّل إلى أنّ المنزّل كان: اللّفظ والمعنى، وأنّ جبريل حفظ القرآن من اللّوح المحفوظ ونزل به[...] وإذا كان الرّأي السّابق يرى أنّ الشّفرة اللّغويّة في عمليّة الاتّصال/ الوحي كانت هي اللّغة العربيّة سواء في مستوى الاتّصال الرّأسي (الله ـ جبريل)، أم في المستوى الأفقي (جبريل ـ محمّد)، فإنّ الرّأي الثّاني يفرّق بين هذين المستويين، فيجعل تحويل الوحي من مستوى "الإلهام" على مستوى الاتّصال اللّغوي، أي يجعل الصّياغة اللّغويّة للوحي مهمّة جبريل مرّة، ويجعلها مهمّة محمّد مرّة أخرى". يُنظر: المصدر نفسه، الصّفحات 42-43.

[36] المصدر نفسه، ص 42.

[37] المصدر نفسه، ص 40.

[38] المصدر نفسه، ص 42.

وهذا الكلام يجري _بطبيعة الحال_ من خلال نظام لغوي؛ ولذلك يستخدم أبو زيد، مصطلح "الشفرة اللغويّة"، للإحالة إلى الخاصيّة الجوهريّة للكلام الإلهيّ، كمقولة شارحة واصفة للماهية، إلى جانب مصطلح "الوسيط اللغويّ" و"النّظام الإشاريّ"؛ فالقرآن "يصف نفسه بأنّه رسالة، والرّسالة تمثّل علاقة اتّصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي"[39].

وهو ما يؤكده منذ البدء؛ فالبحث عن مفهوم النصّ "ليس في حقيقته إلاّ بحثا عن ماهية "القرآن" وطبيعته بوصفه نصّا لغويّا. وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو "كتاب العربيّة الأكبر، وأثرُه الأدبيُّ الخالد". فالقرآن كتاب الفنّ العربيّ الأقدس، سواء نظر إليه النّاظر على أنّه كذلك في الدّين أم لا. وهذا الدّرس الأدبيُّ للقرآن في ذلك المستوى الفنّي، دون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتدُّه وتعتدُّه معنا الأمم العربيّة أصلا، العربيّة اختلاطا، مقصدا أوّل، وغرضا أبعد، يجب أن يسبق كلّ غرض ويتقدّم كلّ مقصد"[40].

في ضوء ما سلف، يتبين أنّ تعريف النصّ القرآني، كما يتمظهر في الفهم النّظريّ عند نصر أبو زيد، يستهدف تسليط الضوء على ماهية النصّ القرآني بوصفه "ماهية لغويّة" أساسا، فالطّبيعة اللغويّة تمثل الطّبيعة الجوهريّة لأيّ نص، وللنص القرآني تحديدا؛ فالنصّ القرآني، في تحديده الدّقيق، وسيط لغوي رمزيّ، يتشكّل وفق القوانين العامّة لتشكّل وتكوّن النصوص اللُّغويّة، بما هي قوانين لإنتاج الدلالة والمعنى، ومن الواضح أنّ هذا التّعريف يدلّ على الخاصيّة التّمثيليّة للنصّ القرآني، بما هو وسيط رمزي(نظام من العلامات اللُّغويّة).

إلاّ أنّ هذا التّحديد، أي وصفه بالنصّ أو الكلام اللُّغوي، فيما يرى علي حرب، قد يكون باعثا على طرح تساؤل آخر، لما يكتنف دلالته من التباس؛ فما هو المقصود بكون الوحي كلاما لغويّا؟ وما المقصود من وصفه بالنصّ اللغوي؟ وإذا كانت اللغة خاصية الوجود الإنساني، فهل الكلام الإلهي، هو كأيّ كلام من فُنون الكلام اللُّغويّ الذي ينتجه الوعيُ البشريّ ؟ وكما يبدو فإنّ "عبارة "نص لغوي" هي عبارة في غير محلّها. بل هي ملتبسة من فرط عموميتها. ولهذا فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات، لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده وما من نص إلا ويمكن عده إنجازا لغويا بمعنى من المعاني" [41]. وهو ما حمل "علي حرب" على إخضاع المقولة إلى نقده التّفكيكي، مشدّدا على ضرورة تجاوز مجرّد الوقوف عند هذا الحدّ في التّعريف بماهية النصّ القرآني، والذي يتبدّى في مستوى أوّلي غير مكتمل وغير مُحكم البناء.

---

[39] المصدر السابق، ص 10.
[40] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[41] علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 207.

إلاّ أنّ ما يغيب عن النّاقد في هذا المقام، هو أن الخطاب في حقيقته، لا يتوقّف عند هذا المستوى الأوّلي في محاولة استكشاف الطّبيعة الجوهرية للنصّ القرآني؛ فمما لا ينبغي إغفاله، وما تثبته وتكشف عنه سياقات النصّ التنظيري، هو أنّ هذا التّحديد، يبقى مجرد تحديد أوّلي، إذ لا يتوقّف عند حدّ القول بأنّ الوحي "كلام لغوي" في مستوى أدبي، بل يمتدّ نحو تحديد ماهية اللّغة القرآنيّة على مستوى آخر أكثر عمقا، يتجاوز التفكير في ماهية الوحي بوصفه ماهية لغويّة، إلى التّفكير في ماهية اللّغة القرآنية نفسها.

وكما يتكشّف للقراءة في خلال محاورة المفهوم، فبمجرّد تحديد ماهية النصّ بوصفه نظاما تمثيليّا/ترميزيّا، يجد الخطاب التّنظيري نفسه في حيّز إشكاليّ؛ إذ يُواجه تساؤلا مفادُه: إذا كان النصّ القرآنيّ نظاما تمثيليّا، شأنُه شأن بقيّة النُّصوص، فإنّ هذا يخلق إشكاليّة "الإحالة اللغويّة"، بما أنّ وظيفة الوسيط الرّمزي، هي الإحالة على المعنى. ومن ثمّ، فالتّساؤل عن طبيعة "المضمون"، يغدو تساؤلا مشروعا، بل ضرورة معرفيّة تتيحُ لهذا الخطاب مقاربة حقيقة ماهية النصّ القرآنيّ. وإذا كانت الإحالة إشكالية أساسيّة في التّفكير اللساني والفلسفي حول اللُّغة "البشريّة"، فإنها تزداد أهمية وتعقيدا في سياق ارتباطها بنظام اللغة التّمثيلي للنصّ القرآني، بما هو تحديدا، "لغة إلهيّة".

وهو ما يطرح التّساؤل عن كيفيّة تناول "نصر حامد أبو زيد" إشكاليّة الإحالة في علاقة بالنظام اللغوي للنصّ القرآني؛ فهل يحيل النصّ القرآني على الواقع المادّي، أم أنه يحيل على المفاهيم الثقافيّة، أم على مفاهيم مجرّدة غيبيّة، أم على الذّات المتكلّمة ؟ ولعلّ هذا السؤال هو ما يحاول هذا الخطاب الإجابة عنه تصريحا أو تضمينا. إنّه التّساؤل الذي يطرح نفسه ضمنيّا في هذا الخطاب، وفي صورة، هي أقرب إلى اللاّوعي منها إلى الوعي، وهو يعمل على مقاربة ماهية اللغة الإلهية الدّينية، لغة القرآن، انطلاقا من هذه الإشكاليّة الجوهريّة، التي تواجه كلّ محاولة للتّعريف بماهية النصّ القرآني.

3_ النصّ القرآني بوصفه نصّا ثقافيّا(النصّ في علاقة بالواقع الثقافي):

وعليه، تتدرّج القراءة، في هذا الموضع، في محاولة لتسليط الضّوء على مستوى آخر من مستويات مقاربة الماهية في الخطاب النّظري عند أبو زيد، حيث ينتقل هذا الأخير إلى مستوى أكثر عمقا من التّفكير في الماهية، بعد تسليطه الضّوء الكاشف على ماهية النصّ اللغويّة، في ظلّ افتراض إمكانيّة الكشف عن حقيقة "مفهوم النص القرآني"، كما تظهر في الوعي النّظري عند أبو زيد.

ففي ظل هذا المنظور، وإذا كان النصّ القرآنيّ كلاما لغويّا، ونسقا تمثيليّا يضطلع بوظيفة الإحالة على المعنى، فإنّ الإشكالية تتخذ بعدا آخر أكثر عمقا؛ إذ ينبّه إلى ضرورة إدراك حقيقة أنّ النظام اللغوي للنص القرآني، إنما يتشكّل في (علاقة)Relation بنظام لغوي قائم في مجال التّداول البشريّ الواقعي العيني المخصوص. وهذا النظام اللغويّ القائم والسّائد، يجسّد في حقيقته الجوهريّة، نظاما ثقافيّا اجتماعيّا ينطوي حتميّا على أبعاد فكريّة وحضاريّة. وهي العلاقة الناشئة بفعل وجود قصد نحو تحقيق الاتصال بالكائن الإنساني؛ إذ "النّاس هم هدف الوحي وغايته"[42].

فالنصّ القرآنيّ، كما سلف بيانه، عمليّة "اتصال" تتضمّن رسالة من المُرسل إلى المتلقّي، بما يعني أن الوحي الإلهي، ومن حيث هو خطاب الله (تعالى) للبشر، فعل تواصليّ يتأسّس على القصد والتوجّه نحو المُخاطب المقصود بالخطاب لإبلاغه مضمون الرّسالة، وهو ما يستلزم بداهة "أن تكون هذه الشّفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل، أي بين طرفي عمليّة الاتّصال"[43].

وإذا كان الفعل التّواصليّ، ينحو ناحية الإنسان العربي، بما هو كائن ثقافي تاريخي، فإنّ "الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرّسول (صلىّ الله عليه وسلّم) بالقرآن، اختار النّظام اللغوي الخاصّ بالمستقبل الأوّل. وليس اختيار اللّغة اختيارا لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الدّيني المعاصر"[44]. حيث لزم عن هذه الغاية التّواصليّة توظيف نظام التّواصل اللّساني المتداول في البيئة العربية القديمة؛ حقبة ما قبل الإسلام "العصر الجاهليّ"، وهو ما يكشف عنه النصّ القرآني ذاته من داخله. ومن ثمّ، يغدو بديهيا اعتبار "النصّ في هذه الحالة دالاّ، حيث هو رسالة لغويّة، على كلّ أطراف عمليّة الاتّصال. وإذا كان النصّ بمثابة خطاب فلا بدّ أن يتضمّن دوالّ تدلّ على المتكلّم، وعلى المخاطب الأوّل، وعلى المخاطبين، أي على الله، وعلى محمّد، وعلى النّاس"[45].

ولا يغيب عن المنظّر التّنبيه إلى أنّ مردّ هذا المنحى القصديّ نحو المخاطب، إلى أنّ "الثّقافة العربيّة ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنّها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر ممّا تنحو ناحية المتكلّم"[46]، و"ليس أدلّ على هذا الاتّجاه في بناء النصّ وآليّاته اللّغويّة من

---

[42] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص 57.
[43] المصدر نفسه، ص 32.
[44] المصدر نفسه، ص 24.
[45] المصدر نفسه، ص 57.
[46] ينظر: يوري لوتمان وآخرون، نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص335-337، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر أبو زيد، دار عيون، الدار البيضاء، ط2، 1987.

كثرة دوران أدوات النّداء فيه، سواء كان المنادى هم "النّاس"، أو "بني آدم" أو "الذين آمنوا" أو "الكافرون" أو "أهل الكتاب"، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأوّل بالنّبيّ أو الرسول"[47].

ومن هذا المنطلق، يكتسب التّأكيد على علاقة النصّ بالواقع الثّقافي في خطاب المنظّر مشروعيّته؛ فقد مثّلت هذه المسألة من منظوره المعرفيّ، مسألة فاعلة منهجيا، من أجل الوقوف على الماهية الجوهريّة للغة النصّ القرآنيّ، والوصول إلى تحديد أكثر دقّة لطبيعة النّظام اللغوي الذي تمّ توظيفه في هذا الفعل التّواصلي (حدث الكلام Parole)؛ حيث يتكشّف ذلك الربط المحوري الذي يرتكز عليه المفكّر، في خلال تعريفه لماهية النص/ اللغة، بين الوظيفة "التمثيلية" للغة، بما هي نسق من الرموز والعلامات اللّغويّة التي تحيل إلى التّصوُّرات والمفهومات، وبين الوظيفة "الاتصالية"؛ فالتمثيل اللغوي أي استخدام الوسائط الرّمزيّة اللّسانيّة، يهدف_من منظوره_ إلى التّواصل داخل دائرة الثّقافة، وإذا "كانت الوظيفة الإعلامية الاتصالية للّغة لا تنفصل عن طبيعتها الرّمزيّة، فإنّ وظيفة النصّ في الثّقافة _وهي وظيفة إعلاميّة بوصف النصّ رسالة كما سبقت الإشارة_ لا تنفصل كذلك عن النّظام اللّغويّ الذي تنتمي إليه، ومن ثمّ لا تنفصل عن مجال الثّقافة والواقع"[48].

ويمكن ملاحظة كيف يؤدّي القول بالعلاقة بين التّمثيل اللّغوي، والوظيفة التّواصليّة، إلى التّركيز على علاقة النصّ بالثّقافة Culture، التي يهدف إلى التّواصل معها؛ فلغة النصّ القرآني، ليست في أصل تكوّنها وتشكّلها ظاهرة مفارقة للنّظام الثقافيّ البشريّ، وهي لم تؤسس لوجودها من العدم، بل هي ظاهرة تشكّلت في علاقة بالنّظام اللُّغوي السّائد، وانبثقت من داخل هذا الإطار،"وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدّث عن لُغة مفارقة للثّقافة والواقع، ولا يمكن من ثمّ أن نتحدث عن نصّ مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنّه نصّ داخل إطار النّظام اللغوي للثقافة"[49].

و"الثّقافة" فيما يذهب إليه المنظّر جزء من "الواقع" Réalité، إذ "الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والثّقافيّة، ويشمل المتلقّي الأوّل للنصّ ومبلّغه، كما يشمل المخاطبين بالنصّ"[50]. ومن المُلاحظ أنّ هذا التّعريف يطرح تمايزا بين الواقع والثّقافة، وهو تمييز له دلالة منهجيّة ينتج عنها مستويين لمدلول "التّاريخيّة"[51].

---

[47] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص 25..
[48] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[49] المصدر نفسه، ص 24.
[50] المصدر نفسه، ص 26.
[51] يتمّ توضيح هذه المسألة في موضع لاحق من هذا الفصل.

وإذا كانت الوظيفة التّمثيلية للنصّ القرآني، لا تنفصل عن الوظيفة الإبلاغية داخل الإطار الثّقافي، فإنّ لغة (النصّ) تتموضع في علاقة بالسياق. من هذا المنطلق يحضر مصطلح "السّياق" Contexte في الخطاب النّظري، تحديدا في الدّراسات اللاّحقة والمكملة لدراسته المحوريّة الأولى[52]، حيث يستخدم هذا المصطلح استخداما مكثّفا، يقول "نكتفي هنا بالوقوف عند بعض_أؤكد بعض_ المستويات العامة للنص اللغوي، لأنّنا معنيّون بصفة أساسيّة بالنصّ الدّيني وبتحديد مستويات السّياق التي يغفلها _أو يتجاهلها_ الخطاب الدّيني في تأويلاته" [53]، وهو ما يعبّر عن الحضور المحوري والمركزي المهيمن لهذا المفهوم.

وللمصطلح مفهوم واسع؛ "إنّ كلمة "السياق" وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية، تدلّ على تعدّدية هائلة لا أظن أنه قد تم حصرها حتّى الآن في مجال دراسة النّصوص. إنّ النّصوص ذاتها تتنوع تنوّعا هائلا في إطار اللغة الطبيعيّة وحدها، وتزداد ثراء وتنوّعا إذا انتقلنا إلى مجال النّصوص الثّقافية، أي النّصوص بالمعنى السيميوطيقي. لذلك نكتفي هنا بالتوقّف عند مستويات السياق المشتركة والعامّة جدّا، مثل السياق الثقافي الاجتماعي والسياق الخارجي(=سياق التّخاطب)، والسياق الدّاخلي(=علاقات الأجزاء)، والسياق اللغوي(تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التّأويل)"[54]

ومع أنّ نصر أبو زيد يؤكّد تنوّع مفهوم السّياق، إلاّ أنّه يركّز على بيان مفهوم "السياق الثّقافي"Context culturelle وعلاقته بالبعد الاجتماعي من جهة، والبعد المعرفي والإيديولوجي من جهة؛ حيث يصرّح بأنّ "الثّقافي يستدعي الاجتماعي بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبيا عنه. ونقصد بالسّياق الثّقافي للنّصوص اللّغويّة كلّ ما يمثّل مرجعيّة معرفيّة لإمكانيّة التّواصل اللّغوي، وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثّل مجموعة من القوانين العرفيّة الاجتماعيّة بدءا من المستوى الصّوتي وانتهاء بالمستوى الدّلالي فإنّ هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع. لذلك لا يكفي المتكلّم _وكذلك المتلقّي_ معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عمليّة التّواصل، فلابدّ بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثّل لهما مرجعيّة التّفاهم والتواصل. هذه المرجعيّة المعرفيّة هي الثقافة بكلّ مواضعاتها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلّى في اللغة

---

[52] ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص91-147.
[53] المصدرنفسه، ص 97.
[54] المصدر نفسه، ص 96.

وقوانينها بطريقة لم يتمكّن "علم اللغة الاجتماعية" _رغم إنجازاته الهامّة_ من رصدها رصدا دقيقا"[55].

ويشير المنظر إلى التمايز بين "المعرفي" و"الإيديولوجي" Idéologie داخل الثقافة، إذ "من الضّروري هنا التّفرقة في الثقافة بين المعرفي والإيديولوجي، حيث يمثّل المعرفي مستوى الاتفاق العامّ، مستوى الحقائق اليقينيّة في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة [...] المعرفيّ بالمعنى الثّقافيّ إذن هو الوعي الاجتماعي العام، بصرف النّظر عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أنّ الأيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع."[56]

وينبه في هذا السياق إلى أنّ "المعرفيّ" _من هذا المنظور_ أكثر أساسيّة من "الأيديولوجي"، حيث "يظلّ المعرفي بمثابة محور الفعالية لتحقق الأيديولوجي في النصّ" [57]، وهو يرى أنّ المعرفيّ يمثّل "المشترك الجمعيّ"، في حين أنّ الإيديولوجي هو "عصب الرسالة".

ومن منطلق هذا التّمييز، ينبثق تمييز آخر بين "النّظام اللغوي" و"نظام النصّ"، وهو في هذا المقام تمييز بين نظام اللغة العربية السّائد، ونظام النصّ القرآنيّ ذاته، ففي النصّ الاتصالي النموذجي "يكون النّظام اللغوي بمثابة قناة الاتصال التي تمثل المعرفي. في حين تتجلّى الأيديولوجيا من خلال نظام النصّ"[58]، و"الفرق بين "النّظام اللغوي" و"نظام النصّ" هو المحدد للرسالة، وهو نابع أساسا من أيديولوجية المرسل"[59]. وهذا يعني أن النظام اللغوي يمثل المعرفي، ونظام النص يمثل الأيديولوجي في علاقة بالمعرفي، حيث يمثل المعرفي الأساس الذي تنطلق منه الأيديولوجية(العقيدة الجديدة) في التغيير.

إنّ هذا التّمييز يجعل من النصّ القرآنيّ نظاما إيديولوجيا/عقديّا متمايزا من حيث طبيعته عن النظام المعرفي الثقافي السّائد، والذي يمثل محور الفعالية، أي الأصل، فالنصوص الدّينية _ومنها النصّ القرآني_ "ليست وعاء خاليا، أو مجرّد أداة تواصل محايدة. لأن للنصوص لغتها الخاصة، أو شفرتها الثانوية، داخل نظام اللغة العام. ومن خلال هذه اللغة الثانوية، تطرح النصوص الدينية العقيدة(=الأيديولوجية) الجديدة وهي العقيدة التي يحاول بها النص إعادة تشكيل وعي المتلقي."[60]

---

[55] المصدر السابق، صص97،98.
[56] المصدر نفسه، صص98،99 .
[57] المصدر نفسه، ص 99.
[58] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[59] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[60] المصدر نفسه، ص100

ويضيف منبّها إلى الجذور الثّقافيّة _أي الأصول_ للعقيدة الجديدة التي يطرحها النص "لكن حتّى هذه العقيدة الجديدة لا تكون عقيدة جديدة تماما، فالنصّ ينحاز في النهاية لأيديولوجية لها بذورها أو إرهاصاتها الجنينيّة في الثّقافة. لا يمكن في حالة النصّ القرآني مثلا تجاهل الحنيفيّة بوصفها وعيا مضادّا للوعي الدّيني الوثني الذي كان سائدا ومسيطرا [...] ومعنى ذلك أنّ النصّ يمثّل في جانب منه جزءا من بنية الثقافة، لكنه ليس مجرّد عاكس مرآوي لها، بل الأحرى القول إنّه يساهم ببنيته اللغوية الخاصّة_أي بآلياته المتميزة بوصفه نصّا_ في نقل الثقافة من مستوى من مستويات الوعي إلى مستوى أعلى"[61].

وهو ما يسلّط الضّوء على دور السياق الثقافي في تشكيل نسقه التصوّري حول ماهية النصّ القرآني، وموقعه (المركزي) داخل النّسق الكليّ لهذا التّصوُّر، ما سيؤدي إلى نتيجة جوهريّة فيما يتعلّق بالقصد من وراء استخدام مقولة "التاريخية"، إذ القصد من ورائها تحديدا هو الإشارة إلى علاقة النصّ بما هو ثقافيّ، وعلى الرغم من عدم وجود نصّ صريح ظاهر وقول معلن، في بحثه التّنظيريّ الأول، إلاّ أنه يؤكد هذا القصد نحو ما هو ثقافي، تأكيدا ضمنيّا، من خلال تركيزه الكلام على النّظام اللّغوي بوصفه نظاما ثقافيّا. كما إنّه في حديثه عن أسباب النزول (سياق التخاطب الخارجي) يرى أنه يتداخل مع السياق الثقافي "إذا كان السياق الثقافي يمثّل علاقات النص بخارجه على مستويات عديدة، فإنّ السياق الخارجي للنصوص يتداخل مع السياق الثقافي ويتقاطع معه في نقاط عديدة."[62]. كما إن السياق اللغوي و"الدّاخلي" Context interne لا يمكن الحديث عنه إلا برده إلى أصله الثقافي، وهي كلّها إشارات تدلّل على الأهمية التي يحظى بها هذا المكوّن النّظري.

ولعلّ ذلك التّركيز والتّشديد من طرف المنظّر على وصف القرآن بالكلام اللغوي، تتّضح دلالته في هذا المقام، إذ يمكن تفسير هذا التّشديد على البعد اللّساني/اللُّغوي، إضافة إلى الدّلالة الموضّحة سابقا _أي كونه مدخلا إلى البحث في الماهية_ بالقصد نحو التّأكيد على حقيقة وجود علاقة الانتماء إلى الواقع الثّقافي، بما أنّ الأحداث اللغوية عموما لا تنفصل عن سياق تشكّلها التّاريخي.

وفي ضوء ما سلف، يرتكز القول بالطّبيعة الثّقافيّة التّاريخيّة للنصّ القرآني إلى مسلّمتين أساسيّتين:

---

[61] المصدر السابق، الصفحة نفسها.
[62] المصدر نفسه، ص101.

أوّلا ــ الكلام يقصد نحو المتلقّي: وهو بذلك يستهدف تحقيق التّواصل غاية أسمى.

ثانيا ــ المتلقّي في إطار ثقافيّ محدّد: وهو ما يعني استخدام النّظام اللّغوي الذي يمثّل الإطار الثّقافي الذي يتحرّك العقل والوعي العربيّ (التاريخي) داخله.

4_ إشكاليّة العلاقة الجدليّة بين النصّ القرآني والثّقافة:

وتظهر الحركة الفكرية المنتظمة في خطاب المنظّر نحو الصيغة المفهوميّة التالية: تشكّل النصّ القرآني داخل الإطار الثّقافي. وهو ما أفضى إلى إثبات حقيقة وجود علاقة بين النصّ والثقافة (الانتماء المعرفي للنصّ) ويمكن القول، إنّ هذا التحديد يعد المستوى الأول لدلالة مقولة التّاريخيّة.

وينتقل الخطاب التّنظيري في مستوى ثان، بعد إثبات حقيقة وجود علاقة انتماء بين النصّ والسياق الثّقافي، إلى محاولة الاقتراب من حقيقة هذه العلاقة، وتقديم صيغة مفهوميّة شارحة لطبيعتها وماهيتها، حيث يذهب مبدئيّا إلى وصفها بالعلاقة "الجدليّة" Dialectique، "إنّ العلاقة بين النصّ والثّقافة علاقة جدليّة معقّدة تتجاوز كلّ الأطروحات الأيديولوجيّة في ثقافتنا المعاصرة عن النصّ. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التّداخل العلاقي بين النصّ والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي"[63].

وهو، وإن كان يرى بأنها علاقة معقّدة، إلاّ أنّه لا يقدّم في هذه الدّراسة صيغة نظريّة واضحة عنها. ويبدو المنظّر على وعي بعدم وضوح رؤيته حولها، ولذلك يعمد إلى الإشارة إلى أن دراسته تستهدف على أية حال، الكشف عن حقيقة هذه العلاقة، مما يوحي بأنها ما تزال بعد موضوعا مجهولا قيد النّظر.

ومن الواضح أنّ المنظر يحاول _في سياق البحث عن المفهوم وإعادة التّفكير في ماهية النصّ_ الاقتراب من صياغة تصوّر حول هذه العلاقة، وبناء نسق تراتبي، أي أنه لا يكتفي بإثبات وجود علاقة بين النصّ القرآني والسّياق الثقافي، ولذلك فإنّ قراءة متفحّصة قد تلقي الضّوء على طبيعة فهم المنظّر لهذه العلاقة.

ويتبيّن ممّا سلف، أنّ محور التّفكير النّظري عند نصر حامد أبو زيد، هو هذه العلاقة الجدليّة بين النصّ والواقع الثقافي تشكّلا وتشكيلا، أي العلاقة بين النصّ والواقع على مستوى التّنزيل، بما هو إنتاج للدّلالة/المعنى، وبين القارئ والنصّ على مستوى التّأويل، بما هو إعادة إنتاج للدّلالة/المعنى، وهو ما ينبّه إليه في قوله،"إنّ محاولة البحث عن مفهوم للنصّ سعي

[63] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 25.

لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النصّ بالثقافة من حيث تشكّله بها أوّلا، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانيا"[64]

وهذه المسألة المحوريّة إذن، هي منطلق لاشتغال هذه القراءة، حيث إنّ القصد الجوهري منها، هو البحث عن حقيقة "العلاقة الجدليّة" على مستوى التّنزيل، وهي تستهدف مقاربة تصور هذه العلاقة الجدلية، وفحص كيفية تمظهرها، في الوعي النّظري عند "نصر حامد أبو زيد"، في محاولة للكشف عن حقيقة النّسق التّراتبي التصوّري لهذه العلاقة. وهي إذن تشكّل منطلقا أساسيا للاقتراب من مفهوم "تاريخيّة" النصّ القرآني، باعتبارها أساس البنية التّصوُّريّة للمفهوم المشيّد حول ماهية النصّ.

وعليه فإنّ إلقاء الضّوء على طبيعة تصوُّر الجدليّة، الذي يسعى الخطاب التّنظيري، في ضوئه إلى التّأسيس لمفهوم عن النصّ، إنما هو إلقاء للضوء على حقيقة المفهوم نفسه، فالمنظّر يطرح تصوّره للنص انطلاقا من هذه الصّيغة العلائقيّة: "جدل النص والثقافة"، حيث يعد مفهومه للعلاقة الجدليّة بمثابة الأساس في تشكيل وصياغة مفهوم عن النصّ. وهي الحركة الجدليّة التي تظهر على مستوى التّشكُّل، بوصفها علاقة بين النصّ والأصل اللغوي الثّقافي، حيث ينطلق النصّ من هذا الأصل المعرفيّ، ليعمل على إعادة تشكيله في نسق دلالي جديد.

وخلاصة المحور

يمكن القولُ، إنّ خطاب تاريخيّة النصّ القرآني في إطار الفعل التّنظيري لدى المنظّر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، يتأسس على عدّة اعتبارات، محاولا التّأسيس لكينونته انطلاقا منها؛ فهو، انطلاقا من اعتبار الماهية اللغويّة مدخلا إلى التّفكير في ماهية النصّ القرآني، يكشف أنّ النصّ أوّلا وحي إلهيّ، أي خطاب من الله تعالى إلى البشر، وهذا التّحديد الدّقيق، الذي يستند إلى ما يطرحه النصّ عن ذاته، يفضي إلى اعتبارات يعمل خطاب المنظّر على بيانها وعرضها عرضا تحليليّا، فالنصّ القرآني بما هو خطاب من الله تعالى، يشير إلى حدث تواصلي بين مرتبتين وجوديّتين مختلفتين، (الله تعالى) المطلق المتعالي، و(الإنسان) المتعيّن التّاريخي، والمحدود بحدود الزّمان والمكان، وهنا يكون المنظّر بصدد تحديد ماهية النصّ من حيث مصدره، وهو "المُرسل للرّسالة" أو "الذّات الإلهيّة المتعالية"، وهو ما يدلّ على أنّ اعتبار المُرسل للرسالة والمتكلّم بالوحي، يتبدّى بدئيّا بوصفه عنصرا أساسيّا داخلا في بنية المفهوم، بل إنّه يتبدّى بوصفه مسلّمة بديهيّة.

---

[64] المصدر السابق، ص28.

وهذا الاعتبار السّالف، والذي يتمثّل في اعتبار النصّ القرآني وحيا/اتّصالا، يفضي إلى تأكيد طبيعته الجوهريّة بما هو كلام لغوي، فالوحي بما هو عمليّة إرسال تستهدف تحقيق التّواصل بين طرفين، إنّما تستند إلى وسيط لغوي، ومن ثمّ يكون مفهوم الوحي متضمّنا بالضّرورة على مفهوم "الوسيط اللُّغوي".

وإنّ الماهية الجوهريّة للنّص بوصفه كلاما لغويّا، ستعمل من منظور نصر أبو زيد على الإحالة على علاقة اللُّغة بالثّقافيّ، فالوحي القرآني يتشكّل في حقيقته داخل نظام ثقافي،(أي النّظام اللغوي للثّقافة)، بما أنّ الثقافة تجد تعبيرها النّموذجي في النظام اللّساني. وإنّ هذا التّحديد للنصّ القرآني بوصفه ثقافيّا، يقوم من منطلق اعتبار لا يقلّ أهمّيّة في منظوره عن الاعتبار الأوّل _أي اعتبار المرسل للرّسالة_ وهو أنّ النصّ وبما هو وحي من الله للبشر، كما سلف بيانه، ينحو ناحية المستقبل أو المخاطبين بالوحي، وهو لتحقيق مقاصده الإبلاغيّة، يستخدم نظامهم اللُّغوي المُتداول، وهو إذ يخاطبهم من خلال نظامهم اللغوي، فهو يخاطبهم انطلاقا من تصوّراتهم الثّقافيّة السّائدة والمتداولة في تلك المرحلة التّاريخيّة، وهو بذلك، يتشكّل على أساس مرجعيّة ثقافية واقعيّة، ليكون ذا طبيعة تاريخيّة. وهذا لا يعني أنّ النصّ تمثيل حرفيّ لهذا الواقع، فهو يعيد تشكيل المعطى الواقعي في نسق جديد ونظام مختلف، يشكّل في حدّ ذاته "رؤية للعالم" ينبغي استكشافها.

وهو ما يكشف عن الأهميّة التي يوليها هذا الخطاب لعلاقة النصّ بالواقع الثّقافي، حيث تتمظهر العلاقة محورا جوهريا لعملية التّفكير في ماهية النصّ القرآني، ليكون التّفكير في ماهية النصّ وبناء نسق تصوري عنه، هو نفسه التفكير في ماهية العلاقة بين النصّ والواقع، في محاولة للاقتراب من ماهية العلاقة الجدلية والكيفية التّراتبيّة التي تظهر عليها.

وهو ما يمكن القول معه أن ماهية النصّ القرآني تتمظهر على مستويين متدرّجين في العمق المعرفي؛ المستوى الأول: هو مستوى ماهية النصّ اللغوية، وهو تحديد يبدو في مستوى أوّل بدئي غير مكتمل، ليكتمل التحديد في المستوى الثاني، مستوى ماهية الماهية اللغوية، والتي تظهر في الوعي النظري عند نصر أبو زيد بوصفها، ذات جوهر ثقافي تاريخي، وذلك _كما تبيّن_ تأسيسا على نمط العلاقة الجدليّة بين النصّ والواقع الثقافي.

ثانيا_ مكوّنات النسق التصوّريّ بين التّراث والحداثة:

إنّ حركة القراءة مازالت تعمل حتّى اللحظة، على تتبّع واستقصاء سيرورة حركة الفعل التّنظيري عند المنظّر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، وهو تتبُّع لسيرورة حركة التّفكير، أثناء

عمليّة بناء المفهوم، وإلقاء الضّوء على نسق البنية التّصوُّريّة للماهية بما هو عمليّة تأصيليّة/تنظيريّة، وإعادة صياغة للمفهوم القديم تجديدا له. مع التّذكير أنّ حركة بناء وصياغة المفهوم، تتخذ منطلقها الأساسي، من ذلك الاعتبار الأوّلي الذي تتخذه عمليّة التّنظير، أي إعادة البناء، مسلّمة بديهيّة لا تقبل الشكّ، وهي أنّ القرآن أوّلا وقبل أيّ اعتبار "نصّ لغوي".

إلاّ أنها وبالموازاة مع ذلك، تنطلق من تلك الحركة التي يصطلح عليها المنظّر بالــ"حركة المزدوجة" بين الماضي والحاضر، أو هو ما يصطلح عليه أيضا بــ"المنظور المعاصر في قراءة التُّراث"؛ إذ يستند الخطاب إلى آلية العودة إلى المصادر التراثية في ضوء المعاصرة [65]، فهو يشير إلى أنّ "هذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر. إنّ التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها آنا بعد آن مع كلّ قراءة جديدة. وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر. إن البحث عن مفهوم للنصّ في تراثنا هو بحث عن مفهوم محوري بالنّسبة لهذا التراث من جهة، ومحاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى"[66]، وهو ما يجعل القراءة تستهدف على مستوى ثان، وصف حركة التّفكير في ماهية النصّ _بما هي إعادة صياغة للمفهوم القديم_ بوصفها حركة مزدوجة بين المفاهيم التّراثية العربيّة الإسلاميّة، والمفاهيم الغربيّة المعاصرة، بغاية الكشف عن أبعاد هذه الحركة، والتي تتمظهر على مستوى بنية المفهوم متمثّلة في البعد "التّراثي" من جهة، والبعد "الحداثي" من جهة أخرى.

وهذه الحركة المزدوجة ما بين الماضي والحاضر، تكشف في الحقيقة عن علاقة الذّات بالآخر؛ هذه الذّات الثقافية العربية التي تحاول من خلال هذا النموذج إقامة علاقة بالآخر المختلف من منطلق الوعي بالاختلاف الثقافي، لتعمل على محاولة تجسيد علاقة حوار بين الأبعاد المختلفة، فمن هذا المنظور، يفترض أنه لا وجود للتعارض، و إنّما هو الاختلاف بين بعدي الحاضر/المعاصرة، والماضي/الأصالة.

وتماشيا مع طبيعة الإشكال المطروح في هذا المقام، تتخذ القراءة طابعا وصفيا، في مرحلة القراءة الأوّليّة؛ حيث تستهدف مقاربة مكونات النسق الدّاخلي للمفهوم، بوصفه بنية _كما يزعم

---

[65] جرى بيانه في الفصل التّمهيدي.
[66] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص 19.

لذاته في ظلّ الرّؤية المعرفيّة التي جسدت مقدّمة لهذا الفعل التّنظيري_ قائمة على التّآلف والانسجام(النّظام).

فالمفهوم ناتج فعل الحركة المعرفيّة التنظيريّة/التّأصيليّة المزدوجة، ما بين بعدي الماضي والحاضر، وهو ما يعني أن للمفهوم وجهين، يمكن مبدئيّا، وصفهما بكونهما وجهين لعملة واحدة، ومن ثمّ فإنّ بنية المفهوم التي يعمل نصر أبو زيد على تشييدها وبنائها قائمة على مجموعة من المفاهيم المختلفة المتوزّعة ما بين التّراث والحداثة، وهذا يعني حضورا للمفاهيم التّراثيّة والحداثيّة في الآن نفسه.

وتجري المقاربة الأوّلية عن طريق وصف طبيعة العلاقات القائمة بين المكونات/البنيات المتعالقة على مستوى البنية التّصوّريّة للمفهوم، بما هي علاقات "جدلية" بين الأبعاد المختلفة، التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، وكيفيّة انبنائها، والرّبط فيما بينها، في ظل الإحالة إلى مكوناتها المرجعيّة، أي أنها بنية تنتظم داخلها مجموعة من المرجعيات المفهوميّة ذات الأصول المعرفية والفلسفيّة المتباينة، في سياق حواري (توفيقي)، يقوم ببناء علاقات بين المفاهيم التُّراثيّة والحداثية، من جهة، ومن ثمّ، بين المرجعيات المعرفية، التراثية والحداثيّة من جهة أخرى.

1_ الحضور المكثّف للتّراث في جسد المفهوم:

ومبدئيّا، يتمظهر ذلك الحضور المكثّف للتّراث في جسد المفهوم، على مستوى نصوصه المختلفة، كما يتجلّى من خلال دراسته حول مفهوم النصّ أوّلا، ثمّ من خلال دراسات أخرى تالية أهمّها دراسته الموسومة "التّاريخيّة المفهوم الملتبس" [67]. فالتّراث وكما تكشف عنه مقدّمات الفعل التّنظيري، هو الأصل المعرفيّ الذي ينبغي العودة إليه، والاستناد عليه في إنجاز هذا الفعل التّنظيريّ من حيث هو تأصيل للمفهوم وصياغة له، بالعودة إلى أصوله في التّراث "سواء بالاستناد إلى معطيات النصّ نفسه، أو إلى معطيات الحديث النّبوي، وبخاصّة إلى معطيات العلوم القرآنيّة التي تستأثر بالقسط الأكبر من نقده وتحليله"[68].

(أ)_ حضور مفهوم النصّ عن ذاته:

وإذا كان المنظّر يعمل على تشكيل خطابه النّظري بالارتكاز على المصادر التّراثية بما هي الأصل المعرفيّ، من منطلق رؤيته المعرفيّة حول التراث ومنهج قراءته، فمن البديهيّ إذن أن يكون المنطلق الأوّل والمرتكز الذي يرتكز عليه الفعل التّنظيريّ، بوصفه بحثا عن ماهية القرآن،

[67] ينظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص 67-89.
[68] علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص 201.

هو النصّ القرآنيّ ذاته، بوصفه أصل الأصول؛ فإذا كان التّراث الإسلامي في مدلوله العام اجتهادا لعقول بشريّة، فإنّ الأصل الأوّل الذي يدور جلّ الفهم الإنسانيّ في فلكه، هو النصّ القرآنيّ، الذي يؤسّس لنفسه دينا وتراثا في آن، وعليه، فإنّ "درس التّراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النصّ القرآنيّ بوصفه أصل الثّقافة الإسلاميّة ومحورها الذي تدور عليه"[69].

ومن هذا المنطلق، ولمّا كان الفعل التنظيريّ تأصيلا لمفهوم عن النصّ القرآنيّ، فقد مثّل النصّ القرآنيّ نفسه، الرّكيزة الأولى لهذا المسعى التأصيلي؛ إذ التّأصيل لمفهوم عن النصّ، ينبغي أن يتأسّس في المبدأ الأوّل، على ما يطرحه النصّ عن ذاته، وهو يعمل على التّفكير في ماهية النصّ، على أساس المسلمة البديهيّة الأولى، وهي أنّ القرآن نصّ لغوي، إذ يتمظهر في شكل لساني، وهو ما تؤكّده إشاراته الصّريحة، في سياقات عديدة، إلى أنّ "البحث عن مفهوم "النصّ" ليس في حقيقته إلاّ بحثا عن ماهية "القرآن" وطبيعته بوصفه نصّا لُغويّا"[70].

ومن ثمّ فإنّ "اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النصّ والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردّد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدّرس ومادّته"[71]، حيث يمكن الدّخول من المدخل اللّغويّ نفسه، على حقيقة الماهية، لتحديد وتشكيل تصوّر عن ماهية النص، وهذا يعني اعتبار اللغة _ وقبل كونها مدخلا إلى فهم المقاصد الإلهيّة_ مدخلا إلى مقاربة ماهية النصّ ذاتها، لأن الماهية تتمظهر من خلال مظهر لغوي. ويمكن ملاحظة أنّ اهتمام أبو زيد بالبحث في ماهية النصّ القرآني، يتخذ منطلقه الأساسي من التركيز على تأمّل الطبيعة اللّغوية ذاتها، بما أن الأدبية مادّتها الأساسية هي اللغة.

وهذا ما يفسّر اهتمامه بتحديد ماهية النصّ القرآنيّ، تحديدا يظلّ أوّليا، بوصفه "لغويّا"، وهي العبارة التي انتقدها "علي حرب" مؤكّدا لامعقوليّتها؛ فليس القصد من هذا القول في سياقه المخصوص، تحديد ماهية النّص تحديدا نهائيّا، فهو هنا لا يعدو كونه تحديدا أوّليّا، يستهدف تمهيد السبيل أمام مسعى البحث عن الماهية. وهو الفهم الملتبس الذي وقعت فيه بعض القراءات؛ فالوحي نصّ، والماهية الجوهريّة للوحي بوصفه نصّا هي اللّغة، من حيث أنّ الكينونة تمظهرت لغويّا، وعليه، فالمدخل الأولي والوحيد إلى التّعرف على ماهية الحقيقة، حقيقة النصّ،

---

[69] المرجع السابق، الصّفحة نفسها.
[70] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص10.
[71] المصدر نفسه، ص 25.

لصياغة مفهوم/نظريّة، عن النصّ القرآني، هو اللّغة ذاتها. وتأسيسا على هذه المسلّمات الأوّلية، يستهدف أبو زيد العودة إلى النصّ ذاته ليتيح للكينونة التكشّف من داخلها.

والعودة إلى النصّ تبدأ بمحاولة إثبات المصدر الإلهي للنصّ بما هو و"حي إلهي"، النصّ بوصفه وحيا من الله تعالى، ورسالة تستهدف تحقيق التواصل الإبلاغ، ومن حيث هو كلام وقول لغوي يجري من خلال نظام اللغة البشريّة(العربية). ومن هنا يتكشّف النصّ عن ذاته، وحيا من الله تعالى إلى البشر يستهدف الإعلام والإبلاغ والتّواصل، من حيث هو رسالة، تتم من خلال النّظام اللّغوي.

ولهذه العودة مدلولها الآخر، فهي تمثّل التّأصيل للمفهوم، أي على المستوى العقديّ، وهو ما يشير إليه نصر أبو زيد في قوله الصّريح، إذ "يحاول تأسيس تاريخية النص الدّيني فلسفيا وعقيديا ولغويا"[72].

ولا شكّ أنّ هذه المسألة وغيرها، ممّا يعرض إليه المفكّر، إنّما هو من قبيل البحث في مسائل غيبيّة، لا ينبغي الخوض فيها إلاّ بدليل وإشارة من النصّ ذاته، وإلاّ تحوّل البحث فيها إلى خروج عن هذا النصّ. ولعلّ خطاب المنظر مُدرك حقيقة هذه المسألة، ومكمن الخطورة فيها، وهي ضرورة الاستناد إلى النصّ والإصغاء إلى ما يقوله هو ذاته عن نفسه، وهو المسلك الذي يتجسّد بوضوح من خلال موقفه من طبيعة النص ومصدره ووظيفته.

ويمكن ملاحظة أنّ تّحديد طبيعة النصّ القرآني، بوصفه وحيا من اللّه للبشر، كما يظهر في خطاب المنظّر، لا يصدُر من منطلق التّعامل مع المصدر الإلهيّ بوصفه حقيقة إيمانيّة قبليّة سابقة للدّرس العلميّ، أي منطلق غيبي/ميتافيزيقيّ.

وهذا الصّنيع يجسّد مسلكه تماشيا مع ما يطرحه النصّ ذاته عن نفسه، فيما يؤكّدُه المفكّر في أكثر من موضع؛ فهو يستند إلى منهج التّحليل اللّغوي، ويعمد إلى ضرب من الاستدلال على الحقيقة في ضوء الفحص والملاحظة العينيّة لما هو واقع تجريبيّ، بوصفه حقيقة قابلة للبرهنة على ذاتها، من داخل النصّ ذاته، بوصفه الواقع اللّغويّ القابل للملاحظة العلميّة. ومن هذا المنطلق، تأتي تحليلاته ضربا من الاستدلال اللّغوي العلميّ على هذه الحقيقة الغائبة، كما يتجلّى من خلال تحليله للسّور على هذا المنوال: "ومن المعروف أنّ المتحدّث المعبّر عنه بالضّمير "نا" في هذه الآية[73] هو ذات المذكور في الآيات الأولى ﴿**اقرأ باسم ربّك**﴾ من سورة "العلق""[74]؛ حيث

---

[72] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص5.

[73] يشير في هذا المقام إلى الآية ﴿ **إنّا سنُلقي عليك قولا ثقيلا** ﴾ من سورة المزمّل.

[74] المصدر نفسه، ص40، والآيات 1-5، سورة العلق.

تتمظهر حقيقة المصدر/الأصل الإلهيّ، بما هي حقيقة المُنشئ/المُتكلّم بالوحي، بوصفها ذلك الصّوت الذي يتمظهر على مستوى منطوقات الخطاب.

وهو تحديد للمرسل من منطلق علميّ، كما يشير إلى ذلك أبو زيد في سياقات متعدّدة لتحليلاته، حيث المبدأ في تحديد المصدر، لغوي تجريبي يمكن إخضاعه للملاحظة العلميّة من خلال تفحّص اللّغة، وهو ما يعني أنّ الإقرار بحقيقة المصدر ليست قبليّة، أي غير سابقة على الدّرس العلمي، وذلك سعي منه لجعل اللّغة تكشف عن حقيقتها بنفسها دون فرض مقولات جاهزة، فالإيمان المسبق بحقيقة المصدر يعدّ هنا حقيقة سابقة على الدّرس. وهو ما يمكن القول معه إنّ أبو زيد قد توصّل في ضوء هذا المنهج إلى إثبات حقيقة المصدر الإلهيّ من داخل اللغة لا من خارجها.

ولعلّ هذا المنطلق المنهجيّ، في الدّخول على حقيقة الماهية من مدخل لغوي، هو المكسب المعرفيّ والمنهجيّ الذي أحرزه هذا الفعل التّنظيريّ، والذي ينبغي الاعتراف بفضله في تحرير أسلوب التّعامل مع القرآن من أسر النظرة الغيبيّة، من حيث هو إثبات لحقيقة المصدر الإلهيّ من طريق غير طريق الإيمان القبليّ المنفصل عن واقع النّسق اللّغويّ، وذلك بالعودة إلى واقع النصّ ذاته.

(ب)_ حضور مفاهيم علوم القرآن:

تنبثق العودة إلى علوم القرآن، مباشرة بعد رحلته في فضاء المفهوم الذي يطرحه النصّ عن نفسه، وتحديدا في دراسته المحوريّة (مفهوم النصّ)، لتبدأ رحلة بحث جديدة في فضاء علوم القرآن، والتي يدخل إليها من منظوره المعاصر.

ويصدر هذا الاهتمام بالتوجّه نحو علم القرآن، إلى كونها معرفة تطرح معطيات أساسيّة حول طبيعة النصّ القرآنيّ، فهي تتضمّن على مفهوم ضمنيّ للنصّ، بوصفها مقدمات للتّفسير، أي أنها تجسّد الأصول المعرفيّة للخطاب التّفسيريّ القديم. ومن هنا، ينطلق أبو زيد في منهجه التّنظيريّ، كما يبيّن "جابر عصفور" في دراسته، "من تركيزه على صنفين من الدّراسة، كما هي الخطّة المتّبعة في درس النصّ الأدبي:

1 -دراسة ما حول القرآن (أو ما حول النصّ)

2 -دراسة القرآن (أو دراسة النصّ)

والدّراسة الأولى هي التي تبدأ من "علوم القرآن" بالمعنى الذي حدّده القدماء، وتنتهي بالاجتهادات المعاصرة لما أطلق عليه المستشرقون الألمان" تاريخ القرآن"[...] ومن الواضح أنّ هذه الدّراسة

الأولى دراسة تمهيديّة لقراءة النصّ القرآني نفسه، أو تفسيره، بالمعنى الذي يجعل الدّراسة الثّانية مترتّبة عليها ومرتبطة بها ارتباط النّتيجة المنطقيّة بمقدّماتها، ففهم تاريخ النصّ وأسباب نزوله هو الشّرط الأوّل لفهمه وتفسيره. وهو ما أدركه القدماء أنفسهم عندما جعلوا "علوم القرآن" مقدّمة للتّفسير على نحو ما نجد في أهمّ ما وصلنا من كتب هذه العلوم و أكثرها موسوعيّة"[75].

لذلك فدراسة أبو زيد حول(مفهوم النصّ)، هي قراءة في ضوء الارتكاز والحوار الجدليّ مع علوم القرآن، وهي"دراسة لبعض معطيات "علوم القرآن"، أو بعبارة معاصرة، مقدّمة في الأصول التي ينبني عليها التّفسير"[76]، ويستند نصر أبو زيد تحديدا إلى مصدرين أساسيّين هما، البرهان في علوم القرآن، والإتقان في علوم القرآن، فالكتاب "يأخذ مادّته الأساسيّة من أهمّ ما وصلنا عن القدماء"[77].

ومن هذا المنطلق إذن، يمكن ملاحظة أنّ المعطيات المعرفيّة الحاضرة تتمثّل في: المفاهيم التي يطرحها، المكّي والمدنيّ[78]، علم أسباب النّزول[79] النّاسخ والمنسوخ[80]. ويمكن الحديث في هذا السّياق، عن مفهوم "أسباب النّزول" نموذجا لتجلية الحضور المكثّف للتّراث في خطاب التّنظير الدّيني عند نصر أبو زيد.

(ج)_ حضور المفهوم الفلسفي الاعتزالي(خلق القرآن):

وفي الآن نفسه، تحضر المفاهيم الفلسفية عند المعتزلة، في جسد النصّ التّنظيري، متخلّلة نسق التّصوّر المعاصر حول ماهية النصّ القرآني، متمثّلة في مفهوم "خلق القرآن"، وهو المفهوم الذي يحضر حضورا يمكن وصفه بالمكثّف.

ويرجع نصر أبو زيد إلى جذور "إشكاليّة النصّ الدّيني"، في تاريخ العقل الإسلامي، فهذه المسألة،"مسألة طبيعة القرآن _هل هو قديم أم محدث_ مسألة خلافيّة قديمة بين المفكّرين المسلمين"[81]؛ فالخلاف الدّائر قديما بين فلاسفة الإسلام، جرى حول حقيقة "الكلام الإلهي"، هل هو ينتمي إلى صفات "الذّات الإلهية"، ومن ثمّ فهو "قديم" و"أزليّ"، أم ينتمي إلى مجال صفات "الأفعال" ومن ثم فهو "فعل"، "حادث" و"مخلوق"، و"قد ذهب المعتزلة مثلا إلى أنّ القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال "صفات الأفعال" الإلهية ولا

---

[75] جابر عصفور، هوامش على دفتر التّنوير، مرجع سابق، ص 46.
[76] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[77] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[78] ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص(دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص75- 95.
[79] ينظر: المصدر نفسه، ص97-115.
[80] ينظر: المصدر نفسه، ص117-134.
[81] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 68.

ينتمي إلى مجال "صفات الذّات"، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال "صفات الأفعال مجال يمثّل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أنّ مجال "صفات الذّات" يمثّل منطقة التفرّد والخصوصيّة للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النّظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم"[82].

ولمّا كانت صفة الكلام الإلهي، من هذا المنظور الفلسفي الكلامي "الاعتزالي"، تنتمي إلى مجال صفات الأفعال، وليس صفات الذّات، فإنّ مقولة "حدوث القرآن" تكتسي مشروعيّتها الفكريّة، فمعنى كون الكلام الإلهي حادثا، أنّه أصبح موجودا في العالم الواقعيّ المحسوس، أي في التاريخ، و"إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأنّ كل الأفعال الإلهية أفعال "في العالم" المخلوق المحدث، أي التّاريخي. و"القرآن الكريم" كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التّجليات، لأنه آخرها"[83]، فإذن، من الواضح أنّ "التاريخية هنا تعني الحدوث في الزّمن، حتّى لو كان هذا الزّمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي _الوجود الإلهي_ والوجود المشروط الزّماني"[84].

(د)_ حضور المفاهيم اللسانية والبلاغية:

ويستدعي الخطاب من جهة أخرى مفاهيم لسانية وبلاغية من صميم التراث العربي الإسلامي عند مفكّري الإسلام قديما، والذين اهتموا بهذه المسائل اللغوية اهتماما لا يقلّ شأنا عن الاهتمامات المعاصرة، وكمثال على ذلك، مفهوم "اللغة" و"العلامة اللغوية".

إذ يعمل المنظّر على استحضار مفهوم العلامة _على سبيل التّمثيل_ عند "محمد بن جرير الطّبري"، والذي ذهب إلى نفي الاتّحاد بين الاسم والمسمّى. وهو، أيضا، ما يذهب إليه "الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر"؛ فهذا "الأديب والكاتب الموسوعي المعتزلي يرى أنّ العلاقة بين اللّفظ والمعنى مثل علاقة الرّوح بالجسد، ويقول اللفظ للمعنى جسد والمعنى للفظ روح" والمعتزلة عموما يدركون العلاقة بينهما على أساس أنّها علاقة "مواضعة" و"اتّفاق" و"اصطلاح" وليست علاقة ذاتيّة ضروريّة"[85].

---

[82] المصد السابق، ص 68.
[83] المصدر نفسه، ص 75.
[84] المصدر نفسه، ص 71.
[85] المصدر نفسه، ص 78.

وبهذا، "صاغ المفكّرون المسلمون مفهوم"اللغة" بوصفها نظاما من العلامات شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشّيخ عبد القاهر الجرجاني _شيخ البلاغيين العرب والمسلمين_ إلى أنّ الألفاظ لا تدلّ على المعاني بذاتها بل بالاتفاق"[86].

ويمكن من جهة أخرى ملاحظة الحضور المكثّف لمفهوم "العلامة" أو مفهوم "النّظم" و"الكلام" عند الجرجاني، بصورة أكثر بروزا. وإن كان نصر أبو زيد يذهب في نهاية المطاف، إلى أنّ فضل تعميق مفهوم العلامة اللغوية يرجع إلى العالم اللغوي السويسري "ألفريد دي سوسير" في العصر الحديث.

وخلاصة ما سبق، وفي ظلّ تجليات الحضور التراثي _التي تمّ الإشارة إليها إشارات مقتضبة تدليلا على الفكرة المحورية في هذا المقام_ يتمظهر ذلك الحضور الذي يصحّ وصفه بأنّه حضور مكثّف للتّراث، أو للمفاهيم التّراثيّة في جسد النصّ التّنظيريّ، بما هو تأصيل للحاضر، ليتبدّى بوصفه الأصل المعرفيّ الذي يرتكز عليه الخطاب التّنظيريّ في بلورته للمفهوم، عند أبو زيد. وإذن، فالمفهوم يقوم في ظاهر نصّه وخطابه على الارتكاز والاستناد إلى الماضي، كأصل جوهري في تشكيل نسيجه.

2_ حضور المفاهيم الحداثيّة (الأفق المعرفيّ المعاصر):

وبطبيعة الحال، فإنّ المفهوم لا يتوقف عند حدود النّهل من فيض التّراث، وإن كان ينطلق منه، فهو يعمد إلى الاستناد _وفي اللحظة نفسها_ إلى المفاهيم الحديثة والعصريّة، أي"الحداثة"Modernité [87]، من حيث أنّ تأصيل المفهوم، هو بمثابة قراءة للمفهوم التّراثيّ في ضوء الأفق المعرفيّ الرّاهن، بما يختزنه من منجزات الحضارة الحديثة.

حضور نظرية النصّ الأدبي(السيميوطيقا الثقافية):

وبما أنّ الخطاب ينطلق من تعريف القرآن بـــ "النصّ اللغوي"، مركّزا على الماهية اللغويّة، في ظلّ افتراض وجود علاقة "تماثل" بين النصّ "القرآني" والنصّ "الأدبي"، فمن المؤكّد أنّ هنالك مفهوما حداثيا غربيّا حاضرا، عن النصّ الأدبيّ: اللغة/الكلام، يستند إليه الخطاب التنظيري، في

---

[86] المصدر السابق، ص 78.

[87] توظف القراءة هذا المصطلح للدلالة على الحداثة الغربية بوجه عام والتي تشمل الحداثة وما بعدها في آن _وإن كان هناك موقفان من هذا المصطلح_" إذ يستخدم البعض كلمة "حداثة" بصفة العموم فتشمل كلا من البنيوية والسيميولوجيا ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك، وتستند هذه النظرة على أساس أن هذه المشاريع النقدية جاءت مناهضة للنقد الانطباعي السياقي (الاجتماعي، الواقعي، التاريخي، النفسي)، أضف إلى ذلك فهي تتقاطع فيما بينها مشكلة كلا متكاملا، مع ما يوجد من فروق دقيقة فيما بينها، معبرة في ذلك عن التداخل الذي كان بين اتجاهات الفكر الفلسفي، مصدر وجودها الأصلي". كما يؤكد الباحث: " إنّ الحداثة وإن قسمت حداثتين فإنها في الأخير تظل حداثة واحدة، وما مصطلح "ما بعد الحداثة" سوى نقد ومراجعة للحداثة، ومحاولة لتجذيرها وتأكيد حضورها الأبدي، حتى تحافظ على تفلتها من كل تحديد، فهي مشروع لم يكتمل بعد، هي الحاضر والمستقبل معا". ينظر: عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر(مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)،الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005، صص25-30.

محاولة لوضع صيغة تراتبية للعلاقة بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي الذي ينتمي إليه. وهو يحضر بطريقة ضمنيّة في بنية هذا النسق التّصوّري.

ولعلّ العمل على استقصاء مفهوم النصّ/الكلام، الحاضر بطريقة غير مباشرة، من خلال تتبّع تجلّياته في مواطن وسياقات مختلفة، قد يسهم في تجلية طبيعة المفهوم "المعاصر" للنصّ القرآني عند "نصر حامد أبو زيد"، ليتكشّف حضوره، من خلال استحضار أصوله النّظريّة التي تنتمي في جانب منها إلى هذه المرجعيّة الغربيّة.

ويتكشّف استناد الخطاب إلى المفاهيم الأدبية اللسانية "المعاصرة"، انطلاقا من تعريف "القرآن" بوصفه "نصّا"، يصحّ أن يجري عليه مفهوم النصوص اللغوية الأدبيّة بوجه عام؛ فالقرآن كلام الله (تعالى) من خلال "نظام اللغة" المتداول والموظّف من قبل الإنسان العربيّ في بيئته الاجتماعية/الثّقافيّة.

وبما أنّ النصّ القرآني "كلام لغوي"، ينطلق من "نظام اللغة" الجمعيّ، فإنّه يمكن النّظر إليه في ضوء المفهوم السيميولوجي العامّ للّغة، والذي تأسّس على يد العالم اللغوي السويسري فردينان دي سوسير (1857_1913)، منبّها إلى الطابع السيميولوجي للغة، بما هي "منظومة من العلامات التي تعبر عن فكر ما" [88]، مشيرا بذلك إلى علاقة هذه الأداة التواصلية بالمؤسسة الاجتماعيّة، وهو ما يحيل إلى مفهوم "العلامة اللغوية" Signe، باعتبارها دالاّ على الفكرة الذّهنية، ومن ثمّ علاقة اللغة بالفكر/الثقافة، إذ إنّ "العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل تصورا بصورة سمعيّة، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي، الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هي الدفع النفسي لهذا الصوت"[89].

ومن جهة أخرى ينبثق التمييز بين "اللغة" و"الكلام" بوصفه تمييزا بين البعد الاجتماعي والبعد الفردي[90]. وهو تمييز دقيق وجوهري نتج عنه في مرحلة لاحقة، إحداث تمييز بين "نظام اللغة" و"نظام النص"، في إطار نظرية النصّ المعاصرة [91]، في توجهها السيميوطيقي [92] الثقافي [93]

---

[88] فردينان ده سوسُّر، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، د ط، 1986، ص27.

[89] المصدر نفسه، ص 88.

[90] ينظر: المصدر نفسه، ص 20.

[91] تتعدد المصطلحات للدلالة على الأصل الأجنبي: نظرية النص، علم النص، تحليل النص، وهناك تمايز دقيق لا ينبغي إغفاله ين النظرية والعلم.

[92] يوظف المنظّر مصطلح "سيميوطيقا" Sémiotique بدلا من "سيميولوجيا" Sémiologie إذ بالرغم من ترادفهما في كثير من المواضع، إلاّ أن المصطلح الأول يحظى بشرعية أكبر، فعندما "عندما أتى الحين لتأسيس جمعية دولية للسيميوطيقا في فرنسا سنة 1974، وكان على مؤسسيها أن يختاروا مصطلحا من بين المصطلحين، وقع اختيارهم على "سيميوطيقا" لانتشاره في الثقافات الأخرى..."ينظر: نصر أبو زيد، سيزا قاسم ، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، مصدر سابق، ص 351.

[93] "يمثل أنصار هذا الاتّجاه المستفيد من الفلسفة الماركسية، ومن فلسفة الأشكال الرّمزية لـ (كاسيرر)، عدد من العلماء والباحثين السّوفيات الذين تطلق عليهم تسمية (جماعة موسكو- تارتو)، وهم (يوري لوتمان، وفياتشلاف.ف.ايفانوف، وبوريس أوسبنسكي، وفلاديمير توبوروف،

تحديدا، وهو ما يستحضر المفهوم السيميوطيقي للنصّ من منظور أكثر تطوّرا وعمقا ممّا طرحه "ف.دي سوسير" و"ر.جاكبسون". ومن الواضح أنّ مفهوم النصّ بالمعنى السّيميوطيقي الثّقافي حاضر حضورا محوريا في الخطاب النّظري الأدبيّ الغربي المعاصر، حيث تقدّم الدّراسات الحديثة، والتي تحاول أن تبتعد عن الفكر التّقليدي، الأدب بوصفه منظومة نصيّة داخل نموذج ثقافي محدّد. أي منظومة سيميوطيقية، وهو عند "يوري لوتمان" Y.Lotman تحديدا منتوج ثقافي، و"هذا التّعريف الذي أورده لوتمان يعطينا دلالتين:

– الأولى أنّ الأدب هو نظام، أي أنّه بناء من الأفكار الخاضعة لمنطق معيّن والتي تهدف إلى عرض العناصر عرضا منطقيّا.

– الثّانية أنّ الأدب يتكوّن من مجموعة من العناصر التي تفرزها ثقافة معيّنة وتعطيها قيمة محدّدة. وتعتبر هذه العناصر الثّقافيّة استجابة لحساسيّة اجتماعيّة ولشروط تاريخيّة معيّنة.[94]

فمن الواضح، إذن، أنّ هذه الخاصّية، أي الاهتمام بعلاقة التشكيل بما حوله من أبعاد، هي التي تميّز التّوجُّه المعاصر للممارسات التّنظيريّة المُحدثة، التي تُحدث فاصلا بين "نظريّة الأدب" الكلاسيكيّة و"نظريّة النصّ". حيث نلحظ أنّ "مفهوم علم النصّ يستوعب العناصر الدّاخلة في تشكيل النصّ والمرتبطة بالإطار الخارجي المحيط به بقدر ما تتبدّى فاعليّتها في هذا التّشكيل فلا يعنيه الاستطراد الخارجي عن السّياقات التّاريخيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة بقدر ما يعنيه الحضور النّصّي لهذه السّياقات وتحليل معطياتها"[95].

وعليه يمكن القول إن هذا الخطاب النّظري يفيد من معطيات نظرية النص الأدبي عند "يوري لوتمان" في توجهها الثقافي، وهي ترجع بدورها إلى أصول لسانية وفلسفيّة، بدءا من "ف.دي سوسير" إلى "ر.جاكبسون"؛ فمن المسلّم به أنّ "علم النصّ" هو "أكثر المناهج المعاصرة تبلوُرا وإفادة من المقولات السّابقة عليه واستيعابا لها لإدراجها في منظومته العلميّة بعد أن كانت مبثوثة في أشتات مُبعثرة"[96]، مما يفسّر ورود الإشارات إلى هذه الأصول النظرية التي يستقي منها المنظّر مفهومه المعاصر عن النصّ القرآنيّ؛ إذ يمكن ملاحظة الإشارات إلى دراسات وأبحاث المنظّر الرّوسي "يوري لوتمان"، و"رومان جاكبسون"، واقتباساته المكثفة عن "فردينان

والكساندر.م.بياتيجورسكي). وكذلك الايطاليين (روسي، ولاندي)".ينظر: عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النّقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 106 .

[94] حسين خمري، نظريّة النصّ من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/ بيروت، ط1، 1428هـ– 2007م، ص 18.

[95] المرجع نفسه، ص 163.

[96] صلاح فضل، مناهج النّقد المعاصر، دار الآفاق العربية، ط1، 1417هـ–1997م، ص 161.

دي سوسير"، كما يتجلّى من خلال الإحالات على الهوامش في المتن، ممّا يدلّل على الدّور الفاعل الذي تؤدّيه هذه المرجعيّات النّظريّة.

ويمكن للقراءة أن تعمل على استحضار الخلفيّة المعرفيّة الحداثيّة التي تتظافر مع الأصول التّراثيّة في تشكيل المفهوم، من منظور سيميوطيقي ثقافي، حيث يتكشّف حضور هذا المفهوم الحداثيّ في ظلّ نصوصه التّنظيريّة، التي تؤكد أنّ اللغة نظام من العلامات أو الرّموز، و"لمّا كانت اللّغة نظاما للعلامات، فإنّها بالضّرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزيّ، إنّها وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادّي والأفكار الذّهنيّة إلى رموز"[97]، وهو ما يلزم عنه القول، إنّ "النّصوص اللّغويّة ليست إلاّ طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعاليّة"[98].

ولمّا كان النصّ اللغوي، بالإضافة إلى وظيفته التّمثيليّة، يستهدف تحقيق وظيفة أكثر جوهريّة، وهي وظيفة التّواصل والإعلام، داخل إطار اجتماعي ثقافي، فإنّ المنظّر يشدّد على أهمّية حضور الإشكاليّة الفلسفيّة الجوهريّة، المتمثّلة في "علاقة اللغة بالفكر"[99]، ويؤكّد أنّ اللغة ليست تعبيرا مباشرا عن العالم، فهي تحيل إلى التّصوّرات الذّهنيّة/الثّقافيّة، إذ "العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتّصوّرات الذّهنيّة الثّقافيّة. إنّها لا تعبّر عن العالم الخارجيّ الموضوعيّ القائم، لأنّ مثل هذا العالم_ إن كان له وجود_ يعاد إنتاجه في مجال التّصوّرات والمفاهيم"[100]، "وإذا كانت العلامات اللّغويّة لا تحيل إلى الواقع الخارجيّ الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنّها تحيل على "التّصوّرات" و"المفاهيم" الذّهنيّة القارّة في وعي الجماعة_وفي لاوعيها_ فمعنى ذلك أنّنا مع اللّغة في قلب "الثّقافيّ""[101].

ومن ثمّ، يتأسس التمييز بين نظام اللغة ونظام النصّ "القرآني" ذاته، في خطاب نصر حامد أبو زيد، من منطلق اعتبار الكلام Parole استعمالا مخصوصا للغة Langue، التي تمثّل نظاما ثقافيّا جمعيا، بما يؤدّي إلى خرق الكلام لهذا النّظام الأصل (المشترك) وإنتاج لغة ثانوية داخل النّظام الأصليّ، الذي يستمد منه النظام النصّي الجديد مشروعيّته. وهذا النّظام الثّانوي هو بمثابة تأسيس لإيديولوجيّة/ عقيدة جديدة، تستمدّ مشروعيّتها من البعد المعرفي الثقافي الأصليّ.

---

[97] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص 25.
[98] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[99] في دراسته النص والسلطة والحقيقة على نحو أكثر وضوحا.
[100] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 80.
[101] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويمكن ملاحظة كيف أنّ هذا التّحديد، يعمل على تعريف النصّ القرآني، بوصفه كلاما لغويّا، قبل أن يكون كلاما أدبيّا، وهذا المسلك مستلهم من منهج التنظير الأدبي ذاته، الذي يتّخذ منطلقه من التحديد الدّقيق لمفهوم اللغة والعلامة اللغوية كمبدأ أوّلي قبل الانتقال إلى تعريف اللغة في مظهرها الأدبيّ، ومن هنا يمكن فهم علّة الإلحاح في خطابه على تعريف القرآن بوصفه نصّا لغويّا.

وهنا، تنتهي القراءة إلى التّساؤل عن مفهوم النصّ القرآني عند أبو زيد من جديد، مما يستلزم إعادة قراءتها في ظلّ اعتبار أساسيّ، وهو كيف وظّف نصر حامد أبو زيد المفهوم الغربي للنصّ الأدبي، بما أنّ المفهوم السّيميوطيقي/الثّقافيّ هو نتاج التّفكير في ماهية النّصوص الأدبيّة بوصفها ذات طبيعة بشريّة تاريخيّة، أي من إنتاج الواقع البشريّ، كيف وظّفه في مقاربة ماهية لغة النصّ القرآني، وهل هو توظيف يراعي خصوصيّة النصّ بما هو ذو طبيعة دينيّة؟ ومن هنا تنبع ضرورة استحضار مفهوم النصّ الحاضر في خطاب المنظر(والذي يشكّل إطارا مرجعيا غائبا/حاضرا، يمكن استقصاؤه بردّ المقول إلى اللامقول)، والذي سيعمل على استثماره، في الاقتراب من ماهية النصّ الإلهيّ، وذلك بغاية إلقاء الضوء الكاشف على "طبيعة مفهوم النصّ" الذي يتبنّاه أبو زيد منطلقا للتعريف بماهية النصّ القرآني.

وتكمن أهمّية استحضار المفهوم في أنّها قد تسهم في مرحلة تالية، في فتح المجال أمام التّساؤل الأكثر جوهريّة، ومفاده: هل هي عمليّة استثمار واعية بالخصوصيّة، أم أنّها لا تعدو أن تكون إسقاطا حرفيّا للمفاهيم النّقديّة الأدبيّة على ظاهرة لها ميزاتها وسماتها الفارقة لها عن غيرها من الظّواهر؟ وكيف يتمّ تطبيق هذه المقدّمات في حيّز التفكير في ماهية الكلام الإلهي؟

وخلاصة المحور:

تتوصّل القراءة إلى أنّ النصّ النّظريّ عند نصر حامد أبو زيد هو عبارة عن تناصّات لأنّه يجمع ويُدمج نصوصا عديدة ومتغايرة في صيغة (توفيقيّة) تستهدف المواءمة بين القديم والجديد وإلغاء وجود التّعارضات. لتخلص القراءة إلى أنّ بنية المفهوم مكوّنة من مجموعة من النُّصوص المتحاورة في نصها المقول والظّاهر.

كما تعمد القراءة إلى التّساؤل عن طبيعة المفهوم الحداثي الحاضر في البناء، مع الإشارة إلى أن البناء ليس معروضا بطريقة مباشرة بل مهمة القراءة الأولى هي الكشف عن البناء والعمل على استحضاره وبيان مكوناته.

وتكشف القراءة عن ذلك الحضور المكثّف المزدوج، وإذن فهي تلقي الضوء على سمتين بارزتين هما الازدواجية والكثافة، إنه الحضور المكثّف على مستوى البنية التّصوّرية، لكلّ من المفاهيم الحداثية والتّراثية على حد سواء، وإن كانت سمة الكثافة بما هيّ كثافة الحضور التّراثي بوصفه حضورا للزّمن الثّقافي الماضي في جسد المفهوم، يتبدّى أكثر بروزا. فالأفكار المعاصرة تتداخل مع المفاهيم التراثيّة، وتبدو وهي تحاول إضاءتها وتنوير مناطقها المظلمة، وسدّ فجواتها وفراغاتها، وتفجير إمكاناتها الضّمنيّة. لتُؤدّي دورا فاعلا في تشكيل نسيج المفهوم. وهو ما يؤكّد على أنّ القراءة تجري في ضوء منظور معاصر، كما تثبته مقدّمة الفعل التّأصيلي بوصفه آلية هذا الخطاب التّنظيري في صياغة مفهوم حول النصّ. الأمر الذي يظهر معه مبدئيا، أن كلا من البعدين قد اندمجا معا في بنية قائمة على التّآلُف والتناسق والانسجام، أي على أساس علاقة حوار جدلي، يعمل على إنتاج نظام النسق التصوّري، مع احتفاظ التّراث، بما هو الأصل، بأصالة الحضور.

وتعمل القراءة بعد هذه المقاربة الوصفيّة للمكونات التصورية، على إعادة طرح السؤال من جديد: هل المفهوم نسق قائم على النّظام، وهل علاقات التناص الدّاخلية قائمة على الانسجام؟ لتنتقل إلى مستوى أكثر عمقا في القراءة، وهي القراءة التفكيكيّة. وإذا أمكن الإقرار بعد عرض المكونات أنّ للتّراث حضورا مكثّفا في النصّ المقول، فإنّ هذا لا يمنع من طرح التساؤل التالي: ماذا عن المضمر واللاّمقول في هذا الخطاب؟؟

ثالثا_ التّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآني:

1_ النصّ القرآني "مُنتجا ثقافيّا":

إنّ النّسق التّصوّري لماهية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، فيما يقوله الخطاب المعلن، هو إعادة تأويل للمفهوم الذي يقدّمه النصّ عن نفسه، والفهم التّراثي، الأصولي والكلامي للوحي، من منظور معاصر، وذلك من منطلق إشكاليّات اللّحظة الوجوديّة الرّاهنة أوّلا، والتي تتمثّل تحديدا في إشكاليّة إهدار البعد الواقعي التاريخي للنصّ في سياق الفكر الدّيني الحديث؛ إذ "من أهمّ الجوانب التي يتمّ تجاهلها في إشكاليّة النصّ الدّيني_ولعلّها من أخطرها على الإطلاق_ البُعد التّاريخي لهذه النّصوص"[102]. وثانيا، من منطلق الأفق المعرفيّ والعلميّ المعاصر، أي النّظريّات اللّسانيّة والأدبيّة، في اتجاهاتها الحديثة والمعاصرة.

[102] نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 188.

وهي فيما يبدو، قراءة تعمل على إعادة بلورته وتشكيله وصياغته وإخراجه في ثوب جديد، هو هذه اللغة الاصطلاحية المعاصرة للزّمن المعرفيّ الراهن(الحاضر)، بوصفها قراءة/تأويل للماضي في ضوء الحاضر، تستهدف، كما يتجلّى من خلال الرؤية المعرفية للتراث ومنهج قراءته _كما تبيّن في مقدّمات الفعل التّنظيريّ_ تأصيل الحاضر في تربة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، في ظلّ العودة إلى الماضي، حيث الأصل والمبدأ الأوّل، الذي لا فكاك لأيّ فعل تنظيريّ، يبتغي تحقيق الأصالة المعرفيّة، من العودة إليه، ليكون الفعل المعرفيّ تأصيلا للحاضر وتجديدا للماضي؛ فتأصيل "الحداثة"، في الخطاب الفكريّ الدّيني الإسلاميّ، وكما هو معلوم بالنّسبة للخطاب النّقديّ[103]، هو وضع أساس لها في الثّقافة العربيّة المعاصرة، بالرجوع إلى الأصل في التّراث، وهذه العودة، لا قوام لها، إلاّ في ضوء إشكالات الحاضر نفسه.

وبهذا يبدو الخطاب التّنظيريُّ لدى نصر أبو زيد، وقد خلُص إلى تجديد الماضي وتأصيل الحاضر، إذ يُخرج المفهوم المقتبس من نصّ الوحي القرآني ذاته، في صورة اصطلاحيّة جديدة، لتكون إحياء وبعثا وبلورة للفهم القديم من منظور معاصر، وهو المفهوم الذي يشير إليه المنظّر في تعريفه النصّ القرآني بوصفه "منتجا ثقافيا"(بفتح التّاء)؛ "إنّ النصّ في حقيقته وجوهره مُنتج ثقافي"[104]، وهي المقولة الشارحة لماهية النصّ القرآني، والتي يتأسّس عليها مفهوم "التّاريخيّة" في سياق هذا الخطاب.

وإذا كان نصر حامد أبو زيد يستخدم في دراسته الأولى مصطلح "المنتج الثّقافيّ" بصورة لافتة، ليشكل حضورا مركزيّا، فإنّه ينتقل في دراساته المُكمّلة، إلى التّأسيس لمفهوم التّاريخيّة، مستخدما هذا المصطلح ولأوّل مرّة في دراسته الموسومة "التاريخيّة المفهوم الملتبس" [105]، في خطاب صريح يعلن عن قصده نحو التّأسيس، وهي في مقدّمة الكتابات التي تستهدف التّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآني، إضافة إلى كتابات أخرى ضمن كتابه "النصّ والسّلطة والحقيقة"، والذي يضمّ "مجموعة من الدّراسات التي كُتبت ونُشرت في الفترة من عام1990 حتّى الآن" [106].

و"يتناول الفصل الأول "التّاريخيّة المفهوم الملتبس" أوّل تلك الأسئلة، فيحاول تأسيس تاريخيّة النصّ الدّيني فلسفيّا وعقيديا ولغويا، كاشفا عن الطّبيعة الايديولوجيّة لتصوّر "الأزليّة""[107].

---

[103] نلحظ هنا أنّ هذه الإشكالية بما تخلقه من أزمة تأصيل الحداثة في الخطاب الدّيني الإسلامي المعاصر، تتقاطع مع إشكاليّة تأصيل الحداثة الغربيّة في الخطاب النّقدي العربي المعاصر.

[104] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص 24.

[105] ينظر: النص و السلطة و الحقيقة (إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة)، ص 67-89. وينظر: التفكير في زمن التكفير(ضدّ الجهل والزّيف والخرافة)، ص 199- 230.

[106] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 5.

[107] المصدر نفسه، ص 5.

إنّ تأسيس تاريخيّة النصّ القرآنيّ، هو تأسيس يتمّ من خلال العودة إلى الأصل، من منطلق الحاضر، سواء أكان المقصود بالحاضر، إشكاليّات واقع الفكر الدّينيّ العربيّ الرّاهن، وهي تحديدا إشكاليّة مفهوم الوحي الإلهي، هل هو حقيقة متعالية أم حقيقة تاريخيّة. أو الحاضر، بما هو ذلك الأفق العلمي والمعرفيّ الذي يشكّل أفقا للقراءة، ومنطلقا للعودة إلى الماضي التّراثيّ.

والتّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ، في هذا المقام، يتمّ في ضوء الاستناد إلى البعد العقدي أوّلا، وهو ما تجسّد في العودة إلى النصّ الإلهيّ نفسه، وعلومه. والاستناد إلى البعد اللّغويّ ثانيا، وهو ما تجسّد في تمظهر مفاهيم اللغة والكلام سواء بالمفهوم السيميوطيقي/الثقافي، وهو البعد الحداثيّ في المفهوم، أو مفهوم اللغة في التّراث العربي الإسلامي، النّحوي والبلاغي، أو الفقهي الأصولي، لما بين المجالات المعرفيّة من تداخل. والاستناد ثالثا، إلى الفلسفة الإسلاميّة الاعتزالية، وهي البعد الفلسفي التّراثيّ في المفهوم، لتأسيس البعد الفلسفيّ لمقولة تاريخية النصّ، لتشكّل الفلسفة الاعتزاليّة مرجعيّتها الفلسفيّة، فهو يثبت في ضوء فكرة "الحدوث في التّاريخ"، أي مقولة(خلق القرآن)، أنه كلام مُحدث، ومن ثمّ أنّه ذو جوهر تاريخيّ.

والمتمعّن في مدلول "التّاريخيّة"، كما يوظّفها هذا الخطاب النّظري، يجد نفسه ملزما بالعودة إلى مفهوم الواقع والثّقافة في هذا السياق النّظري؛ فالواقع يشمل الثقافة، لأنّ الثّقافة جزء من الواقع، أي جزء من المفهوم الواسع للتّاريخيّ، ولأنّ مفهوم الواقع لدى المفكّر واسع، فإنّ علاقة النصّ بالسياق الواقعي معقّدة، ومدلول التاريخية له عدّة مستويات. إذ "التاريخي" له مستويين؛ "التاريخي" الذي يحيل إلى الثقافي والمعرفي الجمعي المشترك والعام داخل المجتمع، و"التاريخي" الذي يحيل إلى الواقع الفرديّ داخل الإطار العامّ الثّقافة، الخاصّ والعرضي والحادث، أي الظّروف والملابسات الفرديّة التي تخصّ أفرادا بعينهم أو فردا بعينه، وهو ما يشير إلى "أسباب النزول". ومن ثم، فالطبيعة الثقافية الاجتماعية، هي أحد الأبعاد المكوّنة لماهية النصّ القرآنيّ، فلا "خلاف في أنّ تاريخيّة اللغة تتضمّن اجتماعيّتها، الأمر الذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بعدها الاجتماعيّ الذي يؤدّي إهداره إلى إهدار دلالات النّصوص ذاتها"[108]، ليكون البعد الثّقافيّ بذلك، أحد الأبعاد المكونة لمفهوم التاريخية ذاته.

ومن ثمّ، يمكن القول إنّ للتاريخية مدلولين:

-الخاصية الواقعية، أي ارتباط النصّ بظروف واقعية، وهو مدلول يترادف مع مقولة "أسباب النزول"، ولذلك فهو يوظّفه في التدليل على مشروعيّة هذا المدلول.

[108] نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 188.

-الخاصيّة الاجتماعية الثقافية، وتعني ارتباط النصّ بالإطار الثقافي للمجتمع الذي احتضن نزول الوحي القرآني.

وإذا كان للتاريخيّة مستويان، إلاّ أن المستوى الثاني هو محور اشتغاله وأساس تجديده للمفهوم القديم، حيث يجعل من النصّ منتجا ثقافيا، لا ينفصل عن مرجعيته الثقافيّة التاريخية في الواقع الاجتماعي، وهذا يعني أن المنظر يؤكد على علاقة النصّ بالسياق الثقافي الاجتماعي؛ فالطبيعة الثقافيّة هي أهمّ هذه الأبعاد، بل البعد المركزي في المقولة، وهو ما يتكشّف من خلال تصريح المنظّر في النصّ الموالي:

"من أهمّ الجوانب التي يتمّ تجاهلها في إشكاليّة النصّ الدّيني_ولعلّها من أخطرها على الإطلاق_ البعد التاريخي لهذه النّصوص. وليس المقصود بالبُعد التّاريخي هنا علم أسباب النّزول_ارتباط النّصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع_ أو علم النّاسخ والمنسوخ _تغيير الأحكام لتغيّر الظّروف والملابسات_أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الدّيني تجاهلها، وإن كان يتعرّض لها على سبيل السّجال لتأكيد واقعيّة الإسلام في اتجاهه إلى التدرّج في الإصلاح والتغيير. ولأنّنا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة في دراسة سابقة، فإنّ البعد التّاريخي الذي نتعرّض له هنا يتعلّق بتاريخيّة المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعيّة لتاريخيّة اللّغة التي صيغت بها النّصوص"[109].

وعليه يتركّز الحديث في مستوى العلاقة بين النصّ والثّقافة، بوصفها المرجعيّة المعرفيّة التي يستمد منها النصّ المفاهيم والتصوّرات. ومن هذا المنطلق تكون التاريخيّة مفهوما مؤسّسا على اعتبار العلاقة بين الوحي والواقع الثقافي، بما هي تحديدا علاقة تأسيس معرفي، تجعل المعطى الثّقافي أساسا لتشكّل للنصّ.

ومن ثمّ، فإنّ تشييد مفهوم النصّ القرآني بوصفه منتجا ثقافيّا، أي خطابا يتشكّل في علاقة انتماء بالسّياق الثّقافيّ، يشكّل المنطلق في التأسيس لمقولة التّاريخيّة في الخطاب التّنظيري عند أبو زيد. ومقولة "التّاريخيّة"، إذن، في هذا السياق، هي مقولة شارّحة لطبيعة النصّ القرآني وماهيته الجوهريّة، بوصفه منتجا ثقافيا.

ومن هذا المنطلق، فالموضوع الرّئيسي للدراسة، هو المدلول المركزي المتمثّل في علاقة النصّ بالثقافة لتكون مهمّة هذه القراءة، هي تحديدا الكشف أو الإيضاح والبيان بمدلول المنتج الثّقافي.

---

[109] المصدر السابق، ص 188.

والنتيجة التي أفضت إليها القراءة الأوّليّة الشّارحة لخطاب تاريخيّة النصّ، والتي حاولت كإجراء أوّلي، استعادة السياق الأصليّ لأطروحة المنتج الثّقافي، في مقاصدها الصّريحة والمعلنة، مفادُها أنّ اللغة القرآنيّة، تعيد تمثيل الواقع والثّقافة، وهذه الحقيقة لا إمكانيّة البتّة لإنكارها، فهي حقيقة يؤكّد عليها تأكيده على وجود علاقة بالواقع والثّقافة، إلاّ أنّ هذا التمثيل يجري وفق قوانين اللغة بوجه عامّ، ولكن الأهمّ من ذلك، أنّها تعيد تمثيلها من خلال نظام اللّسان البشري، هو اللّسان العربيّ، فهي تتحرّك في الإطار الثّقافيّ نفسه لهذا النّظام اللُّغوي، وتشتغل انطلاقا من قوانينه ومعطياته، لتتشكّل من منطلق المعطى الثّقافيّ البشريّ، وهو المعطى الذي تتأسّس عليه، بوصفه الأصل الذي انبثقت ونتجت عنه.

وينتهي أبو زيد إلى القول بالمنتج الثّقافي، أي تاريخية النصّ القرآنيّ، في الوقت الذي يؤكد فيه على الطّبيعة الدّينيّة للنصّ بوصفه وحيا إلهيّا، ورسالة من الله(تعالى) إلى البشر؛ فالمتأمّل في هذا القول، لا يفوته ملاحظة ما ينطوي عليه من تناقضات، إذ كيف يكون الواقع الثّقافيّ أساسا معرفيا منتجا للنصّ القرآنيّ، ثمّ يعمل النصّ في الآن نفسه، على إعادة صياغة الأساس الثقافي في نظامه الجديد بوصفه وحيا إلهيا؟ كيف يُفسّر هذا الجمع بين مصطلحين مختلفين في إطار الخطاب المفاهيمي نفسه ؟ هل يقصد أبو زيد إلى مفهوم "الوحي الإلهي" بما هو متداول في إطار الثقافة الدّينيّة المتداولة والموروثة، وما حقيقة العلاقة بين مصطلح "الوحي" ومصطلح "المُنتج الثّقافيّ"؟ هل هي علاقة تداخل أم تخارج، اتصال أم انفصال، انسجام أم تناقض؟ وما هو، إذن، مقصود المنظر، تحديدا، من استخدام مصطلح المنتج الثّقافي؟ هل يشير إلى علاقة جدل مادّي بين النصّ والواقع الثّقافي البشريّ ، كما يذهب إلى ذلك بعض القرّاء والشّارحون؟ ومن هنا ضرورة الانتقال إلى مرحلة القراءة التفكيكية، لما لآليّاتها من قدرة على استنطاق النصوص عمّا لا تقوله، أو ما تقوله دونما نصّ صريح.

2_ فرضية العلاقة بين أدبيّتين "تاريخيّتين":

وإذا كان التّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآني، يجري في ظلّ الاستناد إلى البعد "اللُّغوي"، المتمثّل في مفهوم النصّ الأدبي بوصفه كلاما لغويّا، بما يعنيه مدلول اللُّغة من انتماء إلى ما هو ثقافي واقعي بشري، فإنّ هذا الفعل التّأسيسي يتضمّن استلزاما، فرضيّة وجود علاقة بين تاريخيّتين؛ تاريخيّة النصّ الأدبي وتاريخيّة النصّ القرآني؛ إذ يكشف الخطاب النّظري عند نصر حامد أبو زيد، عن افتراض وجود علاقة بين الأدبيتين.

وهذه العلاقة يؤكدها خطاب المُنظّر نفسه، فهي تتكشف من داخل نصوصه، إذ يرى المفكّر أنّ الدّرس الأدبي في علاقة مع الدّرس القرآني، انطلاقا من العلاقة بينهما على مستوى موضوع الدّرس، "إذا كان مفهوم "النص" يمثّل مفهوما محوريّا في "علوم القرآن" فهو بالمثل مفهوم محوري في الدّراسات الأدبية"[110]؛ فالوحي القرآني نصّ لغوي كغيره من النّصوص البشريّة. وهو بذلك ينطلق من محور التّقاطع بينهما، من محور اللغة (الأدبية)، طبيعة الظّاهرة الدّينية بوصفها ظاهرة لغوية، كلاما من خلال النّظام اللغوي، واللغة (الأدبية) لا تنفصل عن حدود الزّمان والمكان، فهي ذات جوهر تاريخي."وليس مفهوم النصّ مفهوما أساسيا في الدّراسات الأدبية فحسب، بل صار يعدّ مفهوما أساسيّا في العلوم الإنسانية، في الثقافة بشكل عام"[111]

ومن ثمّ يتقاطع ويلتقي كلّ من الأدب والقرآن، على المستوى الأنطولوجي، الطّبيعة اللغويّة (الأدبيّة)؛ فالنصّ القرآني أدب يستخدم اللغة وسيطا رمزيا للتمثيل والتعبير عن الأفكار وتوصيلها.ومن هذا المنطلق يستهدف المنظّر في دراساته "بيان أوجه التّماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوّن والبناء وإنتاج الدّلالة" [112] ومن ثمّ ينبع التّساؤل عن مفهوم "الأدبيّ"، هل تتساوى أدبيّة النصّ الأدبي، وأدبيّة النصّ القرآني كما يفهمها أبو زيد؟ وهل ننتهي إلى نتيجة مفادها وجود علاقة بين تاريخيّتين، أو بين أدبيّتين؟

وإذن، فالعلاقة بين ماهية النصّ القرآني وماهية النص الأدبي هي فرضية "بديهية" يعمل خطاب المنظّر على توضيحها وجلائها للمتلقي، ومن هذا المنطلق إذن، تتخذ الحركة المعرفية لهذا الخطاب منطلقها في التفكير في ماهية وكينونة النصّ القرآني. ومن ثمّ فقد شكّلت فرضيّة "العلاقة" بين "النصّ الأدبي" و"النصّ القرآني" منطلقا نظريا أساسيّا في خطاب نصر حامد أبو زيد؛ إذ يبدو هذا المنطلق النّظري مبدءا ومرتكزا يتأسّس وينهض عليه فعل التّفكير في ماهية النصّ الأدبي، بما يشير إلى كونه المنطلق الأساسي في الدّخول على ماهية النصّ، والاعتبار الذي يتقدّم كلّ اعتبار نظري.(إنه المرجعيّة المضمرة وراء الخطاب المعلن)

وإذا كان السؤال الجوهري في هذه القراءة مفاده: كيف تتجلى ماهية النصّ القرآني من خلال الوعي النّظريّ عند نصر حامد أبو زيد؟ فإنّ الإشكاليّة هنا مركّبة من عدّة إشكاليات؛ فالتساؤل عن حقيقة الماهية القرآنية كما تتمظهر في الفهم النّظري عند نصر حامد أبو زيد، يطرح إشكاليّة أخرى في الحين نفسه؛ فإذا كان التفكير في ماهية الظّاهرة القرآنية، يتّخذ منطلقه

---

[110] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 19.
[111] ينظر: يوري لوتمان وآخرون، نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص 323.نقلا عن: المصدر نفسه، ص 19.
[112] نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 92.

من افتراض علاقة بينها وبين ماهية الظّاهرة الأدبية، بوصفهما نصوصا لغويّة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما طبيعة هذه العلاقة، أي كيف تتمظهر هذه العلاقة بين الماهيتين على مستوى البنية التّصورية للظّاهرة القرآنية كما تظهر دائما من خلال هذا الفهم النّظري ؟ فهل العلاقة هنا علاقة مطابقة ومساواة ؟ أي هل هناك حدود لهذه العلاقة، أم أن العلاقة عند أبو زيد تنتهي إلى المطابقة بين الظّاهرتين ؟

وينفي المنظّر أن تكون العلاقة علاقة مطابقة ويؤكّد على عدم المطابقة التّامّة بين الوحي الإلهي وغيره من الظّواهر الثّقافية(الأدب). فإذا كان المنظّر يستهدف العمل على بيان أوجه التّماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوّن والبناء وإنتاج الدّلالة، فإنه يستدرك منبّها إلى أنّ "التّماثل" لا يعني "التّطابق": "لكنّ التّماثل لا يعني التّطابق، لأنّ للنصوص الدّينية سماتها وملامحها الخاصة وللنصوص الدينية الإسلامية سماتها وملامحها المتميّزة تحديدا"[113]

ولعلّ افتراض المنظّر لوجود هذه العلاقة لا يعني وجود قصد نحو المساواة بين النّصّين والتي تنتفي معها خصوصيّة النصّ الإلهي، وانتفاء القصد نحو المطابقة يثبت وجوده من داخل النُّصوص النّظريّة الصّريحة(أي الخطاب في مقاصده المعلنة)، كما يعتبر حديث أبو زيد عن خصوصية القرآن في ضوء علاقته بالنصوص السّائدة في الثّقافة(الشّعر والكهانة)، دليلا على عدم وجود نوايا مبيّتة لإحداث المطابقة، فضلا عن وجود دلائل عديدة من داخل النص تكشف عن الإقرار الضّمني باختلاف النصّ الإلهي عن هذه النُّصوص السّائدة داخل الإطار الثّقافي، وخصوصا في سياق تأكيد خصوصيّة آليّات النصّ الدّيني في إنتاجه للدّلالة.

خلاصة الفصل

يكشف الفصل الأول عن ظاهرة الجمع بين مصطلح "الوحي الإلهي" و"المنتج الثقافي"، كما توصّلت إلي أنه يتعامل مع النصّ بالمعنى السيميوطيقي، فهو يستند إلى المفاهيم اللغوية كما هي مطوّرة في إطار "علم النصّ" أو "نظريّة النصّ" الحديثة، لدى "يوري لوتمان".وهذا الأخير بدوره يستند إلى مصادر وأصول نظرية سابقة عليه ليؤلف منها صيغة مطوّرة.

وهي نتيجة أوّلية ستطرح القراءة في ضوئها جملة من الإشكاليات والتساؤلات التي تستلزم الإجابة، أهمها وأكثرها فرضا لوجودها خاصية الازدواج المفهومي، الذي يضفي التباسا على النصوص الشّارحة لمقولة المنتج الثقافي، كما إنه يجعل النصّ متقطّعا مليئا بالثغرات والفجوات

[113] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 92.

التي تثير السؤال من جديد، وتدعو إلى العمل على ملئها، في نشاط من القراءة والتأويل المُتواصل، وهو ما ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ نص أبو زيد نصّ كثيف، مزدوج، ملتبس، مُشكل، و"العمل المتشابه المراوغ الواقع أبدا على الحدود بين الكائن ورسومه، بين المعنى وظلاله، بين الوضوح والغموض [...] وحده هذا العمل يملك قوة تنويرية، ويتطلب قراءة تنويرية، نعني قراءة تقرأ فيه مالم يُقرأ [...] فتفضح بداهة يتأسس عليها، أو تستلهم نظرة يوحي بها، أو تستقصي بعدا يختزنه، أو تستشرف أفقا يفضي إليه، أو تستقرئ سرّا لا يفضي به"[114]، إذ "بموجب هذه النّظرة لا يقرأ قارئ النصّ مقاصد المؤلّف، بل يقرأ ما يُتيحه النصّ نفسه. والنصّ هو أبدا أكثر أو أقلّ أو غير ما يقوله ويصرّح به"[115]. من هنا ضرورة تجاوز النصّ المقول إلى اللامقول والغائب.

[114] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص 21.
[115] المرجع نفسه، ص 33.

_ تمهيد:

لقد توصّلت القراءة، حتّى الآن، إلى أنّ هنالك جمعا بين مصطلح "الوحي الإلهي" و"المنتج الثقافي"، وهو يتعامل مع النصّ بالمعنى "السيميوطيقي"، مستندا إلى المفاهيم اللغوية كما هي مطوّرة في إطار "نظريّة النصّ" الحديثة (السيميوطيقا الثّقافيّة)، تحديدا، لدى "يوري لوتمان". وهي نتيجة أوّلية ستطرح القراءة في ضوئها جملة من الإشكاليات والتساؤلات التي تستلزم الإجابة، أهمها وأكثرها فرضا لوجودها خاصية "الازدواج المفهومي"، الذي يضفي التباسا على النصوص الشّارحة لمقولة "التاريخية"، كما إنه يجعل النصّ متقطّعا مليئا بالثغرات والفجوات التي تثير السؤال من جديد، وتدعو إلى العمل على ملئها، في نشاط من القراءة والتأويل المُتواصل، وهو ما ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ نص "نصر أبو زيد" نصّ كثيف، احتمالي، مزدوج، ملتبس، مُشكل، وهو ما يستلزم قراءة تفكيكية "استكشافية".

وهذه القراءة الثانية تنطلق من منطلق التّساؤل عن دلالة الجمع بين مصطلحين مختلفين من حيث المقاصد والأصول المعرفيّة، وهو الأمر الذي أدّى إلى التباس نصّ المفهوم، وإشكاله على الفهم، ومن ثمّ، التّساؤل عن الدّلالة الحقيقية لمقولة التّاريخيّة عند نصر حامد أبو زيد.

ولعلّ قراءة أوّلية، تحاول شرح المقاصد الحقيقيّة لنصّ "تاريخيّة النصّ القرآنيّ" عند "نصر حامد أبو زيد"، تواجه صعوبة تحليل بنية المفهوم إلى عناصره وبنياته المتعدّدة، التي تشتبك وتتداخل إلى درجة التعقيد، وتتضافر بعمق في تشكيل نسيج التّصور، متوزّعة مابين المكوّنات التراثيّة/ الماضي، والمكوّنات الحداثية/ الحاضر، وذلك في علاقة مزدوجة مع الذّات الثّقافيّة التّراثيّة من جهة، وفي علاقة مع الذّات الثّقافية المغايرة/الآخر، من جهة أخرى.

وقد توصّلت القراءة الأوّلية(الشّارحة)، في أبعاد مفهوم النصّ القرآني؛ إلى أنّ التّاريخيّة_ بما هي مؤسّسة على مقولة المُنتج الثّقافي_ تشتغل على المستويات الثّلاث لأيّ عملية تفكير في ماهية النُّصوص: مستوى المُنشئ للرّسالة، (أي الله تعالى)، طبيعة الرّسالة، (نظام لغوي منتج للمعنى وفق القوانين العامّة لإنتاج الدّلالة)، وظيفة الرسالة اللغويّة، (أي الإبلاغ بما هو قصد نحو المتلقّي (الإنسان العربي) لإفهامه رسالة الخطاب، تحقيقا للغاية الأسمى ألا وهي غاية التّواصل، وهو ما يحيل إلى علاقة النصّ بالثقافة والواقع، والتي يؤكّدها تجلّي نظام اللغة القرآنيّة من خلال النظام اللغوي الثقافي المتداول.

إلاّ أنّ هذا الوعي النّظريّ على المستوى التّأمّلي المجرّد _والذي يتبدّى بدئيّا على درجة عالية من العُمق_ بحقيقة النصّ القرآنيّ، بوصفه "وحيا إلهيّا" _أي كلام الله (تعالى) المنزّل على نبيّه (عليه الصّلاة والسّلام) بواسطة جبريل (عليه السّلام)، والذي يتضمّن رسالة وبلاغا للنّاس، من خلال لغتهم المتداولة داخل البيئة الثّقافيّة، وفي سياق واقعيّ بعينه_ هذا الوعي العميق، يتراجع تدريجيّا، عبر ذلك التدرُّج النّظريّ في مقاربة ماهية النصّ اللُّغويّة، ليبلغ ذروة انطفائه مع تمظهر المقولة الشّارحة لماهية النصّ القرآنيّ، والتي يصرّح منطوقها، بأنّ الكلام الإلهيّ (مُنتج ثقافيّ).

إذ يمكن ملاحظة ذلك الجمع بين مصطلحين: مصطلح (الوحي الإلهي)، ومصطلح (النصّ اللغوي الثّقافي). وقد تبيّن أنّ توظيف مصطلح "المنتج الثقافي"، يجري من منطلق تجديد المصطلح/المفهوم "القديم". إلاّ أنّ تّساؤلا يحضر في ظلّ هذا المعطى المفاهيميّ النّظري؛ هل فعلا يعمل المصطلح المعاصر على تجديد المفهوم التّراثي الأصيل، بما يفترضه الفعل التّجديديُّ من مقدرة المصطلح الجديد على احتواء القديم تطويرا وتوسيعا وإثراء؟ بما يجوز معه إثبات مشروعيّة هذا التّوظيف، وإحلال الجديد محلّ القديم؟ فإذن ما مدى مشروعية هذا الجمع أو بناء علاقة مشابهة بين القديم والجديد، مصطلحيّا؟

ويمكن القولُ، إنّ حضور مصطلح (المنتج الثّقافي) والمتزامن مع حضور مصطلح "الوحي الإلهي"، يشكّل الإشكال الجوهري في أطروحة وخطاب "نصر أبو زيد" عن ماهية وطبيعة النصّ بما هو نصّ إلهيّ، أي كلام الله تعالى، وهذا الحضور يفتح المجال واسعا أمام تساؤلات واحتمالات وتأويلات القرّاء، وهو ما تتكشّف عنه جملة القراءات التي تناولته وحاولت شرح نصّه وتفسيره.

وبعيدا عن مسألة خطأ التّفسيرات والشُّروحات أو صوابها، فإنّ هذا المفهوم، يخلق "إشكاليّة" في غاية الحساسيّة "عقديّا". إلاّ أن حصر طبيعة الإشكال في البعد العقديّ، كما تبين آنفا، لا يساعد بطبيعة الحال على التّصدّي لعلاج المعضلة الجوهرية في خطاب نصر أبو زيد الدّينيّ، والتي تحوّلت إلى معضلة مصطلحات/ مفاهيم، وتحديدا، معضلة القول بـــ "التاريخية"، و"المنتج الثّقافي". ومن ثمّ فإنّ الإشكاليّة التي يخلقها توظيف المصطلح المُحدث والمعاصر، من منطلق التّجديد، هي أيضا في غاية الحساسيّة على المستوى المعرفيّ "الابستيمولوجي" لا تقلُّ حساسيّة عنها على المستوى العقديّ الإيمانيّ.

وانطلاقا من النتائج المتوصّل إليها على مستوى القراءة الأوّليّة، والتي سلّطت الضّوء الكاشف على التّعدّد المفهومي على مستوى الخطاب التّنظيري، والذي هو تعدّد في المصطلح والمرجع المعرفي في آن، أمكن إبداء ملاحظة أوّلية، تتمثّل في الإشارة إلى بروز خاصيّة إزدواجية النّظرة المفهوميّة، والتي ينتج عنها التباس مفهوم مصطلح "تاريخية" النصّ القرآني عند "نصر أبو زيد"، ومن هنا تتجلّى ضرورة تجاوز النصّ المقول بحثا عن النصّ اللاّمقول، وتنتقل القراءة بهذا إلى محاولة الكشف عن الوجه الحقيقي للنسق المفهومي المشيّد عند نصر حامد أبو زيد؛ مصطلح المنتج الثّقافيّ، أساس مقولة التّاريخيّة، والذي يبدو في علاقة مشابهة مع مصطلح الوحي القرآني. وبمصطلح الرؤية التفكيكية: تعرية الخطاب وفضحه، بالعمل على استنطاقه وتفكيك نظامه وخلخلة نسقه التّصوّريّ والكشف عن الخلفية الحقيقية المضمرة والمحتجبة في طيّاته، والتي يحيل إليها إحالة غير مباشرة.

ومن البديهيّ، إذن، أنّ تفكيك النسق المفهومي _بما هو مؤسّس كما سلف بيانه على تصوُّر طبيعة العلاقة بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي_ هو في الآن نفسه، اشتغال على مستوى هذه الصّيغة العلائقيّة.

وعليه تتحرّك القراءة التفكيكية على مستويين رئيسيين:

أوّلا: على مستوى فهم ماهية النصّ ذاتها، انطلاقا من نظام الصيغة النظرية الشارحة لطبيعة العلاقة بين النصّ القرآني والثّقافة.

ثانيا: على مستوى طبيعة المرجعيّات المفهوميّة المتظافرة في ظاهر النصّ، في عمليّة بناء المفهوم وتشكيله، وهي المكوّنات التي تُشكّل نسيج البناء المفهومي، والذي يتظافر على مستواه بُعدان معرفيّان: التُّراث/الماضي، والمعاصرة/الحاضر، وما تستحضره وتحيل إليه من أصول معرفيّة وأنظمة فلسفيّة، بما أنّ المصطلح، بوصفه دالاّ على المعنى، يستحضر في الآن نفسه، حمولة معرفيّة ذات خصوصيّات فكريّة وحضاريّة.

أوّلا_ مركزيّة الواقعيّ/البشريّ وهامشيّة الإلهيّ/المتعالي:

ومن الضروري في سياق قراءة هذا النصّ التّنظيري، مراعاة المصطلحات الموظّفة فيه، ومن خلال ما سبق يتبين أنّ استخدام الخطاب التنظيري لمصطلح "التاريخية" و"الإنتاج الثّقافي" يجري على سبيل التّرادف والتّكامل، ويحضر مصطلح "الواقع" للدلالة على مدلول بعينه(الواقع بما هو الوجود الموضوعي المادّي والاجتماعي)، ومصطلح "الثقافة" كذلك، وأما مصطلح "التّاريخية" فهو مصطلح يعمل على احتواء المدلولات السابقة، أي أن "التاريخي" هو جماع

الالتقاء بين الخاصيّة "الواقعيّة"، والخاصيّة "الثّقافية الاجتماعية"؛ فلفظ "التّاريخية" وصفا ونعتا لخاصيّة الموضوع، دال على علاقة النصّ بالواقع الخارجي، بما يضفي عليه خاصية واقعية، وكذلك دال على علاقة النصّ باللغويّ الثّقافي، بما يطبع النصّ بالطّابع الثّقافي الاجتماعي.

وعليه يمكن القول إنّ مقولة "التاريخية" تبدو جامعة في نسقها المفهومي لكل من علاقة النص بالواقع وعلاقته بالثّقافة، فالتاريخيّة تترادف مع الواقعيّة، فالخاصية الواقعيّة للنصّ هي بالضرورة الخاصية التاريخية، وبما أن الواقعي يشمل الثقافة، فإن الواقعية قد تحيل على الواقعي الخارجيّ كما قد تحيل على الاجتماعي. فالواقع فردي والثقافي هو المشترك الجمعي. ويمكن القول بناء على ذلك، إن "المنتج الثّقافي" دال تحديدا على علاقة النصّ بالثقافيّ الاجتماعي.

من هذا المنطلق واستنادا على المحددات المفهومية التي يصطنعها الخطاب التنظيري تتحدد مصطلحات العناوين التالية:

1_ الحضور المركزيّ للبعد الواقعي:

(أ)_ الحضور المركزي للصيغة العلائقية بين النصّ القرآني والواقع "الثّقافي":

من الواضح أنّ القصد المحوريّ لهذا الفعل التّنظيريّ، والمصرّح به، بما يتمظهر على مستوى بنية الحضور، هو استعادة الكلام عن "النصّ القرآني" بوصفه "كلاما لغويّا"، فالقرآن"نصّ لغوي"[1]، والكلام اللّغوي بطبيعته لا ينفكّ في تشكّله عن الواقعيّ والواقع الثّقافي خصوصا، فلا "يمكن أن نتحدّث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثمّ أن نتحدّث عن نصّ مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نصّ داخل إطار النّظام اللّغوي للثقافة"[2].

ومن هنا جاءت استعادة الكلام عن النصّ القرآنيّ في علاقة بالواقع الثّقافي، فالقرآن "نصوص لغوية تشكّلت خلال فترة زادت على العشرين عاما. وحين نقول "تشكلت" فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة"[3]. ومن ثمّ، يغدو من المشروع القول بأنّ العلاقة بين النصّ القرآنيّ والواقع الثّقافي، على مستوى تصوُّر الماهية في خطاب "نصر حامد أبو زيد"، تتمظهر بوصفها حضورا مركزيا/بنية مركزية. وهو ما يستحضر التّساؤل عن كيفيّة تحوّل (العلاقة بالواقع الثّقافي) إلى حضور "مركزيّ" _في نصّ التّنظير_ يحجب ما عداه من إمكانات التّعالق النّظري.

ويمكن ملاحظة الكيفيّة التي حدث التّحوّل من خلالها من التّمركز حول علاقة النصّ بمُنشئه إلى علاقة النصّ بواقع تكوّنه، من خلال ما يلي: إنّ النصّ القرآنيّ خطاب الله (تعالى) للبشر،

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 9.
[2] المصدر نفسه، ص 24.
[3] المصدر نفسه، ص 25.

فهو ليس ظاهرة مفارقة للواقع البشريّ، إنّ الله تعالى يتنزّل إلى البشر في واقع تواجدهم الدّنيويّ، و "إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكلّ ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إنّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر، "يتنزّل" إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدّلالي الثقافي واللغوي" [4]، ومن هذا المنطلق، يغدو من المشروع الكلام عن وجود علاقة بين النصّ الإلهي والواقع الثّقافي.

وإذا كان من غير المشروع نظريّا، من منظور نصر أبو زيد، تناسي أنّ النصّ القرآني نظام يعمل على إعادة تجسيد الواقع الثّقافي _ إذ يعمل على التأكيد على هذه الحقيقة، تأكيدا يكاد يكون في درجة موازية لتأكيده على حقيقة العلاقة_ مُعيدا تشكيله في نسق جديد (مختلف)، إلاّ أنّه يعود لإثبات أنّ النصّ في النّهاية، "ينتمي" إلى سياق تكوّنه في الواقع والثقافة.

ويمكن عند هذه النّقطة تحديدا، ملاحظة أنّ حركة التّفكير حول ماهية النصّ القرآني، تبدأ، بإحداث نقلة نوعيّة على مستوى تحديد طبيعة النصّ القرآنيّ، إذ إنّه، وبعد تحديد الكلام اللغوي بوصفه إلهيّا، وفي أثناء الكلام عن تمثيليّة وفعاليّة لغة النصّ، تعمل حركة التّفكير على إحداث حركة ارتداديّة نحو التّأكيد على علاقة اللّغة بالواقع الثّقافي، لتعمل على التّمركز حول هذا البعد من أبعاد الماهية، لتتمظهر "العلاقة" بين النصّ الإلهيّ والسياق الثّقافي، فرضيّة بديهيّة ومسلّمة أوّليّة يعمل المنظّر على تأكيدها وتوجيه النّظر إليها في سياقات عديدة، لدرجة يصبح المقصد الجوهريّ والمنطلق الأساسي لخطاب التّنظير، هو التّأكيد على وجود هذه العلاقة؛ فليس النص _أوّلا وأخيرا_ تشكيلا مفارقا للواقع الثّقافي.

وعليه، يمكن التّأكيد، وفي ضوء ما سلف، على أنّ حركة التّفكير في الماهية والبحث عن مفهوم للنصّ، إنّما تتأسس على نزوع نحو إثبات وجود "علاقة" بين النصّ الإلهيّ والواقع الثّقافيّ، ومن هذا المنطلق، لا يخلو موضع في دراسته المحوريّة الأولى أو في الدّراسات اللاّحقة والمكمّلة، من التّأكيد على وجود علاقة بين الوحي الإلهيّ بوصفه كلاما لغويّا؛ فالوحي، الذي هو كلام الله (تعالى) للبشر، قد تشكّل، وبتحديد نصر أبو زيد الدّقيق، في علائق متشابكة ومعقّدة مع كلّ من الواقع والثّقافة. إلاّ أنّ التّأكيد على حقيقة وجود علاقة بين النصّ الإلهيّ والثّقافة _وفيما يظهر من خلال تتبّع حركة التّفكير في الماهية_ يبدأ في اتّخاذ منحى آخر، نحو التّفكير في "ماهية العلاقة" بين النصّ القرآنيّ والواقع الثقافي، ليتدرّج النصّ التنظيري، خطوة أخرى، بعد

[4] المصدر السابق، ص 56.

استرجاع الكلام عن العلاقة بين النصّ القرآني والواقع الثقافي، متّخذا لنفسه حركيّة أخرى، على مستوى التّفكير في "طبيعة العلاقة ذاتها".

(ب) _ هيمنة حضور "الواقعيّ" على نسق العلاقة:

(1)_ "الواقعيّ" دالاّ على الوجود الثقافي البشريّ السّائد:

وكما تبيّن فيما سلف، يحضر مصطلح "الواقع" و"الثّقافة" بوصفهما مفهومين مركزيّين، في خطاب المفهوم عند نصر حامد أبو زيد، وهو ما يدعو إلى التّساؤل عن الدّلالة الجوهريّة التي يفيدها كلّ منهما، ودورها في تشييد الخطاب النظري.

ويشير نصر أبو زيد إلى وجود فارق دقيق بين "الواقع" و"الثّقافة"، فالواقع Réalité دالّ على معنى "وجود الشيء كمقابل لعدم وجوده، وكمقابل للأشكال الأخرى الممكنة للوجود" [5]، وهو يعني الواقع الموضوعي Réalité objective وهو "مفهوم نسبي، فهو كل شيء موجود خارج ذهن الفرد ويعكسه هذا الذّهن"[6]، ويمكن قياسا على ذلك، التنبيه إلى أنّ "الواقع الموضوعي" في هذا المقام، والذي يتحدّث عنه المنظّر ويقصد إليه، هو كلّ شيء خارج نظام النصّ، إذ يمكن اعتباره واقعا موضوعيا بالنسبة للنص، لأنه واقع خارج النصّ ذاته، ويتخذ مظهرا جديدا بدخوله في عالم النّسيج النصّي (الدّاخلي). وهذا الواقع يتضمّن "موضوعات مادية متنوعة، وصفاتها وحركتها وقوانينها، ويتضمّن ظواهر اجتماعية متنوعة، مثل علاقات الإنتاج والدولة، والفن [...]"[7]. ويترادف مصطلح الواقع أيضا مع مصطلح العالم الخارجي Monde Extérieur [8].

فالثّقافة إذن، تعدّ جزءا من مفهوم الواقع، إذ الواقعيّ يشمل كلّ الأبعاد المشكّلة للحياة البشريّة ومن بينها البعدُ الثّقافي، فهي تشير إلى "كلّ القيم المادّية والروحية _ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها_ التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ. وبمعنى أكثر تحديدا، فإنه من المعتاد التمييز بين الثقافة المادية(أي الآلات والخبرة في ميدان الإنتاج وغير ذلك من الثروة المادية) والثقافة الروحية(أي المنجزات في مجال العلم والفن والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية...)"[9].

ومن خلال ما سلف، يتّضح أنّ مصطلح "الواقع" الذي يحضر حضورا مركزيّا في خطاب المفهوم، ويتمُّ تحديد ماهية النصّ القرآني في علاقة معه، إنّما هو الواقع الثّقافيّ الاجتماعي

---

[5] م. روزنتال، ي. يودين، مرجع سابق، ص 573.
[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[7] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[8] ينظر: المرجع نفسه، صص 289، 290.
[9] المرجع نفسه، صص 153، 154.

السّائد، بما هو واقع بشريّ دنيويّ، وهو واقع "الإنسان العربي" القائم في بيئة المجتمع "الجاهليّ"، بما هو كائن تاريخيّ، أو بتحديد أدقّ، وضع وجوديّ في العالم.

وكما تبيّن فيما سلف، فإنّ مصطلح "التاريخية"، فيما يرمي إليه نصر أبو زيد، يشير إلى البعد الثقافي الاجتماعي (نظام القيم) السّائد في البيئة الجغرافية والتاريخية التي احتضنت نشوء النصّ، وهو المدلول الأساسي والجوهريّ الذي يقصد إليه استخدام مصطلح التاريخية. وهذا المدلول، هو القصدُ الذي يرمي إليه النصّ التّنظيري، وإن لم يستخدم هذا المصطلح تحديدا، للدّلالة على الواقع الثّقافي السّائد. ويمكن القول إذن، إنّ الواقع الثّقافيّ الذي يتركّز الكلام حوله، هو في حقيقته الجوهريّة، الواقع الخارجيّ، والذي يمكن الاصطلاح عليه: مستوى خارج-كينونة النصّ.

(2)_ الواقع الثّقافيّ (الخارجيّ) أصلا لتشكُّل النصّ القرآنيّ:

وهذه العلاقة بين النصّ القرآني، بما هو نظام لغوي، والنّظام الثّقافي العربيّ السّائد، تتكشّف في طبيعتها عن علاقة "انتماء"؛ فالنظام اللغوي للنصّ القرآني، ينتمي إلى النّظام اللُّغوي الثّقافي السّائد، وقد "يُقال إنّ النصّ القرآنيّ نصّ خاصّ، وخصوصيّته نابعة من قداسته وأُلوهية مصدره، لكنّه رغم ذلك يظلّ نصّا لغويّا ينتمي لثقافة خاصّة" [10]، كما إنّ "ألوهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر"[11].

وهذا الانتماء، هو انتماء إلى ما هو أصل التكوُّن، فالنصّ ينتمي إلى الثّقافة بوصفها الأصل المعرفي الذي انبثق عنه نظام النصّ القرآني، و الأساس الواقعي الذي تشكّل انطلاقا منه، إنّ الواقع الثّقافي يمثّل المعطى الأوّلي الذي ينطلق منه خطاب الله تعالى للنّاس، وهذا يعني أنّ لغة القرآن تتشكّل انطلاقا من الواقع الثّقافي، والذي هو بمثابة الأصل المعرفي لها، إنّ " الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه..."[12]، وأصلية النظام الثقافي معناه أنّ نظام النصّ الثانوي إنما يعمل على استمداد المفاهيم والتصورات والقيم من الواقع ليعبر عنه.

وهو وإن كان يؤكّد من جهة أخرى، على أنّ اللغة القرآنيّة تُعيد صياغة هذا الواقع الثّقافي في نظامها الخاصّ، إلاّ أنّ هذا لا ينفي أساسيّة هذا الواقع، بوصفه من هذا المنظور، الأصل المعرفي الذي يتأسّس عليه النّظام القرآني، وعليه، فإنّ الثّقافة التي يتشكّل داخلها، تمثّل المرجعيّة

---

[10] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، صص 18،19.
[11] المصدر نفسه، ص 24.
[12] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 130.

المعرفية (التّاريخيّة) لهذا النصّ؛ ففي حديثه عن مفهوم الوحي، يرى أنّ "ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجنّ في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجنّ هو الأساس الثّقافي لظاهرة الوحي الدّيني ذاتها. ولو تصوّرنا خلوّ الثّقافة العربية قبل الإسلام من هذه التّصوّرات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية"[13].

ومن هذا المنطلق تظهر الثقافة بوصفها المرجعية التي ينبثق عنها النظام اللُّغوي الجديد بما هو نظام النصّ أو النظام الثانوي، في مقابل النظام اللغوي أو الأصل، ومن ثمّ فهو يحيل إلى هذه المرجعيّة، إلى المفاهيم والتّصوّرات الثّقافيّة، التي مثّلت النّواة الجوهرية التي تشكّل انطلاقا منها.

وتأسيسا على هذه الفرضيّة، والتي تبدو بديهية من منظور هذا الخطاب، جسّد الواقع الثّقافي بوصفه الأساس المعرفي الذي تنبثق عنه الظاهرة الدّينيّة، منطلقا في التعريف بماهية النصّ، ليتبدّى هذا الأخير، أي النص القرآني، بوصفه نصّا ثقافيّا. ويؤكد المنظّر أهميّة هذا الاعتبار في تحديد ماهية النصّ القرآني، أي اعتبار العلاقة بالواقع ، حيث يدعو إلى عدم الاقتصار على الوقوف عند اعتبار علاقة النص بمرسله، والعمل على فهم ماهيته من حيث علاقته بالواقع.

وتنتهي الحركة التنظيريّة عند نصر أبو زيد، إلى وضع صيغة نهائية للمفهوم المعاصر للنصّ القرآني، انطلاقا من اعتبار علاقة النصّ بالسّياق الثقافي، حيث تتمظهر هذه العلاقة بوصفها الصيغة الجوهريّة التي تتبني عليها البنية التّصوّرية، بما أنّ تصوّر الماهية يتأسس على تصوّر لماهية العلاقة بين النصّ والواقع الثقافي، ليخلص خطاب المفهوم إلى نتائج إضافيّة، تتجاوز مجرّد العمل على إثبات وجود علاقة انتماء بين النصّ والتّاريخ؛ فقد كان القصد الأوّلي نحو إثبات وجود هذه العلاقة، وهو الإثبات الذي يكون دليلا أوّلا على واقعيّة الوحي وتاريخيّته، التي تعني في هذا السياق، أي في مستواها الأوّل، الحدوث في الزمن التّاريخي، والتحقّق العيني في العالم الواقعي المحسوس، والذي يدلّ عليه قوله "حين نقول "تشكّلت" فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النّظر عن أيّ وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[14] _وهو ما يترادف وفكرة خلق القرآن_ فهو لم يتوقّف عند حدود إثبات مسألة الحدوث في التاريخ، بما هو علاقة بالواقعي، بل أحدث انتقالا في إطار محاولة الاقتراب من الماهية، إلى محاولة إيجاد تفسير للعلاقة الجدليّة بين النصّ والواقع الثّقافي، ليتمظهر الواقع بوصفه الأصل المعرفي، والمرجعيّة الثقافيّة.

---

[13] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 34.
[14] المصدر السابق، ص 25.

وإذن، لا تتوقّف حركيّة التّفكير في الماهية عند حدود التّأكيد على علاقة النصّ القرآني بالواقع الثّقافي، بل تتجاوز هذه الحدود إلى محاولة لتحديد طبيعة "العلاقة" نفسها.

وتأسيسا على المعطيات السّابقة، يمكن القول، إنّ هذا النّسق التّراتبيّ العلائقيّ مثّل المنطلق في تحديد ماهية النصّ القرآني؛ فالنصّ القرآنيّ "منتج ثقافيّ"، بما أنّه، وكما تبيّن فيما سلف، نصّ يتشكّل داخل النّظام الثّقافي، بما هو أساس تكوّنه وتشكّله، ومن ثمّ، فهو يمثّل المدخل إلى فهمه وتفسيره. وهو ما يعني أنّ مفهوم النصّ هنا، يتأسّس على أساس نمط من الفهم لهذه العلاقة، وعلى طريقة مخصوصة في النّظر إلى طبيعتها.

وعلى العموم، يمكن ملاحظة أنّ هذه المقولة الشّارحة للمفهوم، تميل جهة التّأكيد على علاقة الوحي بالواقع الثّقافي، وتعمل على منح مرتبة الأصليّة والأوّلية لما هو واقعي/بشري، حيث يتمظهر الواقعيّ الثّقافيّ البشريّ، بوصفه "المنطلق"، "الأصل"، "الأساس"، "النّواة"، "المادّة"، "المرجع"، وفقا للمصطلحات التي وظّفها الخطاب، و"لعلّ الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال، وربما التدابر بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التي يتبنّاها الخطاب الدّيني المعاصر [...] حيث تعطى الأولية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن "الله" عز وجلّ (قائل النص) ثم يلي ذلك الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم (المستقبل الأوّل) للنص، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين، أسباب اللنزول، والمكي والمدني" و"الناسخ والمنسوخ". وهو "ديالكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فإنّ المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعودا، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عمّا هو خفي"[15]

وهذا النّزوعُ نحو الهيمنة، هو نزوع خفيّ مُضمر، فهو يتحرّك بطريقة خفيّة،(أو يمكن القول إنّه القصد والوجه الآخر للخطاب التّنظيريّ، والأرجح القول بأنّه قصد غيرُ واع بذاته، فهو من عمل اللاّشعور، أي لاشعور ولاوعي النصّ/المنظّر) ليعمل على موضعة الواقع الذي أسهم في الصّياغة، في المركز والقلب والصّميم من هذا البناء العلائقيّ الذي يستهدف وصف حقيقة الماهية.

[15] المصدر السابق، ص 26.

ويجري استحضار هذه العلاقة، من خلال آليّات التّكرار، وهي أهمّ الآليّات الموظّفة في الخطاب الدّينيّ، بوصفه خطابا بلاغيّا بدرجة أولى. فهذا التّكرار، يظهر نزوعا خفيّا لا شعوريّا، نحو إثبات وجود علاقة بين النصّ القرآني، والواقع الثّقافيّ الدّنيوي.

والنّتائج المترتّبة عن تحديد طبيعة العلاقة على هذا النّحو، تجسّدت في المقولات التّالية:

***النصّ القرآني جزءا من الثّقافة:**

وتأسيسا على الاعتبارات السابقة، يظهر النصّ وقد تشكّل لغويا (في) الواقع الثقافي، وأنّه تشكّل داخل إطار الثقافة، أي داخل النظام اللّغوي للثّقافة؛ إذ يلحّ المنظّر على استخدام عبارة "وجود النصّ (داخل) إطار النّظام الثّقافي"، فلا يمكن الحديث "عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة" [16]، بالإضافة إلى عبارة (في) الواقع/الثقافة، إذ يوضّح: "حين نقول "تشكّلت" فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة"[17]، كما يقول أيضا:"إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما" [18]. وعليه، وبحسب هذا المنظور، يتحدّد النصّ الإلهي بوصفه جزءا من الثّقافة والتّاريخ.[19]. فهو يرى كما تمت الإشارة سابقا، أن اعتقاد العرب بالجنّ بما هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الدّيني" يؤكد أنّ ظاهرة الوحي _القرآن_ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثّل وثبا عليه وتجاوزا لقولنينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[20]

ومن ثمّ تصبح علاقة النصّ بالواقع الثّقافي علاقة تنحو نحو "الخارج"، وتبتعد من ثمّ عن "الدّاخل"، وتقع في مأزق معرفيّ، هو حجب الوقائعية كما يرى علي حرب، كما إنّه يتناقض مع النّصية التي مثّلت المبدأ في بحثه عن المفهوم وتفكيره في الماهية، وهذه الأخيرة لا تنفكّ عن النّظرة الوقائعية.

****واقعية مضمون النصّ القرآنيّ:**

ويترتّب كنتيجة منطقيّة للمقدّمات السابقة، أي القول بالأصل الواقعي، والاستمداد منه، القول بالطبيعة "الواقعية" للنصّ، وبما أنه تشكل داخل إطار الثقافة، فإنّ "ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر" [21]. وبهذا يتمظهر النصّ "منتجا ثقافيّا"

---

[16] المصدر السابق، ص 24.
[17] المصدر نفسه، ص 25.
[18] المصدر نفسه، ص 24.
[19] ينظر: المصدر نفسه.
[20] المصدر نفسه، ص 34.
[21] المصدر نفسه،ص 24.

أنتجه الواقع الثّقافيّ، "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه.."[22]

ويشير مصطلح "الواقعية"_كما تبين سابقا_ فيما يركز عليه نصر أبو زيد، إلى الخاصية الاجتماعية الثقافية، أي "تاريخية" النص، إذ يمكن استخدام كلا المصطلحين من هذا المنظور، للدلالة على المقصود نفسه. فاللفظ إشارة إلى الواقعية بما هي، في هذا السّياق، دالّ على علاقة النصّ بالواقع الثّقافي الذي تشكّل فيه، أي يحمل دلالة على الانتماء إلى الواقع الثقافي البشريّ بما هو ذلك المعطى القبليّ السّائد الخارجي، والسّابق على وجود النصّ ذاته. وهو بتحديد أدقّ، يشير إلى دلالة "التعبير" عن الواقع، أو "تجسيد" الواقع، كما يظهر من خلال مقولات النصّ الشّارحة، إذا ما اتّخذنا النصوص سندا لإثبات الدّلالة الحرفيّة.

ويمكن القول إن الواقعيّة، هنا، تعني أن "الوحي الإلهي" ليس كلاما مفارقا للواقع البشري، فهو يستخدم لغة البشر وسيطا، كما أنه من جهة أخرى، ليس كلاما عن "المفارق" و"الغيبي" المنفصل عن حياة الإنسان ووجوده البشري، بقدر ما هو كلام في موضوعات متصلة بالحياة البشرية، فهي مسائل "إنسانية دنيويّة" يعيشها البشر، متعلقة بشؤونهم وهمومهم في حياتهم اليومية. وبما أن موضوع النصّ هو الإنسانيّ الواقعي، فإن الوحي ينطلق من لغته وثقافته.

ولا يخفى على القارئ، ما يطرحه مصطلح "التّعبير" عن الواقع من إشكال. إذ يتبدّى النصّ القرآني من هذا المنظور تجسيدا للواقع الثّقافيّ نفسه. لكنّ نصر أبو زيد يحاول نفي دلالة التجسيد الحرفي للواقع، فهو يعبّر عن الواقع، بإعادة تشكيله، ليحيل بذلك لا إلى الواقع الثقافيّ (الخارجيّ) عينه، بل إلى واقع جديد، هو الواقع اللغوي النصّي، ليجسّد النصّ بنظامه الخاصّ رؤية جديدة للعالم.

ويكاد القارئ يجزم بصدق الخطاب النّظري في التّعبير والإفصاح عن حقيقته، إلا أنّ ظهور الواقع الثّقافيّ أصلا معرفيا لانبثاق النصّ القرآني، في ظلّ حجب دور الذات المتكلمة، والقول باستمداد التصورات والمفاهيم من داخل نظام الثقافة، والقول بالجوهر الثقافي، تشكل في مجملها اعتبارا لإعادة النّظر ومراجعة المقول.

وعليه، فإنّ لفظ "الواقعية" في هذا السّياق النّظريّ، يستحضر المنظور الواقعي الذي ينظر إلى "النص" بوصفه نقلا حرفيا ومحاكاة للواقع الثّقافيّ البشريّ، أي انعكاسا Réflexion للواقع الثّقافي الذي تشكّل النصّ في إطاره، وهو ما يذهب إليه "علي حرب"، إذ يرى أن القول بالأصل

[22] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص 130.

الواقعي يؤدّي إلى السقوط في مأزق النّظرة الواقعية السّاذجة[23]. كما يذهب بعض القرّاء، إلى أنّ النّظرة الواقعيّة تنتهي إلى جعل النصّ نتيجة حتمية للمعطيات والمعايير والقيم الثقافية السّائدة، والتي تشكّل في علائق بها، ومن ثمّ، يتحول النصّ من هذا المنظور إلى تابع للنّظام الثقافي، أي لما هو خارجي (أي ما قبل تشكّل النصّ)، فمن هذا المنطلق، ارتأت بعض القراءات تصنيف خطاب نصر حامد أبو زيد ضمن التّوجّه الفلسفيّ المادّي التّاريخي. فهذه النظرة إلى طبيعة النص في جوهرها الفلسفي، نظرة ماديّة جدليّة.

وإذا كان الواقع الثّقافي يتمظهر بوصفه أصلا لتشكّل النصّ القرآنيّ، فهذا يعني أنّ هذا الواقع، بما هو مستوى خارج الماهية النّصيّة، قد شكّل الأساس والمنطلق والمبدأ الجوهريّ في تحديد ماهية النصّ القرآني.

(ج)_ تحديد ماهية الوحي الإلهيّ من مستوى- خارج الماهية:

ولا يخفى أنّ تحديد الطّبيعة الجوهريّة للنصّ _مضمونا وأسلوبا_ بوصفها واقعيّة ثقافية "تاريخية"، هو تحديد لها من منطلق ما هو خارجيّ، حيث الخارج القبلي هو الاعتبار الرئيسيّ في هذا التّعريف. ففي ضوء ما سبق، يتبيّن أنّ التفكير في الماهية يتأسس انطلاقا من الاعتبار لما هو سابق وقبلي وخارجيّ على حدوث هذا الحدث التواصلي. وهو ما يعني أنّ نصر حامد أبو زيد يشتغل في مستوى خارج-الماهية.

ولا شكّ، إنّ مبدأ "الواقع الخارجيّ" بما هو المنطلق في التّعريف، يعكس نزوعا نحو استبعاد وتغييب الأبعاد الأخرى للعلاقة؛ فتعريف النصّ القرآني من حيث علاقته بالواقع الثّقافي، والذي شكّل أساسا للتعريف، بقدر ما شكّل أصلا لتكوّن النصّ القرآني، يخرج بتصوّر هذه العلاقة إلى اختزالها فيما هو واقعي ثقافي خارجي، وينتهي في المقابل إلى حجب حقيقة النصّ ذاته. وبدلا عن الكلام عن النصّ القرآني باعتباره نسقا كلّيا متعدّد الأبعاد، يتضمّن ما هو واقعيّ خارجي (أي الثقافة السّائدة)، يتحوّل الكلام إلى المنتج الثقافي الذي أنتجه الواقع، ويتحوّل إلى اختزال للماهية فيما هو واقعيّ.

وهو بهذا لا يتوقّف عند تحديد الواقع الثّقافي السّائد بوصفه أصلا معرفيا، بل يمتدّ إلى تعريف ماهية النصّ القرآنيّ انطلاقا من "مستوى خارج الماهية"، سابق بوجوده، ومستقلّ بكينونته على كينونة النصّ ذاته، ليكون تحديدا للحدث اللغويّ من خارجه.

---

[23] ينظر: علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق.

وما يمكن ملاحظته على هذا التّحديد لطبيعة وماهية العلاقة بين النصّ والواقع، أنّه يفتقر إلى عمق التّحليل، لأنها علاقة تتّجه نحو "الخارجيّ" السّابق على تشكّل الظّاهرة اللّغويّة، وتجعل من الخارجيّ منطلقا لتحديد الدّاخليّ (أي النّص اللّغويّ ذاته)، ولذلك فهي تنتهي إلى حجب حقيقة الكينونة، واختزالها في البعد الواقعيّ الذي نشأت في علاقة جدل معه، لتعمل على إظهار حقيقة العلاقة، بمعنى، أنّها تشتغل على مستوى خارج– الماهية التي هي حقيقة اللغة الإلهيّة لحظة تشكّلها وتكوّنها، المتمظهرة في ذات النص الإلهيّ، حيث يصبح الواقع الخارجيّ في ذاته، شيئا منفصلا عن النصّ اللّغويّ ذاته، ويصبح النصّ كيانا لغويّا مستقلاّ بذاته عن الواقع، قائما بنفسه مستغنيا عمّا سواه، منذ لحظة وزمن حدوثه وانبثاقه كلاما. إنه تعريف ينتهي إلى اختزال ماهية النصّ ويخرج عن المقصد الجوهريّ وهو البحث في الماهية.

ويتّضح مما سلف، أنّ حضور الواقعيّ في بنية اللغة التّنظيريّة، إنّما هو في حقيقته حضور مُكثّف. إنّه حضور ينتشر ويتسرّب متغلغلا داخل النّسق الفكري للخطاب متخلّلا جسده في صورة لافتة للنّظر. إنّه إذن، حضور يتمظهر تمظهرا "مضاعفا"، فهو من جهة، حضور مركزيّ مهيمن على مستوى العلاقة التي تربطه بظاهرة النصّ، وهو في مستوى ثان، حضور مهيمن لما هو واقعيّ خارجيّ قبليّ، على نسق هذه العلاقة، حيث يتموضع الواقع الثّقافيّ، بوصفه السّياق الخارجيّ، بوصفه أساسا وأصلا معرفيّا، ونواة جوهرية.

2_ هامشيّة البعد الإلهي (اللامفكّر فيه):

إنّ القول بالنصّ مُنتجا ثقافيّا، وبالواقعيّ/الخارجيّ أصلا للتّشكّل، يعكس نزوعا نحو الخارج، واستحضارا لما هو خارجيّ قبليّ وسابق على وجود النصّ ذاته، ويعمل على الهيمنة على نسق العلاقة، فيتحوّل البعد الواقعي إلى حضور مهيمن، يحجب البعد الآخر للعلاقة، أي علاقة النصّ بالبعد الإلهيّ المتعالي، (ومن ثمّ كينونة النصّ ذاتها)؛ فالكلام عن دور الواقع، يقابله السّكوت عن علاقة النصّ بمنشئه، بالرّغم من التّأكيد على ألوهيّة المصدر.

فالله تعالى، بوصفه المُنشئ للكلام، حقيقة يتمّ تغييبها وحجبها عن الظّهور، داخل تراتبية النسق العلائقي التصوّري للماهية، وللنّصوص الشّارحة للمقولة بدرجات متفاوتة، في ظلّ الظّهور المهيمن للعلاقة بين النصّ الإلهيّ والمعطى الواقعيّ بما هو الأصل، ليتمظهر بوصفه نزوعا مركزيّا، يعمل_ ومن خلال آليّات بلاغيّة حجاجيّة_ على زحزحة البعد الإلهيّ، وإزاحته عن الواجهة، وتنصيب البعد الواقعيّ بديلا عنه.

وإذا كان الكلام عن البعد الواقعيّ، يوازيه في المُقابل، سكوت تامّ عن "دور المُنشئ للخطاب"، فإنّ الكلام عن علاقة الوحي بالواقع الثقافي_ بما هو تمركز حول دور الواقع وأثره في تشكُّل النصّ_ إنّما هو بناء لمركزيّة الواقعيّ، في مقابل هامشيّة المتعالي. فإنّ هذا النّزوع، إذن، وبقدر ما ينطوي على رغبة دفينة باطنة، صامتة وخفيّة، في التّمركز حول الواقعيّ، فهو ينزع نحو استبعاد وإقصاء دور المُرسل للخطاب، بما ينتهي إلى تغييبه وحجبه عن الحُضور، سواء أكان ذلك بقصد أو بدون قصد، ليتموضع، بعدا هامشيّا داخل نصّ المفهوم، مشكّلا منطقة للغياب، ودائرة اللاّمُفكّر فيه، ومساحة من اللاّوعي.

إنّ تعريف أبو زيد، إذن، يدخل على الماهية من حيث علاقتها بالواقع، على مستوى أوّل، ثمّ يحدّد المعطى الواقعيّ الثّقافيّ السّائد، بوصفه الأصل/الأساس ثانيا. ليكون النّاتج المنطقيّ لهذه المقدّمات، في ظلّ غياب اعتبار المتكلّم/ المنشئ، هو تحديد الكلام الإلهيّ من جهة هذه العلاقة، ومن هذا المنطلق، فالقرآن منتج ثقافيّ. ومع توظيف مصطلح "المنتج الثقافيّ"، يتمّ موضعة الواقع الثّقافيّ السّائد على مستوى تصور الماهية بوصفه "المركزيّ"، ليتحوّل إلى أصل لتشكّل الظّاهرة ويعمل على حجب الأصل الحقيقيّ. ومن هنا، ينبعث السؤال عن العامل والسرّ وراء حدث التّمركز والتّهميش؟

3_ المنتج الثقافي مقوضا جدليّة العلاقة بين النص القرآنيّ والواقع الثقافي:

(أ)_ الحضور الوهميّ لعلاقة الجدل:

إنّ الحضور المكثّف لهذا العنصر، يعني، أنّ أحد طرفي العلاقة يحضُر حضورا مهيمنا، ليُهيمن على نسق العلاقة، ويظهر على أنّه "الأصل" الحقيقيّ للنصّ، بدلا من الظّهور في مظهر "علاقة جدليّة" بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي في زمن "التشكّل".

ولا شكّ في أنّ تراتبيّة هذا النّسق العلائقي تتمظهر من خلال هذا المنظور، بوصفها علاقة تفاضل،(أي علاقة الأعلى بالأدنى)، إنّها علاقة الفرع التّابع بالأصل، أو علاقة النّتيجة بالسّبب، أي المنتوجُ بمصدر الإنتاج؛ فالواقع الثّقافيُّ هو الذي أنتج النصّ. ولهذا ففي الوقت الذي يسعى فيه الخطاب التّنظيريّ إلى نفي دلالة (الانعكاس) و(الآليّة) عن مصطلح "الواقعية"، يعمل في اللّحظة نفسها على إثباتها، وإبطال مزاعمه وادّعاءاته، بمجرّد تحديد الواقع الثّقافيّ أصلا وأساسا لتكوّن الظّاهرة اللغوية، واعتبار النص تعبيرا عن الواقع الثّقافيّ.

وهذا القول، أي أنّ الواقع الثّقافيّ أصل إنتاج النصّ القرآنيّ، ينفي حقيقة وجود الجدلية، لأن "الجدل" في مفهومه الفلسفي هو علاقة حوار متكافئ، تنطلق من منشئ للحدث الكلامي _بوصفه

فعل وجود ومعرفة_ نحو موضوعاته. وعليه، فتوظيف فكرة الجدل عند أبو زيد توظيف وهمي، لأنه غير فاعل في تحديده لطبيعة العلاقة التي توقّفت عند القول بأن الواقع هو المبدأ الأساسي الذي تتشكل عليه الظاهرة. وإذا كان المنظّر، يشير في سياقات عديدة إلى علاقة "الجدل" بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي، فإنّه لا يتعمّق في هذا الطّرح، ولا يتجاوز مجرّد الإشارة إلى حقيقة وجود الجدل، أو الطبيعة الجدليّة للعلاقة، فإذا طرحت القراءة عليه السؤال: كيف يتجلى الجدل بين النص والواقع لحظة التّشكُّل، فلا توجد إمكانية للإجابة عن هذا السؤال. فالواقع أساس لتشكل النص وهو الذي أنتج النص.

(ب)_ الكلام عن كينونة النصّ القرآني تمظهرا خادعا:

إنّ التّاريخية تتكشف عن علاقة ذات نظرة أحاديّة منغلقة متحيّزة هي علاقة النصّ بما هو ثقافي نسبي متغيّر، والأهمّ من ذلك هي علاقة بما هو خارجي، حيث تتمظهر الماهية بوصفها ذات جوهر ثقافيّ، تاريخيّ، ومن ثمّ يكون القول بواقعية المضمون الدّيني، بمثابة الكلام عما هو خارج نظام النصّ ذاته، أي إنّ تاريخية النص القرآني هي كلام عن التّاريخ السّابق لوجود النصّ القرآني، عما هو خارج الكينونة، وليس كلاما عن تاريخ النصّ ذاته، بما هو تاريخ ينبثق مع لحظة انبثاق الكلام الإلهي نفسه، ليخلق تاريخيته وزمنه الخاصّ.

ومن هنا يغدو مشروعا القول، إنّ خطاب التاريخيّة عند أبو زيد يهدر كينونة النصّ القرآني بقدر ما يعمل في نصّه اللامقول على حجب تاريخيّة النصّ وزمنه التاريخي الخاص، هذه التاريخية التي يبدعها النصّ ذاته من داخله، والتي تجسّد الزّمن التّاريخي الجديد الذي يعمل النصّ على خلقه وإبداعه. "والحال، فإنّ أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النصّ بوصفه "نتاجا للواقع"، أو أداة لإنتاجه أو تشكيله. والنصّ الذي يكون كذلك ينتهي بانتهاء الوقائع التي تنتجه أو ينتجها، لهذا فإنّ المنهج الواقعي كما يمارسه أبو زيد، يفضي في مآله الأيديولوجي إلى ما يسمّيه هو "إهدار كينونة النص""[24].

وهذا يعني أنّ التفكير في حقيقة المنشئ/المرسل وعلاقته بالواقع من جهة، وعلاقته بالنصّ ذاته من جهة أخرى، داخل كينونة النصّ ذاته، مُستبعد استبعادا مطلقا. وهو ما يمكن القول في ضوئه، إنّ ماهية النصّ تتمظهر من خلال هذا الفهم النّظري، بوصفها حقيقة خادعة، فهي تحاول إيهام القارئ بالاستيلاء والقبض على حقيقة الكينونة، إلاّ أنها تحجب حقيقة الكينونة، وتحجب خداعها في آن.

---

[24] علي حرب، الاستلاب والارتداد، مرجع سابق، ص 101.

وعلى العموم، "في كلا الموقفين، أي لدى الواقعيين واللاّهوتيين، لا يعترف للنصّ بحقيقته [...] مع الفارق أنّ النصّ في المذهب الواقعي يرتبط بواقع نسبي متغيّر غير منزّه ولهذا يكون قابلا للنّقض على أساس معيار يفرق بين الحقيقي وغير الحقيقي، أو بين العلميّ والخرافي [...] في حين أنّ النصّ في في المذهب اللاهوتي يصدر عن واقع مفارق ثابت منزّه، ولهذا يتمّ تقديسه [...] ويتحوّل إلى رمز يحجب ذاته وحقيقته"[25]."وإذا كان الرّمز حجابا يحجب كينونة النص، فإنّ إحالة النصّ إلى الواقع هي نفي لوقائعيّة النصّ. وأعني بالوقائعيّة أنّ النصّ يشكّل في حدّ ذاته واقعة تفرض نفسها على القارئ."[26]

خلاصة ما سبق:

في ضوء ما سبق، تنتهي القراءة إلى الكشف عن أنّ القول بالثقافي أساسا معرفيا لتكوّن النظام الجديد، في نصّه المضمر واللامقول، يعمل على حجب وتهميش البعد الإلهي المتعالي، بما يجعل من النص تابعا للثقافة، أي داخل النظام الثقافي. وهو بذلك يحجب حقيقة أنّ النصّ القرآنيّ يتجاوز النظام الثقافي البشري الدنيوي ويحتويه. فالنصّ القرآنيّ يحتوي الثقافة معيدا خلقها وإبداعها، نظاما معرفيا جديدا، وليست الثقافة هي التي تنتجه وتحتويه داخلها، وإن كان يتشكّل/ يتنزّل في علاقة معها. فهو يخلق ثقافته وخصوصيته المعرفية كنظام قائم بذاته ومستقل عن غيره من الأنظمة.

ومن ثمّ، يتبدّى مصطلح "المنتج الثقافي" في إطار تأسيس الصراع بين البعد الواقعي البشري، والبعد الإلهي المتعالي، لتتكشّف العلاقة عن وجود تضادّ وتعارض بين الطرفين، بما يعرّي حقيقة النظرة الأحادية المركزيّة المؤسسة لخطاب المفهوم، والتي تختفي فيما وراء نصّه المقول، لتنتفي حقيقة الجدل بين النص والواقع، بمجرّد تحديد الثقافي البشري أساسا معرفيا ونواة جوهريّة يؤسس عليها النظام كينونته؛ فالعلاقة في وجهها المضمر تنفي حقيقة الجدلية التي يزعمها هذا الخطاب في نصه الصريح، إنها علاقة صراع وسلطة وهيمنة، تعمل على حجب دور الذّات المتكلّمة المبدعة للنّظام الجديد، وهي الحقيقة التي يمارسها هذا الخطاب في الخفاء ومن وراء حجابه، (أي ادّعاءات حفظ كينونة النصّ القرآني). وخلاصة ما سبق، يتحدّد النصّ القرآنيّ من هذا المنظور، ومن حيثُ هو مُنتج ثقافيّ، من جهة علاقته بالواقع، ولا شكّ في أنّ

[25] المرجع نفسه، صص101، 102.
[26] المرجع السابق، ص 102.

القول بتاريخيّة النصّ القرآني، في هذا المقام، هو في حقيقته، ومن حيث هو تأسيس لعلاقة النصّ القرآني باللغوي الثّقافي، تأسيس لمركزيّة الواقعيّ البشريّ الدّنيويّ.

ثانيا_ مركزيّة الحداثة وهامشيّة التّراث:

بعد قراءة أوّليّة شارحة في مكوّنات مفهوم النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، تتكشّف أهميّة العودة إلى المصادر أو مرتكزات الفعل التّنظيريّ المتمثّلة في المصادر التُّراثيّة من جهة، والمصادر الحداثيّة من جهة أخرى.

فالقراءة من منظورها التفكيكي، تستهدف الكشف عن حقيقة العلاقة(الجدليّة) التي تزعم هذه الحركة محاولة بنائها؛ حيث تعمل بعد وصف منهج الفعل التّنظيري بوصفه حركة مزدوجة_ تجمع بين ما هو تراثي وما هو حداثي، ما هو إسلامي وما هو غربي، كما يظهر من خلال مقولاته الظّاهرة المُعلنة ليزعم تحقيقه لمسعى التوفيق بين التّراث/الحداثة، الشريعة/الفلسفة_ على تجاوز مستوى القراءة الأوّليّة/الشّارحة، بوصفها خطابا شارحا للأبعاد المفهوميّة المتظافرة في تكوين نسق المفهوم، لتتّخذ حركة أخرى نحو تفكيك هذه العلاقة التي تزعم أنها ذات طبيعة (حواريّة) بين البعدين.

وهو ما يجري في ظلّ إعادة طرح السّؤال نفسه من جديد، وإن بكيفيّة مغايرة، لإعادة النّظر في ظاهرة الحضور المكثّف للتّراث، والذي يتمظهر مبدئيّا في نصّه المقول، بوصفه حضورا "فاعلا"، وهو ما يدعو إلى إعادة قراءة مكونات خطاب مفهوم النصّ القرآني، كما يتجلّى في بدايات الخطاب التّنظيري _ بما هو تفكير في ماهية النصّ_ في ضوء مقدّماته النّظريّة، بغية الكشف عن مدى فعاليّة حضور البعد التُّراثيّ في جسد المفهوم المعاصر للنصّ القرآنيّ، وهذا على مستوى إشكالي أوّل.

والتّساؤل عن مدى فعاليّة هذا الحضور في تشكيل نسيج المفهوم، إنما هو في بعده الآخر، تساؤل عن حقيقة العلاقة التي يقيمها الفعل المعرفيّ التّنظيري لهذا الخطاب الدّينيّ مع التّراث، موضوع القراءة المعاصرة، ومع الحداثة من جهة ثانية. ويتمّ ذلك في ضوء التّدليل بأبرز المفاهيم التّراثيّة حضورا داخل هذا النّسق الفكريّ؛ مفهوم أسباب النّزول، خلق القرآن، السّياق الواقعي، والإنتاج الثّقافي، من خلال التّساؤل عن حقيقة العلاقة التي تتأسّس بين الأفكار والمفهومات القديمة ومقابلاتها الحديثة.

1_ تجاور المصطلحات داخل النسق المفهوميّ المعاصر:

(أ)_ تجاور"التاريخية/الإنتاج الثّقافيّ" و"خلق القرآن":

يحضر مصطلح تاريخيّة النصّ القرآني، والذي يرتبط بعلاقة ترادف مع مصطلح المُنتج الثّقافي/الإنتاج الثّقافي، في سياق الخطاب النّظري، بوصفه المصطلح المحوريّ المركزيّ الشّارح لطبيعة النصّ، في صيغة تقابلية تجاوُريّة، تستحضر مصطلح "خلق القرآن" في التُّراث الفلسفي الإسلامي القديم، وهو مصطلح ينتمي إلى سياق الفكر الكلامي عند المعتزلة. كما هو شأن التجاورات الأخرى، القائمة بين مصطلح "السّياق التّاريخي" و"أسباب النّزول". "الكلام اللُّغوي" في الفكر اللساني والنّقدي الحديث، ومصطلح "الكلام الإلهي" عند فلاسفة الإسلام. مصطلح "النّظام/البنية اللغوية" في نظرية النصّ المعاصرة، ومصطلح "النظم" في البلاغة العربيّة القديمة عند "عبد القاهر الجرجاني".

وهو ما يتمظهر من خلال نصوصه التّنظيرية، حيث يعمل على تعريف مصطلح التّاريخية، وإلقاء الضّوء على مدلولها، في ظلّ العودة إلى مفهوم خلق القرآن عند المعتزلة، ومحاولا البيان بالمدلول الحقيقيّ في ظلّ استحضاره للدّلالة التي يفيدها مصطلح خلق القرآن، والذي يعني أنّ القرآن كلام حادث ينتمي إلى صفة الأفعال الإلهيّة؛ فقد "ذهب المعتزلة [...] إلى أنّ القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذّات الإلهيّة القديمة. القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزّاوية ينتمي إلى مجال "صفات الأفعال" الإلهية ولا ينتمي إلى مجال "صفات الذّات""[27]. ذلك أنّ خلق القرآن حدث في الزّمن التّاريخيّ/المحدث، كما هو حدث "خلق العالم"، و"إذا كان الكلام الإلهيّ فعلا كما سبقت الإشارة، فإنّه ظاهرة تاريخيّة لأنّ كلّ الأفعال الإلهية أفعال "في العالم" المخلوق المحدث، أي التّاريخي. و"القرآن الكريم" كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنّه واحد من تجلّيات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجلّيات"[28].

وينتهي في هذا السياق التّأسيسيّ(التوفيقي الملفّق) إلى تعريف المدلول الحقيقي _في زعمه_ لمصطلح "تاريخيّة النصّ القرآني"، وهي دلالة الحدوث في الزّمن؛ إذ "التّاريخيّة هنا تعني الحدوث في الزّمن، حتّى لو كان هذا الزّمن هو لحظة افتتاح الزّمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتّمييز بين الوجود المطلق المتعالي _الوجود الإلهي_ والوجود المشروط الزّماني. وإذا كان الفعل الإلهي الأوّل_فعل إيجاد العالم_ هو فعل افتتاح الزّمان فإنّ كلّ الأفعال التي تلت هذا الفعل الأوّل الافتتاحي تظلّ أفعالا تاريخيّة، بحكم أنّها تحقّقت في الزّمن والتّاريخ، وكلّ ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية "محدث" بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التّاريخ"[29].

---

[27] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 68.
[28] المصدر نفسه، ص 75.
[29] المصدر نفسه، ص 71.

وبهذا يعمل أبو زيد على الجمع والتوفيق بين المصطلحين، في وحدة مفهومية متجانسة، بجعلهما يظهران في مظهر من التّجاور، التشابه، ومن ثمّ الانسجام، محاولا إقامة علاقة تداخل وتماهي بينهما، قادرة على تشييد مفهوم متماسك عن النصّ القرآنيّ.

(ب)_ تجاور المصطلحات وإشكاليّة الأنساق المعرفيّة:

ينبغي التّذكير في هذا المقام بأنّ المصطلح Terme لا ينفكّ عن بيئته الثقافية وحقله المعرفيّ؛ إذ "لا يخفى على كلّ ذي عقل أنّ المصطلح ينشأ في محضن معرفي مخصوص، يعدّ الإطار المرجعي أو النّظام الابستيمولوجي(المعرفي) الذي يرفده ويعمل على توجيهه، وتحديد مسارات اشتغاله داخل أنظمة الثقافة التي ينحدر منها، حيث يشيع وينتشر ويبعث به إلى سوق الرواج. ومن ثمّ فإنّ غياب الوعي الابستيمولوجي Conscience Epistémologique بهذه الأطر، يجعل الغموض أو الإلغاز سمة بارزة في تعاطي هذا المصطلح أو ذاك، فتغيب الرؤية ويسود الاضطراب وتعمّ فوضى التّرجمة"[30].

وبما أنّ التّساؤل الجوهري في هذا المقام يتمثّل في الصيغة التالية: ما حقيقة المفهوم المعاصر للنصّ القرآني والذي يظهر في ثوب مصطلحيّ جديد هو مصطلح "المُنتج الثّقافي" ؟ وما هي دلالاته الجوهرية التي يحيل إليها؟ فإنّ العودة إلى المصطلح والمرجع التّراثيّ الإسلاميّ والحداثيّ الغربيّ، على حدّ سواء، تغدو إجراء منهجيّا ضروريّا في سبيل تحقيق هذه الغاية. وذلك في ظلّ التساؤل عن حقيقة العلاقة التي تتبني بين المرجعيّتين المختلفتين على مستوى النّسق المفهوميّ، أهي علاقة (حوار جدلي) كما يصرح بذلك الخطاب المقول؟

(1)_ المفهوم المعاصر والمرجعية التراثية:

وإنّ الملاحظة التي ينبغي تسجيلها في هذه المرحلة من القراءة، هي أنّ المصادر التُّراثيّة (الأُصول)، ابتداء من الأصل الأوّل (أي القرآن)، مرورا بعلوم القرآن، وعلم الكلام أو الفلسفة الإسلامية المعتزلية، لا يمكن تناسي حقيقة كونها (معرفة)علما/منهجا/نظاما، أي أنظمة معرفيّة في حدّ ذاتها، فهي مقولات ومصطلحات ونصوص، جزئيّة، تضمر وراءها خلفيّة لامرئيّة، وتتأسّس في حقيقتها على نظام معرفيّ مضمر، هو النّسق الكليّ الشّامل لشتّى مظاهر العقل الإسلامي.

وهذا النّظام الذي تقوم عليه أنظمة المعرفة لدى المسلمين القدامى، هو البنية المعرفيّة الأساسيّة الجوهريّة (الثّابتة) التي يعمل العقل الإسلامي في كل مرّة على الارتباط بها لبناء

[30] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 82.

المعارف والعلوم. إنّه إذن "نظام الأنظمة" المعرفيّة الإسلاميّة؛ فالعلوم كلها تدخل ضمن هذا النّسق الثّقافيّ الكلّي، مهما تعدّدت واختلفت، وحتّى تلك التي تُصنّف عادة على أنّها نصوص متعارضة/متضادّة، كما يظهر من خلال التّصنيفات السّائدة: المعتزلة/الأشاعرة، العقل/النّقل.

وهذه "البنية المعرفيّة الأساسيّة"[31] مشتقّة من النصّ القرآنيّ، بوصفه_ في ذاته_ نظاما معرفيّا، له نسقه الخاصّ، ومقولاته الذّاتيّة، وكلّ المعارف الإسلاميّة تنتمي إليه، وتنبثق من داخل حدود هذا النّظام، دون أن تخرج عنه؛ فالعقل الإسلاميّ يتحرّك من داخل هذا النّسق الثّقافيّ، ليبقى الكائن في علاقة حوار وجودي مع النصّ وعالمه. ولا يخرج هذا العقل عن "الوحي"، بما هو حقيقة، تكشف عن ذاتها من داخل النصّ نفسه، دونما فرض لأيّة مقولات جاهزة. فمن هذا المنطلق إذن، لا نجد تعريفا للنصّ القرآنيّ، على مستوى نصوص التّراث الإسلامي، سوى تعريفه بـــ"الكلام الإلهي"، أو "الوحي"، و اعتباره "تنزيلا من اللّه تعالى إلى البشر".

وهذا المسلك _أي مراعاة حقيقة النصّ ذاته من داخل نظامه الخاصّ_ ينطبق على علوم القرآن والتّفاسير والفلسفة الإسلاميّة، بوصفها تنتمي إلى هذا النّسق المعرفيّ الأصلي، بما هو مرجعيّة ضمنيّة في التُّراث. وبما أنّ النصّ الأصلي يطرح مفهومه عن ذاته بوصفه وحيا من الله (المتعالي) إلى خلقه، فمن الطّبيعيّ أن لا نجد في التّراث الإسلامي القائم على النظام الأصل، من تعرّض إلى تعريف الكلام الإلهيّ فقال إنّه ذو طبيعة ثقافيّة، لأنّه ينتمي إلى بيئة المجتمع الجاهليّ وتشكّل داخل إطاره التّاريخي. وحتّى الخلاف الدّائر بين المعتزلة والأشاعرة يختلف اختلافا ظاهرا، عن الصّراع الدّائر اليوم بين الإسلاميّن السّلفيين، والتّنويريّين المُحدثين؛ ففي حقيقة الأمر، لم يكن هنالك خطاب مركزيّ يهمّش الخطاب النّقيض. وإن كان "العلماء قد تعاملوا، في الماضي، مع النصّ القرآني كما يتعاملون مع النصوص الأخرى [...] فإنّهم لم يصرّحوا بأقوال

---

[31] ويمكن وصفها بـ (منهج في المعرفة) يصدر عن مقدمات معرفية حول طبيعة المعرفة ومصدرها وأدواتها، وهي تتكشف لنا - في حينه - عن مفهوم للمعرفة والعلم يقدمه بوصفه ذو جوهر ديني، لأنّ العقل الإنساني – من هذا المنظور- يعرف ويكون أقرب إلى طريق العلم والنّور والتّبصّر والهداية، عندما يبقى في حدود الحوار والجدل مع النصّ الإلهيّ ذاته، بما هو (كلام الله تعالى) للبشر أوّلا، ومع العالم بوصفه نصّا مخلوقا دالاّ على خالقه، ثانيا. ومن ثمّ وجب التّساؤل عن طبيعة هذا الكلام وجوهره كي يتسنّى لنا استكشاف البنية المعرفيّة الجوهريّة التي يتضمّن عليها النصّ القرآني في ذاته. إذ يتبدّى من خلال العلاقة المعرفيّة المجرّدة مع النصّ ذاته، أنّ (الله تعالى) يشير إلى الدّين على أنّه (علاقة عبودية) للخالق من قبل المخلوق، وهو أيضا يطرح تعريفا لماهية الإنسان، في علاقة مع خالقه . كما إنّه يطرح أيضا تعريفا لماهية "الذّات الإلهية"، أي "الله" كحقيقة في ذاته من ناحية، وحقيقة وماهية العلاقة بين الإنسان والله تعالى من ناحية أخرى، إضافة إلى بيان ما ينتج عنها من سلوك دينيّ في الحياة، قائم على أسس ومبادئ محكمة (ينتظمها إطار منطقي مخصوص)، ويمكن اكتشافها إذا ما تمّ الوعي بوجودها . وهي موجودة بطريقة صريحة وضمنيّة في القرآن. إلاّ أنّ القراءة الأولية والسطحية لا يمكنها أن تلمس حقيقتها، إلا إذا تعمّقت أكثر في طبقات الغياب في النصّ القرآني. ولا شكّ في أنّ نقطة البدء في مقاربة حقيقة النصّ القرآني، أ ي المنطلق الجوهري ، هو التّعريف الذي يطرحه النصّ عن نفسه، والذي يتخذه المنظّر الإسلامي المصري "نصر حامد أبو زيد " نقطة البدء في استكشاف حقيقة الماهية، كاشفا بذلك - أي النصّ - عن حقيقته بوصفه (وحيا من الله تعالى إلى البشر)، فهو كلام الله أو قوله وخطابه المنزّل بواسطة الملك على النبيّ محمد عليه الصلاة والسلام)، وهي بلا ريب، مهمّة العقل العربي الإسلامي اليوم، إذا ما أراد التّأسيس لمشروع "ثقافي حضاري" مجدّدا كينونته الثّقافيّة.

تشكّك بألوهية الظاهرة المتمثّلة في الوحي، أي لم يقولوا قول أبو زيد بأن النص عينه هو نتاج بشري"[32].

من هنا، تتبدّى أهمية العودة إلى مفهوم "خلق القرآن"، كما يظهر في سياق تشكُّله الأصيل، تساؤلا عن الدّلالة الحقيقية والحرفيّة للمصطلح، ضمن نسقه المعرفيّ وسياقه التّاريخي المخصوص، ومن ثمّ، يفرض السُّؤال التّالي نفسه: هل هناك علاقة تجمعه بمفهوم "تاريخيّة النصّ" و"الإنتاج الثّقافي" عند نصر حامد أبو زيد؟

وبالعودة إلى الدّلالات الأصيلة داخل أنظمة تشكّل المصطلح المعرفيّة، وبالرُّجوع إلى نصوص الفلسفة الإعتزالية ذاتها، يتبيّن أنّ هنالك محاولة للتّوفيق بين مقولتين، هما مقولة "القدم" ومقولة "الحدوث"، ومحاولة للخروج من مركزيّة الغيب، وسلطتها المغيّبة لما هو واقعي، ولكن دون العمل على حجبها، فهناك إقرار بالقدم/الأزليّة، لا يتعارض مع الإقرار بالحدوث/التاريخية.

ويتّضح اختلاف دلالة مصطلح خلق القرآن في التراث الإسلامي، كما يستخدمه النّسق الفلسفي المعتزليّ، فهو لا يتجاوز مجرّد الإحالة إلى الوجود العيني المحسوس للكلام الإلهي، وخروجه من مستوى الوجود بالقوّة في عالم المطلق/الغيب، إلى مستوى الوجود بالفعل في عالم الشّهادة، إذ يقصد به ارتباط الكلام بالواقع البشريّ الدنيوي، وهو وقوف عند مستوى التّأكيد على العلاقة بالواقعي دون تحديد لطبيعة العلاقة بأنها انتماء إلى الثقافي. كما إنّه من جهة أخرى يحمل دلالة مركزية على حقيقة مصدر الخلق وحقيقة الخالق الذي لا ينفكّ الكلام القرآني عنه بوصفه "مخلوقا". فهو يحمل مدلولا جوهريا هو الخلق، الذي هو فعل الله تعالى، ومن ثمّ فهو يدل على أصل الخلق ومصدره والمتمثل في الذّات الإلهية/العلم الإلهي. وهذا ينطبق على مفهوم سبب النزول في التراث الأصولي كما ينطبق على مفهوم الخلق عند المعتزلة.

وهذه الدّلالات تختلف عن دلالة "التاريخية" كما يصطنعها خطاب "نصر حامد أبو زيد"، وما يقول به من اعتبارات نظريّة جديدة محدثة، من اعتبار البيئة الاجتماعية الثّقافيّة هي التي تقدّم الأصل المعرفي لإنتاج النص، من خلال توظيفه لمصطلح "الإنتاج الثقافي"؛ فالتاريخية عند أبو زيد يرمي بها كما يؤكد بنفسه إلى بيان الدور الأساسي للبيئة الثقافية، واعتبارها أصلا.

وإذن، فبالعودة إلى أصل نشوء المصطلح التراثي، يتبيّن أنّ له مدلولا محدّدا داخل نسق تكوّنه الفلسفيّ والتاريخي، وبعرضه على المصطلح المعاصر_ أي "المنتج الثقافي"_ في سياق

[32] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك، المؤسسة العربية/دار الفارس، بيروت/عمان، ط1، 2005، ص 182.

المقارنة بينهما، يتبيّن أنّ دلالات المصطلح الفلسفيّ التّراثي تتعارض مع دلالات المصطلح المعاصر.

وهذه النّتيجة تستلزم إجراء آخر لا يقل أهمية عن السابق، وهو العودة إلى المرجعيّة الغربية المتظافرة مع المرجعيّة الإسلامية، وهنا تجري العودة إلى المصطلح الأدبي عند المنظّر الروسي يوري لوتمان، المرتبط بالإطار المعرفيّ المصطلح عليه بسيميوطيقا الأدب "الثقافية"، بوصفها المرجعية الحداثية التي تتظافر مع المرجعيّة التراثية _كما تبين سابقا_ والتي تعمل على تشكيل المنظور المعاصر، والذي يُحاول الخطاب التنظيري _من خلاله_ الولوج إلى تحديد الماهية.

(2)_ المفهوم المعاصر والمرجعية الحداثية:

يستند خطاب المنظّر إلى مفهوم تاريخية النصّ الأدبي _وهو ما يشير الخطاب في مقدّماته المعرفيّة_ والذي تؤسس له السيميوطيقا الثّقافيّة عند يوري لوتمان. وقد توصّلت القراءة من خلال المقارنة بين مقولات الخطاب النّظريّ الغربيّ، وتجليات المفهوم الأدبي عند نصر أبو زيد على مستوى نسق التصوّري لماهية النصّ القرآني، تعرية المرتكز الذي يرتكز عليه ورفع الحجاب عنه. وهنا وقفة موجزة حسب أهداف القراءة، لاستحضار أصول هذا الخطاب النّظري الغربي حول النصّ.

يعرّف يوري لوتمان النصّ الأدبيّ بأنّه منتج ثقافي. و"هذا التّعريف الذي أورده لوتمان يعطينا دلالتين:

– الأولى أنّ الأدب هو نظام، أي أنّه بناء من الأفكار الخاضعة لمنطق معيّن والتي تهدف إلى عرض العناصر عرضا منطقيّا.

– الثّانية أنّ الأدب يتكوّن من مجموعة من العناصر التي تفرزها ثقافة معيّنة وتعطيها قيمة محدّدة. وتعتبر هذه العناصر الثّقافيّة **استجابة لحساسيّة اجتماعيّة ولشروط تاريخيّة معيّنة**"[33].

وهذا يستلزم أنّ النصّ الأدبي جزء من الثّقافة، حيث يؤكّد في جلّ أطروحاته، أنه و"إن نحن اعتددنا الأدب مجموعة محدّدة من النّصوص، فإنّه ينبغي أن نلحظ أولا أنّ هذه النّصوص لا تؤلّف سوى جزء من النّظام العامّ للثّقافة"[34]

---

[33] حسين خمري، مرجع سابق، ص 18.

[34] ك.م.نيوتن، نظريّة الأدب في القرن العشرين، ترجمة: عيسى العاكوب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1996، ص 186.

فالمدلول الجوهري لـــ "الثّقافة"، كما يتبدّى من خلال تعريفاتها، أنها "رؤية العالم"؛ إنّ وظيفة الثّقافة: "حسب هؤلاء _أي جماعة تارتو_ تقوم **بتنظيم العالم**. فالواقع ليس سوى فوضى، فاعتمادا على الأنظمة التّواصليّة (التي تكون الثّقافة) يُعطى معنى للعالم الخارجي عن طريق تسميته وتقطيعه وتأويله[35]، وهو ما يجعل الثّقافة نظاما مجسّدا في النظام اللغوي الرّمزي، بوصفه نظاما من العلامات، إذ "العلامة لا تكتسب دلالتها إلاّ من خلال وضعها في إطار الثّقافة"[36]. وهي كلها اعتبارات تحيل إلى التّداخل بين مفهوم اللغة ومفهوم الثّقافة. حيث يؤكد ممثّلو هذا الاتّجاه أن "العلامات التي يستخدمها الإنسان تتميّز بغنى وتعقيد تفتقر إليه العلامات الأخرى. وقد يكون منشأ هذا الغنى أنّ اللغة الطّبيعيّة تحمل في طيّاتها (نسقا للعالم)، أي أنّ البشر يودعون في اللغة نظرتهم للعالم"[37]، ومن هنا "توصف الأنظمة السيميائيّة بأنّها أنظمة منمذجة للعالم، أي أنّها تضع عناصر العالم الخارجيّ في شكل تصوّر ذهني هو نسق، أو نموذج"[38].

ومن هذا المنطلق، جرى اعتبار "العلامة" Signe "وحدة ثلاثية المبنى: الدال والمدلول والمرجع"[39]. وعليه، فمن أهمّ خصائص النصّ الأدبي بما هو نظام لغويّ ثقافيّ، التّعبير عن الواقع أو تجسيد العالم، تجسيدا رمزيّا، أي أنّه لا يحيل إلى العالم الخارجيّ، وإنّما إلى التّصوّرات الذّهنيّة فهو يتضمّن رؤية للعالم؛ إنّه "يتمثّل في علاقات محدّدة تختلف عن الأبنية القائمة خارج النصّ. فإذا كان هذا النصّ أدبيّا فإنّ التّعبير يتمّ فيه أوّلا من خلال علامات اللُّغة، والتّعبيرات تجبرنا على أن نعتبر النصّ تحقيقا لنظام و **تجسيدا ماديّا** له. وطبقا لثنائيّة "سوسيير Saussure" الشهيرة التي تضع الكلام في مقابل اللّغة فإنّ النصّ دائما ينتمي دائما إلى مجال الكلام التنفيذي الفردي"[40].

فالنّظام الفكريّ المتجسّد من خلال لغة النصّ الأدبي، ينتمي إلى نظام الثّقافة الجمعيّ، لأنّه مشتقّ من هذا الأخير باعتباره "**الأصل**" ، وباعتبار النصّ الأدبي متفرّعا عنه. ومن ثمّ فإنّ علاقة النصّ الأدبي بالثقافة هي علاقة الفرع بالأصل، والنتيجة بالسبب، والمنتوج بمصدر الإنتاج؛ "فالأدب بهذا المفهوم هو **نظام ثان** بالنّسبة إلى النّظام الثّقافيّ العامّ. وهو يعني أنّ الثّقافيّ يتحكّم في الأدبي، أي أنّ النّموذج الثّقافي هو الذي يعطي الشّرعيّة للأدب، وليس العكس. ومن الأكيد

---

[35] ينظر: أنور المرتجي، سيميائية النص الأدبي، ص 70، نقلا عن: حسين خمري، مرجع سابق، ص 20.
[36] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 107.
[37] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[38] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[39] المرجع نفسه، ص 106.
[40] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1413هـ 1992م، صص 233، 234.

أنّ أي **منتوج أدبي** لا يمكن وسمه بهذه الصّفة إلاّ إذا استجاب لبعض المقاييس التي تفرضها الثّقافة التي ينتمي إليها. وبهذا فإنّ الأدب ينثني أمام بعض المعايير التي، بدونها، يفقد شرعيّته وصلاحيّته"[41].

والمعايير الثّقافيّة في هذه الحال "تكون بمثابة الشّفرة المشتركة بين الكاتب (المرسل) والقارئ (المتقبّل) وتسمح بقيام عمليّة التّواصل، وهذه الشّفرات والمعايير ليست مستقرّة ولا ثابتة ولكنّها **خاضعة لتطوّر النّظام الثّقافي والاجتماعي** [...]. ومن هنا فإنّ الأدب يعتبر **جزءا** من النّظام الثّقافي، أو نظاما **داخل** نظام"[42]. ومن هذا المنظور، جرى التعامل مع اللغة في الوعي المعرفي الغربي، باعتبارها "النّظام الأوّلي بالنّسبة للأنظمة المشتقّة منها، ومنها الأساطير، و**الأديان**، والفنون"[43].

ومن هذا المنطلق فإنّ "ي. لوتمان" يدعو إلى الانتباه إلى أهميّة وقيمة **المعايير الثّقافيّة**، ويولّيها دورا مركزيّا في تشكيل نظام النصّ "الأدبي". وهذا يعني أنّ نظام النصّ خاضع للمعايير التي تمليها الثقافة، التي ينشأ في إطارها، كما إنّه يعني أنّ النصّ تكرار ونسخة عمّا هو سائد، إلى حين حدوث التّحوّلات من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى، وهو لا يؤسس لاختلافه، ولا ينطوي على إبداعية أو فاعلية إلا بما يُتيحُه الإطار الثّقافي السائد. ويعلّق "أنور المرتجي" على هذه النّظرة قائلا: "الثّقافة اعتمادا على مدرسة تارتو يمكن تعريفها من وجهة نظر سيميائيّة باعتبارها تراتبيّة من الأنظمة السّيميائيّة الخاصّة، وبعبارة أحسن كميكانيزم يولّد النّصوص، يمكن تشبيهها بميكانيزم فردي لذاكرة جماعيّة، تقوم بخزن و إيجاد المعلومات"[44].

وهو ما يؤكده روّاد هذا الاتجاه؛ إنّ "الثقافة مجموعة من الأنظمة السيميائية الخاصّة المتدرّجة، أو يمكن اعتبارها كما من النصوص ترتبط بسلسلة من الوظائف، أو اعتبارها آلية خاصة تتولد عنها تلك النصوص"[45]. ولا شكّ إنّه "بهذا المفهوم يصير الأدب نموذجا من النّماذج التي يطرحها الواقع"[46].

ومن خلال ماسبق، يمكن ملاحظة العلاقة المحوريّة التي قامت بين "النصّ" و"الثّقافة" في ظلّ هذا المنحى النّظريّ، وإذا كان المفهوم يولي اهتماما بالطّبيعة اللغويّة فإنّه يهتمّ بدرجة

---

[41] حسين خمري، مرجع سابق، صص 18، 19.
[42] المرجع نفسه، ص 19.
[43] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 107.
[44] نقلا عن : حسين خمري، مرجع سابق، ص 20.
[45] ينظر:ب. أ . أوسبنسكي وآخرون، "نظريات حول الدراسة السيميوطيقية" ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر أبو زيد ، ص 334. نقلا عن، عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 110.
[46] حسين خمري، مرجع سابق، ص 20.

مساوية بالعناصر غير اللغوية، فالجماعة التي ينتمي إليها المنظّر "ترى أنّ النصّ الثّقافي هو الوحدة الصغرى التي تتكوّن من مجموعها الثقافة نفسها كبنية كبرى. فالنصّ الثّقافي هو الوحدة الدّالّة التي تتشكّل منها الثّقافة، ومن ثمّ يمكن تعريف الثّقافة على أنّها مجموع النّصوص. ويذهب إيفانوف، وهو يكشف عن التّرابط بين مفهومي الثّقافة والنصّ إلى أنّ الأنظمة السّيميائيّة تتحقق في نصوص يولّدها فعل الثّقافة"[47].

ونلحظ في ضوء المعطيات المعرفيّة السّابقة، أنّ النّظريّة النّصيّة عند "يوري لوتمان" تقوم على أساس مركزيّة البعد الثّقافي، فهي تتركّز عند نقطة علاقة النصّ بالثّقافة بوصفها آليّة للإنتاج، وهو يركّز على علاقة النصّ بالسّياق الثّقافي، فالنّظام النصّي لا يحيل إلى العالم الخارجي بل إلى التّصوّرات والمفاهيم الذّهنيّة الثّقافيّة. وهو ما يمكن القول في ظله، إنّ هذا التّصوّر الغربي المعاصر يتأسّس على أساس بناء علاقة بين النصّ/اللغة والثّقافة. ودور الثّقافة في تشكيل نظام النصّ، كما يمكن ملاحظة الأهمّيّة البالغة التي توليها نظريّة النصّ عند المنظّر الرّوسي لوظيفة السّياقات الخارجيّة وتحديدا السّياق الثّقافي.

وبالمقارنة بين المقولات التي يطرحها خطاب أبو زيد، والمقولات المطروحة في سياق التنظير الغربي، يمكن ملاحظة وجوه التقاطع أي التشابه والتماثل. حيث يستند المنظّر الإسلامي _وكما تبيّن من خلال المرحلة السابقة من القراءة_ إلى التعريفات الحديثة عن النظام اللغويّ بوصفه نظاما ثقافيّا وعن السياق التاريخي لتشكّل النصّ، لدرجة تصبح المصطلحات الحداثيّة هي المهيمنة على نصّ المفهوم، وعلى الخطاب الشّارح لحقيقة الماهية. وهي مفهومات حداثيّة مستلهمة من منجزات الثقافة والحضارة الغربيّة. وغيرُ خفيّ أنّ تعريف الوحي المركزي يستخدم مصطلحا مستحدثا، وهو المصطلح الذي يثير إشكاليّة هذه الدّراسة، وهو مصطلح "المنتج الثّقافيّ".

وإذن فبالعودة إلى مفهوم النصّ "الأدبي"، كما يظهر في إطاره الأدبيّ الحداثيّ عند "يوري لوتمان" _وبطبيعة الحال "البشري" بما أنّ السيميوطيقا الثقافية مرتبطة بالبحث في ماهية النصوص البشريّة تحديدا_ يتّضح أنّ الدلالات الجوهرية والمحوريّة للمصطلح الغربيّ، هي الدّلالات نفسها، التي يتمركز حولها المصطلح/ المفهوم المعاصر للنصّ القرآني عند "نصر حامد أبو زيد".

---

[47] صلاح فضل، اللغة الثّانية (في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1994، ص 74.

فبالعودة إلى مدلول "التاريخية" كما يستخدمها نصر أبو زيد، أي بما هي مؤسسة على مركزيّة الأصل الثّقافيّ الواقعي، وهامشية البعد الإلهي، بما هو تغييب لفعاليّة ودور "الذّات المتكلّمة"، والعودة إلى مدلول "الخلق" كما هو عند المعتزلة، بما يوحي به من دلالة مركزية على مصدر الخلق وحقيقة "الخالق" الذي لا ينفكّ الكلام القرآني عنه بوصفه "مخلوقا"، نخلص إلى تعرية حقيقته المضمرة والمسكوت عنها، وهي حقيقة تماهيه مع مدلول التاريخية بالمفهوم الغربي الموضّح سابقا، فالنصّ المحجوب، هنا، فيما وراء النص الظاهر، والذي يُحاول إظهار المفهومين في حالة من "المشابهة" الدلالية، هو أنّ التاريخية كما يتبنّاها نصر حامد أبو زيد ويمارسها في حقيقته، إنما تنطوي على نزعة للتّمركز حول الأصل الواقعيّ، مؤسسة لنسق علائقي تراتبي قائم على الصّراع والاستبعاد وإرادة الهيمنة.

(3)_ المفهوم "الغربي" منطلقا نظريا:

إنّ الأهمّ من هذا القصد أي الكشف عن الفهم الضّمني عند الأسلاف لطبيعة النصّ القرآني، بالنسبة لعمل المنظّر في هذه الدّراسة، هو القصد الآخر المبطن فيما وراء هذا القصد المصرّح به، وأبو زيد لا يتوانى عن تأكيد ضرورة القيام به. فهو بدوره لا يمثّل غاية في ذاته، لأنّ الحقيقة الغائبة المسكوت عنها، هي أنّ المنظّر يحفر في تربة التّراث الأُصولي، بحثا عن المفهوم القديم وكشفا عنه، انطلاقا من رؤية مفهوميّة معاصرة، وهي التي تتجسّد في مقولة "التاريخية".

وهذا يعني أنّ وراء قراءة المفاهيم القديمة، مفهوما حاضرا في الذّهن أو الوعي النّظريّ على نحو "قبلي" a priori، يجسّد "البنية الضّمنيّة" المسبقة للفهم، ممّا يجعل من هذا المفهوم القبليّ إطارا مرجعيّا لعملية القراءة، وحقيقة قبلية جاهزة يسعى إلى إثباتها والتبرير لمشروعيّتها وإضفاء المصداقية عليها، باستخدام واستعمال المادّة القديمة. فقراءة المفهوم الضّمنيّ في التّراث هو في حقيقته فهم تأويليّ. لتكون القراءة بحثا عن المعنى الجاهز في الأفق المعرفي الرّاهن، عبورا على جسر التّراث، الذي تحوّل إلى مرآة تعكس مقاصد الذّات المؤوّلة، لتمنحها_أي القراءة_ إحساسا وهميّا خادعا بالأصالة والانتماء.

إنّه الإطار الذي يستهدف من خلال هذه القراءة، احتواء الفهم القديم والإحاطة به، في عناق "وهمي" بين الأصالة والمعاصرة، ولأنّه ممّا يقتضيه التّجديد، إعادة الصّياغة، عن طريق إخراج الفكرة القديمة في صورة اصطلاحيّة جديدة، لما تمتلكه هذه اللغة الاصطلاحية الجديدة، من مقدرة على احتواء اللغة "القديمة"، فهي لغة متطوّرة، وإذن، أكثر انفتاحا وعمقا، وأقدر على

التّعبير عن المراد. إنها تعبر عن مراد الفكرة القديمة بأفضل ممّا عبّرت هي عنه، تضيف إليها وتوسّع أفقها لاستيعاب أفكار جزئية ثانويّة جديدة.

وفي ضوء ما سلف يغدو ممكنا القول إنّ الموضوع الحقيقيّ الذي تدور حوله قراءة أبو زيد للتّراث الأصولي الإسلامي، ليس الآليات المنهجية لدى القدماء، ولا هو الفهم الضّمني القديم لطبيعة النصّ، وإنما هو مفهوم النصّ، بما هو فهم غربي معاصر، والقراءة في وجهها الآخر تضمر القصد نحو إثبات مفهومها المعاصر "المستعار"، الذي يختفي فيما وراء قراءة المفاهيم التراثية، إطارا مرجعيّا غائبا.

ولعلّه العامل في عدم وضوح المفهوم والتباسه، ليتمظهر مفهوما إشكاليّا، يتموضع ما بين مستوى الحضور والغياب كما يشير "جابر عصفور"؛ "فالكتاب لا يقدّم مفهوما للنصّ إلاّ على سبيل التضمين أو اللُّزوم، أو على مستوى الغياب وليس الحضور [...] أعني أنّ ما ينطوي عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار مرجعيّ، يحدّد معنى للنصّ أو مفهوما له، يتمّ استنتاجه بردّ علاقات النصّ الحاضرة في الكتاب على موازياتها الغائبة عنه، أو متابعة بعض إشارات الكتاب أو تعليقاته إلى ما يترتّب عليها أو ما يترتّب عليه، ضمنا أو لزوما وليس صراحة، إذ ليس لدينا شيء ملموس، مباشر، نُشير إليه على أنّه "مفهوم النصّ" في مجمل الكتاب"[48].

2_ الصّراعُ بين المفاهيم/الأنساق المعرفيّة:

(أ)_ الصّراعُ نصّا غائبا:

وفي ظل المعطيات السابقة تتكشف حقيقة النص الغائب، حقيقة الصّراع بين المرجعيّات، وهو في حقيقته لا يعدو كونه طبقة أولى تفضي بالقراءة في مراحل لاحقة إلى طبقات أخرى أكثر احتجابا؛ فمفهوم "خلق القرآن"، يتموضع في علاقة اختلاف ومغايرة مع المصطلح المحدث، إلاّ أنّ الخطاب التنظيري يعمل على احتوائه وإدخاله وإدماجه ضمن نسق معرفي جديد، مغاير لنسقه الفلسفيّ الأصيل، محاولا إضفاء دلالات جديدة تعمل على حجب دلالته الأصليّة، والإيهام بوجود علاقة "مشابهة" و"مجاورة" بين المقولتين.

وعليه فإنّ طبيعة العلاقة التي تحكمهما بما هي علاقة "اختلاف"، تخرج في سياق هذا الخطاب إلى علاقة تضادّ وصراع يعمل في إطارها كل طرف على استبعاد الطّرف الآخر، وهو ما يعني وجود تناقض وتنافر بين المقولات المدمجة مع بعضها في صيغة "توفيقية"، فلا يمكن العثور على علاقات "حوار جدليّ" حقيقي بينها، بل هي تعمل على النّفي والاستبعاد والتّغييب، إذ

[48] جابر عصفور، هوامش على دفتر التّنوير، مرجع سابق، صص 52، 53.

يسعى البُعد المحدث، إلى تغييب وتحويل البُعد القديم إلى هامشيّ في بنية هذه العلاقة وهو ما ينتهي إلى حجبه(أي تحويله إلى هامش).

إنّ هذا الاختلاف، يتحوّل بطبيعة الحال، بعد بناء علاقة المجاورة، في ظلّ تناسي الخصوصيّات التّاريخيّة للأنساق المعرفيّة التي تنتمي إليها المقولات الأدبية، إلى صراع؛ فخلق القرآن _كما سبق بيانه_ في دلالاته الأصيلة والمركزية، ينطوي على الوعي الضّمني، باختلاف الكلام "الإلهي"، من حيث طبيعته، عن الكلام "البشري"، أو سائر الكلام، في إعجازه اللغويّ والدّلالي، والذي ينبع من اختلاف المتكلّم به عن سائر المتكلّمين باللّغة. فهو، إذن، مفهوم موضوع أساسا للتعامل مع كلام ذو طبيعة إلهيّة، وليس التعامل مع نصّ بشري.

أمّا التاريخية التي يوظّفها هذا الخطاب النّظري، فهي مفهوم يجعل من النصّ القرآني، ظاهرة ثقافيّة أصل تشكلها هو الثقافة، لتتماهى _أي التاريخية_ مع مصطلح "الإنتاج الثقافي"، بما يستبعد الكلام عن حقيقة علاقة النص بمصدره المتعالي. وهو ما يعني أن هنالك صراعا بين المفهوم/المرجع الحداثي، والمفهوم/المرجع التراثيّ، تفضي إلى هيمنة المكون الحداثي ليتمظهر مدلولا مركزيا داخل النسق المفهومي. وهو ما يتضح في ظلّ تنزيل المقولات داخل الإطار المعرفي الذي لفظها.

فالعلاقة، إذن، في نصها المسكوت عنه، هي علاقة صراع، يعمل فيه المفهوم المحدث الغربي على استبعاد وحجب الفهم الحقيقي للكلام الإلهي عند المعتزلة، والتّكريس للحضور المركزي للأفكار الحديثة المتّصلة بالنصوص البشريّة في الوعي الغربيّ، ويتموضع مفهوم خلق القرآن في مستوى الحضور/الغياب، فهو يحضر لفظا (مصطلحا)، ويغيب مضمونا معرفيّا.

وهو شأن بقيّة التّجاورات، كالتجاور بين مقولة "أسباب النّزول"، ومقولة "السياق التاريخي"،...فمصطلح "أسباب النّزول" باعتباره أداة للفهم، يحيل على سبيل التّضمّن، إلى فهم السّلف لطبيعة الوحي الإلهي؛ فبما أن للتّنزيل أسبابا واقعيّة متّصلة بالعالم الدُّنيوي البشري، فإنّ هذا يعني الإقرار والاعتراف الضّمني، في الوعي أو اللاوعي النّظري التّراثي، بـــ"تاريخيّة" النصّ. وهذا ما يعمل أبو زيد على إثباته أيضا في ضوء قراءة المادّة التّراثيّة القديمة.

ومن هذا المنطلق، بات من المشروع، القول بأنّ المدلول الحقيقيّ للمقولات الموروثة يتموضع في مستوى "الغياب" من البنية التّصوّرية لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآنيّ، في ظلّ هذا الفعل التّأويلي. فالحضور الذي يتمظهر على مستوى البنية العميقة، هو المفهوم الواقعيّ، وأصوله الحداثيّة التي تجعل من النصّ القرآنيّ "نتاجا ثقافيا" من صُلب البيئة الواقعيّة.

وبهذا تتكشّف بنية العلاقات داخل نصّ المفهوم، من داخلها، عن حقيقتها المضمرة والخفيّة، والتي تتناقض مع تصريحاتها المعلنة، وهي حقيقة الصراع بدلا عن الحوار، والتي تمثّل وجهها المحجوب، ونصّها اللاّمقول.

(ب)_"المنتج الثقافي" تقويضا لمفهوم "الوحي الإلهي":

هذه النّظرة إلى ماهية العلاقة بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي، المؤسسة على منح الأصلية والأوّلية للبعد الواقعيّ البشريّ، تعمل بطريقة خفيّة، على حجب حقيقة المصدر المتعالي الغيبي، ومن ثم، تعمل على نفي مقولة "الوحي الإلهيّ" مع إحلال المصطلح المُحدث بديلا، ليجسّد حضورا مركزيّا؛ فالقول بأنّ الواقعيّ هو الأصل، ينفي حقيقة الأصل الإلهيّ ويحجبها، وهو بذلك يقوّض مقولته التي تحضر في السّياق نفسه، والتي تشير إلى أنّ النصّ يعمل على إعادة تمثيل المعطى الثقافي في نسق جديد.

وهو بذلك تقويض لمفهوم الوحي الإلهي، بما هو كلام الله للبشر، وخطاب من مرتبة وجوديّة "أعلى" إلى مرتبة وجودية "دنيا"، والذي اتّخذه في بداية مقاربته للماهية، منطلقا وأساسا في الاقتراب من ماهية النصّ القرآني، وهو بذلك يتناقض مع مقولاته الأساسية، مجسدا منطق التّعارضات في الوقت الذي يؤكد فيه عدم وجود التّعارض.

(ج)_ الحضورُ الوهميُّ للتّراث:

وعليه، فإنّ عملية التقويض داخل نسق المفهوم "المعاصر"، لا تقف عند حدّ تقويض مقولة "المنتج الثّقافي" لمقولة "الوحي الإلهي"، بل إنها تتحوّل إلى عملية تقويض على مستوى المرجعيّات المعرفيّة نفسها، والتي يتأسس المفهوم في ضوء العودة إليها، في سياق الحركة المعرفية المزدوجة. حيث تعمل المرجعيات الحداثيّة _وفي مستوى آخر_ على نفي واستبعاد المرجعيات التراثية، وهي نتيجة حتمية ومنطقية للنفي والاستبعاد الذي يمارسه المصطلح والمفهوم الحداثي على التراثي. ومن ثم فالمفهوم يعمل في الآن نفسه على استبعاد وتهميش المرجعيات المعرفية والأصول التراثية، ويستحضر بدلا عنها أصولا حداثية لسانية/أدبيّة، فيتحوّل الحداثي إلى مركزي في الخطاب، مهمّشا البعد التّراثي، بما يجعل من ذلك الحضور المكثّف للتّراث في جسد المفهوم، والذي يحاول إيهام القارئ بحقيقته، لا يعدو أن يكون محض تمظهر زائف.

ومع غياب الدّلالة الأصليّة للمصطلحات/المفهومات التراثية بسبب من فصل المصطلح عن سياقه المعرفي الأصيل وإدراجه ضمن سياقات جديدة، يمكن القول إنّ ذلك الحُضور المُكثّف

للتّراث، في جسد المفهوم، إنّما هو حُضور خادع ووهميّ؛ فهو حاضر غائب في آن، والحضور الحقيقي، إذن، هو ذلك الذي يُجسّده الأفق المعرفي المعاصر، الذي تنطلق منه عمليّة البحث عن المفهوم، وهو المفهوم الغربي المتمثل في "المُنتج الثّقافي". هذا الحضور للمفهوم الغربي يتحول إلى حضور مركزي لأنه يتموضع بوصفه المرجعية النظرية لهذا الخطاب مهمشا المرجعيات التراثية؛ فلا شكّ أنّ تغييب المفاهيم هو تغييب للأصول المعرفيّة والأنساق الثقافية في آن.

والنتيجة التي نخلص إليها أن هنالك صراعا بين المرجعيّات المفهومية بقدر ما هو صراع مصطلحات، يقوم فيه المصطلح والمرجع الغربيّ بوظيفة مهيمنة.

وخلاصة ما سبق

إنّ قراءة تفكيكية أولى تكشف أنّ هذه التّجاورات المصطلحيّة لا تقوم على علاقة الحوار الجدلي (أي التّعايش)، بل إنها تقوم في حقيقتها المضمرة والمسكوت عنها على التّعارض، ومن ثمّ نشوء "الصّراع"؛ فمصطلح "المنتج الثّقافي"، يتأسس على مركزيّة البعد الواقعي التّاريخي، وهو من ثمّ يعمل على إزاحة المصطلح الأصل(أي الوحي الإلهي)، بوصفه المفهوم المُضادّ، وزحزحته عن الواجهة، ليحلّ بديلا عنه. ومن ثمّ يفرض حضوره المركزيّ كمصطلح/ مفهوم جديد معاصر محدث مهمّشا المصطلح الأصل.

ولكن هل هذا يعني أنّ مفهوم النص عند أبو زيد يقصد إلى تجريد النصّ من طبيعته الإلهية الدّينية ؟ والسؤال الآن ماذا يعني ذلك؟ هل يعني بالضرورة وجود قصد إلى المطابقة واختزال حقيقة النصّ الإلهي في أحد أبعاده وهو البعد الواقعي البشري؟ ما هو مقصده الأساسي؟ هل هو إثبات ألوهيّة المصدر أم نفيُه؟ وهل يقصد نحو تجريده من الألوهية، ومن ثمّ تحويله إلى نصّ بشري من إنتاج الواقع التاريخي الثّقافي؟ إنّ هذا الوضع الإشكاليّ المعقّد يدعو إعادة طرح سؤال المقاصد الحقيقية من جديد، بل الأحرى التساؤل في صيغة أخرى: هل من قصد حرفي داخل هذا الخطاب النّظري ؟

ثالثا_ إشكاليّة المطابقة بين أدبيّتين:

ومن المهمّ أن يعمل هذا المحور على إلقاء الضوء الكاشف على حقيقة العلاقة بين أدبيّتين، مفهوم النصّ الإلهي ومفهوم النصّ البشري، أو العلاقة بين تاريخيّتين، تاريخية النص القرآني من جهة، وتاريخيّة النصّ الأدبي من جهة، تساؤلا عن كيفية تمظهر العلاقة بين الماهيتين في الوعي النّظري عند نصر حامد أبو زيد، ماهي نقاط التقاطع أو الافتراق، هل يقوم التفكير في

الماهية القرآنيّ من منطلق المطابقة بين الماهيتين، وهل يخلص إلى نتيجة تتّفق ومقولاته المنهجية المعلنة.

1_ حجب الخُصوصيّة الدّينيّة(مركزية التّماثل وهامشيّة الاختلاف):

(أ)_ المركزية وحدث المطابقة:

إنّ الحضور المركزي للمفهوم الحداثي، والذي يستبعد المفهوم/المصطلح الموروث، يُعبّر عن حدوث "تماهي" مع المرجع الغربي، نتج عنه حدوث مظهر"**مطابقة**" بين مفهوم النصّ القرآنيّ عند "نصر حامد أبو زيد"، ومفهوم النصّ الأدبي عند "يوري لوتمان"، وهو ما يعني حدوث مطابقة بين كينونة النص الدّيني وكينونة النص البشري؛ فبما أن النص "منتج ثقافي" يستمدّ أصله من الثقافة، وبما أن الأصل الواقعي يستبعد الإلهي، فإنّ النتيجة الحتميّة هنا، هي حدوث المطابقة، فبقدر التمركز حول البعد الواقعي بقدر ما يتمّ استبعاد البعد الإلهي، وبقدر ما تنعدم الخصوصيات الفارقة بين ما هو إلهي، وما هو بشري.

وبالرجوع إلى نظرية النصّ الأدبيّ عند يوري لوتمان، يتبيّن أن خطاب نصر حامد أبو زيد يستلهم جلّ أفكاره ومقولاته، ويقتبسها اقتباسا حرفيا، دونما أدنى إشارة منه إلى مغزاها بالنّسبة لخصوصيّة النصّ الدّينيّ بوصفه "دينيّا" أو"سماويّا" أو"إلهيّا"، أو قيمتها في علاقة بهذا النصّ "**المختلف**" عن النص البشري الدّنيوي، بما يستلزم أن يكون هذا الاختلاف واردا على مستوياته العديدة، أهمها "طبيعة" العلاقة التي يقيمها مع الثقافة والواقع البشري.

ويمكن الكشف عن بعض مواطن الإسقاط والنقل المفهوميّ، إذ تتكشّف المماهاة ابتداء من توظيف مصطلح "المنتج الثّقافي"، وإحلاله في المركز من الخطاب النّظريّ، ليكون بديلا عن المصطلح المتداول في الثّقافة العربية الإسلاميّة. ثمّ على مستوى ربط النصّ بالثقافة، واعتبار النصّ منتميا إلى النظام الثقافي الجمعيّ، ومنح الأصلية للنظام الثقافي على النص ذاته بما أنه الذي يمنحه الشرعية في الوجود، ولا يعدو النص القرآنيّ أن يكون إيديولوجيا/عقيدة جديدة هي بمثابة لغة ثانوية داخل النظام الأصل، الذي تنتمي إليه، والذي يمنحها المشروعيّة...

إنّ هذه المطابقة **نص غائب**، لأنها تتعارض مع تصريحات النصّ المقول، والذي يؤكّد أن العلاقة بين النصّ القرآني والنّصوص البشريّة ليست علاقة مطابقة بل مماثلة.

(ب)_ غياب الوعي التّاريخيّ:

وصحيح ما أشار إليه "محمد مفتاح" من أنّ نصر أبو زيد يقتحم بجرأة معرفيّة مجال البحث عن مفهوم النصّ سعيا إلى بلورته، إلاّ أن الكلام عن الإضافة المعرفيّة وإيجابيات العمل المنجز

من طرف المنظر لا ينبغي أن يستغرق كلّ المجال المخصّص للكلام عن هذا الجهد، لأنّ ذلك من شأنه أن يُغيّب حقيقة أساسيّة واعتبارا بالغ الخطورة، وهو أنّ المفهوم الذي يعرضه المنظّر في ثنايا نصوصه التّنظيريّة، إنما هو أساسا مفهوم غربيّ وضع لأغراض مختلفة، ويراد تطبيقه على النصّ القرآنيّ، ومن ثمّ ضرورة التساؤل التّالي: هل الوعي بخصوصيّة المفهوم والمجال المعرفي الثقافي التاريخي وارد حقا لدى المنظّر أثناء محاولة بلورة وصياغة مفهوم عن النص "القرآني" ؟

(1)_ علاقة المطابقة مع الآخر:

والتساؤل الجوهري الذي يطرح نفسه في هذا المقام، ما هو المبرّر العلمي الذي يجيز لهذا الفعل المعرفيّ أو غيره، الاستناد إلى المصادر "الحداثيّة"، المتمثلة هنا في "نظريّة النص الأدبيّ" في توجهها السيميوطيقي الثّقافي تحديدا ؟

فالنّظريّات عموما، ونظريّة النصّ خصوصا، نشأت في إطار العلاقة مع موضوع مختلف عن موضوع الدّراسات القرآنيّة، المتمثل في النصّ القرآني (كلام الله تعالى)، وهو النصّ "الأدبيّ". وهذا الأخير يرتبط من منظور الوعي النّظريّ "الغربي"، بالثّقافة البشريّة مصدرا وأصلا لإنتاج النصّوص اللغوية، إذ التّواصل بين العقول البشريّة لا يتحقّق إلاّ في ظلّ هذا "المشترك" الثّقافي والمعرفيّ بينها، والمتجسّد في "اللّغة"، باعتبارها نظام الجماعة.

وينبغي الانطلاق من محاولة لتحديد مدلول الثّقافة، قبل مناقشة مثل هذه القضايا الأدبيّة المرتبطة بالمنظور الثّقافي، ويقدّم الوعي الغربي نفسُه تعريفا للثّقافة، في ظلّ مجموعة من الاقتراحات، _وهي الاقتراحات التي ستُعرض هنا انتقاء بحسب أهمّيتها ودورها في الوصول إلى الغرض الأساسي_ "الاقتراح الأوّل: ترتبط بنية الشّخصية ارتباطا وثيقا بالثقافة المميزة لمجتمع معيّن، معتبرين الثّقافة تحديدا نظام القيم الأساسي للمجتمع [...] الاقتراح الرّابع: تميل ثقافة مجتمع معيّن إلى الانتظام في جملة من العناصر المتماسكة والمتكاملة فيما بينها [...]. أما الاقتراح الخامس: يحيا الإنسان في **عالم رمزي يخلقه هو** . كلّ حقيقة تكون بالنّسبة له رمزية. فالأحكام والتّقييمات والمدركات تكون كلها نسبيّة مع النّظام الثقافي الذي ينتمي إليه. ويعتقد هرسكوفيتش، الذي يستعيد بأمانة كاسيرير حول هذه النّقطة، أنّ الثّقافة هي قياس كلّ الأشياء، بما أنّ كل "حقيقة واقعية" يتم إدراكها عبر نظام ثقافي معين"[49].

[49] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الطبيعة والثقافة، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2005، ص 11.

ويشير الدارسون إلى صعوبة تعريف المفهوم "من الصعب أن نقدّم تعريفا دقيقا لمفهوم الثّقافة [...]. السمة المشتركة لمعظم تعريفات الثقافة هو أنها تكتسب عن طريق التعلّم. وأنّ هذا التعلّم يرتبط بجماعات أو مجتمعات معيّنة. ولعلّ مفهوم الثقافة الذي حدّده كلاكهون يساعدنا في فهم السلوك البشري حيث يقول:" نقصد بالثقافة كل مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ، بما في ذلك المخططات الضمنيّة والصّريحة، والعقلية واللاعقلية وغير العقليّة. وهي توجد في أي وقت كموجات لسلوك الناس عند الحاجة" كما يوضّح لنا هذا المفهوم تنوع السلوك البشري عندما ندرك أن لكل مجتمع إنساني ثقافته المتميزة أو كما يقول كلاكهون أيضا:" إنّ ثقافة مجتمع من المجتمعات هي **نسق تاريخيّ** المنشأ..."[50].

وإذن، "تقترب الثقافة من "الرّوح" أو "العبقريّة" الخاصة بشعب من الشّعوب دون أن يكون هذا اللفظ مرادفا لها تماما؛ إنّ هذه الكلمات، في استعمالها العائم تحيل بالخصوص على الماضي السيكولوجي أو شبه السيكولوجي لحضارة قومية ما، في حين أن الثقافة تتضمّن _بالإضافة إلى هذا الماضي_ جملة تجليات ملموسة ومميّزة. وهكذا يمكننا أن نعرّف إجمالا الثقافة بأنها الحضارة من حيث إنّها تتضمّن العبقريّة القوميّة"[51].

ولعلّ الدّلالة التي تتكشّف من خلال التّعريفات السابقة، هي دلالة التعدد والاختلاف الثقافي، فهي لا تعدو كونها مستوى من الوعي والإدراك قد يكون راقيا عاليا، أو متوسّطا، أو ضئيلا أو منعدما، كما هو حال الثّقافات البدائيّة مثلا، والتي لم تبلغ درجة عالية من الوعي الفكريّ.

والخلاصة أنّ الثقافة عموما ذات طبيعة "**بشريّة تاريخيّة**" محدودة بحدود المكان والزّمان، يخلقها "الكائن الإنسانيّ"؛ حيث "يحيا الإنسان في **عالم رمزي يخلقه هو**"[52]، والإنسان بوصفه كائنا تاريخيا محدودا بالزمان والمكان(أي بالإطار الجغرافي التاريخي الذي ينتمي إليه)، "يتوفر على مجموعة من الممتلكات المادّية، ويحيا ضمن نظام اجتماعي، ويتواصل بمساعدة اللغة ويستقي حوافز سلوكه من منظومة القيم الروحية للجماعة" [53]، وبما أنّ الإنسان ينتمي إلى نظام ثقافي مخصوص، وهو مبدع النصّ الأدبي، فالنصّ اللغوي نفسه يصحّ وصفه بالانتماء إلى الإطار الثقافي الذي تشكّل في رحمه، ويصحّ وصفه بأنه يستمد المفاهيم الأساسية من الثقافة التي تولّد عنها وفق قوانينها ومعاييرها، ويصح وصفه بـــ"المنتج الثقافي".

---

[50] المرجع السابق، ص13.
[51] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[52] المرجع نفسه، ص 11.
[53] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلا أن هذا المنظور بانتقاله إلى مجال النصّ الدّيني يصبح بحاجة إلى "التّعديل" بحسب ما تفرضه طبيعة النصّ الدّيني ذاته. فإمعان النّظر في اللامقول في الطّرح النّظريّ الغربيّ عند "يوري لوتمان"، يكشف أنّ هذا المفهوم الثّقافيّ، في حقيقته المضمرة، يتأسّس على أساس اعتبار طبيعة "المتكلّم"، أو بعبارة أخرى، يأخذ بعين الاعتبار "المرتبة الوجودية" للمتكلّم بوصفه "كائنا بشريّا تاريخيّا". ومن المهمّ، هنا، الانتباه إلى أنّ هذا المعطى يمثّل اعتبارا منهجيّا ونظريّا أساسيّا في التّعامل مع الموضوع "الإنساني" (أي النصّ الأدبي)، وفي تشييد تصوّر عن طبيعته، إذ لا يمكن الانتقال إلى الكلام عن النصّ بوصفه "نظاما ثقافيا"، إلا في ظلّ اعتبار حقيقة كونه صادرا عن وعي بشريّ تاريخي ينتمي إلى نظام ثقافي مخصوص.

إنّ "المرسل" إذن، من هذا المنظور، كائن بشري موجود "في التّاريخ"، وفي إطار ثقافي مخصوص، فهو إذن وعي محدود بحدود الزّمان والمكان. وإذا كان النصّ ناتجا بفعل "وعي" أو"انفعال"، وبالأحرى بفعل إرادة إنسانيّة، هي إرادة "التّعبير"، فإنّ هذا الأخير يبقى محدودا بحدود التاريخ، الزمان والمكان؛ فالعقل أو الوعي الإنساني لا ينفتح على عوالم الحقيقة إلا في علاقة بالتجربة والأحداث والجسد، فهو متدرّج ومشروط معرفيّا.

وإذا كان النصّ/الكلام، يتضمّن أبعادا فرديّة تتجلّى في خرق النظام اللغوي السّائد إبداعا لنصّ/إيديولوجيا جديدة، إلا أنه يظل اجتماعيا، لأنّ البيئة الثقافية تقدّم للذّات المعطيات الواقعيّة التي ينطلق منها النظام الجديد. ولا تستطيع الذّات البشريّة تخطّيها إلاّ في حدود معيّنة.

وإذن، بالرجوع إلى قصد المقولة في أصل نشوئها، يتبيّن أنها تتناول ماهية **الظّواهر الإنسانية**، والإنسان كائن ثقافي لا ينفصل عن واقعه التاريخي. وهو ما لا ينطبق على النصّ الإلهيّ. ولاشكّ في أن هذه المقولة الواصفة لماهية النص "البشري" ما هي إلاّ النصّ المقول الذي يخفي فيما وراءه نصّا مضمرا هو النصّ الغائب واللاّمقول، وهو الخلفية اللامرئية، بما هو الأصول المعرفية والأنساق الثّقافيّة، التي احتضنت المصطلح الأدبيّ في حقل الدّراسات الأدبيّة، بما يجعلها حاملة لخصوصية فكرية حضارية، لا يمكن تناسيها في أثناء العلاقة بالآخر مثاقفة وحوارا.

وهي ثانيا، لا تنفصل عن أنظمة تشكّلها المعرفيّة، وتضمر أنساقا ثقافيّة تاريخيّة، وهو ما يتكشّف في ضوء تحوّلات النظرية الأدبيّة عبر التاريخ من جهة، وتعدّدها في السياق التاريخيّ الثقافي نفسه، أو بين ثقافة وأخرى، من جهة ثانية. ولهذا يؤكّد الدّارسون الغربيّون أنّ المعايير النّظريّة لاتنطوي في ذاتها على قيمة مطلقة، "ليس ثمة معايير أو ضوابط كاملة بالنّسبة إلى

الخطاب الأدبي ومن ثمّ تحظى بالامتياز. طبيعي أنّ بعض المعايير ستكون سائدة وقد يكون ثمّة تبرير لتأكيد أفضليّاتها وأخطار نبذها لكنّه لن يكون ثمّة تبرير لادّعاء أنّ هذه المعايير جوهريّة للوجود الحقيقي للخطاب الأدبي"[54]، فهناك "من يحاول تحديد ماهية الأدب من خلال ربطه بغيره من الظّواهر فيُصبح جزءا من الإيديولوجيا، أو جزءا من النّظام الاجتماعي، أي يُعدّ ظاهرة اجتماعيّة، وربّما ظاهرة حضاريّة"[55]

وهذا شأن النّظريّات الأدبيّة بوجه عامّ، وتحديدا نظريّة النصّ المعاصرة (السيميوطيقا الثقافية)؛ فمن المسلّم به أنّ "المنهج" النّقديّ يتأسّس على فهم محدد لماهية النصّ الأدبي، موضوع التفكير النّقدي أو الدّرس الأدبي. كما إنّ نظرية الأدب سواء في صورتها الكلاسيكية أو نظريّة النصّ في صورتها المعاصرة، من جهتها، ترجع أيضا إلى "نظريّة في المعرفة"؛ إذ إنّ "الأسئلة التي تعترض طريق الدّارس الأدبي تتمحور حول قضايا ثلاث هي نشأة الأدب، وطبيعة الأدب، ووظيفة الأدب أي مصدره وماهيته ومهمّته. ولاشكّ أنّ البحث في هذه القضايا يستلزم مواقف محدّدة من الإنسان والحياة [...] وبعبارة أخرى إنّ البحث في تلك القضايا يتطلّب الإيمان أو الاستناد إلى **نظريّة في المعرفة** أو فلسفة محددة متكاملة حتّى يوفر الباحث لأفكاره وآرائه درجة من القُوّة والاتّساق والعُمق"[56].

ولهذا تعرّف "نظريّة الأدب" بأنّها "مجموعة من الآراء والأفكار القويّة والمتّسقة والعميقة والمترابطة، والمستندة إلى نظريّة في المعرفة أو فلسفة محدّدة،[...] وهي تدرس الظّاهرة الأدبيّة بعامّة من هذه الزّوايا في سبيل استنباط وتأصيل مفاهيم عامّة تبيّن حقيقة الأدب" [57]. وإذا كان هذا شأن نظريّة الأدب، إلاّ أنّ هذا المعطى "لا يعني بحال أنّ أيّة نظريّة أدبيّة خالية من الثّغرات أو نقاط الضّعف، فكلّ نشاط **ثقافيّ** مرتبط بمرحلته **الاجتماعية والحضاريّة**، وكلّ نشاط في نظريّة الأدب مرتبط أيضا بالوضع **التّاريخي والأدبي** الذي استند إليه في استنباط آرائه وأفكاره"[58].

ومن الضّروريّ هنا، التّساؤل عن الأصول المعرفيّة التي يرجع إليها مفهوم النصّ الأدبيّ في إطار علم النصّ الحديث، ومن منظور السيميوطيقا الثّقافية، قبل الإقدام على استثماره على مستوى خطاب التنظير الدّينيّ ؟

---

[54] ك.م. نيوتن، مرجع سابق، ص 13.
[55] شكري عزيز الماضي، محاضرات في نظريّة الأدب، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة-الجزائر، ط1، 1404هـ-1984م، ص 8.
[56] المرجع نفسه، ص 9.
[57] المرجع نفسه، ص 10.
[58] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

ومن هذا المنطلق، أي الطبيعة التاريخية التي تطبع كلّ خطاب تنظيري، حيث كشفت النظرية الحديثة "أن ما نخلص إليه من نتائج إنما هو غالبا نتيجة لما تفترضه مسبقا [59]، يصر "جونثان كولر" على اعتبار أنّ النّظريّة "ليست تقعيدا لمنهجية من التّأويل وإنّما بوصفها خطابا ينجم حالما نضع موضع التّأمل مفاهيمنا حول طبيعة النصوص ومعانيها وعلاقاتها بالخطابات الأخرى والممارسات الاجتماعية والذوات الإنسانية"[60].

وتأسيسا على ما سبق، لا يمكن تناسي حقيقة أنّ هذه المفاهيم متعلّقة باللغة والكلام البشريّ، في المقام الأوّل. وهي ثانيا، مفاهيم "تاريخيّة"، أي لا تنفكّ عن شروط تكوّنها وظروف تشكّلها في التاريخ، فما مدى صلاحيّة تطبيقها داخل مجال التفكير في ماهية النصّ القُرآنيّ، والتنظير لمفهوم النصّ الدّينيّ ؟

إنّ تاريخية النص القرآنيّ في خطاب التّنظير الدّينيّ عند نصر حامد أبو زيد، تبدو وهي تحاول التّأسيس لشرعيّتها النّظرية على أساس فكرة "المنتج الثّقافي". وهذا المفهوم بما هو "مستعار" من داخل نسق العقل الغربي الحديث، مؤسس في أصل نشوئه وتكوُّنه المعرفي والتّاريخيّ، على أساس من معيار مفاده أنّ التّاريخ/الواقع الثقافي هو الأساس والأصل الذي تنبثق وتصدر عنه الظّواهر البشريّة، أي ظواهر العقل الإنساني (ظواهر الإبداع الأدبي والظّواهر الدّينيّة). والنصّ الأدبي بما هو في طبيعته وماهيته فعالية عقلية لغوية بشرية، ينطبق عليه الوصف بالتاريخي الثقافي.

وخلاصة ما سبق، إن حدث "المطابقة" يُعبّر في حقيقته عن انعدام الوعي النّظري _سواء في النصّ المقول أو المضمر_ باختلاف النصّ، أي النصّ القرآني نصّا "مختلفا"، ودور المتكلّم في إضفاء طبيعة (أنطولوجيّة) مختلفة على النظام اللغوي المتداول لحظة استعماله، وهذا هو تحديدا، الغائب في خطاب المنظّر حول ماهية النصّ القرآنيّ؛ فهو من جهة يرى أنّه كلام الله تعالى، ومن جهة ثانية، يحجب كونه نصّا "إلهيّا"، نافيا طبيعته "الإلهيّة" التي تمثل البعد "الجوهري". فالجوهر Essence هو "كينونة" الشّيء، أي البنية الوجوديّة الأساسيّة "الثابتة"، وهي التي تبدع من داخلها المقولات المختلفة، بل والمتعارضة، إنه "معنى شيء في ذاته، في تميّزه عن كلّ الأشياء الأخرى وتعارضه مع الحالات المتغيرة للشيء تحت تأثير ظروف مختلفة"[61].

---

[59] ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من ثلاثين مصطلحا وتيارا نقديا أدبيا معاصرا)، منشورات العبيكان، الرياض، ط1، 1995، صص 280، 281.
[60] المرجع السابق، ص 280.
[61] م. روزنتال، ي. يودين، مرجع سابق، ص 171.

إنّ المطابقة ناتجة عن حجب الخصوصيّة "الدّينيّة" النابعة من الأصل الحقيقي لانبثاق النصّ وتخلُّقه. والأهمّ من ذلك أنها تعبر عن انعدام الوعي التّاريخي الابستيمولوجي بالمصطلحات المفهومات التي لا تنفك عن أنظمة تشكلها المعرفيّة وأسيقتها التاريخية، بقدر ما تعبر عن انعدام الوعي بالفارق الانطولوجي. فهل هذا يعني أنّ الخطاب التّنظيري فشل في استثمار المفهوم الغربي بوقوعه في مأزق المطابقة ؟

إنّ علاقة الحوار الجدلي بين الثقافة العربيّة والثّقافة الأوروبية، والذي يقول به النصّ التّأصيليّ في ظاهره، إنما ينطوي في حقيقته على إحساس بالدونيّة والتّبعية التي تؤدي إلى الاقتباس والنقل الحرفي للأفكار والمقولات والمفهومات الغربيّة. وتجعل من عمليّة التّأصيل مطابقة/ مقايسة بالمصطلح الذي يشدّد عليه "عبد الله إبراهيم"[62]، فهو ينتهي إلى ضرب آخر من التّلفيق، لتتحول العلاقة بين الحداثيّ والتّراثيّ إلى علاقة صراع يحاول كل طرف فيها أن يهيمن على الآخر لتنتهي بهيمنة المفهوم الحداثيّ للعوامل التي ستُفصّلها القراءة في موضع لاحق.

وإذ تتكشف علاقة الخطاب التّنظيري بالمنجز الغربي عن علاقة صراع، فهي تعبّر في الآن نفسه عن الصراع الدّائر بين الذّات الثقافيّة والآخر المختلف؛ الذّات بوصفها تابعة، والآخر بوصفه متفوّقا وقائدا. وهو مايدلّ على أنّ العلاقة بالآخر تنطوي على التّسليم اللاّشعوري بأفضليّة الآخر على الذّات ومن ثمّ تبعيّة الذّات الثقافية للآخر الحضاريّ المتقدّم/النّموذج/المعيار. فالمفهوم يبدو توظيفا اسقاطيا ونقلا حرفيا خاليا من الروح الإبداعية، مفتقرا إلى الوعي بالاختلافات والخصوصيّات الانطولوجية، التي تستلزم أخذها بعين الاعتبار. وثانيا الاختلافات الثقافية المعرفية التي تفرض فهما مختلفا للموضوع الواحد. ولعل "ما لاقته هذه المشاريع من التّعثّر والتّراجع أو الفشل لا يفسره فقط استبداد النّظام السّياسي أو إرهاب العقل اللاّهوتي، بل تفسّره أيضا وخاصة الممارسات اللاهوتية لأهل التّنوير أنفسهم، والمقصود بها تعاملاتهم الغيبية أو اللامعقولة أو الدغمائية مع العقل ونتاجاته أو مع التنوير ومفرداته"[63].

ومن غير العلمي تناسي أنّ للمصطلحات الغربية أنظمة تشكلها الثقافية الفلسفية التي لا تنفك عن السياقات التاريخية. وهي الأصول المعرفية والمرجعيات التي ينبغي العودة إليها لفهم العوامل التي أسهمت في خلق تصورات بعينها، وتشكيلها وتكوين طبيعتها.

---

[62] ينظر جملة كتاباته الفكرية والنقدية التي تندرج ضمن العنوان الكبير : "المطابقة والاختلاف".
[63] علي حرب، الاستلاب والارتداد، مرجع سابق، ص 89.

وهو ما يكشف في نهاية المطاف عن حقيقة مفادها أن الإشكاليات مازالت حتّى الآن تطرح على الفكر العربي من خارجه أي في إطار العلاقة بالآخر، بل إنّ الإشكالية تتحول من جديد إلى إشكاليّة العلاقة بين الذّات والآخر المختلف لتتموضع بوصفها إشكاليّة جوهرية.

وخلاصة القول، إنّ حجب مصدر الخصوصيّة الفارقة للنصّ القرآني كنص مختلف، هو العامل وراء التعامل مع المنجز الغربيّ تعاملا نفعيّا، انتقائيا، إسقاطيّا، فهو ينطوي على تناسي اعتبار الخصوصية الجوهريّة للنصّ وهي الخصوصيّة "الدّينيّة".

(2)_ العلاقة النّفعيّة بالتّراث

وهذا الاقتباس والنّقل الحرفي للأفكار النّظريّة الغربيّة، أدّى إلى عدم استثمار المفاهيم التّراثيّة استثمارا فاعلا؛ فالتأويل هنا ليس عودة إلى الأصل القديم لتجديده، إنه عودة إلى الأصل في ضوء الأغراض المسبقة، فهو تأويل نفعي، ينتهي إلى تشويه دلالة الأصل، في ظل تحوّل المفهوم الغربيّ إلى منطلق في العودة إلى التّراث، ليكون مقياسا لمشروعيّته.

وهذا المسلك التّأويليّ، بما هو إضافة لموضوع القراءة من منظور الأفق المعرفيّ الرّاهن والمتزامن مع لحظة القراءة، إنما هو عمليّة إسقاطيّة، تحجب خصوصيّة المادّة التّراثيّة، وتتناسى كونها كينونة مستقلّة بنفسها، قائمة بذاتها، تنتمي إلى سياقها المخصوص، وتحمل الخصوصيّة الوجوديّة لهذا السّياق التاريخي الثّقافيّ. حيث يدخل إليها من خارجها، أي من منطلق فرضيّات قبليّة مسبقة وجاهزة، ليخلع عليها خصوصيات مختلفة، بقصد استعمالها وتسخيرها لأغراض ذاتية. وهكذا يتمظهر _على سبيل التمثيل_ "سبب النُّزول" و"الواقع الثّقافي على أنّه أنتج النصّ القرآنيّ. وهنا تحديدا، يكمُن مصدر التّلفيق المعرفيّ. فالقراءة من المنظور الواقعيّ بوقوعها في تحريف دلالة المفهوم القديم، تنتهي إلى ضرب من التّلفيق المعرفيّ، فهي تستهدف في مقاصدها الخفيّة المضمرة، سواء عن وعي أو عن غير وعي، إظهار المفاهيم التّراثيّة القديمة في الثّوب المُحدث الذي يراد لها الظّهور فيه، وهو الثّوب الذي يعكس أهداف وغايات القراءة/التّأويل نفسه والمتمثّلة في إعطاء الأوّلية المطلقة للوقائع الخارجية السّابقة على وجود النص.

فما يفترضه تجديد الأصل، أن يكون وفق الأصل وانطلاقا منه ومشروطا به، وهذا يعني أنّ النّواة الأصيلة هي الثّابت الذي يبقى بعد عملية التّجديد، وما يضيفه التّجديد، هو توسيع أفق الفكرة الأصليّة دونما خروج عن هذا الأصل. فالتجديد يكون إعادة إحياء للقديم في ضوء الأفق الجديد، لكن هو أيضا تعديل و تكييف للمعاصر، بما يتلاءم و طبيعة الأصل، فيحافظ التجديد على خصوصيّة الأصل. إنّ التأويل اختيار من المعاصرة بما يتلاءم وخصوصيّة الأصل

(لا ما يتلاءم وأغراض القارئ). وهكذا تتحقق العلاقة الجدلية بين الحداثة والتراث، لتكون علاقة حوار متكافئة.

وفي ضوء ما سبق، تتكشف علاقة الصراع والنزعة المبطنة للتّمركز حول الحداثيّ، عن علاقة إسقاطيّة بالمفاهيم المعاصرة ذات المصدر الغربيّ، ومن ثمّ وكنتيجة منطقيّة، علاقة نفعيّة انتقائيّة بالمفهوم التّراثي. حيث يتّضح أنه يبحث في التراث عن مفاهيم تمثّل مقابلا للمفهوم الغربي. فالمفهوم الغربيّ هو المبدأ والمعيار في قراءة التراث بحثا عن المفهوم (مبدأ المقايسة).

ولعلّ هناك مبرّرا للعودة إلى التّراث الإسلامي، ولكن ليس في ظلّ تناسي وحجب الأنساق المعرفيّة التي تجسّد الكلّيات، في ظلّ سلوك طريق انتقاء الجزئيّات. لإدراجها عنوة، ضمن نسق مفاهيمي وسياق معرفي مغاير، لإيهامنا بالقدرة على الجمع بين البعدين، دون أن يتحقّق الانسجام الحقيقي، بما يجعل من التّعارض سمة بارزة تطبع العلاقة القائمة بين الأنساق المعرفية المتغايرة ثقافيّا. وهو التّعارض الذي يفضح نفسه أكثر عندما يتحوّل إلى صراع، تعمل فيه الأنساق الحداثية على تغييب التراثية، لتتكشف أخيرا عن كونها البنية المركزية داخل النسق المفهومي المشيّد.

2_ في حدود العلاقة بين أدبيّتين:

يمكن القول في ظلّ النّتائج السّابقة، إنّ خطاب التّنظير لم يذهب بعيدا في عمليّة استثمار المفهوم الأدبيّ الغربيّ استثمارا معرفيّا واعيا بالفروق الدّقيقة على المستوى الأنطولوجيّ للنُّصوص اللّغويّة، الأدبيّة والدّينيّة. فالانطلاق من افتراض وجود "علاقة" بين النصّ القرآني وبقيّة النُّصوص، تصريح يفتقر إلى الدّقّة المنهجيّة، من حيث إنّه يركّز على محور "التّقاطع" بين النّصوص والمتمثّل في "البعد اللغوي" وما يستلزم من انتماء إلى الواقع البشريّ، متناسيا اختلاف النصّ عن بقيّة النصوص، ومحور افتراقه عنها، من الجهة الأخرى، والمتمثّل في "البعد الإلهي" بوصفه مصدر خصوصيّة النصّ وتفرّده كنصّ "دينيّ"، لينحرف خطاب التّنظير ناحية الكلام على الواقعي البشريّ، دونما إشارة واضحة خصوصيّته الجوهريّة بوصفه "كلاما إلهيّا"، فإذا "كانت الثقافة تنتج النصوص البشرية فإن هذا لا يجعلها منتجة لنص الوحي، وإلا فما قيمته كنص مختلف/مؤتلف جاء ليعيد تشكيل أنظمة هذه الثقافة"[64].

إنّه يتناسى "البعد الإلهي" بوصفه موطن الافتراق الجوهريّ ليتمركز حول "العلاقة" التي هي موطن تقاطع. من هنا يقدّم نظرية حول الكلام مؤسسة على العلاقة بما هو واقعي في ظلّ تناسي

[64] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 525.

وحجب المصدر الإلهي، لتكون النتيجة إهدار خصوصية النصّ القرآنيّ "الدّينيّة" النابعة من مصدره الإلهيّ.

وصحيح أنّ النّصين يتقاطعان على مستوى الماهية اللُّغويّة، والارتباط بالنظام الثقافي، فمن المهمّ ملاحظة "أنّ القرآن لم ينزل في بيئة تتناقض كلّيا مع طروحاته، بل إنّه نزل في بيئة مرّت عليها رسالات سماويّة سابقة"[65]، وهو "أمر بدهي لا يحتاج إلى هذا الإلحاح، وإلا فما قيمة أن ينزل بلسان القوم وعلى معهود عاداتهم ومقاصد لغتهم"[66]، إلاّ هذا لا يُجيز، من النّاحية المنهجيّة، إغفال السؤال الأكثر جوهريّة في هذا المقام، وهو التساؤل عن حدود هذه العلاقة؛ إذ يفترض من الجهة المقابلة للفرضيّة الأولى، أن هنالك اختلافا بين الظاهرتين، حتّى ولو افترضنا في المستوى الأوّل أنّ القرآن نصّ لغويّ يتشكل في علاقة بالسّياق الواقعيّ الثقافي؛ فقد يكون "القرآن في بعض تشريعاته متماهيا مع معطيات عصره، مستجيبا لتحدّيات مرحلته كما هي مسائل العبيد والإماء، وقضايا الزّواج والإنجاب [...] غير أنّ ذلك لا يمكن أن ينسحب على العقائد التي أسّس لها والقيم التي دعا إليها، لأنّ هذه العقائد في معظمها معطيات غيبيّة لا يمكن للعقل أن يعطي بشأنها أيّة أحكام"[67].

ومن ثمّ فإنّ "القرآن رُغم صلته القويّة بالواقع الذي نزل فيه، إلاّ أنّه كان مُهيمنا على الواقع، إنّ الفرق هنا بين النصّ البشريّ والنصّ القرآني هو أنّ الأوّل يخضع للواقع بهذا القدر أو ذاك، فيما النصّ الثّاني الذي هو النصّ القرآنيّ يُخضع الواقع و يُهيمن عليه من أجل إصلاحه وتغييره وتطويره، ثمّ إن الواقع لم يكن بالنسبة للقرآن إلاّ مناسبة لإطلاق مقولاته ومفاهيمه عن الوجود والحياة وهي مقولات يمكن أن تُعالج مشاكل حينيّة كما يمكن أن تعالج مشاكل لا تتحدّد بمكان أو زمان"[68].

ومادام النصّ غير متأثر بواقع النّزول فهو ليس تاريخيّا بالمعنى المقصود من تاريخيّة الأدبي ذلك أنّ "وحدانيّة الله، ومسألة الخلق والفناء، وقضايا القيامة والحساب والآخرة هي حقائق غيبيّة قدّمها القرآن للنّاس. ورفض الظُّلم والاعتداء والقتل والإفساد والسّرقة والغشّ [...] هي أيضا مبادئ إنسانيّة لا تتحدّد بواقع ولا تخضع لتاريخ [...] ولذلك فإنّ اللّه وهو يُنزل قرآنه وضع في اعتباره قبل كلّ شيء مصلحة الإنسان بما هو إنسان وليس بما هو عربي أو أعجمي

---

[65] قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2007، ص 38.
[66] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 527.
[67] قاسم شعيب، مرجع سابق، ص35.
[68] المرجع نفسه، ص 36.

أو بما هو إنسان هذه المرحلة التّاريخيّة أو تلك"[69]. ويمكن القول إنّ طبيعة هذه العلاقة تمثل في الحقيقة، إشكاليّة جوهريّة، في هذا الخطاب التّنظيري، وينبغي إعادة النّظر فيها.

إنّ الوعي بالفارق الأنطولوجي _كما تبيّن فيما سبق_ بين ماهية اللغة الأدبية "البشريّة"، وماهية اللغة الأدبية "الدّينية"، هو وعي يكاد يكون منعدما. وهذا الغياب أو الانعدام للوعي بالبعد الأنطولوجي للنصّ القرآني مردّه إلى استبعاد التّفكير في مستوى علاقة الكلام بمُرسله، ومن ثمّ، تهميش الكلام عن المؤلّف وحجبه عن الحضور. وهو ما نتج عنه غياب الفرق بين لغتين، بلاغتين، تاريخيّتين، أي غياب التمييز بين اللغة "البشريّة"، واللغة "الإلهيّة"(**الدّينيّة**).

ومن الضّروريّ هنا، التّنبيه إلى أهمية الوعي بالفارق الدّقيق بين اللغتين/الأدبيّتين، لأنّنا نكون أمام صنفين مختلفين من الأدب، الأدب الإنسانيّ والأدب الإلهيّ (الدّيني). "الأمر هنا يتعلّق بالوحي كنص إلهي مقدّس له من الخصوصية ما يجعله نصا على غير مثال، يصنع تاريخيته الخاصة التي تجعله محافظا على طبيعته اقدسية/المتعالية" [70]ومن ثمّ، لا يجوز اتخاذ فكرة الأدبية التي ارتبطت بالتّفكير في ماهية النصوص البشريّة، منطلقا في البحث عن ماهية النصّ القرآني. كما إنه ممّا يتنافى مع المنهج العلميّ، التّفكير في أدبيّة النصّ القرآني، انطلاقا من افتراض وجود علاقة بينه وبين النصّ الأدبي، بوصفها علاقة "مماثلة" على مستوى اللغة الأدبيّة.

وإذا كان لا مفرّ من التّفكير في ماهية النصّ القرآني إلا في ظلّ علاقته مع النصّ الأدبي/البشريّ، فإن العلاقة التي ينبغي الانطلاق منها في عمليّة التّفكير، هي علاقة الاختلاف والمغايرة، من منطلق جوهري واعتبار أساسي لا يمكن إغفاله، وهو الذّات المبدعة للغة الدّينيّة.

وبهذا نكون بصدد التّفكير في ماهية وأنطولوجيا النصّ القرآني، انطلاقا من فرضيّة أخرى هي وجود علاقة مغايرة واختلاف بين الظّاهرتين، تتجاوز الوقوف عند حدود علاقة المشابهة أو المماثلة، التي تفضي إلى المطابقة وحجب الخصوصيّة، حيث نكون أمام ظاهرتين أدبيّتين، أو أمام بلاغتين كما يرى مصطفى ناصف، الأدب الإنسانيّ، الذي أبدعته الذّات الإنسانيّة، والأدب الإلهي الذي أبدعته الذّات الإلهيّة[71].

---

[69] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[70] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 524.

[71] من المهمّ الإشارة الذّات الإلهية هي المبدعة للنصّ، وهو اعتبار لا يمكن تجاهله، و إلا وقعنا في التّزييف للماهية، إنّ الله تعالى أبدع السموات و الأراضين، وهو خالق و مبدع الخلق ، خلق الإنسان و كلّ خلق، و لأنّ خلق الإنسان كان على الوجه الأكمل الذي لا يداخله النّقص(لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثمّ رددناه أسفل سافلين)، ينظر: سورة التّين، الآية( ) في العالم السّرمديّ، أي في النّشأة الأولى في عالم الخلود، فإنه بنزوله إلى العالم و الكون الدّنيوي، يفقد أصالته كموجود، أي ينفصل عن الوجود الأصيل للإنسان الوجود الكامل، بانفصاله عن مصدر الوجود السّرمديّ، (حيث تكون الرجوع إلى المصدر رجوعا حتميّا و إلى الله مرجعكم)، فقد اقتضى الانفصال عن الوجود الأكمل بجوار الذّات الخالقة مصدر الوجود الإنساني، أن يعاد خلق الإنسان في اللّغة، أي خلق الوجود الإنساني الأكمل و الذي يستعيد للإنسان الدّنيويّ التّاريخيّ أصالته الأولى، من باب الرّجوع إلى الأصل المتعالي، دون أن يعني ذلك الفصل بين المتعالي و الدّنيوي، ومن ثمّ تعمل الذّات الإلهيّة على إعادة خلق من خلال اللغة و الخلق إبداع، فالخلق و الإبداع لا ينفصلان، فكل عمليّة خلق و تكوين تنطوي على فعل إبداعي مبدع بديع، بما يشير إليه لفظ البديع

ومن هنا وانطلاقا من هذا التّحديد المبدئيّ للفروق بين النّصين، يمكن البدء في التّفكير في كينونة النصّ القرآني، في ظلّ المقارنة بين الأدب الإنساني في مفهومه الثّقافي، بوصفه رؤية للعالم (ثقافة)، وبين الأدب الإلهي بوصفه، "دينا"، أو تأسيسا للدّين، يطرح من جهته رؤية للعالم. وتتبدى هنا أهمية إعادة طرح التّساؤلات نفسها من المنظور الآخر: ما حقيقة الدّين، ما المقصود تحديدا من لفظ (الدّيني)، ما طبيعة الدّلالة والمعنى والحقيقة الدّينية، هل يمكن وصفه بالتاريخيّ، وما يعني القول بتاريخيّة المعنى الدّيني؟؟ وهل يوصف بالثقافي؟ وما يعني ذلك؟ هل هو فلسفة ورؤية للعالم؟

وإن كان هذا ما يقرّه نصر حامد أبو زيد ويؤكده، إنه رؤية للعالم، فإنّه في المقابل يسكت عن مصدر انبثاق الرؤية، من أين تنبثق الرؤية التي يتضمّن عليها القرآن (**العلم الإلهي**) ؟ إنه السؤال الأكثر جوهريّة، وهو أيضا ما يعجز الخطاب عن تسجيل الإجابة عليه، إذ يتأسس خطابه المركزي بغاية استبعاد المفهوم الأزلي الذي يمنح الأولية في تعريف النصّ للبعد المتعالي والغيبي المتمثل في العلم الإلهي. وقد بات ضروريّا في هذا المقام، التّأكيد على أهمية التّفكير في ماهية النصّ القرآني في علاقة بمُنشئه.

وخلاصة ما سبق:

إنّ العلاقة بين النصّ والواقع تتحوّل إلى صراع يحاول فيه البعد الواقعي الهيمنة على البعد الآخر، فتنشأ نظرة أحادية تعمل في الخفاء، وينتفي الطابع الجدلي في تصور العلاقة بين البعدين على مستوى فهم الماهية. كما إنّ القول بالعلاقة الجدلية (الحوار الواعي) بين الذّات والآخر، التّراث والحداثة، يكشف عن المأزق المعرفيّ نفسه، إذ تنطوي هذه العلاقة على صراع خفي يعمل من خلاله البعد الحداثي على فرض حضوره المركزي المهيمن على مستوى هذه العلاقة ليحضر في الخطاب حضورا مركزيا يعمل على تهميش وتغييب الأصل التّراثي، بما ينتفي معه طابع الجدل والحوار، ويعري مأزق السقوط في علاقة مطابقة مع الآخر، تجعل الذّات منفصلة عن زمنها الثقافي والوجودي بما يضاعف من أزمتها الوجودية، ويعمّق شعورها بالاغتراب الوجودي والثقافي؛ فالخطاب لم يخلص الذات إذن من غربتها. إنه زمن الصّراع نفسه يتمظهر في جسد هذا النصّ التّنظيري. وهو ما يتمظهر على مستوى مفهوم النصّ القرآنيّ الذي ينزع

من معاني الإتقان و الجمال و الجلال .....والقول بمبدع النصّ لا يستحضر بالضّرورة المرجعيّة الاعتزالية، فقد شاع الربط بين الفكرة والاعتزال، حتّى وقع الفكر في مأزق التّصنيف، فكل نص يستخدم فكرة المبدع يتّهم بالاعتزال و هذا الاتهام من منطلق قدحي في الغالب، يعمل على إقصاء الفكرة على أنها مرادفة و دالّة على الاعتزال في ذاته. و هذا المأزق التّصنيفي ينبغي تجاوزه، من منطلق العودة على الظّاهرة ذاتها يمكن تأمّل كلام النصّ عن ذاته حيث يصف نفسه بالبديع، و علاقة العقل بالنصّ ذات علاقة تقف عند الدلائل النصية ذاتها تكشف عن مشروعيّة الفكرة، بعيدا عن نسبتها إلى النّسق الفلسفيّ عند المعتزلة، لأنّ الأفكار تكتسب دلالتها و تتغير داخل الأنساق المعرفيّة، و يمكن القول إنه لا يمكن الكلام عن النصّ إلا في ظلّ علاقته بمبدعه.

إلى مطابقة المفهوم الحداثيّ الغربيّ، والمنبثق من إطار السيميوطيقا الثقافية عند يوري لوتمان تحديدا، مما يجعل من مرجعيّة هذا الخطاب الحقيقية والتي تختفي نصا مضمرا وراء النص المقول، ذات طبيعة غربيّة حداثية محضة.

وتتوصل القراءة التفكيكية إلى الكشف عن وجود نزعة مركزيّة؛ أي حركة من داخل الخطاب التّنظيري تنزع نحو بناء مركزية داخل النّسق التّراتبيّ الدّاخليّ للمفهوم، تعمل على التهميش والنّفي والاستبعاد:

أولا: مركزيّة الواقعي وهامشيّة المتعالي على مستوى تصوّر الماهية

ثانيا: الحضور المركزي للمفاهيم والمرجعيات الحداثية وتهميش المرجعيات التّراثية.

ومن البديهي إذن في ظلّ الإزدواجيّة والتناقض الظّاهر، أن تعمل القراءة على تفكيك البنية التّصوُّريّة للمفهوم، لتكشف عن تفكّك النظام أي: اللاّنظام، متجاوزة النصّ الظّاهر المقول إلى المضمر والمحجوب في طيّات الخطاب، بتعريته وفضحه كشفا عن حقيقته، وهو اللانظام الذي يتجلّى على مستويين.

المستوى الأوّل: أنّ الصيغة التّصوّريّة لماهية النصّ الإلهي، بما هي علاقة بين النصّ والثقافة، تنصرف جهة الواقع الثقافي و تتمركز حوله، لتكون بذلك مركزيّة جديدة، هي مركزيّة الواقعيّ التّاريخي، بما هو الأساس المعرفي الذي انبثق عنه النصّ القرآني.

ومن هنا، فمفهوم "المنتج الثّقافي" الذي يزعم احتواء مصطلح/مفهوم الوحي الإلهي وتطويره يجمع داخله بين مفهوم "الوحي الإلهي" ومفهوم "النصّ الثقافي"، كما هو مستعار من الأطروحة الحداثيّة، يعمل على تقويض مفهوم الوحي الإلهي في الوقت نفسه الذي يزعم فيه أنه يؤسس لكينونته النظرية انطلاقا منه، بقدر ما يعمل البعد الواقعي داخل تصوّر الماهية، على تهميش ونفي البعد الإلهي المتعالي.

وهكذا يعمل البعد الواقعي على مستوى تصوّر الماهية على حجب البعد الإلهي، ويعمل التصوّر بطريقة تلازمية، على تقويض مفهوم الوحي الإلهي الذي يتأسس على أساسيّة البعد المتعالي وجوهريّته، ومنه، فالمرجعيات الحداثية تقوض وتحجب المرجعيات المعرفية التُّراثيّة، بما أن المفهوم يستحضر أنظمة تشكُّله المعرفيّة.

ولا شكّ في أنّه _مبدئيّا_ يمكن التّساؤل عن المقصود تحديدا بهذه المقولة، إلاّ أنّ نتائجها لن تكون قطعيّة منتهية؛ فأبو زيد وإن كان يقصد في النّهاية إلى مقصد بعينه، إلاّ أنّ النص يقول أكثر مما يصرح به في نصه اللامقول. وتبدو القراءة الشّارحة لنصّ المفهوم عند نصر حامد أبو

زيد، مهمّة أكثر دقّة ممّا قد يبدو للوهلة الأولى، فهي تحتاج إلى دقّة الاستقصاء للنصوص المتعدّدة، بقدر ما يبدو خطاب الحقيقة نصّا "ملتبسا"، يحتاج إلى أكثر من قراءة، بما أنّه يقصد أكثر ممّا يصرّح به في هذه العبارة "النصّ منتج ثقافي". وهو المعنى الذي يتكشف في سياق قراءة أخرى في نصّ المفهوم؛ فهو من ناحية أخرى، أي المفهوم، يتضمّن بطريقة لا واعية على المفاهيم غير المقصودة، داخل النصوص الشّارحة للمقولة الشّارحة للمفهوم، وهو تمييز أساسيّ واعتبار تنطلق منه القراءة، ولأنّ الحمولة المعرفيّة للنّصوص غير واعية بذاتها، وهي المضمر داخل طيّات النصّ/الخطاب، والذي يتكشّف من خلال القراءة الاستكشافيّة التي ترتاد آفاق النّصوص، لتبحر في كوامنها، لتقرأ فيها ما لم يُقرأ.

- تمهيد:

لامناص من القول، إذن، إنّ أكثر المظاهر فرضا لوجودها على مستوى نصوص المنظّر، هو مظهر **الازدواج المفهومي**، والذي يُعدّ بالنّسبة للقراءة نتيجة أوّلية، ستطرح في ضوئها جملة من التساؤلات؛ فهذا المظهر يضفي التباسا على النصوص الشّارحة لمفهوم النص، كما إنه يجعل النصّ متقطّعا، مليئا بالثغرات والفجوات التي تثير السؤال من جديد، وتدعو إلى العمل على ملئها، في نشاط من القراءة والتأويل المُتواصل، وهو ما ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ نصّ "نصر حامد أبو زيد" نصّ كثيف، مزدوج، احتمالي، ملتبس، مُشكل، ولأنّ" النصّ بطبقاته وأبعاده، بتعارضه والتباسه، بثقوبه وفجواته، بل بصمته وفراغاته [...] فهو يُقرأ بالبحث عن فروقه اللغويّة، أو استكشاف احتمالاته الدّلاليّة، أو تفكيك بنيته المفهوميّة، أو اختراق كثافته المجازية، أو زحزحة إشكاليته المنطقية، أو زعزعة سلطته المعرفية. على هذا النّحو يمكن النّظر إلى النصّ والقراءة فيه، أي بوصفه خطابا لا يتناهى وكلاما لا يمكن قفله. إنها قراءة تتعامل مع النصّ كفضاء مفتوح، فتتقّب فيه عن إمكاناته الفكرية أو عن ثروته البيانية، وتحاول استثمار طاقته التّفسيرية التنويرية"[1]. وهو ما يستلزم قراءة تفكيكية تعمل على استكشاف مناطقه المظلمة واستنطاقه عمّا لا يقوله.

وهي القراءة التي انطلقت من منطلق التّساؤل عن دلالة الجمع بين مصطلحين مختلفين من حيث المقاصد والأصول المعرفيّة، ومن ثمّ عن الدّلالة الحقيقية لمقولة "التّاريخيّة"، وبالرُّجوع إلى نصّ المقولة، أي المنتج الثّقافي، والنّصوص "الشّارحة" للمقولة، سنلحظ وجود "نزعة مركزية"، حيث ينحرف الخطاب عن المفهوم النّصّاني الوقائعي، ليقع في شرك النّظرة الواقعيّة. ليتكشّف عن خطاب واقع في أسر النظرة الواقعيّة، وعلى الرّغم من أنّه يمارس ضربا من الخداع والتّمويه، محاولا إيهام القارئ بخلاف ذلك، إلا أن محاولاته تبدو غير مؤسسة تأسيسا معرفيّا كافيا، فهي عاجزة عن تغطية وحجب حقيقة الخطاب، وهي حقيقة وجود نزعة مبطنة للتمركز حول البعد الواقعي الثقافي.

وقد تبيّن أنّ القراءة التّفكيكية الأولى لم تصل إلى نتيجة واضحة، فيما يتعلّق بالدّلالة الحقيقية لمقولة تاريخية النصّ القرآنيّ؛ فبالرغم من التمركز حول علاقة النصّ القُرآني بالواقع الثقافي، ومن ثمّ واقعية النصّ، إلاّ أنه لا يمكن القطع في هذا المعنى كحقيقة نهائية جازمة، لأنه سرعان

[1] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص 22.

ما ستُفاجئُنا النصوص مرة أخرى، بازدواجيتها، وتناقضاتها الظّاهرة، محيلة إلى دلالة أخرى، في إخلاف مستمر للمعنى. (لتبقى الدّلالة مؤجلة)

وفي ظلّ هذه المعطيات، يتردّد السُّؤال، من جديد، عن المعنى المقصود تحديدا من توظيف مصطلح "المنتج الثّقافي"، وهو الشغل الشاغل لجل القراءات التي حاولت شرحه، فهل يشير إلى الواقع الثّقافيّ بوصفه مصدرا لإنتاج النصّ القرآني، ومن ثمّ انتفاء الخصوصية الدّينية النابعة من ألوهيّة مصدره، بما يمكن معه القطع بأنّه يُشير إلى وجود قصد نحو تجريد النصّ من طبيعته الإلهيّة السّماويّة، ومساواته بالنُّصوص البشريّة الدُّنيويّة، ومن ثمّ، تحويله إلى نصّ ثقافيّ تاريخيّ أنتجه الواقع البشريُّ ؟ وهو الرأي الذي تؤيّده وتثبته معظم القراءات التي تناولته بالتفسير، في مقدّمتها قراءة علي حرب التّفكيكية. أم أنّه ينطوي على دلالة مختلفة، ويتضمّن حقيقة أخرى، هي الإقرار بألوهيّة المصدر الإلهيّ، بما أنّها الحقيقة التي يؤكّدُها المنظّر تأكيده لواقعيّة النصّ وتاريخيّته. فإذن، هل يمكن القطع في مسألة المعنى(الحقيقة)، الواحدة النّهائيّة، علما أنّ النصّ التّنظيري يؤكّد الطّبيعة **الإلهية** للنصّ القرآني تأكيده على الطّبيعة **الواقعيّة**، كما يجمع بين القول بالمصدر الإلهيّ، وتبنّي مقولة الأساس الثّقافي، والأصل الواقعيّ، بما هو المرجعيّة المعرفية الثقافية للنصّ القرآني ؟

فلا يخفى على القراءة المتأمّلة ما ينطوي عليه هذا الخطاب النّظريّ من نظرة **مزدوجة** ، تتبنّى الفكرة، ونقيضها في الآن نفسه، ممّا يشيع جوّا من اللُّبس المفهوميّ، ويؤدّي إلى التباس فهم القارئ للمعنى المقصود تحديدا من خطابه. وقد يغيب الوعي بحقيقة إزدواجيّة النّظرة، التي تشكّل مصدرا لحدوث الالتباس/التّلبيس في آن، فيندفع القارئ إلى إصدار حكم قاطع، يجزم بأنّ قصد هذا المصطلح/ المفهوم، تجريد النصّ من قداسته، أي من الطبيعة الإلهيّة، تحقيقا لغاية مساواته بالنصوص البشريّة ذات الطبيعة الثقافية، وهو ما يتجلّى _على سبيل المثال_ على مستوى قراءة علي حرب؛ حيث يذهب إلى الجزم بأنّ أبو زيد يتعامل مع النص القرآني بوصفه نصّا ثقافيّا أنتجه الواقع البشريّ، إذ يقول في سياق المقارنة بين نظرة غارودي ونصر أبو زيد، بينما يرى "غارودي إلى النصّ القرآني بوصفه خاتمة" الرسالات الإلهية المتعالية" والشرائع الأبدية" المتميزة أبدا عن تطبيقاتها البشرية وترجماتها التّاريخية،[...] يعتبر أبو زيد أنّ النصّ القرآني هو "نتاج ثقافي" تشكّل في فضاء اللغة العربية وأنتجه الواقع التاريخي للعرب في العصر الجاهلي"[2].

[2] علي حرب، الاستلاب والارتداد، مرجع سابق، ص 11.

ويؤكد علي حرب أنّ المفكّر يتناول في كتابه مفهوم النصّ "النصّ القرآني بصفته "منتجا ثقافيا" أنتجه واقع العرب التّاريخي والاجتماعي خلال عهد النّبوّة [...] كنص لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكّل خلالها، وباللغة التي كتب بها" [3]. بالإضافة إلى ما سبق، فإنه يرى شبها بين موقف المنظّر وموقف "أدونيس"، و"الذي يتعامل مع النصّ القرآني بوصفه أيضا نصّا لغويّا يُقرأ كما يُقرأ النصّ الأدبي أي "خارج كلّ بعد ديني"، على ما جاء في كتابه: النصّ القرآني وآفاق الكتابة"[4]، ومن جهة أخرى يقترب نصر أبو زيد "من أركون الذي يعتبر أنّ الخطاب القرآني شأنه شأن أيّ خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النّقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى، أي خطابات البشر"[5].

وهو وإن كان في ثورته على الخطاب الدّيني النّقيض "لا يقطع الحبل بالمرّة، بل يحاول الاحتفاظ بنوع من الصّلة الواهية مع المنطق الدّيني، إذ هو يؤكد مرارا في كتابه بأنّ القول بأنّ النصّ القرآني مرتبط بالواقع وبأنه ينتمي إلى ثقافة البشر، لا يتعارض مع الإيمان بألوهيّة مصدره،(إلا أنها) مداورة لا تغيّر من حقيقة موقفه النّقدي ولا تقيه ممن يحاذر منهم، إنها تقيّة مفضوحة، فأبو زيد صريح فيما يقوله ويطرحه. إنه يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبيّة مفارقة أو خارقة، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعاليّة بشريّة تاريخيّة دنيويّة، إذن دهريّة"[6].

فما مدى مشروعيّة الاختيار بين الاحتمالين في حالة كهذه، إذا كان خطاب أبو زيد يحيل إلى المصدر الإلهي من جهة، وإلى الأصل الثّقافي من جهة، فعلى أي أساس ينبني الاختيار؟ ومن جهة أخرى فمن المفيد التساؤل عن العامل الأساسي في خلق هذا الازدواج النّظريّ ؟

ومن هنا، ينبثق السؤال من جديد، عن المقصود تحديدا من هذا النصّ المقول والمصرّح به، نصّ المفهوم، "**النصّ القرآنيّ مُنتج ثقافي**"؛ حيث يعيد السّؤال نفسه من جديد، رغبة في التفلّت من قيد القراءات الشّارحة التي تختزلُه في أكثر الأحيان، وتجرّده من خصوبته الدّلالية والمعرفيّة.

بل إنّ التساؤل الذي يُعدُّ الأكثر جوهريّة من منظور هذه القراءة، يكمن في التّساؤل عن مدى إمكانية تحديد القصد الحقيقي لنصّ المقولة الشّارحة للماهية، فهل يمكن من الأصل، الحديث عن قصد حرفيّ في نصّ المفهوم عند نصر حامد أبو زيد ؟ ما مدى إمكانيّة تحديد مدلوله

---

[3] المرجع السابق، ص 96.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحقيقيّ ؟ ولعلّ في طرح إشكاليّة القراءة من هذا المنظور، ما يساعد على الخروج من فوضى التّأويلات، والتباس التّفسيرات، فضلا عن التباس نصّ المفهوم ذاته[7].

وإذن، هل يفسّر النصّ تفسيرا حرفيا بما هو ظاهر مباشر سطحيّ، على مستوى العبارة المنطوقة المقولة، ألا يعني ذلك الوقوع في مأزق اجتزائها واقتطاعها من داخل السّياق الكليّ، لبنية النصّ الفكري اللُّغوي ؟ ألا يشترط من أجل الاقتراب من فهم صحيح للمقاصد الأولى، الحرص على جعلها عبارة متّصلة بالمقولات الأخرى المجاورة لها والمتشابكة معها، في السياق الكليّ للنصّ. وهو ما يستلزم من الباحث الانتقال إلى قراءة تفكيكيّة ثانية، ليطرح السؤال نفسه من جديد: هل المعنى الذي توصلت إليه القراءة إلى الآن، مكتمل ؟

ومعلوم أنّ هذه المقولة الشّارحة لماهية النصّ القرآني، كانت موضوعا لبعض القراءات التي حاولت شرح نصّها وتفسير مقاصده الحقيقيّة. إلاّ أنّ هذه القراءات في وجهها الآخر، في نصّها المضمر والمسكوت عنه، كانت تعمل على إنتاج نصّ التفسير/التّأويل، في الوقت الذي تزعم فيه أنّها تتكلم بلسان النصّ الأصلي؛ فهي تُنتج حقيقة الفهم، وتأويلاتها للمصطلح/ المفهوم، في الوقت الذي تتوهّم فيه امتلاك الحقيقة الحرفية. ويمكن القولُ، إن هذه التّفسيرات بوصفها الخطاب الشارح، قد حقّقت بدورها إرادة الحقيقة والسّلطة، فتموضعت في الواجهة وأزاحت النصّ الأصلي محوّلة إيّاه إلى منطقة الغياب، وحلّت بديلا عنه، وإنّها بصنيعها هذا يصدُق عليها وصفُها بـــ"نصّ الحقيقة" الذي يحجب ذاته التأويلية، ويحجب ما يشرحه في آن.

أوّلا _ نصّ المنتج الثقافي مقوّضا مركزيّته من الدّاخل:

يمكن ملاحظة سمة **التّناقض الدّاخليّ** الذي تحفل به نصوص المنظّر، في سياقات عديدة _ كما تمّ توضيحه في الفصل السّابق_؛ إذ يعمل دالّ "المُنتج الثّقافي" على استبعاد مدلول "الوحي الإلهي"، مثبتا خاصّيّة التّعارض، بين المفهومين/ المقولتين، على مستوى النصّ اللاّمقول، فيما وراء النصوص الظّاهرة والصّريحة، فالنصُّ النّظري يقرُّ من جهة بأنّ "النصّ في حقيقته وجوهره مُنتج ثقافيّ. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثّقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما"[8]، إلاّ أنّه يؤكد في السّياق نفسه، أنّ هذا لا يتعارض مع كونه ذا مصدر إلهي، حيث إنّ "ألوهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر"[9].

---

[7] تجدر الإشارة في هذا السّياق، إلى أنّ فكرة "التباس مفهوم النصّ القرآني" عند المنظّر الدّينيّ، "نصر حامد أبو زيد"، فكرة محوريّة في هذه القراءة.

[8] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص 24.

[9] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وكما تبيّن فيما سلف، فإنّ هذا القول يجعل من النصّ القرآنيّ "مُنتجا ثقافيّا"، ذا طبيعة واقعيّة ثقافيّة "تاريخيّة"، بما يحمله دالُّ "المُنتج" من دلالة وإحالة على "الأصل الواقعيّ"، وهي تنطوي في دلالتها المُضمرة، على فعل استبعاد وحجب للأصل المُتعالي، وتناسي لدوره في تشكُّل النصّ، إلاّ أنه يعمل في السّياق نفسه، على إثبات "ألوهيّة" مصدر النصّ، نافيا أن يكون هنالك تعارضا بين القول بالمصدر الإلهيّ، من جهة، والقول بالأصل الثّقافيّ من جهة، كما يتّضح من قوله: "قد يقالُ إنّ النصّ القرآنيّ نصّ خاصّ، وخصوصيّته نابعة من قداسته وألوهيّة مصدره، لكنّه رغم ذلك يظلُّ نصّا لُغويّا ينتمي لثقافة خاصّة"[10]، وهو بذلك فيما يشير إليه "علي حرب"، يمارس حجبا مضاعفا، فهو يحجب وجود التّعارض، أي أنّ المصطلح الجديد يعمل على تهميش دلالات المصطلح القديم، ويحجب محاولة حجبه.

ولعلّ محاولة ملأ الفراغات والفجوات، من خلال ردّ الحاضر إلى الغائب، والجزئي إلى الكلي، تُمكّن القارئ من تفسير آخر لمقاصد الخطاب التّنظيري.

1_ الواقعية تنفي نفسها (الوجه الآخر للمفهوم):

(أ)_ نفيُ فرضيّة "الأصل الثّقافيّ":

إلاّ أنّ سمة "التّناقض" لا تقتصر على كون المصطلح الجديد، يعمل على تهميش واستبعاد الكلام عن البعد الإلهي/المتعالي/ الغيبي، مكرّسا لثنائيّة المركز/الهامش، التّاريخي/المتعالي، بل إنه يمتدّ ليتمظهر بأسلوب جديد، ليكون تناقضا ذا دلالة مغايرة لدلالة التّناقض السابقة، بما هو تناقض بين المركزي/الهامشيّ. إنّه في هذا المقام، تّناقض على مستوى البنية المركزيّة نفسها، حيث تتناقض دلالة المنتج الثّقافيّ مع ذاتها، من داخلها، لتعمل على نفي دلالاتها التي كانت تسعى إلى التّكريس لحضورها المركزيّ، ولهيمنتها على ما سواها من الدّلالات والاعتبارات، من وراء حجاب الخطاب المقول.

وتتواصل عمليّة فضح التّناقضات الدّاخليّة التي ينبني عليها التصوّر، من داخل النّصوص النّظريّة نفسها؛ حيث يقول "نصر أبو زيد"، مستدركا ما توقّع عدم الوفاء بحقّه في الشّرح، بعد تقريره أنّ النصّ القرآنيّ "مُنتج ثقافيّ": "لكنّ القول بأنّ النصّ مُنتج ثقافيّ (بفتح التّاء) يمثّل بالنّسبة للقرآن مرحلة التكوّن والاكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها مُنتجا(بكسر التّاء) للثّقافة، بمعنى أنّه صار هو النصّ المهيمن المسيطر الذي تُقاس عليه النُّصوص الأخرى وتتحدّد

[10] المصدر السابق، صص18، 19.

به مشروعيّتُها. إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النصّ هو الفارق بين استمداده من الثّقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثّقافة وتغييره لها"[11].

ولا يخفى على النّظرة المتمعّنة في هذا القول، ما ينطوي عليه من تناقض ذاتي عميق؛ فهو نصّ يمكن إدراجه ضمن الصّنف الملتبس المعنى، المُشكل على الفهم، من فرط تناقضه، ولعلّ الاستناد إلى آليّات التّفكيك، قد يسهم إلى حدّ ما في فكّ مغاليقه، وكشف مجاهيله، وتعرية مضمراته. ولعلّ أوّل وأبرز مظهر للتّناقض يمكن أن يسترعي انتباه القارئ، ومصدر للالتباس، هو القول بوجود مرحلتين في تاريخ النصّ؛ المرحلة الأولى هي مرحلة(التكوُّن والاكتمال)، والمرحلة الثّانية هي مرحلة (الإنتاج الثّقافيّ).

ومرحلة التكوُّن والاكتمال، تشير هنا، بطبيعة الحال، إلى مرحلة (التّنزيل)، أو بالمصطلح المحدث الذي يوظّفه المنظّر، تشير إلى "زمن التشكُّل". وفي هذه المرحلة، يصدق على الظّاهرة وصف "المُنتج الثّقافيّ"، وهذا يعني أنّ النصّ في زمن التشكُّل/التّنزيل، أي التلقّي الأوّل، إنما كان يستمدُّ المفاهيم والتّصوّرات(المضمون) من الواقع الثّقافيّ البشريّ الذي تشكّل داخل إطاره. وهو بذلك، تعبير عن هذه الثّقافة التي ينتمي إليها، وينبثق انطلاقا من معطياتها وشروطها.

وهذه المقدّمات؛ أي الاستمداد من الثّقافة والتّعبير عنها، يلزم عنها، أنّ النصّ القرآنيّ يستمدُّ وجوده وكينونته (طبيعته) من الثّقافة البشريّة السّائدة، ليتبدّى _بما أنّه تعبير عن الثّقافة التي يصدر عنها بوصفها (الأصل/الاستمداد منها) و(المرجع/التّعبير عنها)_ نظاما ثقافيّا تابعا لهذه المرجعيّة/الأصل، فهو يصدر عنها ويؤول إليها بما أنها مصدر لإنتاجه. ولعلّه الاحتمال المرجّح في هذا السّياق، فهو يوحي/يوهم بدلالة التّعبير الحرفيّ عن الواقع الثّقافيّ، خصوصا في ظلّ الارتباط بين سياق هذا القول، والقول الذي يليه، من أنّه يعمل في المرحلة الثّانية على إمداد الثّقافة وتغييرها، حيث يتحوّل النصّ من منفعل بالثقافة، إلى نصّ فاعل في إنتاج الثّقافة.

فهذا النصّ يقرُّ ويصرّح من جهته بوجود التّمايز بين المرحلتين، ومن ثمّ وجود انفصال بين مرحلة/زمن التّشكُّل، ومرحلة/زمن التّشكيل، في ظلّ إثبات التّمايز الجوهريّ الفارق بينهما "إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النصّ هو الفارق بين استمداده من الثّقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثّقافة وتغييره لها"[12]؛ فالإقرار بالتّمايز في هذا السّياق، هو في قصده المباشر، إثبات للفرق بين "الاستمداد" من الثّقافة، و"إمداد" الثّقافة. وهذا التّفريق في الآن نفسه، يقرّ بوجود

[11] المصدر السابق، ص 24.
[12] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"تعارض"، بين كون النصّ تعبيرا عن الثّقافة، وكونه تغييرا لها، وهو تعارض بين دلالتي "الاستمداد" و"الإمداد"؛ فالنصّ في زمن التشكّل، لم يكن يعمل على تغيير الثّقافة، وإنّما كان يستمدّ منها أسباب وجوده، مؤسّسا لشرعيّته الوجوديّة في ظلّ الانتماء إليها، لكنّه يتحوّل فجأة _فيما يرى نصر أبو زيد_ في مرحلة لاحقة، إلى منتج للثّقافة، ليصبح فاعلا في إنتاج الثّقافة، قادرا على إمدادها وتغييرها والتّأثير فيها.

ولكن، ما المقصود بتغيير الثّقافة هنا؟ هل يقصد تغيير الثّقافة التي تشكّل في علاقة معها؟ والأرجح أنه يقصد تغيير الثّقافة التي تشكّل في علاقة معها، أي الثقافة العربيّة "الجاهلية"، وهي التي صار نصّا محوريّا فيها، فضلا عن قدرته على التأثير في ثقافات أخرى.

إلاّ أنّ هذا القول يثير تساؤلات في غاية الدّقّة، لفرط تناقضه وإبهامه، إذ كيف يكون النصُّ في زمن تشكُّله، "منتجا"، يستمدُّ كينونته من داخل النّظام الثّقافيّ، معبّرا عنه، ثمّ يتحوّل في مرحلة لاحقة، إلى نصّ فاعل يحدث تغييرا في الثّقافة، بل منتجا لثقافة جديدة نقيضة للثقافة السائدة ؟ وكيف يُعقل أن يكون النصّ تعبيرا عن الثّقافة، أي واقعيّ المضمون، ثقافيّ الجوهر يستمّد مفاهيمه من الثّقافة السّائدة، بوصفه مُنتجا أنتجه الواقع البشريُّ، ثمّ فجأة، يتحوّل إلى نصّ فاعل في الثّقافة بعد زمن تكوُّنه، ليعمل على إمداد الثّقافة وتغييرها؟

وإذن، من أين يستمدُّ النصّ القرآنيُّ قدرته على تغيير الثّقافة، مادام في زمن تخلُّقه إنّما كان يعمل على الاستمداد مما يطرحه إليه رحم الثّقافة، بما أنّها الأصلُ في تكوُّنه؟ إنّه تناقض واضح بين مقولة استمداد النصّ من الثّقافة وتعبيره عنها في مرحلة التشكُّل، ومقولة إمداد النصّ للثّقافة وتغييره لها في مرحلة التّشكيل.

ويمكن إذن ملاحظة كيف يحاول النصّ التّنظيريّ الجمع بين متناقضين، في ظلّ المحاولة الدّائبة لإيهام المتلقي بانعدام وجود التّعارض، حيث يقول "علينا أن نكون على وعي بأنّ القول بوجود مرحلتين في تاريخ النصّ لا يعني أنّهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان" [13]، في حين أنّ الحقيقة المحتجبة فيما وراء هذا النّفي، وهي الحقيقة التي لا يمكن التّستّر عليها، هي حقيقة وجود تعارض بين وصف النصّ القرآنيّ في مرحلة التشكُّل بالمنتج الثّقافي (بفتح التاء)، ووصفه في مرحلة التّشكيل بالمنتج للثّقافة (بكسر التاء).

وعليه، يمكن أن تخلص القراءة، في هذا المقام، إلى أنّ الدّلالة التي يحيل إليها القول بالفارق بين المرحلتين، هي أنّ النصّ في مرحلة تشكّله لم يكن سوى منتج أنتجه الواقع الثّقافيّ

[13] المصدر السابق، ص 25.

البشريّ، بما يشير إلى انتفاء سمة الفعاليّة. فإنّه من غير الممكن، أن يعمل المُنتج الذي انبثق عن أصل ثقافيّ خاصّ، على إمداد هذه الثّقافة وتغييرها، إلاّ إذا كان هذا النصّ منتجا (بكسر التّاء)، منذ اللّحظة الأولى التي انبثق فيها من العدم إلى الوجود نصّا، خالقا لنظامه الخاصّ وكينونته المستقلة، بدءا من زمن تشكُّله الأوّل.

ولعلّ أكثر ما يسترعي الانتباه، ويكسر أفق توقّع القارئ، على مستوى هذا النصّ، ذي البنية المتناقضة، أنه وفي السّياق نفسه، وبعد تصريحه بأنّ النصّ مُنتج ثقافي بفتح التّاء، يستمدُّ المفاهيم من الثّقافة ليعبّر عنها، يعمل على نفي الدّلالة التي أشار إليها في سياق القول السّابق، "فالنصّ في مرحلته الأولى _في تعبيره عن الثّقافة_ لم يكن مجرّد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليّته الخاصّة _بوصفه نصّا_ في تجسيد الثّقافة والواقع، وهي فعاليّة لا تعكسهما عكسا آليّا، بل تجسّدهما تجسيدا بنائيّا، أي تجسيدا يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد"[14]؛ إذ لا يغيب عن وعي المنظّر، ما قد توحي/توهم به، مقولة الاستمداد والتّعبير عن الثّقافة، من دلالة على علاقة "محاكاة" أو "انعكاس" بين النصّ والواقع، يبدو النصّ معها وكأنه صورة مطابقة للأصل الواقعي. وهو قول يحدث **انزياحا** تامّا عن الدّلالة المركزيّة الأولى، انطلاقا من الإشارة إلى سمة "الفعاليّة" النّصيّة؛ "فقد كانت له فعاليّته الخاصّة_ بوصفه نصّا_ في تجسيد الثّقافة والواقع" [15]، ولا شكّ في أنّ الكلام عن فعاليّة النصّ القرآني، هو في حقيقته، إقرار بأنّه نص يعيد تجسيد الثّقافة والواقع في نسق جديد؛ إذ هي "فعاليّة لا تعكسهما عكسا آليّا، بل تجسّدهما تجسيدا بنائيّا، أي تجسيدا يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد"[16].

إنّ الكلام عن "**فعاليّة**" النصّ القرآني في إعادة البناء، تدلّل على أنّه يتجاوز التّموضع في مستوى الاستمداد من الثّقافة والتّعبير عنها، ليعمل في الزّمن نفسه، على إمداد الثّقافة وتغييرها، بما أنّه لا يعكسها عكسا آليّا، بل يعيد بناء معطياتها في نسق جديد. ومادام النصّ يخلق نسقه ونظامه الجديد، فهو إذن يتجاوز حدود علاقته بالواقع الثّقافي، إلى مستوى تعالق من نوع آخر. وبهذا، ينفي هذا القول أن يكون النصّ القرآنيّ مجرّد تعبير عن الثّقافة السّائدة، مادام يعمل على إعادة صياغة المعطى الواقعيّ الثّقافي، فهذا يعني أنه يعمل على تجاوزه.

ومن ثمّ، يلزم عن ذلك، القول، بأنّ النصّ القرآني ينطلق من علاقته بالمعطى الواقعيّ، إلاّ أنّه لا يقف عند حدّ هذه العلاقة، فهو يتجاوز المعطى الواقعي إذ يعمل على إعادة تشكيله في

---

[14] المصدر السابق، ص 25.
[15] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[16] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نسق/نظام جديد، وهو ما يلزم عنه أيضا، أنّ النصّ القرآني تعبير ثقافيّ جديد، نظام/نسق معرفي مستقلّ بذاته، فالوحي "كنص إلهي مقدس له من الخصوصية ما يجعله نصا على غير مثال يصنع تاريخيته الخاصة"[17]، وهو يجسد "رؤيته للعالم"[18]، بدلا عن كونه، تعبيرا عن الثّقافة. وهو ما يعني أيضا، أنّ المعطى الواقعي، ليس هو الأصل، وإن كان النصّ يتشكّل في علاقة به، فعلاقته بالواقع الثقافي إذن، ليست علاقة المنتج بأصل الإنتاج، ولا يصدق من هذا المنطلق وصف المعطى الأوّلي بالأصل المعرفيّ أو الثّقافي، مما يعني أنّ مقولة الأصل الثقافي والأساس الواقعي، تقوض ذاتها من الداخل، لتعمل على نقض النسق التراتبي المشيّد في ظل النزعة المركزية.

فبطبيعة الحال، هنالك فارق جوهريّ بين أن يكون النصّ تعبيرا عن الثّقافة، وأن يكون تعبيرا ثقافيّا؛ فالقول بالتعبير عن الثّقافة، يحجب كون النصّ، في ذاته، تعبيرا ثقافيا مستقلا بذاته عمّا سواه، ويحجب كون النّظام الثّقافيّ الجديد، نابعا عن **أصل معرفي آخر** ، يتجاوز الأصل الثّقافي الواقعيّ ويتعالى عليه.

ولا يخفى، إذن، على المتأمّل في مقولات هذا الخطاب، في ظلّ ما سلف، أنّه ينبني على تناقض داخليّ عميق، فهو، إذ يصرّح بأنّ النصّ القرآني منتج ثقافيّ يستمدّ مفهوماته من الثّقافة، نافيا أن يكون في مرحلة التشكّل، متجاوزا ومغيّرا للنّظام القارّ، ينحرف في اتّجاه آخر، ليأخذ مسارا مغايرا، فيثبت، في نصّه الظّاهر أيضا، وبصورة موازية لسابقتها، أنّ النصّ القرآنيّ منتج للثّقافة، ومنذ اللحظة التي انبثق فيها نصّا/ نظاما جديدا. فهو يثبت التعارض، وفي السّياق نفسه يعمل على نفي هذا التّعارض بين المرحلتين مناقضا نصّه الظّاهر، أي أنه لا يلبث أن ينفي في السّياق نفسه أن يكون التّعبير عن الثّقافة في مرحلة التكوّن والاكتمال، تعبيرا حرفيّا، ومن ثمّ يثبت للنصّ في مرحلة التشكّل دلالة إمداد الثّقافة التي يتشكّل انطلاقا من معطياتها، ودلالة تغييره لها.

ومن ثمّ، ينتهي في النصّ المضمر والغائب إلى تقويض مفهوم المنتج الثّقافي (بفتح التّاء)، بنفس الدرجة التي انتهى فيها إلى التمركز حول المقولة وإثبات أنّ النصّ في جوهره منتج ثقافي (بكسر التّاء). فبالرغم من ذلك التّمركز حول الأصل التّاريخيّ، في واجهة الفهم النّظريّ، أساسا ومرجعا، إلاّ أنّه يعمل من جهة أخرى على نفي وتقويض مركزيّته. من هنا تعمل مقولة المنتج

[17] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، مرجع سابق، ص 524.
[18] ينظر: المصادر المذكورة سابقا.

الثّقافي على تقويض فرضيّاتها ونقض تصريحاتها ونفي مشروعيّة دلالاتها، لتعمل على إثبات وقائعيّة النصّ، بوصفه منتجا للثقافة الجديدة، فالنصّ اللامقول عند أبو زيد، في هذا المقام، هو ذلك التقويض الذي يمارسه النصّ المركزيّ على ذاته ومفهوم المنتج الثّقافي مقوّضا مركزيته.

إنه إذ يقر بالتعارض بين المرحلتين، نافيا هذا التعارض في آن، يحدث التباسا بل يحوّل نصه إلى نصّ إشكاليّ احتمالي، يصل إلى حدّ الإبهام. وتلك هي خاصية الازدواجية التي تطبع جلّ نصوصه، لتتحوّل هي ذاتها إلى إشكالية تستوجب تفسيرا، فما هو العامل في خلق هذه الازدواجية، ألا يمكن في ظلّ هذا العائق، الوصول إلى فهم دلالة هذا النصّ التّنظيري؟

ويمكن في السياق نفسه استحضار أمثلة أخرى من الشّروحات التي تنفي واقعيّة وتاريخيّة النصّ، ومن ثمّ تقوّض مركزيّة الأصل التّاريخي "الواقع/الثّقافة" في الآن نفسه، لتحيل إلى الوقائعيّة بطريقة مضمرة غير مباشرة. فالمتأمّل لمقدّمة دراسته الموسومة "مفهوم النصّ"، وما أوردته من محاولات أوّليّة لشرح ماهية النصّ، لا يخفى عليه ذلك التّناقض الظّاهر بجلاء، على مستوى النّصوص المتعدّدة. ومن النصوص التي تثبت وقائعية النص قوله: "إنّ الشّريعة [...] صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره. لذلك نجد أنّ النصّ القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته "المدنية" عنه في مرحلته "المكية". وليس هذا الاختلاف في المضمون والأسلوب إلاّ انعكاسا لتغاير هاتين المرحلتين في تطور الوحي: المرحلة الأولى مرحلة **تأسيس** "**مجتمع**" **جديد نقيض** للمجتمع السائد المسيطر في "مكة". وفي هذه المرحلة كان تركيز النص على **تكوين** "**الفكر**" **الجديد** للمجتمع الجديد متمثلا في عقيدة التوحيد ونفي الشرك. كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه النص [...] وكانت المرحلة الثانية في تطور الوحي هي مرحلة "البناء الاجتماعي" وتقنين هذا البناء..."[19].

يتحدث المنظر عن المرحلة الأولى من مراحل تكون النصّ القرآني، وهي المرحلة التي سيصفها فيما بعد بمرحلة الاستمداد من الثقافة والتعبير عنها: وهي تظهر في هذا السياق بوصفها مرحلة تأسيس مجتمع نقيض للمجتمع السائد، ويظهر النص القرآني بوصفه يعمل على تكوين الفكر الجديد (عقيدة التوحيد)، وهو فكر مناقض للفكر/ الثقافة السائدة (أي الشرك). إن هذا القول وعلى غير ما يظهر على مستوى القول السّابق، يثبت صراحة ودون أي لف أو دوران، أن النص يصوغ ثقافة وفكرا وحضارة جديدة مناقضة لما هو سائد، ومعنى ذلك، أنه يخلق واقعا

[19] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 15.

بشرياّ ثقافيا حضاريا مختلفا، يتجاوز حدود ما هو سائد، فالتوحيد هو الثقافة الجديدة التي يريد أن يصوغها واقعا إنسانيا جديدا، ينفي ثقافة وواقع الشرك والجاهلية. إنه إذن يثبت وقائعية الوحي الإلهي. وإذن ليس الأصل كامنا في الواقع، والواقع ليس أصلا، وإن كان معطى أوّليا. والعبارة الموالية في غاية القدرة على الدّلالة على هذا المعنى "هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه النصّ"[20].

فمن السذاجة في ظلّ تكشُّف المعطيات الجديدة في النصّ، تجاهل هذا الوجه الآخر لنصوص المنظّر، إنها تحمل على إعادة قراءة نصوصه من جديد قراءة جديدة تتحول معها النصوص إلى منطقة من مناطق عمل الفكر.

(ب)_ الأصل الواقعي جزءا من نظام النصّ:

إنّ تقويض فرضيّة الأصل الثّقافي لمركزيّتها هو في الآن نفسه، تقويض لفرضية "النص جزء من الثقافة" من داخل النصّ، والتي تعد نتيجة منطقية للمقدمة السابقة والفرضية التي تثبت مشروعيتها، فلا شكّ إنّ مآل هذه المقولة _أي النصّ القرآني جزءا من الثّقافة العربيّة السّائدة_، هو التّفكّك والتّشظّي، ومن داخل نصوص المنظّر.

وكما تبيّن مما سبق، فالنصّ القرآنيّ نظام يعيد صياغة الواقع(الثّقافة) في نسق معرفي جديد، وصحيح أنه تشكّل في علاقة بهذا الواقع لكنّه يتعالى عليه ويتصاعد به ليتجاوزه، ينطلق من اعتبار الواقع، يتداخل ويشتبك معه، ويتعالى به في آن، لا ليكون حقيقة مطلقة مجرّدة عن الواقع البشريّ الدّنيويّ، بل ليخلق واقعا ثقافيا وفكريا وحضاريا، وتاريخا جديدا. فيصبح الواقع الثّقافي "الخارجيّ" محتوى داخل النصّ وجزءا من نسيجه، ويتحوّل الواقع "السّابق" لتشكّل النصّ، ليس إلاّ جزءا من الواقع النصّي الجديد، وهو الواقع الذي يخلقه فعل الكلام، لحظة تنزّله/ حدوثه بالتّعالي على التّاريخ والواقع والثّقافة. مما يعني أن الواقع جزء محتوى داخل نظام النص. وإنّ هذا ما تثبته نصوص المنظّر من داخلها في نقض لمقولاتها المركزيّة.

(ج)_التعالي على التاريخ (مفارقة النصّ للنّظام الثّقافي):

إن احتواء النصّ للمعطى الثقافيّ يشير إلى خاصية التّعالي على الواقع، حيث إن اختلافه عن الواقع يعني أنه يتعالى عليه انطلاقا منه، وهو ما يؤكد مفارقة النصّ للنّظام الثقافي الذي تشكّل في علاقة به، أي تجاوزه واختلافه وتعاليه، وإن كان ينطلق منه.

(د)_الطبيعة الدّينية للنص(القُرآن نصّا دينيّا):

---

[20] المصدر السابق، ص15.

إنّ المقدّمات السّابقة تفضي منطقيّا إلى نتيجة على قدر كبير من الأهمية، والخطورة، تتمثّل في نفي أنّ النصّ القرآنيّ ذو جوهر ثقافي، وهو الإثبات الذي تفضي إليه عملية قلب النسقية من داخل النسق نفسه. كما لا يجوز ومن غير المشروع، وصف طبيعته بالواقعية، وماهيته بالتاريخية، خصوصا بالمعنى المتداول في حقل التنظير للأدب.

وإنه إذن، ذو جوهر إلهي، بما هو كلام الله (تعالى) المختلف عن كلام البشر، فهو صادر عن المطلق، وليس عن الكائن التاريخي المحدود بحدود الزّمان والمكان. إنه إذن بتحديد أدق نص ذو طبيعة "**دينيّة**"، جوهره دينيّ، بما يدلّ عليه لفظ الدّيني من انتماء إلى الإلهي المتعالي السّماوي. والطبيعة الدينية تستلزم أن علاقة النصّ بالبيئة الاجتماعية والمجال الثقافي، هي علاقة ذات طبيعة مغايرة لطبيعة العلاقة على مستوى كينونة النصّ اللغوي البشري.

وخلاصة ماسبق، يترتّب عن القول بالوقائعيّة ما يلي: مضمون الوحي إلهيّ، و هذا لا يعني انفصاله عن الواقع الثّقافيّ البشريّ، إلا أن هذا الأخير يتحوّل جزءا من اللغة الدينية، لأن النصّ القرآني يحتوي التاريخ السّائد داخله ليعيد بناء تاريخ جديد. والأحرى القول، إنّ النصّ الإلهي يرتبط بعلاقة **احتواء** مع موضوعاته التي هي كائنات لغويّة طافقة بالحياة والطّاقة.

وعموما، فالواقعيّة، بما تحيل إليه من دلالة على ما هو خارج النصّ ومحيط به، تنفي نفسها بنفسها، لتقرّ في نصّها اللامقول بالوقائعيّة، وهو الوجه الآخر للمفهوم.

2_ النسق العلائقيّ مقوضا تراتبيّته:

وانطلاقا مما سبق، وفي ظلّ هذه المعطيات الجديدة، يبدو النسق العلائقي بين النصّ القرآني والثقافة، والقائم على منح مرتبة الأصليّة للواقع الثّقافي، وهو يقوّض تراتبيّته، مفكّكا مركزيته من داخله. فالعلاقة التراتبية هنا توحي بأصليّة الواقع، وفرعيّة النصّ، ولكن، في الآن نفسه، تعود من جديد للظّهور بمظهر آخر، مع القول بأنّ النصّ يعيد تشكيل الأصل، مستعيدا بذلك فاعليّته، فهو يستجيب للواقع فينطلق منه، ليعمل على التّأثير فيه، وتغييره أو تطويره أو تحويله.

وهنا يسترجع النصّ مرتبة الأصليّة، ليظهر الواقع الثّقافي على أنه خاضع لفعاليّة النصّ، متأثّرا به، بالأحرى "محتوى" داخله؛ فإذا كان النصّ فاعلا، فهذا يعني أنّ المرتبة الأصليّة تعود إليه، وليس للمعطى الأوّل. وما دام النصّ إعادة صياغة للمعطى الواقعيّ، فهذا يعني أنّ هنالك أساسا على أساسه تتمّ إعادة الصياغة، فلا يكون منطقيّا، حدث الخلق لنظام جديد، إلاّ انطلاقا من أصل، هو بطبيعة الحال، غير الأصل الواقعي، إنه **أصل معرفيّ آخر يتجاوز المعطى الثّقافي**

ويعمل على احتوائه، ومن هنا تنفي التاريخية فرضيّتها المركزية التي أسّست لمشروعيّتها النّظرية.

ويشرف خطاب أبو زيد على السقوط في مأزق الواقعية، لولا هذه الإشارات من داخل نصّه المركزي والتي تنفي هذه الدّلالة، وتعمل على تقويض المنتج الثقافي في الآن نفسه الذي تثبته. وهو ما ينفي أن يكون القصد من بناء هذه العلاقة جعل الواقع الثّقافي أصلا بديلا عن المصدر الإلهي، أو بناء نسق علائقي مطابق للنسق القائم بين النصّ الأدبي والنّظام الثقافي الذي ينتمي إليه، كما هو في الخطاب الفلسفي حول الظواهر الإنسانية عند الغرب، وهو ما يتأكّد في ظلّ العودة إلى نصوصه النّظرية، التي تقدّم سندا قويّا لهذا الرأي، حيث يقول "إنّ العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النصّ. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخا اللغوي"[21]. ونلحظ تشديده على أن العلاقة تتجاوز(كلّ) _أي دون استثناء_ الأطروحات الأيديولوجية أي المذاهب والنظريات والفلسفات الرّائجة، في ثقافتنا المعاصرة، وهذا النّفي هنا مقصود من طرف المنظّر لنفي المشابهة بين النسق العلائقي الجدليّ بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي في صيغته المفترضة غير المكتملة بعد، والأنساق التّصورية السائدة في الوعي النّظري السائد، وبطبيعة الحال، فإنّ التصور المادّي الجدلي "الماركسي"، يتموضع ضمن إطار الوعي السائد.

ففي هذه النصوص ينفي نصر أبو زيد هذه الدّلالة عن مصطلح الواقعيّة، موضّحا أنّ علاقة النصّ بالواقع علاقة جدليّة معقّدة، فهي ليست مجرد انعكاس آلي، ويذهب إلى تفسير طبيعة النصّ تفسيرا ينفي عن نفسه النّظرة الواقعيّة السّاذجة. وهو بذلك يقدّم تعريفا يقوّض مفهوم النصّ الثّقافي المؤسس على مركزيّة الأصل الثّقافي التّاريخي. مما يحمل على بعث **الشكّ** فيما قيل عن مفهوم الواقعية في هذا السّياق، وإعادة طرح السّؤال عن مدلول المصطلح المركزي.

إنّ هذا النصّ يغيّر ويصدم كلّ تصوّر جاهز أو شرح مسبق لنصر أبو زيد ومفهومه عن النصّ القرآني، إذ إنّ تفحّص كيفية فهمه للعلاقة يفضي إلى اكتشاف حقيقة أنه لا يصرّح بمفهوم واضح ودقيق ونهائي عن طبيعة النسق العلائقي بين النصّ والواقع الثّقافي، وهو ما يتّضح من قوله، إن العلاقة ذات طبيعة جدليّة، فمعنى الجدل، هو التّفاعل وتبادل التأثير، وهذا القول، يكشف عن وجود وعي ضمنيّ بحقيقة وجود جدل يحكم علاقة النصّ بالثّقافة، إلاّ أنه لا يملك

[21] المصدر السابق، ص 25.

حتّى هذه اللحظة التي يتكلّم فيها عن العلاقة الجدليّة، إمكانية التّعريف بها، ووضع صيغة نظريّة واضحة.

والعامل في صعوبة التّعريف بماهية العلاقة، يكمن في تعقّدها، فهي ليست علاقة بسيطة، بل مركّبة، إنها بعبارة أخرى يستخدمها المنظّر، علاقة "تداخل"[22]، وهو ما يستهدف المنظّر محاولة الاقتراب منه من خلال دراسته المحوريّة الأولى، مفهوم النصّ، والكشف عن ماهية العلاقة _من منظوره_، يمكن أن يتحقّق من خلال الاستناد إلى المدخل اللغوي، حيث إنّ المدخل اللغوي، أي اللغة النّصيّة، بما هي مدخل إلى عالم النصّ وحقائقه الغائبة، هي المنطلق في الكشف عن حقيقة هذا التّداخل العلائقي.

وهو بهذا يشير إلى المبدأ الظّواهريّ، أو مبدأ تحليل النصّ، بوصفه نصّا لغويا، قبل أي اعتبار، لجعله يكشف عن ذاته ويفصح عن كينونته، بنفسه، من داخل بنائه اللغوي الدّلالي.

وهذا يكشف عن حقيقة في غاية الأهمّية، إنّ كتاب مفهوم النصّ، الذي يحتوي على تحليلات لنصوص قرآنيّة، إضافة إلى مقدّماته النّظريّة الملتبسة، ما هي في حقيقتها إلاّ محاولة للدّخول إلى عالم النصّ وكينونته، وارتياد عوالمه، بغاية كشف وتجليه حقيقة العلاقة بين النصّ والثّقافة، إنّ تعريفاته إذن ليست نهائية ولا مكتملة، كما إنّ تحليله للنصوص، على سبيل المثال تحليل سورة (الجن)، وتحليل مفهوم الوحي، لم تأت في سياق تطبيق نظريّة عن النصّ محدّدة سلفا تحديدا قطعيّا **جازما**، بل جاءت في سياق البحث عن الماهية، أي أن تحليل النصّ ليس تطبيقا منهجيا لمقدمات نظرية واضحة عن ماهية النص، بل هي نفسها تحليلات تستهدف الكشف عن الماهية. وهو ما يتضح من خلال العودة إلى هذه النصوص.

3_ الحضور الباهت/اللامكتمل لفكرة الجدل والوقائعية:

ولكنّ كلامه عن علاقة النّظام بالواقع كإعادة خلق وإبداع وتشكيل، يأتي على هامش نصوصه، ليبقى موضوعا هامشيّا، ومنطقة غير مفكّر فيها، بالرغم من إدراكها إدراكا أوّليا، إلا أنها تبقى منطقة من اللامعقول واللامفكّر فيه. فمفهوم النصّ بوصفه نظاما معرفيّا جديدا، حاضر غائب في آن. إنه مساحة غير مفكّر فيها، على الرغم من حضورها اللافت، والباهت في آن. مما يحمل على التّساؤل عن العامل في خلق هذا الحاجز بين الوعي المفكّر وفكرته الحاضرة.

ومن الواضح أنّ أبو زيد يحاول _في سياق البحث عن المفهوم وإعادة التّفكير في ماهية النصّ_ الاقتراب من صياغة تصوّر حول هذه العلاقة، وبناء نسق تراتبي. وهو، وإن كان يرى

[22] يمكن إعادة النظر في طبيعة التداخل بوصفه علاقة (احتواء)، فالنص يحتوي الواقع الثقافي.

بأنها علاقة جدلية معقّدة، إلاّ أنّه في النهاية لا يتوصّل على مستوى دراسته إلى بيان حقيقتها، فهو لا يقدّم في هذه الدّراسة صيغة نظريّة واضحة لهذه العلاقة. ويبدو المنظّر على وعي بعدم وضوح رؤيته حولها، ولذلك يعمد إلى الإشارة إلى أن دراسته تستهدف على أية حال، الكشف عن حقيقة هذه العلاقة، مما يوحي بأنها ما تزال بعد موضوعا مجهولا قيد النّظر.

ويظهر أنّ هذا النسق التّصوّري إذ يقوّض تراتبيّته فإنه لا يعمل على بناء صيغة علائقية واضحة، لتبقى فكرة "العلاقة الجدلية" غير مكتملة، وهو ما تؤكده وتدعمه نصوص المنظّر نفسها. إنّ العلاقة التي ظهرت في ظلّ نزعة التمركز حول الواقعي، بوصفها علاقة النص بأصل الإنتاج، تقوض نفسها، لتثبت وقائعيّة النصّ، لكنّ هذه الأخيرة، بما هي الهامش اللامفكر فيه، لا تحضر حضورا مكتملا لتبقى رهينة الصّراع، وهو ما يخلق أزمة هذا الخطاب المفهومي، الذي يُولّد جملة من الإشكاليّات:

فحتّى القول بفعالية النصّ/النّظام الجديد، يطرح إشكاليّة الإحالة، والإشكاليات نفسها، إذا كان النصّ فاعلا في إعادة البناء، فما هو "مصدر" هذه الفعالية، وما حقيقة علاقة النصّ بالواقع، وإذا كانت علاقة النصّ بالواقع علاقة النّظام الجديد بالأصل المحتوى داخله، فما حقيقة هذا المعطى الأوّلي إذن، وما حقيقة علاقته بالنصّ. فإذا كان الأمر كذلك، فما دور المنشئ وما علاقته بالنصّ والواقع معا؟

ومن ثمّ، ضرورة التّفكير في ماهية النصّ القرآني بما هو علاقة المُنشئ بالمعطى الواقعي الثّقافي من **داخل النّظام نفسه**. والكلام عن النصّ القرآني ينبغي أن يتجاوز الوقوف عند حدود علاقته بالواقع، إلى الكلام عن وقائعيّته، من حيث هو واقع مستقلّ بذاته، يكون الواقع الثّقافيّ السائد جزءا من الواقع الجديد ومحتوى داخله، ومن ثمّ، يصبح من الضّروري الكلام عن علاقة داخل الوحي ذاته، بين الذّات المتكلّمة والواقع الثّقافيّ البشريّ.

وهذا سيكشف أنه لا وجود لصيغة واضحة بعد في هذا الخطاب التنظيري، لأنه لا يعدو كونه محاولة لاكتشاف حقيقة العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع الثّقافي، والتي يرى المنظّر أنها ذات طبيعة معقّدة ينبغي استكشافها وأنّ حقيقة الجدل هنا أيضا مازالت باهتة الحضور. ومن هذا المنطلق، نفي الجدليّة وإثباتها، بالموازاة مع نفي أصلية الواقعي، وإثبات فعاليّة النصّ، فإنّنا نتوصّل إلى أنّ الخطاب ينفي ويقوّض جدليّة العلاقة، ليعمل على إثباتها أو استحضارها استحضارا باهتا وشاحبا وغير مكتمل، فهو إذن، يتموضع داخل زمن الصّراع بين نفي الجدليّة ومحاولة إثباتها. وبما أنّ الخطاب يظلّ متأرجحا بين أصلية الواقعي، وأوليته، من جهة، وفاعلية

النصّ واستقلاله، أي بين طرفين متعارضين كلاهما ينفي الآخر في حركة تقويضية متواصلة، فإنّ حقيقة العلاقة الجدليّة تبقى رهينة في منطقة المابين، ما بين الحضور والغياب، لتبقى حضورا باهتا فهي لا تبلغ ذروة اكتمالها. إنّ هذه الصيغة النّظرية لعلاقة النص بالثقافة، ما هي في حقيقتها سوى صيغة مبدئية غير مكتملة إنه ا مشروع نظري قيد النّظر وفي طريقه إلى الاكتمال، وعليه لا ينبغي التعامل معها كنظرية مكتملة.

وسيتضح فيما سيأتي أنّ عدم وضوح العلاقة الجدلية، يشير إلى وجود صراع خفي بين الواقعية والوقائعية وهو الصراع الذي يرجع إلى البنية المسبقة للفهم، حيث يدور الصراع بين فكرة الواقعي وفكرة المتعالي، ومن ثم فالمفهوم لا يكتمل كنتيجة منطقية، لأنه مؤسس على منطق التعارضات الثنائية بدلا من التعايش السلمي بين الأضداد.

4_ عودة الهامش من داخل البنية المركزية:

ومن هنا، وكما اتّضح من خلال التّحليل السّابق، يتمظهر الهامشيّ واللامفكّر فيه، بطريقة أُخرى في غيابه، من خلال تلك الفجوات والثّغرات التي تنتشر وتملأ بنية النصّ، وهي ما يمكن الاصطلاح عليه بـــ "تقطّعات النّسق التّصوّري"، لتُشكّل مناطق للصّمت وباعثا على طرح السّؤال. حيث إنّ غيابه/ تغييبه عن الظّهور، هو الذي خلّف هذا المظهر من التّقطُّع، وهذه الفراغات التي تدعو إلى العمل على ملئها من جديد، بردّ الحاضر إلى الغائب، والجزئي إلى الكلي. وهو ما يجيز القول، إنّ هذا النّسق التصوّري يكشف عن وجود تقطّعات تؤول إلى وجود دلالة **غير مكتملة**.

وقد كشفت القراءة أنّ هذه الفجوات مردُّها إلى حجب فكرة " **المؤلّف**"، بوصفه اللامفكر فيه، ومن ثمّ فهي تحمل الأثر على وجود هذا المعنى الغائب بفعل التغييب والاستبعاد القسريّ. ويمكن ملاحظة أنّ الحاضر في النصّ، إما أنه حضور فكرة المنتج الثقافي وما يفترضه هذا المصطلح من أصل واقعي، وإما حضور لفكرة النظام الجديد بما تفترضه من إعادة صياغة لهذا الأصل، وفي كلتا الحالتين، فإنّ حقيقة المصدر الإلهي تبقى منطقة محجوبة، فهي الهامشي في النصّ اللامقول والغائب، بالرغم من حضورها في النصّ الظّاهر الصريح، مما يستبعد الكلام عن علاقة النصّ بمنشئه، أو علاقة المتكلم بالمتلقي.

وإذ تتناقض المقولة المركزيّة مع ذاتها، فإنّها تعمل على استحضار البعد الهامشيّ بطريقة غير واعية، لينبثق معلنا عن حقّه في الحضور، فيعمل على خلخلة البنية المركزيّة، وهي إذن تشكّل في الآن نفسه، منطقة تنبثق منها عودة اللامفكّر فيه، الذي أحدث تغييبه هذا التقطُّع في

الدّلالة على "الماهية". لتتوصّل القراءة إلى نتيجة مفادُها، أنّ الهامش يعود من داخل البنية المركزيّة.

والمنطلق في تتبع الدلالة الغائبة هو قوله إنّ النصّ القرآني يعيد تشكيل الأصل الواقعي، فالدلالة هي اختلافه عن النّظام السّائد، ومن ثمّ، العمل على احتواء هذا الأصل، معيدا صياغته، وإعادة الصياغة هي خلق لمعطى ثقافي جديد مغاير للمعطى الأصلي، الذي هو المنطلق، وهي تدل على أن الأصل يخضع إلى التحويل والتغيير والتعديل والتّطوير داخل النّظام الجديد.

فهذه الدّلالات تحديدا تدعو إلى التّساؤل عن مصدر "الاختلاف"؛ فالاختلاف إذن، في ظلّ هذه المعطيات، هو الخاصية التي تجعل من هذا النصّ مبدعا لثقافة جديدة، فالاختلاف كامن في صميم النصّ ينبع من داخله، من كينونته، وهذا يدل على أنّ المصدر والأصل إنما هو تلك الحقيقة الكامنة داخل النصّ ذاته لا خارجه. وهنا يعمل هذا المنطق بطريقة مضمرة على قلب العلاقات الحاضرة في النصّ حضورا صريحا: المصدر ليس ما هو خارج النصّ، إنه الدّاخل في ذات النصّ.

إلاّ أن عودة الهامشيّ والمقهور عودة خافتة وصامتة لا تصرّح بحقيقتها. ومن ثمّ يمكن القول إنّ النصّ يحمل في داخله إرهاصا لعودة المؤلّف، لكنه يتبدّى في وضع جنيني بعد. لتكون النتيجة، من جديد، التّكريس لمنطق التّعارض، وللثّنائيّة الضّدية القائمة على منطق الصّراع بين الطّرفين، وهو ما يؤكّد استحالة التّوفيق بينهما.

ثانيا_ الصراع بين "الواقعية" و"الوقائعيّة" داخل النّصوص الشّارحة:

وينبغي الإشارة في هذا المقام، إلى وجود تمايز بين حقيقة "الصراع بين الواقعي والمتعالي" داخل نسق المقولة نفسها، أي داخل بنية مقولة المنتج الثّقافي، وبين حقيقة ذلك "الصّراع بين الواقعية والوقائعيّة" داخل النّصوص الشّارحة للمقولة. وذلك على المستوى الإجرائيّ للقراءة، إلاّ أنّهما متداخلان على المستوى الأنطولوجي، كما سيتّضح من خلال ما سيأتي.

1_الصّراع داخل المفهوم:

(أ)_ التّناقض واللاّمعنى (تأرجح المعنى بين الحقيقة وضدّها):

وقد تبيّن فيما سلف، أنّ حقيقة "المصدر الإلهيّ" تبدو في هذا النص النظري حاضرة وغائبة في آن، حيث يصرّح النصّ، مبدئيّا، بإقراره القبليّ بألوهية المصدر، وهو بذلك ينطلق من موضعة المصدر الإلهي في القلب من نصّه، لينتهي بعد ذلك إلى تحويله إلى الهامش.

وبالموازاة مع ذلك، فإنّ القول بالنصّ القرآني وحيا من الله تعالى إلى البشر، مؤسسا لنظامه الخاصّ، الذي يعيد صياغة الأصل الواقعي في نسقه الجديد، يحضر كذلك، في هذا الخطاب التّنظيري، منذ البدء، ليغيب غيابا مطلقا، في ضوء مقولة "المُنتج الثّقافيّ"، واعتبار الواقع الثقافي أصلا لتشكّل الظّاهرة اللغويّة.

إلا أنّه يمكن ملاحظة أنّ هذا الغياب، بدوره، ليس غيابا مطلقا، فهذا الغائب_ وإن كان يظهر في سياق ما بأنه غياب على سبيل الإطلاق_ يعود، فجأة، ليحضر متخلّلا بحضوره هذا الغياب، وهو ما تبيّن في ظلّ النّموذج السالف بيانه، حيث تحيل النّصوص الشّارحة للمفهوم إلى فكرة "وقائعيّة" النصّ القرآني، لتعمل على إثباتها، في اللحظة نفسها التي تعمل فيها على نفيها بإثبات واقعيّة النصّ، مما يطبع نصّ المفهوم، بطابع التّأرجح بين الحقيقة وضدّها. إنه تأرجح بين حقيقتين، حقيقة النصّ بوصفه منتجا أنتجه الواقع الثّقافي، وحقيقة النصّ بما هو نظام يشكّل عالما مستقلا بذاته، إنه الحضور والغياب في آن واحد، فالمعنى الأوّل يقوّض المعنى الآخر، ثمّ لا يلبث أن يقوّض نفسه بنفسه، مثبتا المعنى الآخر، ثمّ يعود من جديد إلى إثبات المعنى الأوّل.

وغير خفيّ على المتأمّل في هذا المظهر من التّأرجح، ما يشي به من حالة "**تردّد**" يفضح نفسه بنفسه، تردّد ناتج عن عدم إمكانية القطع والحسم في الحقيقة، مما يطرح تساؤلا عن السرّ الكامن وراء هذا التردّد.

(ب)_ التّأرجح/ التّناقض والصّراع الخفيّ بين الأضداد:

ويمكن إرجاع هذا التردّد، الذي يعبّر عن انشطار وانقسام وتشظّي ذاتيّ(أي الازدواجيّة)، إلى وجود "**صراع**" مضمر وظاهر بين الحقيقتين اللّتين يحاول النصّ إظهارهما في مظهر من التّماسك والانسجام، أي واقعيّة النصّ من جهة، ووقائعيته من الجهة الثّانية، إذ يحاول الخطاب الظّهور في مظهر المالك للحقيقة، إلاّ أنه يفضح نفسه بنفسه، فليست حقيقته الوحيدة التي يمكن التّثبّت منها، سوى ذلك الصّراع بين الحقائق، بما هي حقائق متعارضة، تقوم فيما بينها علاقات تضادّ، تؤول إلى التّفكك واللاّمعنى.

ومن ثمّ فهو يفضح حقيقته ووجهه الآخر، وجه الخداع والتّزييف الذي يمارسه في الخفاء، حيث يجتهد المنظّر اجتهادا واضحا في العمل على نفي التّعارض بين المقولات، ومن ثمّ الصّراع، إلاّ أنّ التّعارضات تنتشر في جسد النّصوص انتشارا ظاهرا، يفضح نفسه عبر سلسلة من المتناقضات. وهذا الصّراع في الحقيقة صراع خفيّ، فهو يجري في لاشعور المفكّر وينعكس بأثره في الكتابة والكلام.

(ج)_ الصّراع والعجز المعرفيّ عن التّوفيق بين الأضداد:

إنّه إذن، التّأرجح في منطقة المابين، فليس الوحي الإلهي ذا طبيعة متعالية محضة، كما أنّه ليس ذا طبيعة واقعيّة محضة، وليس النصّ في حقيقته سوى منتج ثقافي، تشكّل داخل الإطار الثقافي الذي ينتمي إليه، لكنّ هذا لا ينفي ألوهيّة مصدره. والنصّ يستمد وجوده من الأصل الواقعي، إلاّ أنّ هذا لا يعني كونه انعكاسا للواقع، فهو يعيد صياغة الأصل في نظامه الجديد.(لاحظ من جديد تناقضات النصوص وتعارضها الظّاهر).

وفي ظلّ هذه التعارضات الظّاهرة، يتبدّى النصّ وهو يحاول الجمع بين الأبعاد والحقائق المتعدّدة، والتي تظهر له في وضع من الشّتات، الجمع بين حقيقة "الواقعية" وحقيقة "الوقائعيّة"، كما أنه يسعى جاهدا إلى الدّمج بين حقيقة "الأصل الواقعيّ" وحقيقة "المصدر الإلهيّ"؛ "إنّ ألوهية مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر" [23]، كما "إنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنصّ، ومن ثمّ إمكانيّة أيّ وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[24].

إنّ الفعل التّنظيري يتموضع في إطار محاولة التّوفيق بين الأبعاد التي قد توهمنا بتعارضها، إذ يعمل على نفي التعارض بين طرفين متباعدين، إلا أنه في نهاية المطاف، يقف عاجزا عن الجمع بينهما، ففي الوقت الذي يحاول إيهام نفسه، والقارئ، بعدم وجود تعارض بين المقولات، يثبت في واقع ممارسته، عجزه عن إلغاء التّعارض والتّوفيق بينها.

وهو ما يثبت أيضا، أنّ محاولة الجمع بين النّقيضين في هذا الخطاب، تبدو ضربا من خداع الذّات، ليتمظهر كل منهما في آخر المطاف، في مظهر الطّرف النقيض للطرف الآخر، وليبقى الصّراع قائما بينهما. إنه إذن، "**العجز**" عن الجمع والتّوفيق، هو العامل وراء التأرجح بين الحقيقة وضدّها، والسرّ وراء تفكّك المعنى، بما ينتهي إلى إشاعة جو من اللبس واللاّمعنى، وهو إذن العامل الذي يفسّر سرّ التناقُض الذي يحفل به النصّ التنظيري، والفجوات التي تملأ نسقه المنطقي.

وهنا ينبثق تساؤل آخر، عن سرّ الصراع بين حقيقة واقعيّة النصّ وتاريخيّته من جهة، وحقيقة وقائعيته وألوهيّته من جهة أخرى، والعجز عن التوفيق بين حقيقة الأصل الواقعي والوحي الإلهي، إذ تظهران في مظهر من التّعارض، إلى درجة يستحيل معها إحداثُ توفيق

---

[23] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 24.
[24] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بينهما. وهو ما يدعو إلى الاستفسار عن حقيقة الصّراع، كيف يحدث الصّراع، ما أسبابه و عوامله ؟هل يمكن الرجوع إليها لتعريتها وفضح حقيقتها المضمرة في الخفاء؟ فالصّراع، يبدو لاشعوريّا، في المستوى الباطن من الفكر/اللّغة.

2_ الصّراع/العجز وأصله في البنية المُسبقة للفهم

(أ)_علاقة الذّات بموضوعها في التّاريخ:

وتنتقل القراءة نحو مقصد آخر، من منطلق التّساؤل عن علّة "الصّراع" الذي يتأسّس عليه المفهوم، بقراءة نصّ المفهوم في ضوء علائقه بالذّات وبالتّاريخ، بوصفه، تجربة في التعرّف _إذ التّجربة المعرفيّة في جوهرها، ارتباط الذّات الثّقافية المتواجدة في التّاريخ بواقعها_ للكشف عن كيفيّة ارتباط هذه الذّات بموضوعها، ومن ثمّ، الكشف عن بنية الأفكار الضّمنيّة التي يتأسّس نصّ المفهوم عليها، بوصفه فعل تأويل ذاتي.

ولا يمكن للقراءة أن تقترب من فهم حقيقة "الصّراع"، إلاّ في ضوء استحضار "البنية" المسبقة للفهم، وتأويل النصّ بإرجاعه إلى أصله الأنطولوجيّ، في الذّات المؤوّلة، المتواجدة في علائق مع التّاريخ، وهو ما قد يساعد على فكّ تناقضاته الظّاهرة.

والعودة إلى بنية الأفكار المسبقة والضّمنيّة، للكشف عنها، تستلزم بالضّرورة العودة إليها في ضوء "السياق التّاريخيّ"، والذي تتشكّل المقولات النّظريّة على مستواه؛ فمن خلال السّياق، تقف القراءة على الملابسات والظّروف الواقعيّة، التي تحكّمت في بلورة المفهوم وتحديد حركته "المتقطعة المشتتة"، وطبيعته "المزدوجة"، وتحديدا، بالرّجوع إلى "المخاطب الضّمنيّ"، الذي يستهدفه نصر أبو زيد، والذي تشكّلت نصوصه انطلاقا من القصد نحوه، بوصفه، التحدي الراهن.

فالخطاب التّنظيري، يتشكّل في علاقة صراع مع الخطاب الدّينيّ السّلفيّ "الرّجعيّ"، وهو الصراع الذي ينطوي على أبعاد فكرية وفلسفية وسياسية واجتماعية...

ومن المسلّم به، أنّ خطاب المفهوم عند نصر أبو زيد، يتأسّس من منطلق تقويض مقولاته ومفهومه عن الخطاب الإلهيّ، ومن ثمّ إعادة بعث الإشكاليّة، بالتفكير في منسيّاته ومجهولاته ومكبوتاته النّظريّة، أي بالعمل على استعادة البعد الغائب/المغيّب.

إنّ تفسير هذا التّمركز والاستبعاد، ينبغي ردّه إلى سياق الخطاب، وتأويله بالرجوع إلى السياق التاريخي الاجتماعيّ الثّقافيّ السّياسيّ تحديدا، الذي تتكشف فيه المقاصد الحقيقية، أي العلاقة بين الخطاب والخطاب المضادّ، في الواقع الفكريّ السّائد، بوصفه، تأويلا مضادّا، وإنّ

هذه العودة، تعرّي دور الواقع التّاريخيّ الثّقافيّ الاجتماعيّ في تشكيل وعي ذاتيّ ذي طبيعة مخصوصة، ينزع بالأفكار هذا النّزوع المركزيّ المضادّ.

وبهذا تسير القراءة في طريق الكشف عن الطبقة الأكثر عمقا في النصّ الغائب اللامقول. لتكشف في هذا المقام عن طبقتين عميقتين ستُفسّران الصراع الدّائر بين الواقعية والوقائعية، من جهة، ونزعة التمركز الخفية من جهة ثانية. لتفتح المجال أمام احتمالات المعنى.

(ب)_ الحضور المكثّف لهاجس الواقع:

يتمظهر الحضور المكثّف _الصّريح والضّمنيّ_ لخطاب المفهوم النّقيض _مفهوم أزليّة النصّ القرآني_ على مستوى جُلّ النصوص، وعبر سياقاتها المختلفة، حيث تأتي عباراته في سياقاتها المتفرّقة، والتي تندرج في السياق الكلّي لتدلّ على المعنى بالإحالة إلى هذا الخطاب النّقيض الذي يمثّل مخاطبا ضمنيّا، ومن ثمّ فهو المرجع الحقيقي لدوالّ النصّ، وللنصّ دالاّ. وهو ما يتجلّى من خلال نصوصه، إذ يشدّد على أنّ الوحي ليس ظاهرة مفارقة بل هو مرتبط بالواقع والثّقافة .... وتتركّز عباراته على محاولة نفي دلالة "المفارقة" للواقع.

وانطلاقا من هذا المعطى، أي العلاقة بالخطاب النّقيض، فإنّ خطاب نصر أبو زيد كان منشغلا بالنّفي والإثبات، همّا محوريّا، وغاية أعلى، فهو يعمل على نفي مفهوم الأزليّة وإثبات مفهوم التّاريخيّة. وقد ظلّت حركة تفكيره في هذه الدّراسات، محصورة في هذا الإطار الإشكاليّ الضيّق والمحدود، وهو أنّ الوحي الإلهيّ ليس مفارقا لواقع تشكّله الثقافي، بل مؤسس انطلاقا من معطيات هذا الواقع/الثّقافة، ومن ثمّ التحرّك في حدود الكشف عن دور الواقع الثقافي في تشكّل ظاهرة النصّ القرآني. إنّ الكشف عن الجوهر الثّقافيّ الواقعي، والتّأسيس لمقولة "التّاريخيّة" إذن، يجري من هذا المنطلق، ولأجل هذا القصد.

إنّه إذن في حقيقته الجوهريّة، نصّ **مسكون** بالخطاب النّقيض، وبالهامشيّ الغائب فيه أي البعد التّاريخيّ، والذي يتحوّل إلى **هاجس** يولد رغبة **جامحة** في استرجاعه، والتّمركز حوله، فهو حاضر في كينونته في كلّ لحظة تفكير وعلى مدى سير التّنظير. وهذا هو تفسير الانزلاق المعرفيّ، في هذه المرحلة المبكّرة، ناحية التّدليل على وجود علاقة بين الوحي والواقع، ليتحوّل التّأكيد إلى تمركز آخر جديد، مضادّ لمركزيّة المتعالي، قائم على مركزيّة الواقعيّ البشريّ التّاريخيّ.

(ج)_ الفرضيّات/البداهات المحتجبة:

لا يمكن _إذن_ الاقتراب من فهم حقيقة "الصّراع"، إلاّ في ضوء استحضار "البنية" المسبقة للفهم، وتأويل النصّ بإرجاعه إلى أصله الأنطولوجيّ، في الذّات المؤوّلة، المتواجدة في علائق مع التّاريخ، وهو ما قد يساعد على فكّ تناقضاته الظّاهرة. فحجب المصدر الإلهي عن الظهور على مستوى الماهية تسهم في خلقه جملة من الافتراضات النشطة. فحدث التمركز تكمن وراءه، فرضيّات غير واعية بذاتها.

ويمكن الكشف عنها انطلاقا من الإشارات الهامشية، أي الشّروحات والتّعليقات التي يضيفها المنظّر إلى النصّ المركزيّ في المتن نفسه، والتي تكوّن في جملتها ما تصطلح عليه هذه القراءة بالنصوص الشّارحة للمفهوم، فهناك تمييز دقيق إذن بين نصّ المفهوم، المصطلح/العبارة الشّارحة لماهية النصّ القرآني وهي عبارة المنتج الثّقافي، والنصوص النّظرية داخل النصّ الكلّي والمركزيّ، التي يمكن وصفها بأنها تحاول شرح المقولة الشّارحة لماهية النصّ، أو شرح المفهوم. وهي تتخلل النصوص كتعليقات، أو استدراكات وإضافات، أو كمثل فلتات اللسان، وهي المدخل إلى مجال الفرضيات/البداهات المسبقة والضّمنيّة التي تتحكم في توجيه حركة التفكير في الماهية بحثا عن المفهوم على مستوى هذا الخطاب التّنظيري:

***الإلهي مفارقا للواقع (متعاليا غيبيّا):**

فبالعودة إلى سياق النصوص النّظريّة الأصليّة، يتمظهر "المصدر الإلهي" بوصفه حقيقة متعالية غيبيّة "**ميتافيزيقيّة**"، وعليه، فالكلام عن المصدر الإلهي هو كلام عن الغائب والمطلق. وهو يتنافى مع مبدأ الدّقة العلميّة التي تتأسس على التّجريب. إنّ الإلهي هنا هو الوجود الغيبي المتعالي والمفارق للوجود في الواقع والتاريخ، ومن ثمّ فهو يتموضع خارج النصّ، وهو ما يجسد الفرضية التالية.

****الإلهي خارج النصّ (قبليّا):**

ويتمظهر من ناحية ثانية، بعدا سابقا على وجود الظّاهرة القرآنيّة في الواقع التّاريخي: "ماهو خارج اللغة وسابق عليها_ أي الكلام الإلهي في إطلاقيته_ لا يمتّ لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أنّنا لا نمتلك الأدوات المعرفيّة ولا الإجرائيّة لإخضاعه للدّرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأيّ حديث عن الكلام خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"[25].

[25] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 92.

ويخلص نصر أبو زيد في ضوء هذه الفرضيّة، استلزاما، إلى أن الله (تعالى) ليس موضوعا للدّرس العلمي، ولا يخفى أنّ إقراره بهذا الرّأي، لا يرجع فقط إلى قصد تنزيه الله تعالى عن أن يُموضع موضوعا للدّرس، وإنّما مرجعُه إلى اعتبار الله تعالى **حقيقة قبليّة موجودة في مستوى خارج الظّاهرة النّصيّة**، وهو ما يشير إليه في سياقات عديدة: "لمّا كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدّرس العلميّ، فمن الطّبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة [...] بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق، يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص"[26].

وهذه النتيجة هي المنطلق الذي يحرّك خطاب أبو زيد نحو زحزحة دور المرُسل من صميم الخطاب. ليتحرك من مستوى إلى مستوى آخر، ويُحدث تحوّلا في التّموضُع من مستوى الكلام عن المُنشئ، إلى مستوى الكلام عن النصّ/ الخطاب/ الرّسالة في علاقة بالواقعيّ.

وفي المقابل، فإنّ الواقع الثّقافي يتمظهر بوصفه الحقيقة العينيّة الملموسة، والتي يمكن إخضاعها إلى الدّرس العلميّ والتجريبي. واتخاذها منطلقا حيّا في الكلام عن حقيقة النصّ القرآني. فالنصّ من جهة، حقيقة عينيّة، لكونه حدثا لغويّا يمكن إخضاعه للدّرس العلميّ. والمعطى الثقافي من جهة أخرى هو الحقيقة الملموسة التي يمكن العودة إليها لكونها الأساس الذي تشكّل النصّ انطلاقا منه، في حين أن الكلام عن الغيبي هو كلام عن المطلق والخارجي، وعليه، "لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأيّ حديث عن الكلام خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"[27].

ومن هنا، وانطلاقا من هذه الافتراضات، يعمل المنظّر على البحث عن حقيقة الظّاهرة/النصّ، انطلاقا من علاقة النصّ بواقعه "الثقافي"، مستهدفا الوصول إلى طبيعة العلاقة المعقّدة بين النصّ والثقافة، من خلال تحليل المعطيات اللغوية الواقعية، في ضوء "المنهج الصّاعد"، الذي يوضحه قائلا: "لعلّ الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص...وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسّي والمتعيّن، فإنّ المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعودا، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي"[28]. ويظهر من خلال هذا القول أن أبو زيد يتموضع في

---

[26] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 24.
[27] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص 92.
[28] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص 26.

إطار البحث عن الماهية انطلاقا من تحليل المعطيات اللغوية. فهو لا يستهدف التعامل معه كنص بشري، بل يهدف إلى البدء بالواقعي واللغوي ليصل إلى حقيقة هذه الظاهرة، وهو ما يراه من قبيل المنهج العلمي.

وعليه، إنّ التأرجح بين الحقيقة وضدّها، يرجع إلى البنية العميقة المسبقة للفهم فيما وراء النّسق العامّ الظاهر للنّصوص، والصراع ناشئ عن أصله في البنية اللاواعية، إنها الفرضيّات الضّمنيّة التي تعمل على توجيه حركة التّفكير في الماهية. والتي تكون في جملتها " **فرضيّة التّعارض بين الغيبي والواقعي**" ، التي تحرّك الخطاب ناحية التمركز حول الكلام عن علاقة النصّ بالواقع الثّقافيّ. فإذا كان النصّ القرآني منتجا ثقافيا، و"إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيّة ومتفقا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[29].

ويمكن طرح احتمال مفاده أنّ "نصر حامد أبو زيد" يحاول إلغاء وجود التعارض الذي ينطوي عليه مفهوم "الأزليّة"، والذي ينتهي إلى حجب البعد التّاريخي، إلاّ أنه يقع في المأزق نفسه، مأزق التضادّ ومنطق الثّنائية الضدّية. لينحرف جهة التاريخي مهمّشا البعد الإلهي الغيبي. ويمكن احتمال أن المقصود من هذا النص، أنّ منهج تحليل النصّ اللغوي بحثا عن الماهية، انطلاقا من تحليل معطيات الواقع ومنحها الأولية، لا يتعارض مع الإيمان بالوجود الغيبي. وهنا تبدأ دلالات النصوص في التكشّف، إنّ الحديث في هذه النصوص يدور حول منهج البحث عن الماهية، وهو لا يعمل على تحديد الماهية ذاتها تحديدا نهائيا، إنه يعي أنه ليس خطابا مباشرا شارحا لحقيقة ماهية النصّ، فهو لا يعدو كونه محاولة للكشف عن حقيقة الظّاهرة استنادا إلى المنهج العلميّ، الذي يستهدف تشييد مفهوم علمي أو فهم علمي لظاهرة النص، أي لحقيقة الماهية.

ولا يمكن الخروج من مأزق التّمركز ومن دائرة العجز عن التّوفيق بين الأضداد، إلاّ بإعادة النّظر في هذه الافتراضات الضمنية النّشطة، وتعرية سلطتها المحتجبة في اللاشعور. فالخطاب التّنظيري تفكير في ماهية النصّ القرآنيّ وسعي إلى تعيين طبيعته الجوهرية، والجوهري بما هو "كينونة" الشّيء _أي البنية الوجوديّة الأساسيّة التي هي "ثابتة" لا تتبدّل تبدع من داخلها المقولات

[29] المصدر السابق، ص24.

المختلفة والمتعارضة(العذاب/المغفرة)_ لا يصدر من اللاّشيء أو(العدم)؛ فهذه النّواة الجوهريّة المؤسّسة للنّظام _نظام الأنظمة المعرفيّة_ هي الموجود حقّا، وهي الموجود، ليس بدليل من "**خارج**" النصّ القرآنيّ، بحيث يلتفت العقل إلى ما يحيط به خارج هذا النصّ، ليتساءل عن موضع أو مكان هذا الموجود، والموجود لا يبرهن عن وجوده من خارج النصّ، ليثبت وجوده بعد ذلك داخل النصّ.

ولا يجوز في هذه الحال أن يبحث العقل عن المصدر الإلهيّ في العالم الطّبيعي _وإن كان العالم نصّا دالاّ على خالقه_؛ فالمسألة حينما تتعلّق بالتّفكير في كلام الله (تعالى)، لا تصبح قضيّة متعلقة بما هو خارج النصّ، أي لا تبقى مسألة تفكير في الغيبي المتعالي بوصفه موجودا خارج النصّ، نبحث له عن مرجع مادّي كما هو شأن الأشياء والموجودات العينيّة، فالغيب لا يدلّ على شيء معلوم، إنه كدالّ لا يحيل إلاّ إلى العدم واللاّشيء، أي الغائب بالنّسبة للعقل البشريّ، لكنّ غيابه عن العقل البشريّ لا يعني غيابه المطلق وانتفاء وجوده.

إنّ التّفكير يجد نفسه إذن، أمام "كلام إلهي"، تحوّل إلى(نصّ): نظام من العلامات اللغوية. وعليه، ينبغي أن يتموضع التّفكير داخل النصّ، فلا شيء خارجه. إنّ النصّ بوصفه "لغة"، دالّ على ذاته، ودالّ على وجوده وكينونته، فما هو داخل النصّ هو الموجود حقّا، ولا يجوز وصفه بالعدم، حتّى وإن غاب مرجعا في العالم الموضوعي المادّي؛ فالنصّ يحيل على ذاته، والدوالّ/العلامات تحيل على ذاتها، وتبرهن الموجودات على وجودها من داخل النصّ لا من خارجه. وليس أمام العقل سوى هذا النصّ/اللغة، هذا العالم النصيّ الذي هو الدّاخل في النصّ، الذي يخلُق ويبدع ذاته لغويّا، أي في اللّغة، ليكُون اللغة وتكُونه اللغةُ، وبواسطة اللغة البشريّة يصطنع له لغته الخاصّة ويخلق نظامه الذّاتي النّابع من كينونته "الحيّة"، "الخالقة"، "المبدعة". ومن هنا، صلاحيّة مفهوم "الخلق"، للكلام عن طبيعة النصّ القرآنيّ، إنّه يخلق باللُّغة البشريّة مبدعا نظاما/عالما "مختلفا"، يسهم في الارتقاء بالوعي البشريّ التّاريخي المحدود، إلى عوالمه التي تحتوي العالم التّاريخي وتتجاوزه.

إنّ الكلام عن النصّ القرآنيّ، في المحصّلة، ينبغي أن ينطلق _لامحالة_ من حقيقته التي تفصح وتكشف عن نفسها من داخله؛ فهو أوّلا نظام مختلف قائم بذاته مستقلّ عن غيره من الأنظمة السّائدة، وحتّى لو قمنا بإرجاء هذا الاختلاف، سنلجأ في النهاية إلى وصف القرآن بأنّه كلام الله (تعالى)، فإذن لا يمكن إلغاء هذا الاعتبار الأوّلي، أنّ اللّه هو المتكلّم بالوحي، وهنا، يكون الحديث عن الله تعالى ليس كلاما عن شيء خارج النصّ، فالنصّ ذاته إذ يتكلّم فهو يكشف

عن ذاته، فالكلام يكون عن المرسل الذي بات جُزءا لا يتجزّأ من لُغة النصّ، لأنّه حاضر فيها، بما أنّه خالقها ومبدعها[30]، فإذن ليس الله تعالى خارج النصّ.

من هنا، إفساح المجال أمام النصّ كي يتحدّث عن نفسه ويصف لنا حقيقة الله تعالى في ذاته، لا حقيقته في الوعي البشري، فله الأسماء الحسنى، وليس كمثله شيء، كما إنّ اعتبار ما هو غيبي ليس بالضّرورة أن نرى الغيب، واقعا متحقّقا، ولكن أن يُبرهن النصّ عن غيبيّاته، ويتحدّث عنها.

وتأسيسا على الاعتبارات السابقة، لامناص من البقاء داخل هذا النّظام، إذا ما أراد العقل استكشاف حقيقته وماهيته وإذا ما رام و شاء التوصّل إلى كينونته، وإرجاء الأحكام المسبقة وتعليقها، والتّفكير داخله، فقد تبيّن أنّ التّفكير في الواقع السّائد وتأمّل دوره في التّشكّل، يخرج بالفكر عن نظام النصّ ذاته.

وفي ظلّ ما سبق، تتوصّل القراءة إلى الكشف عن طبقات أخرى من طبقات النصّ الغائب المتراكبة فوق بعضها البعض، وهي الطبقة الثانية: وجود صراع متواصل بين المركز والهامش، أي بين الواقعية والوقائعية، والطبقة الثالثة، هي وجود منطق التّضاد الذي ينسف المعنى، في تردّد بين الإثبات والنّفي، ويترك المساحة واسعة أمام الاحتمالات نافيا إمكانية القطع، والطبقة الرابعة العجز عن التوفيق بين الأضداد، الطبقة الخامسة، أصل العجز في الفرضيات المسبقة للفهم، وهي تكمن في فرضية التعارض بين حقيقة المصدر الإلهي، والمنهج العلمي، واعتباره معطى غيبي خارج النصّ.

وإلى هنا تكون القراءة قد حاولت العمل على استحضار اللامفكر فيه واستعادة الهامشي، وتعرية مضمرات النص ومجهولاته وبداهاته المحتجبة بإجراء خلخلة لمركزية الخطاب من خلال إحداث قلب لتراتبية النسق التصوّري المشيّد ومن داخل النظام المركزي نفسه، فمهمة القراءة التفكيكية هنا: التفكير فيما لم يُفكّر فيه بفعل الامتناع الداخلي أو الخارجي.

ثالثا_ تفكّك نسق المفهوم (اللامعنى):

1_ تأسيس المفهوم على أساس الثنائيّة الضّدّية:

إنّ هذا الخطاب، إذن، في حقيقته الأخرى، والمحتجبة، والتي تمثّل وجهه الآخر، مؤسّس على منطق الثّنائيّات الضدّية، أي التّضادّ والتّعارض بين طرفي ثّنائيّة "الواقع/الغيب"، "التّاريخ/المتعالي"، "البشري/الإلهيّ"، فهو نصّ محكوم في بنيته بمنطق التّضادّ، التعارض،

التّناقض. وهي الحقيقة التي تتكشّف، في ضوء الصّراع الذي يدور بين الطّرفين المتضادّين، سواء على مستوى نسق المقولة نفسها، المنتج الثقافي، بوصفه صراعا بين البعد الواقعي، والبعد الغيبي، أو على مستوى النصوص الشارحة بوصفه صراعا بين الواقعية والوقائعية، الوحي الإلهي والإنتاج الثقافي، حيث تظهر الثنائية في مظهر من التناقض.

وهذا الصّراع، يحضر حضورا مهيمنا على نصّ المفهوم، لدرجة يصبح معها قانونا يحكم بنية المفهوم والنصّ التنظيريّ في آن، من حيث يحاول إخفاء حقيقته وحجب سلطته. وهذا الصّراع يتكشّف وتتعرّى حقيقته، من خلال التّفكّك الدّلالي، تفكّك المعنى وتشتّته، بين معنى، ومعنى آخر نقيض للمعنى الأوّل، فهو بذلك معنى متناقض مع ذاته، مليء بالتقطّعات، يفضح حقيقة تناقضه الذّاتيّ. ومن هنا، فإنّ المعنى يلتبس حتّى يفقد في النّهاية مقدرته على التّدليل.

وهو الصراع الذي يرجع إلى بنية الأفكار المسبقة، التي تحرك التّجربة المعرفيّة، وهي بنية تختزن صراعا لاواعيا بين الثنائيّات الضدّية، وهو صراع يصدر عن العجز عن التوفيق بينها، مما أفضى إلى هيمنة منطق التضاد على النصوص وخروجها عن مقاصدها الأولى.وهي النتيجة التي تنتهي إليها القراءة، لتكون تعرية لحقيقة الخداع والتّزييف الذي يمارسه الخطاب، بإيهامنا أنّ حقيقته قائمة على التماسك والانسجام و"المعقوليّة"، إذ يبدو غير واع بمقاصده، يضمر في لاوعيه أكثر مما يفصح عنه، ينسى ويُغفل ويُهدر أكثر مما يذكُر ويحفظ.

والنتيجة التي ينبغي التّذكير بها في هذا المقام، هي أنّ الصّراع الذي يتمظهر داخل النصوص الشّارحة للمقولة، بين الواقعية والوقائعية، هو في حقيقته، صراع بين الواقعي والمتعالي في البنية الضّمنيّة المسبقة للفهم. وهو العامل في خلق التردُّد والتأرجُح بين المعنى ونقيضه، وعدم الاستقرار على معنى نهائي.

2_عدم اكتمال مفهوم النصّ:

إنّ تساؤلا خطيرا يطرح نفسه في ظلّ هذه الاعتبارات: هل من الممكن الجزم بأنّ الخطاب التّنظيري عند المنظّر الإسلامي "نصر حامد أبو زيد"، يتضمّن فعلا، مفهوما عن النصّ "القرآنيّ"؟

إنّ سير القراءة في رحلة البحث عن المعنى وما أفضى إليه من النتائج الموضحة فيما سلف، يكاد يغيّر مجرى القراءة، إنّ "تاريخية" النص القرآني، الذي حاولت القراءة الاقتراب منه، هو في حقيقته مفهوم غير مكتمل من أصله، إنه متقطّع، ومن هنا التباسه. فما هذه المقدّمة في دراسته المحورية: "مفهوم النصّ" سوى أفكار أوّلية، أو افتراضات مبدئيّة، وضعت بهدف

استكمالها عبر مسار الدّراسة في كلّيته، بل امتدّ البحث عبر مجموعة الدّراسات اللاحقة التي تعتبر مكمّلة، لأنها محاولات لاستكمال مهمّة الكشف عن ماهية العلاقة الجدليّة ومن ثمّ البحث عن المفهوم.

ومن هنا يحضر نصّ المفهوم حضورا متقطّعا مشوّها، فهو لا يكتمل بعدُ، على الرغم من كل المحاولات الدّائرة من حوله ليتمظهر المفهوم في صورة "**نصّ ملتبس**"، لفرط ما ينخر جسده من تناقضات.

ولا يمكن، في الحقيقة، نفيُ وجود مفهوم عن النصّ القرآني نفيا مطلقا، وإن كان هذا المفهوم، يتبدّى في صورة غير مكتملة، وفي الآن نفسه، يمكن نفي وجود مفهوم واضح مباشر ومكتمل؛ إذ يتبدّى النص في إطار ممارسة عمليّة تفكيك ذاتيّ، فهو يتمركز حول "الواقعي"، ثمّ يقوم بتقويض هذا التمركز بطريقة لاواعية _ولهذا التقويض اللاواعي أسبابه في اللاوعي الفرضيات المسبقة والجاهزة وترسبات الخبرة المعاشة وتراكمات المشاعر والعواطف والمعتقدات الهواجس الذاتية عموما_ ثم لا ينفكّ أن يعود إلى إثباته، وهكذا في حركة تقويضية متواصلة، حركة تفكّك وتقوّض، ولا تتوصّل إلى بناء "معنى" محدّد الهويّة واضح المعالم، إنها لا تنطوي إطلاقا على قصد واضح، بما يثبت حقيقة واحدة، هي خاصية "اللامعنى"؛ فالنصّ يُنتج اللامعنى، أي يفكّك المعنى في الوقت الذي يبدأ فيه بتشييده، بما يمكن القول معه، إنه لا وجود لمفهوم واضح مكتمل في هذه المرحلة التنظيرية المبكرة عند المنظّر الإسلامي نصر "حامد أبو زيد".

ويمكن القول إنه ما يزال، وتحديدا مع كتابه الموسوم "مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن"، والكتابات القريبة من هذه الدراسة المحورية الأولى زمنيّا، بعد، في بداياته التنظيرية، مرحلة لتجلي إرهاصات أولية لمفهوم النصّ. ويغدو جائزا، القول، وفي ظلّ الاعتبارات السّالفة، للنتائج المتوصّل إليها في هذه القراءة، أنّ مفهوم النصّ القرآنيّ، ما يزال في هذه المرحلة التّنظيريّة المبكّرة، مشروعا غير مكتمل، فهو بعدُ، يتبدّى في بداية طريقه نحو تأسيس كينونته، والتي لم تتّضح معالمها بعد.

ويتكشّف النصّ في ظلّ القراءة التّفكيكية الثّانية، عن حقيقة في غاية الأهميّة والخطورة في آن، ألا وهي انعدام وجود قصد نحو معنى بعينه. وعليه، فإنّه لا يمكن الجزم باختيار أحد احتمالات المعنى. إنّ القراءة تجد نفسها في مواجهة مع اللاّقصد، واللاّوعي المعرفيّ.

3_ تحوّلات المفهوم:

ولعل القراءة تتوصّل إلى إلقاء الضّوء الكاشف على بيت القصيد في مسألة البحث عن دلالات الخطاب النّظري. إنه لا يمكن في أيّ قراءة لهذا الخطاب، تناسي وإغفال مبدأ على درجة عالية من الفعاليّة في الاقتراب من حقيقته،"**التّحوّل**" المعرفي، ولا يمكن قراءة نصّ المنظّر، بمعزل عنه، بما هو في هذا السّياق، تحوُّلات الخطاب التّنظيري عند نصر حامد أبو زيد. ففكرة التّحوّل إذن تغدو أساسيّة وفاعلة في مسعى الاقتراب من حقيقته؛ فهذا الخطاب المفهومي حول ماهية النصّ القرآني، إنّما هو في جوهره، جملة من التّحوّلات النّظريّة المعرفيّة على مدى فترات زمنيّة متتابعة، يخضع عبرها الخطاب إلى التطوُّر والنمو الذّاتي، فهو لا يعدو كونه محصّلة لعلائق التفاعل بين الذّات المفكّرة والتّاريخ.

وهو ما ينطبق على مفهوم النصّ القرآني حينما يُقرأ في ظلّ تحوّلاته عبر الزّمن، ففي المرحلة المتأخّرة، يتوصّل المنظّر إلى إدماج مفهوم "المؤلّف"، مفهوما جزئيّا ضمن النّسق المفاهيمي الكلّي للنصّ، وهو تحوّل جوهريّ وخطير، على مدى سيرورة خطابه التّنظيريّ. وهو ما يتجلّى في ضوء تصريح المنظّر نفسه في فترة متأخّرة: "ولعلّ القارئ لا يعرف أنني، وإن انطلقت في كتاب "مفهوم النصّ" من اعتبار القرآن "نصّا" يمكن تأويله وفق إجراءات منهج تحليل النصّ، باعتبار النصّ أساسا "بناء لغويا" ثقافيا/تاريخيّا، فإنّني قد طوّرت هذا المفهوم في السّنوات الأخيرة، خاصة بعد إدراكي أنّ مفهوم النصّ يتضمّن مفهوم "المؤلّف"، كما يتضمّن مفهوم "الوحدة" القائمة على التناسق البنيوي للأجزاء، هذا فضلا عن مفهوم "القصد""[31].

ويضيف المنظّر موضحا حقيقة المفهوم المطوّر:"هذا المفهوم الكلّي _مفهوم النصّ_ بما يتضمّنه من مفاهيم جزئية، انبثق منذ اللحظة التاريخية الأولى، التي تمّ فيها تدوين القرآن في المصحف، بترتيبه الحالي، وتقسيمه إلى سور، يتضمن كل منها نصوصا تنتمي إلى مناسبات تاريخية مختلفة"[32].

وتتضح هذه الدلالة _أي التحوّل المعرفي_ انطلاقا من دراسته "القرآن بوصفه علامة"[33]حتى هذه الدراسات المتأخرة زمنيا، هي الدراسة التي تنطلق "من فرضية مفادها أنّ اللغة الدّينية نسق من النّظام اللغوي، لكنه النّسق الذي يحاول أن يفرض هيمنته وسيطرته على النظام اللغوي. وتتم هذه الهيمنة والسيطرة من خلال عملية إعادة بناء دلالة العلامات اللغوية في

---

[31] نصر حامد أبو زيد، "مسارات البحث عن المنهج من البدايات إلى تحليل الخطاب"، مصدر سابق، ص 2.
[32] المصدر نفسه، ص 2.
[33] للتوسع ينظر الفصل الخامس ضمن كتاب النص والسلطة والحقيقة، ص213- 285.

نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلامات في نسق العلامات اللغوية إلى نسق العلامات السيميولوجية(أو السيميوطيقية) [...] ويطلق عليها مصطلح السّمطقة [...] والاستيلاء على اللغة يعني الاستيلاء على العالم" الذي تنظّمه اللغة من خلال نظامها العلاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على "الانسان" عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل المشار إليها.وهذا يكشف عن وظيفة اللغة الدّينية في الاستحواذ على الانسان وامتلاكه لكي يندمج داخل دائرة نظام "الايمان" و"الجماعة" الذي تسعى اللغة الدينية إلى تأسيسهما"[34]

ومن هنا فإنّنا سنلحظ في كتاباته البعيدة زمنيا _وهي جملة من المقالات التي يمكن عدّها دليلا على ما هذا الرأي، وهي في الأصل مكتوبة باللغة "الإنجليزية"_ في المرحلة الأخرى من تجربته التنظيرية، نهاية الحضور المكثّف لهاجس الواقعي، الذي حدّ مجال النّظر والتّفكير في حدود علاقة النص بالواقع الثّقافي "الخارجي" و"السّابق" على وجود النصّ ذاته، بالتوجه نحو البحث في النّظام ذاته: "تأمّل القرآن مجدّدا، نحو تأويلية إنسانية"[35]، واستعادة التّفكير في البعد الإلهيّ ودوره في التشكّل النصّي، "الصّفات الإلهية في القرآن:تحليل للبناء اللّغوي" [36]، و"البنية النّصية للقرآن"[37].

حيث أثبتت الصيغة العلائقية _محور التفكير النظري عند المنظر_ كونها صيغة عاجزة عن شرح ماهية النصّ القرآني ومقاربة كينونته والكشف عن جوهره الأصيل. فهي تجسّد أزمة/إشكاليّة، هي أزمة الجدل بين النصّ والواقع، وهي بذلك تقوّض ذاتها لتعمل على تعديل تراتبيتها من داخلها. ولذلك ينتقل المنظّر في مرحلة لاحقة نحو تعديل للصيغة العلائقية التفكير في علاقة الذّات المتكلّمة بالكائن الإنساني، حيث تصبح العلاقة الجدلية قائمة بين **الله تعالى** و**الكائن الإنساني**: "القرآن: التّواصل بين الله والإنسان"[38]، وهي الأبعاد التي كانت لامعقولة في المرحلة الأولى. فعلى مستوى هذه الكتابات، يمكن ملاحظة تراجع الحضور المكثّف لهاجس الواقعي، مما سمح للمفكّر بإحداث نقلة نوعية بحثا في الأبعاد التي كانت محجوبة لامعقولة،

---

[34] المصدر السابق، ص 7.

[35] See : - “ Rethinking the qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics”, the Humanistic University press, Publication , 2004.

[36] See: -“ Linguistique Exposition of God in Qur’an ” in Fundamentalismus der Moderne”, Christen und muslime dialog, Evangelische Akademie, Loccum, Germany, 75-94, 1996, PP.110-97.

[37] See: -“The Textuality of The Qur’an « in Islam and Europe in Past and Present, NIAs »”, Netherlands Institute for Advanced Study in The Humanities and Social Sciences, 1997, PP.43-52.

[38] See: -“ The Qur’an : God and Man in Communication” , (Cleveringa Chair at inaugral lecture for the Leiden University, November 27th.2000) »

ومساحة من اللاّمفكّر فيه، لامتناعها على التفكير، بفعل الحضور المهيمن لهاجس الواقعي، وهو امتناع من الدّاخل (أي أنها تمثّل الممتنع على التّفكير بمصطلح علي حرب).

بالإضافة إلى ما يستتبع هذا التّحوّل من نتائج نظريّة على المستوى الابستيمولوجي، تدلّ على تعمّق الوعي النّظريّ واتّساع آفاقه المعرفيّة، تطويرا للبدايات: إثارة إشكاليّة أزمة المنهج الأدبي في الدّراسات القرآنيّة، كما يتجلّى في دراسته "أزمة المنهج الأدبي في دراسة القرآن" [39]، وهو المنهج الذي تبنّاه في مرحلة البدايات، التي شكّلت موضوعا لهذه القراءة، وهو طرح إشكاليٌّ يشير إلى انبثاق الوعي بخصوصيّة النصّ الإلهيّ وتمايزه عن النصّ الأدبيّ على المستوى الأنطولوجيّ، بما يلزم عنه تمايز العدّة المنهجيّة الابستيمولوجيّة. ومن ثمّ، الخروج من دائرة اللاّوعي المعرفيّ، التي كان يتموضع داخل حدودها.

ويمكن القول في الختام إنّ هذا النصّ التّنظيري في حقيقته إرهاص لتكوّن مفهوم عن النصّ القرآني، يتضمّن مفهوم المؤلف جزءا أساسيا ومكوّنا جوهريّا من مكوّناته.

وهنا تجد القراءة نفسها بصدد قراءة الخطاب التنظيري عند نصر أبو زيد في ضوء الشروط المنهجية التي ينبغي توفُّرها في أيّ خطاب يستهدف التموضع بوصفه خطابا تنظيريّا، ويمكن أن تتوصّل القراءة من خلال ذلك إلى توصيف أكثر عمقا للخطاب التنظيري عند أبو زيد. ففي النهاية إنه خطاب توفّرت فيه شروط خطاب "التنظير"، لكنه لم يتوصل إلى تشييد نظرية مكتملة واضحة المعالم، من حيث أنه يؤسس لنشاطه واشتغاله داخل حقل المعرفة الدّينيّة، فهو يتجاوز مجال التنظير الأدبي نحو مجال التنظير الدّيني، إنه يقتحم مجالا معرفيا جديدا، ويُنشئ خطابا تنظيريا جديدا ومغايرا، وهو بطرحه سؤال "ماهية" النص القرآني، يقتحم منطقة ممتنعة وممنوعة في الوعي السائد، إلا أنه يعمل على بنائها في علاقة توازي مع الدراسات الأدبية، انطلاقا من تقاطع الحقلين المعرفيين على مستوى الموضوع.

إنه خطاب تنظيري تأصيلي وهذا المصطلح، أي التّأصيل، يصبح استخداما مجازيا في ضوء النتائج التي توصلت إليها القراءة التفكيكية. فهو ينطلق من التفكير في ماهية النص، إذ النص هو موضوع للتفكير والتأمل في هذا الخطاب. والحقيقة أنه لم يكن يستهدف نقد المفهوم الضّمني للنص في علوم القرآن والفلسفة الإسلاميّة، بل كان يستخدم التراث استخداما نفعيّا، أي يبحث في التراث عما يؤيد وجهة نظره المضادّة، والتي يهدف من وراء حجابها، إلى قمع صوت الخطاب الرّجعي، فهو إذن، وإن كان ينجز تفكيرا وتأملا في الماهية فهو يفعل ذلك في إطار

[39] See: -"The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an", ALIF, journal of Literature And Comparative Poetics, the American University Cairo (AUC),No the Sacred.2003,PP8-47.

علاقة الصراع مع المفهوم الأزلي. ولذلك فالمفهوم يحضر في نصه حضورا صريحا وضمنيّا. إنّه إذن خطاب في التنظير الدّيني، موضوعه ماهية النص، بما هو تفكير في الماهية، في ظل نقد الخطاب السائد، وهو بذلك ينطلق من العمل المنجز، إلا أن خطابه ليس نقدا بالمعنى التنويري كما يرى علي حرب، إنه يتحوّل في سياق الحوارية، إلى تقويض وتدمير إنه يفكّك بنية المفهوم، ليقوّض البنية المركزية، فيعمل على قلب المركزي إلى هامشي والهامشي إلى مركزي.

ولا يكتمل هذا الخطاب التنظيري، في هذه المرحلة الأولى _بطبيعة الحال_ لأنه خطاب محكوم بالصراع الإيديولوجي، والرغبة في الإقصاء، وهو محكوم بهاجس الواقعي، وهذا هو العامل الجوهري في عدم توصله إلى صيغة نظرية واضحة ومكتملة. إذ يظل متأرجحا في تجربته بين النظرة الواقعية والنظرة الوقائعية، وهو ما يتجلى على مستوى جهازه الاصطلاحي حيث يجمع بين مصطلحات متعارضة كما يبدو:(التعبير، التجسيد، التشكل، التنزيل، الفعالية، الواقعية، الألوهية، النظام الجديد...)، إنه خطاب يعاني من فوضى المصطلح وعدم الضبط، ويفتقر إلى المواءمة بين المصطلحات الموظفة، فالمصطلح حمولة دلالية معرفية، وهو بسعيه إلى التوفيق بين المصطلحات التراثية والحداثية، ينتهي إلى إشاعة جو من اللبس والتناقض والغموض إنه خطاب التلفيق النظري.

4_ حدث التّمركز/المطابقة(مساحة من العجز المعرفي في المرحلة التنظيرية الأولى):

من ثمّ، فإنّ قراءة في مقولة المنتج الثّقافيّ، بما هي كشف وتعرية لمركزيّة البعد الواقعيّ، على مستوى تصوّر الماهية، تستهدف إثبات أنّ هذه المقولة تعمل على تقويض مقولة الوحي الإلهي، تغدو قراءة أحاديّة المنظور، تقف عند حدّ إصدار الحكم القاطع، جازمة أنّ التاريخية في هذا الخطاب، إنّما تحمل الدّلالة على كون النصّ نتاجا للواقع البشريّ، بما هو نفي لألوهيّة المصدر، واستبعاد لدور المتكلّم بالوحي، إذ نلحظ تركيز النّاقد على البيان بمراد أبو زيد من تعريفه النصّ القرآنيّ بـــ"المنتج الثّقافي"، وهو القول بالواقع البشريّ مصدرا للإنتاج، فهو ينقض ما يقول به من مقدّمات، أي أنه وحي إلهي وتنزيل من الله إلى البشر. وهي الدّلالة التي يذهب النّاقد علي حرب إلى تأكيدها في سياقات عديدة[40]، خصّصها لقراءة مفهوم تاريخيّة النصّ والمنتج الثّقافيّ.

إلاّ أنّ نظرة متمعّنة في قراءة علي حرب لمفهوم النصّ القرآنيّ عند نصر حامد أبو زيد، يمكنها ملاحظة، أنّها قراءة لم تتجاوز المنظور الأُحاديّ الجانب، من جرّاء تغييبها الوجه الآخر

[40] للتوسع في الموضوع ينظر: دراسات الناقد علي حرب، نقد النصّ، الممنوع والممتنع، الاستلاب والارتداد، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك.

للمفهوم، وتناسيها تلك **الطّبيعة الازدواجية** لتصوّر ماهية النصّ، لما ينطوي عليه من تناقضات داخليّة واضحة. فمفهوم المنتج الثّقافيّ إذن، بقدر ما يدلّ على الواقعيّ أصلا للإنتاج، إنتاج المعنى والدّلالة اللّغويّة بما هي ذات جوهر ثقافي تاريخي، بقدر ما ينفي عن نفسه هذه الدّلالة، مقوّضا ذاته من الدّاخل. وبقدر ما يعمل على تقويض دلالات المصطلح الأصل؛ أي الوحي الإلهي، بقدر ما ينفي ذاته، مقوّضا دلالته، مثبتا دلالة أخرى وهي وقائعيّة النصّ، بوصفه نظاما ثقافيّا مستقلاّ بكينونته.

ومعنى ذلك أنّ علي حرب في اللحظة التي يستهدف فيها استنطاق النصّ عمّا لا يقول، يقف عند حدود النصّ المقول والمعلن مركّزا على نصّ التّعريف المصرّح به؛ فالقول بالمنتج الثّقافيّ في نصوص نصر أبو زيد ليس خطابا غائبا مسكوتا عنه، إنّما هو نصّ صريح ظاهر بقدر ما يتبدّى القول بالوحي الإلهيّ نصّا صريحا، وبالرّجوع إلى نصوص المفكّر يمكن ملاحظة حضور نصوص متعدّدة وصريحة تفيد بأنّ النصّ القرآنيّ منتج ثقافيّ بالدّرجة الأولى، و تصرّح بأنّ الواقع الثّقافي هو الأساس المعرفيّ للنصّ.

ومن ثمّ، فالمقولتان، نصّ صريح ومسكوت عنه في آن، وهما يتأرجحان معا ما بين مستوى الحضور والغياب، وهذا يعني أنّ هنالك نصّا آخر مسكوتا عنه هو الطبقة الأكثر عمقا واحتجابا في نصوصه الفكريّة، ممّا يؤدّي إلى القول إنّ هنالك تفسيرا آخر لتناقضات وازدواجيّة الخطاب، وهو الصّراع بين الثنائيّة الضدّية بسبب العجز عن إيجاد طريقة للتّوفيق. ومن ثمّ فالنصّ الغائب هو العجز المعرفيّ عن التوفيق، بين حقيقة الأصل الواقعي، وحقيقة المصدر الإلهي، بسبب حضور مضمر ولاواعي للفرضيات الذّهنية المسبقة في ماوراء الفهم، وهذه الفرضيّات هي النصّ الأكثر عمقا، والتي ينبغي الرّجوع إليها واتخاذها منطلقا لمراجعة مقولات الخطاب التنظيري، لتنويرها، وإعادة النظر في العوامل التاريخية التي أسهمت في جعلها إشكاليّة مضمرة وغير واعية بذاتها، ومن ثم حجب البداهة الأولى، وهي حقيقة النصّ القرآني بما هو كلام الله تعالى. وثانيا القول بوقائعيّة الوحي كنظام معرفيّ مختلف، أي أنّ الثّقافة ليست هي الأصل. وهي الدّلالة الأرجح التي تميل إليها هذه القراءة، بما هي الطبقة الأكثر احتجابا في النصّ.

وبهذا فإنّ قراءة علي حرب على الرغم من اختلافها وثرائها المعرفيّ إلاّ أنّها لا تعمل على تطبيق الآليّات التّفكيكيّة المشروحة بتفاصيلها المنهجيّة، ففي حين يشدّد على ضرورة قراءة ما لم يُقرأ، و تجاوز المقاصد إلى المسكوت عنه في الخطاب استنطاقا للنصّ عما لا يقوله، واستكشافا للمضمر اللاّمعقول لتجليته، لم يعمل على جعل المقولة مجالا معرفيا خصبا لاستكشاف ما لم يكن

ممكنا قوله عند أبو زيد، أي ما لم يعقله ويفهمه ولم يع أنّه يريد قوله ويقصد إليه، أي أنه يقوله دونما قول. وهكذا فإنّ هناك نصا آخر لامقولا؛ فالنصّ الأوّل اللاّمقول هو مركزيّة البعد الواقعي، و النصّ الثّاني هم القول بوقائعيّة النصّ واختلافه.

إنّ القراءات التي قصرت دلالة التصوّر على فكرة الواقع البشريّ مصدرا لإنتاج النصّ، لا تعدو أن تكون قراءة أوّلية، قاصرة عن سبر حقيقة هذا الفهم النّظريّ التّأمّلي المجرّد، وهي القراءات التي أضافت إليها قراءة علي حرب في ظلّ آليّاته التّفكيكية، دلالات أخرى، إلاّ أنّها بدورها لم تتعمّق في تفكيك (نظام) النّسق التّصوّري الذي يحاول المنظّر تشييده، بما هو في حقيقته الأُخرى، ونصّه اللاّمقول (اللاّنظام، اللاّنسق، اللاّمعنى)، بما يغدو جائزا القول معه، إنّ هذه القراءة وقفت عند حدود قراءة أوّليّة، وهو لا يعدو أن يكون مستوى أوّلا للقراءة، لا يمكّن من سبر أغوار الخطاب، إذ إنّ طبيعة التّصوُّر القائم على نظرة مزدوجة، يستلزم من الباحث الانتقال إلى قراءة تفكيكيّة ثانية. ليطرح السؤال نفسه من جديد هل المعنى الذي توصلت إليه القراءة إلى الآن، مكتمل؟

إنّ "ازدواجيّة" المنظور الذي يصدر عنه أبو زيد في محاولته شرح ووصف الطّبيعة الجوهريّة للكلام الإلهيّ، والتّناقضات التي ينطوي عليها تصوّره للماهية، وتعدّد المصطلح بالجمع بين دلالة "الوحي الإلهي" و"المنتج الثّقافي"، يطرح تساؤلا عن مدى إمكانيّة الجزم بالدّلالة الحقيقيّة للمفهوم، لتظهر عمليّة البحث عن القصد الحقيقيّ الكامن وراء هذه الاستعمالات التي يحفل بها الخطاب التّنظيريّ_ والتي مثّلت منذ البداية غاية تحرّكت صوبها القراءة_ غاية يصعب تحقيقها، بما يمكن القول معه، إنّه من غير الممكن الجزم بالمقاصد الحقيقيّة للمفهوم، وبدلالة التّاريخيّة في حدّ ذاتها، تحديدا، ويغدو من غير المشروع، قصر الخطاب التّنظيريّ على دلالة المُنتج الثّقافيّ. أي عدم مشروعيّة القطع بدلالة تاريخية النصّ القرآني(المُنتج الثّقافيُّ).

إلاّ أنّ التساؤل الذي يطرح في هذا السياق، ومع انتفاء إمكانية الجزم بدلالة الأصل الثقافي، وواقعيّة النصّ: هل يمكن إثبات دلالة الوقائعيّة، بوصفها القصد الحقيقي واللاّمقول، من وراء هذا النصّ المقول؟ ويبدو أنه وفي اللحظة التي تنتفي فيها مشروعية ومصداقيّة القطع بدلالة النصّ القرآني منتجا ثقافيا، الطبيعة الواقعية، فإنه في المقابل، وبالموازاة مع ذلك تنتفي إمكانية القطع بدلالة الوقائعية قصدا حقيقيا يرمي إليه هذا الخطاب. مما يعني عدم إمكانية القول بأحد الاحتمالين، وإنّ هذا الوضع المتردّد يدعو إلى الحديث عن طبقة أخرى من طبقات النصّ الغائب في نصوص نصر أبو زيد، في محاولة للولوج أو لاستكشاف الطّبقة الأكثر عمقا في بنيته.

فالنصّ الغائب فيما وراء النصّ الصّريح عند نصر حامد أبو زيد، هو نصّ ذو طبقات متعدّدة، وقد تمّ البدء من الطبقة الأقرب إلى الظّهور والتكشّف، حفرا في طبقاته العميقة، وصولا إلى الطّبقة الأكثر عمقا واحتجابا، والتي تمثّل الأساس الذي ينبني عليه هذا النصّ الظّاهر.

وإنّ الخروج عن المقاصد الحقيقيّة، أي "حفظ الكينونة"، يرجع في حقيقته إلى ذلك الصّراع الذي يتمظهر داخل نسيج النصّ التّنظيري بين حقيقة المصدر الإلهيّ الذي يمثّل البعد "المتعالي"، وحقيقة المعطى الواقعيّ الثّقافيّ البشريّ، الذي يمثّل البعد "الإنسانيّ" "التّاريخيّ". حيث إنّ هذا التّمركز/التّهميش، يحيل إلى وجود "صراع" خفيّ، بين ثنائيتي "الواقعي/ الغيبي"، أو "الإلهي/ البشري". وهو الصّراع الذي يفسّر كون النصّ ملتبسا(والالتباس يشير إلى أنّ المعنى غير واضح، غامض، فهو يقوّض بعضه بعضا ليكون مآله إلى اللاّمعنى)، فالالتباس الظّاهر والجليّ، نتيجة لهذا الاصطراع بين الطّرفين النّقيضين، على الرغم من تصريحه وتسليمه ببعض الحقائق الواضحة والمسلّمات البديهيّة مبدئيّا، من أنّ الوحي خطاب الله للبشر.

إنه إذن خطاب ساقط في مأزق الواقعيّة ويحاول التحرّر والإفلات من قبضتها في الآن نفسه(التواجد في زمن الصّراع الدّاخلي). وهو صراع مع الآخر الذي يسكن الذّات ويحضر فيها حضورا مكثّفا يتحول به إلى هاجس مسيطر لا يكاد يستطيع منه تفلّتا ليكون مآله إلى التّفكّك الذّاتي، ومن ثمّ "اللامعقوليّة" التي تختفي وراء دعاوي العقلانية والعلميّة والموضوعية.

وقد أخفقت القراءة في مسعى التّوفيق وإلغاء التّعارضات، على مستوى الصّياغة التّصوّرية لماهية النصّ الإلهيّ، بعلّة الحضور المهيمن والمضاعف لـهاجس الواقعيّ، في لاوعي المنظّر، ومسكونية الذّات بالنّقيض، والذي أدّى إلى حجب خصوصيّة النصّ القرآني وتناسي الكلام عن دور الذّات الإلهية ومن ثمّ، وانطلاقا من محور الاختلاف وهو (المؤلّف)، تناسي اختلاف طبيعة اللغة الإلهية أنطولوجيّا عن طبيعة اللغة البشريّة بما هي من إنتاج العقل الإنسانيّ.

وهنا يتبيّن أنّ حدث التّمركز لا يرجع إلى قصد تهميش البعد الإلهي، بقدر ما يدلّ ويشير إلى مسكونيّة الخطاب بـــ"هاجس الواقعي" من جهة، بما أدّى إلى توجيه الاهتمام نحو استرجاع "المهمّش" في الخطاب السائد وهو "البعد التاريخي"، و"العجز المعرفي" عن الجمع بين البُعدين المتعارضين، من جهة ثانية. وهو تحديدا عجز عن التوفيق بين حقيقة النص في علاقة بالواقع الثّقافي، والنص في علاقة بالأصل المتعالي، مما نتج عنه التمركز في نقطة إثبات علاقة النص بواقعه. والعجز عن بناء علاقة جدليّة بالمعنى الفلسفيّ الدّقيق للجدل، أي بما هو تفاعل بين الأبعاد المتنوّعة، المتضافرة في بناء الظّاهرة على مستوى التّشكّل.

إنّ التّمركز حول الواقعيّ _وكما تبيّن فيما سبق_ يكشف عن حقيقة وجود ذلك الصّراع بين البعد الإلهي والبعد الواقعيّ، وتموضُع الواقعيّ في الواجهة، يحيل إلى وقوع الرغبة في استرجاع البعد الواقعيّ/الهامش، مع عجز عن الجمع والتّوفيق بين البُعدين، أي بين الواقعي والمتعالي، بفعل تأثير الأفكار الضمنيّة المسبقة، أي أنّ حضور الرغبة الجامحة في استرجاع علاقة النصّ بالواقعيّ، والتي تحولت إلى "هاجس مكثف"، تصطدم بالعجز، وفي اللحظة نفسها، عن الاحتفاظ بالبعد الإلهيّ المتعالي في الآن نفسه إلى جانب البعد الواقعي.

إنه إذن العجز عن الجمع بين حقيقتين متضادّتين، من هنا يبدو الخطاب متأرجحا بين الإقرار بالمصدر الإلهي، والتّأكيد المستمرّ على دور الواقع والثّقافة، ومن ثمّ العجز عن إيجاد تفسير لحقيقة العلاقة الرّابطة بين حقيقتين تبدوان في غاية التّناقض، في فهم الذّات العارفة، ألا وهما، حقيقة كون الوحي كلاما يصدر عن الله المتعالي المطلق، فكون المصدر إلهيّا والمتكلّم هو الله تعالى/الحقيقة المطلقة، يحيل إلى الحقيقة بوصفها حقيقة مطلقة، وحقيقة أنّ الكلام الإلهيّ خطاب يقصد نحو البشر، يتشكل من خلال نظامهم اللّغوي الذي هو نظام ثقافيّ مرتبط بالتّاريخ البشريّ، يحيل إلى الحقيقة بوصفها واقعيّة.

وهو من جهة أخرى، العجز عن تحقيق هدفه الأساسيّ من هذا الفعل التّنظيري، ألا وهو نقل المفهوم السيميوطيقي من دائرة التفكير في ماهية النصّ الأدبي، إلى دائرة التفكير في ماهية النصّ القرآني، إذ إن النقل يفرض اعتبارات مختلفة خصوصا على مستوى الإرسال وطبيعة المصدر وغايات التواصل... والتي لا يمكن تناسيها في هذه المقاصد التّأسيسيّة. إنّه بالأحرى، العجز عن إدخال عنصر "المؤلف" منشئ النصّ والمرسل والمتكلّم به، أي "المصدر الغيبي" في حيز الاعتبارات النظرية العلميّة، بسبب اعتباره عنصرا خارج النصّ اللغوي ذاته، وخارج إطار العلمية.

وإنّ إخفاق المنظر في استثمار المفهوم الغربي، في هذه المرحلة من التّنظير، يرجع إلى هذه المنطقة من العجز المعرفي الذي تولّد عنه عدم إمكانية حلّ الإشكالية الجوهريّة في أيّ فعل تفكير في ماهية النصوص اللغوية، إشكالية "الإحالة" إلى المعنى. فأبو زيد يبدو في "تردد" ما بين القول بإحالة النص إلى الأفكار والمفاهيم الثقافية السائدة، أو إحالة النص إلى أفكار ومفهومات صادرة من عالم الغيب/المطلق، ولذلك فهو لم يتوصل هنا إلى الإجابة عن السؤال الأساسي: كيف يمكن أن تجتمع المعطيات المستمدّة من الثقافة الإنسانية السّائدة، والثقافة الجديدة بما هي نابعة من مصدر غيبي، هو "العلم الإلهي"، وتحيل إلى عالم الغيب والذات الإلهية؟.

والحقيقة أن القراءة تذهب إلى تفسير آخر لحدث الإسقاط الذي أدّى إلى الإيهام بالمساواة، فإنّ حدث المطابقة لا يدلّ على وجود قصد صريح ولا ضمني في ثنايا الخطاب التّنظيري، نحو إحداث المطابقة، وتجريد النصّ من خصوصيته الإلهية وطبيعته الدّينية، ومساواته بالنصوص البشريّة، بقدر ما يدلّ على مساحة باطنة من العجز المعرفي اللاواعي أي اللامفكر فيه واللامعقول، ومالم يكن ممكنا فهمه، وعدم إمكانية الوصول إلى توصيف للعلاقة بين البعدين المتضادّين، وهو ما ينتهي بالخطاب إلى عدم الوفاء بمزاعمه التي تتمظهر على مستوى مقولاته المعلنة، والانتهاء إلى تقويض مقولة الجدل وعدم الوصول إلى توصيف واضح لها. إنّ هذا العجز إذن، تولّد عنه ما يمكن الاصطلاح عليه: **الإيهام بالمطابقة.**

وبالأحرى، إنّ العامل الجوهريّ في حدوث مطابقة بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي، هو العجز المعرفي عن إلقاء الضّوء على الطّبيعة الجوهريّة والخاصيّة الدّينيّة للُّغة الإلهية بما هي كلام الله، المتّجه نحو الموجود الإنسانيّ، بما هي بمصطلح أكثر تحديدا، علاقة جدليّة بين الذّات الإلهية، بالمعنى المطلق، والإنسانيّة بالمعنى الواقعي المتعين.

فالعجز عن التّوفيق، بين الحقيقة المتعالية والحقيقة الواقعية، نتج عنه العجز عن تحديد **ماهية العلاقة** بين الله/ المطلق المتعالي، والبشر/ الواقع الثّقافي التّاريخيّ، بالرّغم من أنّه يحدّد "الوحي" بأنّه علاقة اتّصال بين الله تعالى والبشر، فهو يجعل من وظيفة البحث عن المفهوم، هي الكشف عن طبيعة العلاقة بين النصّ والواقع الثقافي، بدلا من تشييد علاقة جدليّة بين " **الذّات الإلهيّة**" و"**الكائن الإنساني**" ضمن واقعه التّاريخي، أي بوصفه "كائنا تاريخيّا"، وهو الذي نتج عنه، تمظهر الواقع بوصفه أساسا، ومن ثمّ أدّى إلى حجب حقيقة المصدر الإلهي، وتهميش البعد المتعالي، بتحديد الوحي من جهة علاقته بالواقع الثّقافيّ البشريّ.

إنها إذن إشكالية اللامعقول واللامفكر فيه، الذي يتمظهر في سياقات عديدة، في ظلّ أسلوب اللف والدّوران حول المقاصد الحقيقيّة، وهو أُسلوب يدور حول "المعنى" الخفيّ المراد كشفه، في محاولة منه لإجلائه، ومن ثمّ الوصول إلى هذا المعنى المقصود؛ **إنه المعنى الذي لا يحضر لوعيه وإدراكه وذهنه حضورا مباشرا** واضحا قويا، إنه يحضر **حضورا ضعيفا خافتا غامضا** ، ليشيع جوّا من اللُّبس. هذا المعنى الخفيّ الذي يتموضع على هامش وعيه ويقبع كمعنى غامض في منطقة مظلمة من اللاوعي.

وهو العجز الذي أدّى إلى خلق أزمة داخل نسق التصوّر النّظريّ في هذه المرحلة، يتمثّل في عدم إمكانية الإجابة عن جملة الإشكاليّات الجوهريّة في أيّ تفكير نظري حول ماهية النصّ: والتي تتفرّع وتنبثق في حقيقتها عن الإشكالية المحورية، وهي إشكاليّة مؤلّف النصّ؛ فكيف يرتبط الكلام الإلهي بالواقع الثّقافي؟ وما علاقة المؤلّف بخطابه وبمتلقّي هذا الخطاب، في ظل أصليّة الواقع البشري؟ والأهم من ذلك ما هي تحديدا حقيقة العلاقة التي يقيمها النصّ القرآنيّ مع الواقع الثقافي؟ ماهي حقيقة العلاقة بين المؤلف والمتلقّي؟ وهي كلّها اعتبارات وتساؤلات أساسيّة في عمليّة التّنظير لمفهوم النصّ القرآني، والاقتراب من ماهية النصّ، لا يمكن إغفالها أو تناسيها أو تهميشها؟

ولأنّ الخطاب مسكون بالنّقيض، من حيث أنّه سعي إلى استرجاع الغائب المهمّش فيه، وهو الكلام عن العلاقة بين النصّ القرآنيّ والواقع/الثّقافة، وهذا الكلام اصطدم بالعجز عن التوفيق بين "التّاريخي" و"المتعالي"، فوقع في "**مركزيّة جديدة**" مضادّة، بتحويل النصّ إلى منتج ثقافيّ، يستمدّ معطياته من الثّقافة ويعبّر عنها. ومن دون قصد إلى نفي المصدر الإلهيّ، يقع في الحجب، فيهيمن الواقعيّ، ويصبح هو الطّبيعة الجوهريّة لمضمون الكلام الإلهيّ.

إنّ هذه النزعة المركزية _ومن خلال ما سبق_ تعكس صراعا بين البعدين، وهو الصّراع الذي ينتج عن بنية الأفكار المسبقة، والتي تتضمّن اعتقادا وهميّا خفيّا بأنّ القول بتعالي الحقيقة الدّينيّة، يتنافى مع القول بواقعيّتها. وهو"**الوهم** " الذي يحرّك الخطاب، ويجعل من المفهوم نصّا ملتبسا، من فرط التناقض، وهو التناقض الذي يخلقه الصّراع اللاواعي بين المفهومين، في اللاّوعي المعرفيّ عند المنظّر. التناقض ناتج الصّراع، والصّراع أصله في بنية الأفكار المسبقة، والأفكار ناتج العلائق مع الواقع، والخضوع اللاواعي لإكراهات التّاريخ والأحداث وهواجس الذّات.

ومن ثمّ تنتهي القراءة إلى تعرية مساحة من "العجز المعرفيّ" في الخطاب التنظيري عند نصر حامد أبو زيد في مرحلته الأولى والمبكّرة، والتي لا تعدو كونها تمهيدا أو مدخلا للتفكير في ماهية النصّ الدّيني.

5_ تاريخيّة خطاب مفهوم النصّ القرآني:

إلا انه من الممكن القول كاحتمال تأويلي في ظل المعطيات التاريخية، إنّ هناك، في النهاية، قصدا نحو معنى محدد، فالخطاب النظري يحاول في هذه المرحلة من البحث عن المفهوم، الاقتراب من ماهية النص من منطلق المدخل اللغوي الذي هو طريق نحو إنارة واستكشاف

حقيقة الكينونة النّصية، وذلك في إطار البحث عن ماهية العلاقة بين النص والواقع، وإنّ الحضور المكثّف لهاجس الواقعي، هو العامل في انحراف الخطاب جهة إثبات حقيقة وجود علاقة بين النصّ والواقع، مما خلق نزعة مركزية مُبطنة أو لاشعورية، لأنها تشكلت تحت ضغوط الخطاب النّقيض. أي في إطار الصراع بينه وبين الخطاب الدّيني النّقيض والمعادي، بل إنها تشكلت في إطار ذروة تأزم الصراع النفسيّ والفكري في سياق اشتداد المواجهة والجهر بها، مما جعله متحفزا لقلب مركز الثقل كردّ فعل مضاعف وهو ما يمكن القول في ظله إنّ الفعل التنظيري في هذه المرحلة بالذّات إنما هو التواجد في زمن الصّراع، لا في زمن المعرفة الخالص، أي أنه كان خاضعا لضغوط أدّت إلى الحدّ من إمكانية انفتاحه الفكريّ والنفسي، والوجوديّ إنه زمن الشتات الوجودي، الأزمة والمعاناة، التي خلفت رد فعل مضاعف أدّى إلى تضخم الهمّ المعرفيّ الشّاغل وتحوّله إلى هاجس مضاعف يفرض حضوره المكثّف، ليحجب أبعادا أخرى، في جسد النصّ.

وعليه إنّ حديث أبو زيد عن الأصل المعرفي الثقافي، لا يقصد به البتّة، تحويله إلى مصدر بديل عن المصدر الإلهي، بل القصد الحقيقي من هذا الجهاز المفاهيمي الملتبس كما ألمحنا من جراء الحضور المكثف لهاجس الواقع، والتواجد في زمن الصّراع الوجودي، إنما هو القول بأنّه إذا كان النصّ القرآني نظاما مختلفا، لأنه من مصدر علويّ غيبي، فلا يمكن أن نتناسى كونه يؤسس لاختلافه انطلاقا من المعطى الواقعي، الذي يشكّل الأصل، والأساس الأوّلي، والنواة والجذر، وهذا الأصل يتمثّل في المعايير والقيم الثقافيّة السّائدة في إطار المجتمع التّداولي إذن الثقافي هو أصل تشكّل النصّ ونواته الجوهرية، والثقافي هو في الآن نفسه، الأصل الذي يتم تحويله داخل حيّز النصّ.

وهي تتمثّل أوّلا في:

-المعايير الشكلية الأسلوبية: وهي قواعد النظم التي جرى عليها النصّ في تشكّله اللغويّ البلاغي البياني، وهو ما يشتغل على إثباته في ظلّ تحليله للعلاقة بين بنية النصّ القرآني والنصوص السائدة التي تنتمي إلى الإطار الثقافي نفسه.

-القيم الثقافية الفكرية والأخلاقية والعقدية: وهو ما يعمل على تجليته وتسليط الضوء عليه، من خلال نماذج تحليلية، كما يتجلّى من خلال تحليله لسورة الجنّ...

وهنا نقدّم نموذجا يكشف عن اهتمام المنظّر بالكشف عن أصلية المعايير الثقافية وكونها المنطلق الأوّلي الذي ينطلق منه النص ليؤسس لاختلافه ليس من العدم، ولكن في ظلّ علاقته بالواقع.

ففي هذه الأمثلة يظهر الوجه الآخر لأبو زيد والذي يشي بمقاصد أخرى غير معلنة وغير مفهومة بعد، أي يبرز الوعي المضمر باختلاف النصّ ووقائعيته. لكن هذا المعنى يبقى هامشيا. مما يكشف في نهاية المطاف عن "تاريخية" المفهوم نفسه لأنه نتاج ظروف نفسية وفكرية وتاريخية ملتبسة.

في سياق كلامه عن الاتصال بين البشر والجن، أي المعتقدات السائدة في البيئة الاجتماعية بوصفها الأساس الثّقافي لظاهرة الوحي، يقول:" لقد أدرك العرب قبل الإسلام ظاهرتي الشّعر والكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما في عالم آخر وراء هذا العالم الحسّي المرئي، هو عالم الجنّ الذي تصوّروه على مثال عالمهم ومجتمعهم" [41]. ومن هنا، فقد "كان ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الدّيني ذاتها. ولو تصوّرنا خلوّ الثّقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصوّرات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثّقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله مالم يكن لهذا التّصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أنّ ظاهرة الوحي _القرآن_ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوّراتها"[42].

ومن جهة أخرى، ينبّه المنظّر، إلى أنّ القرآن لم يكن "في صياغته للواقع الثّقافي بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجنّ في مواضع كثيرة وخصّص سورة كاملة تنبئ عن تحوّل في طبيعة الجن و إيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له. والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرا في العقل العربي من اتصال الجنّ بالسماء ومن إمكانية اتصال بعض البشر بالجن"[43].

ويورد في هذا المقام، الآيات الأولى من سورة (الجنّ)، ثمّ يقول مستدركا "ولكن علينا أن نلاحظ أنّ النصّ هنا وهو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تعيد تركيبه في نسق جديد. ويكفي أن نلاحظ هنا ذلك التّداخل الدّلالي في استخدام الضّمائر" [44]. وينتهي إلى النتيجة التالية: "ومعنى هذا التّداخل الدّلالي في استخدام الضّمائر أنّ صوت الجنّ ليس صوتا مستقلا في النص فإنّ صوت المتكلّم الأصلي في النصّ يقطع هذا الصّوت بين الحين والآخر بحيث يكون

[41] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص33.
[42] المصدر نفسه، ص 34.
[43] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[44] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حضور الجنّ حضورا مشروطا. هذا بالإضافة إلى أنّ بدء السورة بفعل الأمر "قل" لمخاطب بهذا الفعل محمد، يجعل صوت الجنّ في مستوى تال لصوت المتكلّم الأوّل (الله) من جهة وصوت المخاطب محمد من جهة ثانية. وأخيرا يأتي في المرتبة الثالثة صوت الجن. وفي الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزا واضحا، ولكن هذا صوت إسلامي ثم يخفت ليفسح ..."[45]

وفي ظلّ الكشف عن الطبقة الأخيرة، أي العجز عن التوفيق بين الأضداد والكامنة أصوله في البنية المسبقة للفهم، تتكشف حقيقة المقاصد التاريخية المتمثّلة في القصد نحو إثبات العلاقة بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي، مع الإقرار بالألوهية، ليتحول القصد إلى اللاقصد، مع بدء عمل الفرضيات اللاواعية في العمل والحضور المكثف واللاواعي بحقيقة حضوره، والوقوع في عجز عن التوفيق بين الأضداد، إذ إنه ينطوي بذاته في فرضياته الضمنية على فرضية التعارض بين البعدين، التواجد في اللحظة نفسها تحث ضغط الصراع النّفسي، وحضور هاجس الواقعيّ بكثافة، وبطريقة لاواعية أيضا، الأمر الذي أحدث مظهرا من مظاهر التمركز والإقصاء، وأدّى إلى الإيهام بوجود مطابقة بين الإلهي والبشري.

6_ النهاية/البداية: نصوص لم تُقرأ بعدُ...؟!

ويمكن للقراءة أن تذهب إلى ترجيح أحد الاحتمالين، فتقول أنّ الخطاب يتكلّم عن الوقائعية، فهو في حقيقته المضمرة يحاول تأسيسه، فالنصوص الشارحة للمفهوم تقول أكثر مما يصرح به المصطلح المركزي لكنها هامشية لامعقولة كفاية، بطريقة ضمنيّة ولا تحضر إلا حضورها الخفيّ الخافت واللامباشر، دونما إحالة واضحة مباشرة محدّدة على المستوى الاصطلاحي. وهو إذ يستخدم مصطلحات تحيل إلى المنظور الواقعي، والإنتاج الثّقافي، يقصد في وجهه الآخر وفي نصّه المضمر واللاّمقول إلى غير هذه الدّلالة الواقعية، التي توهم بالتوجّه المادّي التّاريخي فهو يستخدم مصطلحات دالّة في ظاهرها على الواقعيّة، ويتكلّم ضمنيّا عن معنى آخر غير المعنى الظّاهر.

فبالرّجوع إلى نصوصه ذاتها، يمكن أن نكتشف نصوصا غائبة/حاضرة، محجوبة ومضمرة وقابعة في منطقة من اللاوعي، تتضمّن فهما آخر مختلفا عمّا يصرّح به ويقوله الحدّ المركزي لمفهوم النصّ القرآني _أي دالّ المنتج الثّقافي_ مما يجعلنا نكتشف أنّ النصوص "الشارحة"[46] أكثر ثراء وغنى معرفيا مما تصرح به مقولة "المنتج الثقافي"، وهو ما يكون مشروعا القول _في

[45] المصدر السابق، الصفحة نفسها.
[46] سبق توضيح التمايز بين المصطلح الشارح لماهية النصّ القرآني، والنصوص التي تعمل على شرحه على مستوى خطاب المنظّر.

ضوئه_ إنّ المصطلح المحدّد للماهية يختزل نصوص المنظر المضمرة وغير المصرّح بها، ويعمل على حجب إمكاناتها الكامنة في طيّاتها، وغير الواعية بذاتها، في هذه المرحلة التّنظيريّة الأولى. إنّ نص أبو زيد هو غير ما يقوله ويصرح به تماما، بل الأحرى القول إنه أكثر مما يقوله بكثير. فالمقولة الشارحة للماهية، أي المنتج الثقافي، تقول أقل وغير ما تقوله نصوص المنظّر، الشارحة للمفهوم، فهي إذن تعمل على اختزالها لتحجب إمكاناتها المعرفية الكامنة والقابعة في مساحة مظلمة من اللاوعي.

إنه نصّ غنيّ ثريّ لامتناهي الدّلالة، إذ "النصّ بطبقاته وأبعاده، بتعارضه والتباسه، بثقوبه وفجواته، بل بصمته وفراغاته[...] فهو يُقرأ بالبحث عن فروقه اللغويّة، أو استكشاف احتمالاته الدّلاليّة، أو تفكيك بنيته المفهوميّة، أو اختراق كثافته المجازية، أو زحزحة إشكاليته المنطقية، أو زعزعة سلطته المعرفية. على هذا النّحو يمكن النّظر إلى النصّ والقراءة فيه، أي بوصفه خطابا لا يتناهى وكلاما لا يمكن قفله. إنها قراءة تتعامل مع النصّ كفضاء مفتوح، فتنقّب فيه عن إمكاناته الفكرية أو عن ثروته البيانية، وتحاول استثمار طاقته التّفسيرية التنويرية"[47].

ولذلك ينبغي التّنبيه إلى وجود إرهاصات وبوادر وتباشير لانبثاق مفهوم أو تصوّر مختلف عن طبيعة الكلام الإلهي، مع عودة فكرة المؤلّف، من داخل الخطاب المركزي نفسه، وهي الفكرة التي لم تنبثق بعد في هذا النص لأنها إمكانية كامنة فيه بالقوة.

وخلاصة الفصل:

إنّ ما توصّلت إليه هذه القراءة المتواضعة، في محطّتها الأخيرة، هو أنّ نصّ التّنظير يعمل على تقويض مركزيته ومن داخل نصّها ونظامها، ثمّ هو لا يثبت على نفي مركزيّته، لأنه في الوقت نفسه، يبقى في إطار تقويض فكرة الوحي الإلهي، وتهميش أو حجب المصدر الإلهي ودوره وأثره. إن النصّ يقوّض ومن داخل كيانه الذّاتي مركزيته التي يعمل على تشييدها في الخفاء ومن وراء حجاب الوعي العلمي؛ فهو يثبت أن النص نظام قائم بذاته، بما يحيل إليه هذا القول من أن للنص أصولا كامنة داخل نظامه هو، وليس داخل نظام الثقافة، بما أنه يعمل على إعادة بنائها في نسق جديد، وهنا يحيل إلى (فعاليّة النصّ)، والتي تحيل بدورها إلى الأصل الكامن في داخل النصّ ذاته، بما هو الأساس الوجودي المعرفيّ المؤسّس لكينونة النصّ.

وهو ما يدفع القراءة إلى الجزم بدلالة وحيدة، قابلة للجزم في شأنها، وهو أنّ المفهوم المركزي يتكشّف عن ممارسة تفكيكية على ذاته، لينتهي إلى تقويضها. إلاّ أنه في المقابل لا يثبت على

---

[47] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص 22.

الدّلالات الأخرى التي ينطوي عليها، ويضمرها بطريقة غير واعية، لتبقى رهينة منطقة اللاّمفكر فيه، المحجوب، الممتنع على التّفكير. إنه إذن الصّراع/ اللاّمعنى.

وينبغي التذكير في نهاية المطاف _عودا على بدء_ أنّ هذه القراءة، قد أسست لكينونتها، بما هي قراءة في الأساس المعرفي للمنهج التّفسيري، من حيث هو مفهوم/مصطلح يحيل على خلفيات معرفية وفلسفية، ومن ثم، فالمدخل الابستيمولوجي هنا، قد وظّف آليّات القراءة التفكيكيّـــة في قراءة مفهوم النصّ القرآني، والتي تعمل على الحفر في البنية التصورية المشيدة حول ماهية النصّ القرآني، وما وراءها من خلفيّة لامرئية، تمثل أصولا فلسفيّة ومعرفيّة، لتكون هذه القراءة "التفكيكيّة"، كشفا عن المركزي والهامشي، الحاضر والغائب، في بنية المفهوم.

إنها إذن، قراءة استهدفت تعرية حقيقة خطاب المفهوم، بوصفه نصّا/خطابا، وسيرا نحو هذه المقاصد، انطلقت من قراءة أولية في الخطاب المقول، لتعمل في قراءة تالية على تجاوز هذا المستوى الأوّلي في المقاربة، من خلال آليات القراءة التفكيكية، والتي لم تقف _ بطبيعة الحال عند حدود قراءة ما هو مقول وظاهر وسطحي، وإلاّ فإنها تبقى قاصرة عن بلوغ كنه حقيقة النص النّظري.

وبقدر ما هو نص متناقض مع ذاته، مقوض لمقولاته، استدعى المقام إجراءا تفكيكيا مزدوجا على مستويين؛ مستوى القراءة التفكيكية الأولى، ومستوى القراءة التّفكيكيّة الثّانية، وهو إجراء تفرضه طبيعة الخطاب موضوع القراءة ذاته. ومن نتائج هذه القراءة التفكيكية إذن، الكشف عن مركزية خطاب مفهوم النصّ القرآني، فالمفهوم، بهذا المعنى، بنية مركزيّة متمركزة حول أحد بعدي الماهية، ألا وهو البعد الواقعي/الثقافي/الدنيوي، بما يعمل على تهميش البعد الإلهي وتحويله إلى مستوى الغياب، ومن ثم تقويض مفهوم (الوحي الإلهي/المصطلح التّراثي)، وإحداث تمركز حول المصطلح الحداثي، مشكّلة مصطلحا جديدا معاصرا، هو "المنتج الثقافي". وهكذا تكون القراءة قد كشفت عن مركزية البعد الواقعي وهامشية البعد الإلهي، في بنية المفهوم وبالموازاة مع ذلك، مركزية الحداثة(المعاصرة) وهامشية التراث(الأصالة).

وهنا تتوصل القراءة إلى تعرية النص الغائب واللاّمقول، فالنص المقول الذي يصرح به الخطاب التنظيري، هو أنه يهدف إلى تجديد الأصل من منظور معاصر، ويعمل على بناء قراءة "علمية" للتراث تستهدف تجاوز القراءة النّفعيّة الأيديولوجية، إلا أن هذا الخطاب يعمل على نفي منطلقاته، أو نصه المقول، وتقويضه، لينفي ذاته من داخله، وينتهي إلى التكريس لمركزية المفاهيم الحداثية الغربية، أي قطب المعاصرة، وتهميش الأصول، ومن ثم السقوط في مأزق التبعية الثقافية المعرفية، والمطابقة بين الذّات والآخر؛ فبدلا من الحفاظ على خصوصية الذّات

الثقافية كما يردد في سياقات كثيرة، يعمل على طمس هذه الخصوصيات الثقافية. وهو النص اللامقول والمضمر في طيات الخطاب، فالقراءة تعمل على تحريف الأصل، وتكرس للحضور المركزي للمصطلحات الغربية، في عملية نقل إسقاطية، تعمل على طمس خصوصية النص الإلهي، وتنتهي إلى مساواته بالنصوص البشرية، والفعاليات الدنيوية الثقافية.

ولا مناص من القول إن هذه القراءة تظل قراءة قاصرة عن بلوغ كنه حقيقة نص المفهوم، مما يستدعي قراءة تفكيكية ثانية، تنتقل إلى المستوى الثاني في القراءة التفكيكية، وهذه القراءة تكشف عن عملية تفكيك ذاتي داخل نص المفهوم، وداخل النصوص الشارحة للمفهوم، حيث يعود النص ليقوض بنيته المركزية وخطابه المركزي بنفسه، ومن داخل نصه. وهكذا يعود الهامشي المحتجب، ليعلن عن حضوره من داخل الخطاب المركزي .

وفي التفسير الأخير لعوامل هذه الظاهرة، أي التناقض والتفكيك الذّاتي، ألزمت القراءة نفسها بإجراء في غاية الأهمية، وهو العودة إلى أصل الممارسة التأويلية، أو أصول انبثاق الفعل التنظيري، أي المنطلقات التي ينطلق منها والمرتبطة بالسياق التاريخي والثقافي؛ حيث تعود القراءة إلى تفكيك علائق الذات بالواقع التاريخي الاجتماعي النفسي، وتكشف القراءة هنا عن ضرورة توظيف آليات التأويل التاريخي، لغايات تفكيكية بالأساس، فهي هنا أداة مساعدة للتفكيك تعمل على إضاءة وتعرية عوامل خلق المركزية، والفرضيات الكامنة المضمرة فيما وراء الخطاب المركزي والتفكك الذّاتي، إنها النصّ الغائب فيما وراء النصّ الحاضر. وتكشف القراءة عن أن هذه المظاهر نتيجة حتمية للظروف التاريخية التي تشكّل الخطاب في رحمها، فالوعي المنتج لهذا الخطاب "المتفكك" واقع تحت إكراهات التاريخ.

ويمكن إجمال أهمّ النتائج التي تمخّضت عن سير القراءة عبر هذه المحطّات فيما يلي:

– يقوض مفهوم "المنتوج الثقافي" ذاته من داخله، ويقوض مركزيته الذاتية، مفسحا المجال لعودة البنية الهامشية المحجوبة/ المقهورة/ المكبوتة، وبفعل التغييب القسري، لتعود إلى ساحة الحضور و لتثبت وجودها وكينونتها من جديد.

– إنّ النص الغائب واللامقول _من جهة أخرى_ هو القول بوقائعية النص القرآني واختلافه عن النصوص الأخرى، بوصفه الوجه الآخر للنص المفهومي.

– التنبيه إلى حقيقة أنّ نصوص "نصر حامد أبو زيد" الشارحة للمفهوم، تكشف عن إمكانيات وعن حمولة معرفية غير واعية بذاتها، وهي في حقيقتها، تقوّض مفهوم "المنتج الثقافي" والنظرة الفلسفية "الواقعية"، لتثبت بطريقة ضمنية "وقائعية" النص القرآني، وحضور عنصر "المؤلف".

– تعرية ازدواجية المفهوم؛ فالنص متعدد الوجوه، ومزدوج الاتجاه، بما يجعل من عملية القطع والجزم غير ذات مصداقية، فالنص المضمر الثاني هو انتفاء وجود التطابق والمساواة بين النص القرآني وما سواه من النصوص الثقافية. إلا أنه لا يثبت على هذا الرأي النظري، لأنه يتحرك في إطار حركة اصطراع ذاتي متواصل، لا يستقر على رأي قاطع، وهو المظهر الذي جرى توضيح العوامل المسهمة في تخلقه.

– ضرورة العمل على استكشاف الحمولة المعرفية اللاواعية بإمكاناتها، داخل النصّ الحداثي المختلف، في ضوء الرجوع إلى نظامه الدّاخلي، وتعليق الأحكام المسبقة، وهو ما يعني تحويل النصّ الفكري إلى منطقة من مناطق عمل الفكر الخلاّق، فيما يشدّد عليه الناقد التفكيكي علي حرب.

_ والأهم من ذلك، ضرورة العمل على فهم النصّ/الخطاب في ظلّ السياق التاريخي الذي تخلق في رحمه.

وإن كانت القراءة قد قدّمت تفسيرا مختلفا لحدث التمركز بعيدا عن مسلك التجريح، وقامت بمحاولة لتعرية الدّلالة التاريخية لخطاب "التاريخية"، في المرحلة التنظيرية الأولى، فإنّ هذا لا يعني الوقوف موقف الدّفاع عن هذا الخطاب المفهومي؛ فبالرغم من اعتباره تمركزا لاواعيا، وإن كان يشير إلى مساحة من العجز المعرفي، فإنه قد وقع في مأزق المطابقة، في نهاية المطاف، والعجز عن الوصول إلى حفظ كينونة النصّ القرآني، وهو من جهة أخرى وقع في تناقض مع المبادئ الأساسية الموضحة على مستوى "مفهوم التراث" و"منهج قراءته"، بما هي مقدمات الفعل التأصيلي، المتمثلة في العودة إلى الأصل التراثي لتجديده، فقد تبدّت قراءة التراث في هذا الخطاب، قراءة تلفيقية تعمل على حجب كينونة النصّ القرآني، وكينونة النصّ التراثي على حد سواء؛ بقدر ما هي قراءة واقعة في أسر "الثنائيات الضدية".

من هنا، تؤكد القراءة في نهاية مطافها، على ضرورة إعادة النّظر في إشكالية علاقة الذّات الثقافية العربية بالآخر المختلف، والعمل على بناء علاقة جدلية مع التراث من جهة، ومع الحداثة من جهة أخرى، قائمة على الانفتاح، والوعي الابستيمولوجي التاريخي، فالتراث الدّيني بخاصة، بحاجة إلى قراءة أكثر انفتاحا، تقرأ فيه ما لم يُقرأ.

ولعل الافق الذي تستشرفه هذه القراءة في ختامها، والنابع من إيمانها بإمكانية الخروج من مأزق الثنائيات الضدية الذي وقع فيه الخطاب الديني المعاصر، والذي حجب عنه الوصول إلى حقيقة الأشياء في ذاتها، إشكالية التراث/الحداثة، الواقع/الغيب، التاريخي/المتعالي،

البشري/الإلهي، هو إمكانية الخروج من هذا المأزق، في ظلّ تغيير علاقاتنا بالتراث، وبالنصّ الدّيني الأصلي:

أولا– التعامل مع التراث "الديني" بوصفه نظاما معرفيا مستقلا بكينونته،

ثانيا– التعامل مع النصّ القرآني بوصفه نظاما معرفيا مستقلا بذاته، والعمل على استكشاف طبيعته وماهيته، من داخل هذا النظام ذاته، بما هو أساسا: نظام "ديني" مختلف.

أولا: الكتب

♦ بالعربية:

1_ المصادر:

- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ(دراسة في علوم القرآن)** ، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط5، 2000.
- نصر حامد أبو زيد، **النصّ والسّلطة والحقيقة(إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط4، 2000.
- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل** ، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/بيروت، ط6، 2001.
- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّينيّ**، ط2، 1994.
- نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير(ضد الجهل والزيف والخرافة)** ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2003.
- نصر حامد أبو زيد، قاسم (سيزا)، **السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد (مدخل إلى السيميوطيقا)**، ج1، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط2.

2_ المراجع:

- إبراهيم (عبد الله) وآخرون، **معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النّقديّة الحديثة)**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 1996.
- البنكي (محمد أحمد)، **ديريدا عربيّا(قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي)** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 2005
- الجيلاني (مفتاح)، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم(دراسة نقدية)** ، دار النهضة، سورية– دمشق، ط1، 1427هـ–2006.
- الخولي (أمين)، **المجددون في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2008.
- الدغمومي (محمد)، **نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر** ، منشورات كلية الآداب، الرباط– المغرب، ط1، 1999.
- الرويلي (ميجان)، البازعي (سعد)، **دليل النّاقد الأدبي(إضاءة لأكثر من ثلاثين مصطلحا وتيارا نقديا أدبيا معاصرا)**، منشورات العبيكان، الرياض، ط1، 1995، صص280، 281.

- الماضي (شكري عزيز)، **محاضرات في نظرية الأدب**، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة- الجزائر، ط1، 1404 هـ- 1984 م.
- النيفر (أحميدة)، **الإنسان والقرآن وجها لوجه**، نشر الفنك، الدار البيضاء، دط، 1997م. -
- بارت (رولان)، تودوروف (تزفيتان)، **نظريّات القراءة من البنيوية إلى جماليّات التلقّي** ، ترجمة:عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، سورية، ط1، 2003.
- بارة (عبد الغنيّ)، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النّقدي العربي المعاصر(مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005.
- بارة (عبد الغنيّ)، **الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)** ، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 1429هـ-2008م.
- باقر الحكيم (محمد)، **علوم القرآن**، دار التعارف، بيروت-لبنان، ط4، 1428هـ-1995م.
- بلانشاي (روبار)، **الإبستيمولوجيا**، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2004 .
- بنعبد لاوي (المختار)، **الإسلام المعاصر قراءة في خطابات التّأصيل (مقاربات منهجيّة)** ، دار معد للطباعة والنّشر والتّوزيع، سورية- دمشق، ط1، 1998م.
- تاوريريت (بشير)، راجح (سامية)، **التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر(دراسة في الأصول والملامح والاشكالات النظرية والتطبيقية)**، مكتبة اقرأ، قسنطينة-الجزائر، ط1، 2006
- ثامر (فاضل)، **اللغة الثّانية (في إشكالية المنهج والنّظرية والمصطلح في الخطاب النّقدي العربي الحديث)**، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء/بيروت، ط1، 1994.
- حافظ دياب (محمد)، **الإسلاميّون المستقلون**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005.
- حرب (علي): **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط3، 2000.
- حرب (علي)، **التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)**، دار التنوير، بيروت- لبنان، ط2، 1995.
- حرب (علي)، **الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2000.
- حرب (علي)، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر(مقاربات نقدية وسجالية)** ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.

- حرب (علي)، **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1997 .
- حرب (علي)، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية/دار الفارس، بيروت/عمان، ط 1، 2005.
- خمري (حسين)، **نظريّة النصّ من بنية المعنى إلى سيميائيّة الدّال**، منشورات الإختلاف/الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/لبنان، ط1، 1428هـ-2007م.
- دريدا (جاك)، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2002 .
- ده سوسُّر (فردينان)، **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النّصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، دط، 1986.
- سالم (إسماعيل)، **نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (مزيدة بتقارير العلماء المقدمة في قضية نصر أبو زيد)**، القاهرة، ط2، 1414هـ-1994م.
- سبيلا(محمّد)، بنعبد العالي(عبد السّلام)، **الطّبيعة والثّقافة**، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 2005
- شعيب (قاسم)، **تحرير العقل الإسلامي**، المركز الثّقافي العربي، المغرب/لبنان، ط1، 2007.
- عبد القادر محمد (ماهر)، **فلسفة العلوم (قراءة عربية)**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان،1997.
- عبد الحميد (حسن)، **دراسات في الابستمولوجيا**، المطبعة الفنية الحديثة، دط، 1992.
- عصفور(جابر)، **هوامش على دفتر التّنوير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1994.
- عصفور(جابر)، **غواية التّراث**، وزارة الإعلام-مجلة العربي، الكتاب الثاني والستون الكويت، ط1، 2005.
- عصفور(جابر)، **ضدّ التّعصّب**، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000.
- غراندان (جان)، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، ترجمة:عمر مهيبل، منشورات الاختلاف/الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، الجزائر/ بيروت، ط1، 1428هـ- 2007م
- فضل (صلاح)، **مناهج النقد المعاصر**، دار الآفاق العربية، ط1، 1417 هـ- 1997 م.

- فضل (صلاح)، **بلاغة الخطاب وعلم النصّ** ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1413هـ-1992م.
- قارة (نبيهة)، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.
- مرتاض (عبد الملك)، **نظرية النصّ الأدبي**، دار هومة، الجزائر، دط، 2007.
- مفتاح (محمّد)، **المفاهيم معالم(نحو تأويل واقعي)** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1999.
- نورس (كريستوفر)، **التفكيكية (النظرية والتطبيق)**، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية-سورية، ط2، 1996.
- نيوتن (ك. م): **نظرية الأدب في القرن العشرين**، ترجمة:عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1 ، 1996.(1977).

ثانيا: المعاجم والموسوعات

-راغب (نبيل)، **موسوعة النّظريّات الأدبيّة**، الشركة المصريّة العالميّة للنشر، لونجمان، مصر، ط1، 2003.
-روزنتال (م)، يودين (ي) ، **الموسوعة الفلسفية**، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ترجمة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط4، 1981.

ثالثا: المقالات/الدّوريّات

1- الدّوريات:

- بارة(عبد الغني)، "التأويل والأنظمة المعرفية(قراءة تفكيكية في منهج الطبري التفسيري)"، **كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، سفاقص، 2004، ص 115-149.
- حيرش (بغداد محمد)، "نصر حامد أبو زيد، المشروع "التّثويري" المجهض"، **كتابات معاصرة**، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانيّة، مجلد(17)، العدد(68)، (أيار-حزيران)، 2008، ص 18-29.

2-المقالات الإلكترونيّة:

-نصر حامد أبو زيد، مسارات البحث عن المنهج من البدايات إلى تحليل الخطاب، **رواق نصر أبو زيد**، الأحد 25 تشرين الأول (أكتوبر)، 2009.
- البرجاوي (مولاي المصطفى) "خدعة "تارخية" القران الكريم"،2009/08/19هـ-1430/08/27م.
- الخراشي (سليمان بن صالح) "نصر حامد أبو زيد و(الهرمنيوطيقا)"، محرك البحث، www.google.com

- الضحيان (سليمان) "المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي (قراءة نصر أبو زيد نموذجا) ، www.tafsir.net، 2007/9/29م-1428/9/17هـ.
- العفاني (سيد) "نصر أبو زيد:القران نص بشري"، محرك البحث، www.google.com، 2008/05/4.
- المتروك(نادر)، "الأكاديمي أحمد بوعود: الكثير من علومنا في حاجة إلى مراجعة وتجديد"، ج 2/2، www.alwaqt.com، الأربعاء 16 يناير/كانون الثاني، 2008.
- بدران (حسن)؛ "القران الكريم على ضوء القراءة التاريخانية، http//www.allikaa.net
- بيشو (عمر)،"إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة"، جريدة التاخي،www.taakhinew.sorg
- صالح (أماني)، "التاريخية وتأويل النصّ المقدّس عند نصر حامد أبو زيد (الاجتهاد البديل)"، إسلام أونلاين. نت-بيبليو إسلام، (بحث مجتزأ بعد تحريره من دراسة قدمتها الباحثة بعنوان:"التاريخية:هل هي مدخل للإجتهاد في النص أم للخروج على النص(نموذج نصر حامد أبو زيد)" في ندوة "مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة نحو منظور حضاري"،القاهرة:كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 28-29 نوفمبر، 2004).
- ويكيبيديا(الموسوعة الحرّة)، محرك البحث www.google.com

♦ بالفرنسية

- المعاجم:

-André Lalande,vocabulaire technique et critique de philosophie, 2 volums,Vol 1, P.u.f, France.

.

ثبت المصطلحات

فرنسي ـ عربي

Historique matérialisme	المادية التاريخية
L’inpensé	اللامفكر فيه
Epistémologie	فلسفة العلم أو نظرية المعرفة
La démarche cognitive	النهج المعرفي
A posteriori	بعدي
Méthode	منهج
Méta-théorique	المابعد-نظري
Méta-critique	نقد النقد
Concepts	المفاهيم
Déconstruction	التفكيك
Logocentrisme	المركزية
Plus d’une langue	أكثر من لغة
Communication	الاتصال
Relation	علاقة
Parole	الكلام
Culture	الثقافة
Réalité	الواقع
Contexte culturelle	السياق الثقافي
Idéologie	الايدولوجيا
Signe	العلامة
Séméiotique	السيميوطيقا
Sémiologie	السيميولوجيا

فهرس الموضوعات

الموضوع.....الصفحة*
إهداء..... 002
تشكّر..... 003
مقدّمة..... 005
مدخل عامّ: في إشكاليّة قراءة الحداثة الدّينيّة.....011.....
تمهيد..... 011
أوّلا– الحداثة الدّينيّة عند "نصر حامد أبو زيد" بين النصّ الأصليّ والنّصوص الشّارحة.....014
1– القراءة الإيديولوجيّة/التّبريرية..... 015
(أ)– القراءة من منظور ديني/عقديّ..... 015
(ب)– القراءة من منظور حداثي..... 023
2– القراءة النّقديّة..... 028
(أ)– القراءة من منظور ابستيمولوجي..... 028
(ب)– القراءة من منظور تفكيكي..... 035
3– تجربة الحداثة الدينية ومنظوريّة القراءة..... 038
ثانيا_ قراءة تفكيكية في نصّ الحداثة الدّينيّة عند نصر حامد أبو زيد..... 038
1– الخطاب الدّيني الحداثي من منظور ابستيمولوجي..... 040
(أ)_ الخطاب الدّيني الحداثي تأسيسا معرفيّا..... 040
*في ماهية الخطاب التّفسيري..... 040
**نحو تأسيس منهج تفسيري..... 042
***علاقة الذّات المفسّرة بالموضوع "الدّيني"..... 044
(ب)_ في البعد الأنطولوجي لموضوع التّفكير الدّيني..... 045
2_ التفكيك منظورا للقراءة..... 046
(أ)_ راهنيّة التفكيك عربيا..... 047
(ب)_ في تفكيك المفهوم المشيّد حول ماهية النصّ القرآني..... 051

الفصل الأول: رؤية التراث ومنهج قراءته(مقدمات الفعل التأصيلي)..... 056
تمهيد.....056
أولا- في الموقف من التراث.....057
1- التُّراث وإشكالية العودة في الخطاب الدّيني المعاصر.....057
2- مفهوم التُّراث.....060
3- قراءة التُّراث(الماضي من منظور معاصر).....067
ثانيا- في إشكاليّة النصّ الدّيني.....071
1- من معضلة التراث إلى معضلة النصّ القرآنيّ.....072
2- أوليّة سؤال ماهية النص.....075
3- مفهوم النصّ القرآني بين الماضي والحاضر.....077
الفصل الثاني: تاريخيّة النصّ القرآني عند "نصر حامد أبو زيد" (قراءة أوّليّة شارحة) 080
تمهيد.....080
أوّلا- مكوّنات النّسق التّصوّريّ على مستوى التّشكُّل.....085
_تمهيد.....085
1- النصّ القرآنيُّ بوصفه وحيا إلهيّا (النصّ من جهة بالمرسل).....087
2- النصُّ القرآني بوصفه كلاما لغويّا (النصّ من جهة الطّبيعة).....089
3- النصّ القرآني بوصفه نصّا ثقافيّا (النصّ في علاقة بالواقع الثّقافي).....093
4_ في إشكالية العلاقة الجدلية بين النصّ القرآنيوالثّقافة.....099
ثانيا: مكوّنات النّسق التّصوُّري للمفهوم بين التُّراث والحداثة:.....101
تمهيد.....101
1- الحُضور المكثّف للتُّراث في جسد المفهوم.....103
(أ)- حُضور مفهوم النصّ عن ذاته.....103
(ب)- حضُور مفاهيم علوم القرآن.....106
(ج)_ حضُور المفهوم الفلسفي الاعتزالي(خلق القرآن).....107
(د)-حضّور المفاهيم اللسانية والبلاغية.....108
2- حضور المفاهيم الحداثيّة(الأفُق المعرفيّ المعاصر).....109
(أ) حضور نظريّة النصّ الأدبي "السّيميوطيقيّا الثّقافيّة".....109

ثالثا- في التّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآنيّ..... 114
1- النصّ القرآنيّ منتجا ثقافيّا..... 114
2- فرضية العلاقة بين أدبيّتين (تاريخيّتين) منطلقا نظريّا..... 118
الفصل الثّالث: المركزيّ والهامشيّ في خطاب تاريخية النصّ القرآنيّ (قراءة تفكيكيّة).....123
أوّلا: مركزيّة الواقعيّ/البشري وهامشيّة الإلهيّ/المتعالي..... 125
1- الحضور المركزيّ للبعد الواقعيّ..... 126
(أ)- الحضور المركزي للصيغة العلائقية بين النصّ القرآني والواقع الثقافي..... 126
(ب)- هيمنة حضور "الواقعيّ" على نسق العلاقة..... 128
(1)_ الواقعيّ دالاّ على الوجود البشريّ السّائد..... 128
(2)_ الواقع الثّقافي(الخارجيّ) أصلا لتشكّل النصّ القرآني..... 129
* النصّ القرآني جزءا من الثقافة..... 132
** واقعيّة مضمون الوحي..... 132
(ج)- تحديد ماهية الوحي الإلهي من مستوى خارج- الماهية..... 134
2- هامشيّة البعد الإلهيّ (اللاّمفكر فيه)..... 135
3- المنتج الثّقافي مقوّضا جدليّة العلاقة بين النصّ القرآني والواقع الثّقافي..... 136
(أ)- الحضور الوهمي لعلاقة الجدل..... 136
(ب)- الكلام عن كينونة النصّ القرآني تمظهرا خادعا..... 137
ثانيا- مركزيّة الحداثيّ وهامشيّة التّراث..... 139.
1- تجاور المصطلحات داخل النّسق المفهومي المعاصر..... 139
(أ)- تجاور التّاريخيّة/الإنتاج الثّقافي وخلق القرآن..... 139
(ب)- تجاور المصطلحات وإشكاليّة الأنساق المعرفيّة..... 141
(1)- المفهوم المعاصر والمرجعيّة التُّراثيّة..... 141
(2)- المفهوم المعاصر والمرجعية الحداثية..... 144
(3)- المفهوم الحداثي منطلقا نظريّا..... 148
2_ الصراع بين المفاهيم/الأنساق المعرفيّة..... 149
(أ)- الصّراع نصّا غائبا..... 149
(ب)- المنتج الثقافي تقويضا لمفهوم الوحي الإلهي..... 151

(ج)- الحضور الوهمي للتّراث..... 151
ثالثا_ إشكاليّة المطابقة بين أدبيّتين..... 152
1- حجب الخاصية الدّينيّة للنصّ القرآني(مركزية التماثل وهامشية الاختلاف)..... 153
(أ)- المركزيّة وحدث المطابقة..... 153
(ب)- غياب الوعي التّاريخي..... 153.
(1)_ علاقة المطابقة مع الآخر..... 154.
(2)_ العلاقة النّفعيّة مع التّراث..... 160
2- حدود العلاقة بين أدبيّتين..... 161
الفصل الرابع: تاريخية النص القُرآني (قراءة تفكيكيّة ثانية)..... 168
تمهيد..... 168.
أولا- نص المنتج الثقافي مقوضا تراتبيته من الدّاخل..... 171
1_ الواقعية تنفي نفسها(الوجه الآخر للمفهوم)..... 172.
(أ)- نفي فرضية "الأصل الثقافي"..... 172
(ب)- الأصل الواقعي جزءا من نظام النصّ..... 178
(ج)- التعالي على التاريخ (مفارقة النصّ للنظام الثقافي)..... 178
(د)- الطبيعة الدينية للنص (القرآن نصا دينيا)..... 178
2- النسق العلائقي مقوضا تراتبيته..... 179
3- الحضور الباهت/اللامكتمل للجدل والوقائعية..... 181
4- عودة الهامش من داخل البنية المركزية..... 183
ثانيا- الصراع بين "الواقعية" و"الوقائعية" داخل النصوص الشارحة..... 184
1- الصراع داخل المفهوم..... 184
(أ)- التناقض واللامعنى(تأرجح المعنى بين الحقيقة وضدها)..... 184
(ب)- التأرجح والتناقض والصراع الخفي بين الأضداد..... 185
(ج)- الصراع والعجز المعرفي عن التوفيق بين الأضداد..... 186
2- الصراع/العجز وأصله في البنية المسبقة للفهم..... 187
(أ)- علاقة الذّات بموضوعها في التاريخ..... 187
(ب)- الحضور المكثف لهاجس الواقع..... 188

(ج)- الفرضيات المحتجبة..... 188
*الإلهي مفارقا للواقع (متعاليا غيبيا)..... 189
**الإلهي خارج النصّ (قبليا)..... 189
ثالثا- تفكك نسق المفهوم(اللامعنى)..... 193
1-تأسيس المفهوم على أساس الثنائية الضدية..... 193
2- عدم اكتمال المفهوم..... 194
3- تحولات المفهوم..... 196
4- حدث التمركز/المطابقة (مساحة من العجز المعرفي في المرحلة التنظيرية الأولى)..... 199
5- تاريخية خطاب مفهوم النصّ القرآني..... 205
6- النهاية/البداية: نصوص لم تُقرأ بعد ؟..... 208
خاتمة..... 211
قائمة المصادر والمراجع..... 216
ثبت المصطلحات..... 222
فهرس الموضوعات..... 224

ملخّص البحث

انطلاقا من مدخل عامّ حول (إشكالية قراءة الحداثة الدّينيّة) يطرح البحث إشكاليته القرائيّة في ضوء الحوار مع القراءات السابقة، بما تطرحه من إشكاليّة فهم خطاب الحداثة الدّينيّة عند "نصر حامد أبو زيد" بين النصّ الأصلي والنصوص الشّارحة، حرصا على تحقيق وعي منهجيّ بالظّاهرة موضوع القراءة، وسعيا إلى تحديد البعد الإشكالي الجوهري بالنسبة لهذه القراءة، وما يستلزم من آليات منهجيّة، لتتخذ القراءة من ذاتها إشكاليّة وتعيد النّظر في مدى إمكانية القبض على "الحقيقة". وبالرجوع إلى واقع الخطاب العربيّ الدّيني المعاصر، تتكشّف "صلاحيّة" توظيف آليّات "التّفكيك"، والذي يعمل على تحدّي حضور المركز/الثّابت/الأعلى. ومن منطلق الوعي الابستيمولوجي بطبيعة الخطاب الدّيني الحداثي بوصفه محاولة لتجديد "منهج" في تفسير النصّ القرآني، بما يعني المنهج من بناء معرفيّ ينطلق من التحديد "الأوّلي" لماهية موضوعه، تستهدف القراءة الدّخول من مدخل "المفهوم المشيّد" حول ماهية النصّ. ليتحدد موضوع القراءة:

(في تاريخيّة النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد)

وهي تهدف من منظور تفكيكي استكشاف حقيقة المفهوم واستنطاقه وتعريته انطلاقا من تاريخيته/ وقائعيته (علاقاته بالأحداث والذات والجسد)، لتكون القراءة في مواجهة مع عمليات "الحجب" وكشفا عن "طبقات الغياب"، ومحاولة لاستعادة ما لم يُعقل. وتنطلق القراءة من إلقاء الضّوء على مقدّمات الفعل التّأصيلي/التّأسيسي، على مستوى الفصل التمهيدي بوصفه مدخلا إلى القراءة: (رؤية التّراث ومنهج قراءته"مقدّمات الفعل التّأصيلي")، وهو يكشف في عمومه عن الموقف من التراث في ظل إشكالية تجديده، وعن العلاقة بين إشكالية التراث وإشكالية النصّ الدّيني.

وتنطلق رحلة البحث عن حقيقة خطاب تاريخية النصّ، من التساؤل عن مدى إمكانية الوصول إلى تحديد الدّلالة الحقيقية للمقولة، على مستوى المحطة الأولى للقراءة/الفصل الأوّل: (تاريخيّة النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد (قراءة أوّلية شارحة)، حيث تعمل القراءة على الوقوف عند الدّلالات(المقاصد) الصّريحة للنصّ المفهوميّ، اشتغالا على مستوى النصّ المقول، لتُموضع نفسها خطابا شارحا للنصّ الأصلي. وقد توصّلت إلى الكشف عن وجود "مجاورة" بين مصطلحين،(المنتج الثّقافي)،و(الوحي الإلهي)، كما توصّلت إلى مقاربة مكوّنات النّسق المفهومي، لتكشف أنّ المفهوم مؤسس على الصيغة "العلائقية الجدلية" بين النصّ والواقع الثّقافي. كما كشفت عن الحضور المزدوج والمكثّف للتّراث والحداثة في جسد النص. وأهم ما توصلت إليه في محطّتها الأولى، كشف خاصيّة الازدواج المفهومي، والتي تضفي التباسا على النصوص الشارحة لمقولة التاريخيّة، ليتبدّى النص المفهوميّ متقطّعا(وجود الفجوات)، كثيفا، احتماليا، مُشكلا على الفهم، مما يعمل على إثارة سؤال المعنى من جديد.

وتعمل القراءة على البحث عن المعنى المُبعثر/المفكّك، في محطة أخرى بحثا عن المعنى/الفصل الثاني:(تاريخيّة النصّ القرآني"قراءة تفكيكيّة")، وتتوصّل إلى تعرية نزعة التّمركز حول البعد الواقعيّ(الثقافي)، بما يعمل على حجب البعد الإلهي عن الظّهور، في سياق إحداث انزياح داخل النسق التراتبي بزحزحة العلاقة بين النصّ ومصدره الإلهي عن المركز وقلب تراتبيتها تموضعا في مستوى العلاقة بين النصّ وواقع تكوّنه الثّقافي، ما نتج عنه مركزية المصطلح الحداثي(المنتج الثقافي)، بما يعرّي حقيقته المضمرة: سقوطه في مأزق النّظرة الواقعيّة التي عملت على تجريد النصّ من خصوصيته الدّينية، وأحدثت مظهرا للمطابقة بين أدبيّتين: أدبية النصّ البشري، وأدبية النص الإلهي. وما تؤكده القراءة في ختامها هو استحالة الوصول إلى معنى محدّد، فسرعان ما سيُفاجأ القارئ من جديد بازدواجيّة النّص، وتناقضاته الدّاخلية، محيلا إلى دلالة أخرى، في إخلاف مستمر للمعنى.

من هذا المنطلق، تنتقل القراءة في إطار الفصل الثّالث المعنون: (تاريخية النصّ القرآني"قراءة تفكيكيّة ثانية") محطّة أخرى لبعث السؤال من جديد(هل المعنى مكتمل؟)، حيث تكشف وجها آخر هو النصّ المحجوب في غيابات النصّ، حيث يتمظهر النصّ المركزيّ(المنتج الثّقافي) مقوّضا ذاته من داخله في تناقض ذاتيّ وتقويض مستمر للمعنى، ليتكشّف عن نصوص محتجبة قابعة في ثنايا النصّ المقول(الهوامش)، تحيل إلى منظور مختلف وتتبنّى فكرة مضادّة للواقعيّة، هي (وقائعيّة) النصّ القرآني، إلاّ أنه يقبع في منطقة المابين حاضرا/غائبا في آن، ويرجع ذلك إلى سقوطه في منطقة من "العجز المعرفي" اللاواعي، شكلت حائلا بينه وبين بناء علاقة حوار جدلي بين الأضداد، ليبقى في إطار نفي الوقائعية وإثباتها، متأرجحا بين المعنى ونقيضه، متردّدا دون القطع بدلالة محددة، بما يكشف عن طبقة أكثر احتجابا في النصّ الغائب: وجود صراع خفي تكمن أصوله في البنية المسبقة للفهم، يكرس لمنطق الضدية داخل نسق المفهوم، ويعمل على خلق الثنائيات (الواقعي/المتعالي)،(الواقعية/الوقائعيّة).

وختاما، تذكرنا القراءة أنها لا تهدف إلى تحديد نتائج قطعيّة، أوادّعاء فضل السبق إلى تعرية الحقائق المحتجبة، بقدر ما تستهدف التموضع بوصفها فاتحة لقراءات لامتناهية، بحثا عن حقائق النصّ الحداثي (المختلف)، فما يمكن الجزم فيه حقا، هو أن النص أكثر خصوبة وثراء مما قيل، إنه نصّ لم يقرأ بعد.

Résumé

Partant d'une introduction générale sur (les problématiques de la lecture moderniste du discours religieux) ce travail de recherche part du point des intersections avec les lectures classiques analogues; qui ont souvent essayé de déchiffrer ce discours.

Nous avons veille à préparer une plate-forme théorique pour ensuite situer l'envergure de la problématique et, enfin, déterminer l'outil pratique pour aborder cette problématique.

Parfois pertinentes et parfois superficielles, ces lectures modernistes donnent toutefois un paysage assez curieux dans la distance ce qui est propre à la foi et ce qui est émane de la lecture moderniste. Ce qui nous mène vers la coupure manifestée par les écrits d'Ali Harb qui ont donné une bonne solution aux problèmes liés à la lecture interprétative paradoxale.

Les problématique de la lecture qui occulte le texte original et des lectures successive qui occultent cette même lecture nous débouchons sur les questions de l'essence de la lecture elle même en questionnement permanant sur des possibilités quand à l'appréhension de la vérité.

La lecture visent donc à mettre à main sur l'essence de la déconstruction comme vécu par la culture occidental en parallèle et en symétrie avec son essence convécu par la culture arabe moderne, et qui selon notre modeste étude, débouche sur un état conflictuel à cause des problèmes de la vérité et son appropriation par un telle ou un autre.

L'introduction de notre travail traite des origines (la vision du patrimoine et la méthodologie de son étude)… tout en exposant les questions en relation avec la mise en perspective des données historiques vue par le présent ou par un succession de «présents» qui offre un certaine « historicité » avec tout ce qui entre un ligne de compte chemin faisant.

La partie suivante (chapitre1) traite du sens originel et de ses déviations dues à la lecture moderniste, celle de N.H.Abou Zeid… ce chapitre traite surtout du premier degré (Le dit du texte) avant de passer au deuxième qui traite du non dit, pour pouvoir accéder au niveau interprétatif moderniste du texte coranique qui –selon notre étude- se base sur l'omniprésence de brèches et de fissures qui ouvrent les potentialités du texte et nient la lecture unidimensionnelle. Ce chapitre s'intitule (historicité du texte coranique «lecture déconstructive») titre qui introduit parfaitement le titre du troisième chapitre (historicité du texte coranique «seconde lecture déconstructive») ce dernier chapitre part de l'interrogation magistrale (est-ce que le sens est complet?)… ce qui nous amène à réfléchir sur les strates inconnues, refoulées, occultes ou occultées par l'ego ou le processus historique.

Au deuxième plan nous constatons l'existence, au fin fond du même «ordre», d'une dualité indissoluble et d'une dichotomie originelle qui fait tendre le sens entre deux extrémités en même temps.

Cette plate-forme sémantico herméneutique a donnée vie à la polysémie qui est devenue partie prenante du sens, ce même sens dont le destin est de bouger entre le réel et factuel, entre l'unique et le multiplié, entre le muable et l'immuable, entre le passer et le survenu, entre le quotidien et le transcendantal.

Université Sétif2

مدخل عام

في إشكاليّة قراءة الحداثة الدّينيّة

مقدمة

الفصل الأول

رؤية التُّراث ومنهج قراءته

(مقدّمات الفعل التّأصيلي)

الفصل الثاني

في تاريخيّة النصّ القرآني
عند نصر حامد أبو زيد
(قراءة أوليّة شارحة)

الفصل الثالث

المركزيّ والهامشي في خطاب تاريخيّة الذصّ القرآني (قراءة تفكيكيّة)

الفصل الرابع

في تاريخية الذص القرآني

(قراءة تفكيكيّة ثانية)

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

Université Sétif2

ثبت المصطلحات

تمت بعون من الله تعالى