مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية
والاجتماعية

Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human
and Social Sciences

ISSN: 1112-9751

عنوان المقال:

القرآن من "النص" إلى "الخطاب"
قراءة في مشروع "نصر أبو زيد" التأويلي

أ. ضياء الدين محمد / جامعة القاهرة - مصر

القرآن من "النص" إلى "الخطاب"

قراءة في مشروع "نصر أبو زيد" التأويلي

أ. ضياء الدين محمد

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى فهم تطور مفهوم القرآن وأثر ذلك المفهوم على عميلة التأويل عند واحد من أكثر الباحثين المعاصرين المؤثرين في مجال القرآن وعلومه، وهو المصري نصر حامد أبو زيد (1943-2010م)، وذلك بإجراء عملية قراءة تحليلية لمشروعه التأويلي الذي بدأه بمفهوم "القرآن بوصفه نصا" ثم تطور ذلك المفهوم وأصبح "القرآن بوصفه خطابا".

وتتناول الدراسة مفهوم "النص"، من حيث دلالته اللغوية وتكونه كمفهوم فاعل في الدراسات الأدبية والقرآنية، وأثر ذلك المفهوم على عملية التأويل قديما وحديثا من وجهة النظر النقدية التي تبناها أبو زيد. كما تتناول الدراسة محاولة أبي زيد التجديدية في مجال علوم القرآن في ظل مفهوم "القرآن نص"، ودوافع التفكير في القرآن من منظور مغاير عبر مرحلة انتقالية فكرية أدت إلى النظر من منظور مفهومي آخر هو "القرآن خطاب".كما تستعرض الدراسة الآفاق التأويلية الممكنة التي يقترحها أبو زيد من منظور "الخطاب" لا من منظور "النص"، وإمكانية إرساء قواعد جديدة لفهم القرآن واستنباط الأحكام منه في محاولة لصياغة معنى جديد للدين والحياة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، النص، الخطاب، نصر أبو زيد، التأويل.

Abstract:

The goal of this study is to understand the Development stages of concept of Qur'an and the impact of this concept on the interpretation process in works of one of the most important scholars in qur'anic Sciences field, He is Nasr Abu Zaid. That by studying his works by an analytical method in order to discover how he develops his paradigm from " Qur'an as text" to" Qur'an as discourse ."

This study tackles term "text" as an effective concept in Literary and qur'anic studies, and its impact on interpretation process in the old and new studies according to the critical view of Abu Zaid. This study also tackles Abu Zaid's Attempts to renew qur'anic Sciences under paradigm "Qur'an as text" and causes of looking for untraditional ways to study the Qur'an, What led to thinking about the new paradigm "Qur'an as discourse". This study review the Potential prospects of qur'anic meanings under paradigm "Qur'an as discourse" and probability of establishing a new principals to understanding qur'an and understanding life.

key words : Quran, text, discourse, Nasr Abu Zeid, Interpretation.

مقدمة

شهدت الساحة الثقافية العربية في العقود الأخيرة عددا من المشروعات التطويرية في مجال الدرسات الإسلامية عموما، والدراسات القرآنية خصوصا. وبالرغم من نشأة هذه المشروعات في الدوائر الأكاديمية في غالبية الأحيان، إلا أنها لم تكن تنفصل عن الواقع الاجتماعي السياسي والثقافي المعيش، بل كان التحدي الأبرز أمام هذه المشروعات هو كيفية وضع المعرفة الأكاديمية في مجال العلوم الإنسانية والأدبية في خدمة المجتمع، لاسيما إذا كان هذا المجتمع يخضع للعديد من أشكال الهيمنة الاجتماعية والسياسية ومنوط بالمعرفة أن تمثل إرادة مضادة لإرادة الهيمنة.

ويمكن وصف هذه المشروعات التطويرية بأنها مشروعات "قراءة للتراث"؛ فقد جرت العديد من عمليات قراءة التراث في كثير من مجالات المعرفة الإنسانية أبرزها النقد الأدبي والدراسات القرآنية. واتسمت تلك القراءات بأنها كانت قراءات نقدية تستهدف مساءلة التراث وفحصه بناءً على تصور مفاده أن التراث لا يزال فاعلا في بنية الثقافة المعاصرة[1]، ولا يمكن تطوير بنية تلك الثقافة دون تحليل جذورها الممتدة في التراث بكافة فروعه. وكانت كلمة "التراث" حاضرة بقوة في أدبيات أصحاب تلك المشروعات، بل هناك من ضمنها عنوان مشروعه، وهو الأكاديمي المصري حسن حنفي (1935م –) صاحب مشروع "التراث والتجديد".

وتعددت مشروعات قراءة التراث العربي عامة والتراث المتعلق بالقرآن خاصة، كمشروعات تطويرية في الدراسات القرآنية. ففي مصر عند حسن حنفي وخليل عبد الكريم (1930 – 2002م) وجمال البنا (1920 – 2013م)، وعلي مبروك (1958 – 2016م). وفي السودان عند محمود محمد طه (1909 – 1985م)، وفي سوريا عند محمد شحرور (1938م –)، وفي الجزائر عند محمد أركون (1928 – 2010م) وفي تونس عند عبد المجيد الشرفي (1942م –) وفي المغرب عند محمد عابد الجابري (1935 – 2010م). غير أن ثمة مشروع تطويري في مجال الدارسات القرآنية يتميز بقدر كبير من العلمية، وبنسبة عالية من الجدة والأصالة. وهو مشروع الأكاديمي المصري نصر حامد أبو زيد[2].

وتعد هذه الدراسة قراءة في مشروع نصر أبو زيد، من زاوية مفهومه للقرآن (ماهيته). تلك الزاوية التي مثلت أحد أكثر الأسئلة تأسيسة في نسقه الفكري، كما عكست تجربة معرفية تتسم بسمة من النادر حدوثها في السياق الفكري العربي، وهي سمة نقد الذات. حيث حاول أبو زيد في المرحلة الأخيرة من مشروعه الانتقال في مفهوم القرآن من "النص" إلى "الخطاب". وعن هذا الانتقال كانت الدراسة بحثا عن أسباب الانتقال وكيفية حدوثه ودلالاته، والنتائج التأويلية المترتبة على تبني أي من الصيغتين المفهوميتين للقرآن، بوصفه "نصا"، وبوصفه "خطابا".

1. النص: الدلالة اللغوية وتكوّن المفهوم

تشير كلمة "النص" من حيث دلالتها اللغوية القديمة إلى ما هو متعين أو محدد، وما هو ظاهر أو بارز، كما تشير الأمثلة الواردة لاستخدام كلمة نص في معجم لسان العرب إلى أن الدلالة المركزية للكلمة هي الإظهار. كما يتبين من النماذج التالية: نصت الظبية جيدها: رفعته، ونص الدابة: رفعها، والنص والتنصيص: السير الشديد نص الأمور: شديدها قال الشاعر: (ولا يستوي عند نص الأمو ر باذل المعروف والبخيل). نص الرجل: سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده، وبلغ النساء نص الحقاق: سن البلوغ (ابن منظور، د.ت، 366/8).

هذه الدلالات الثلاث الرفع والشدة والبلوغ متضمنة في دلالة الإظهار لأن من ينص الناقة أو الدابة يرفع عنقها فيظهره وكذلك استقصاء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كمونه في نفس صاحبه ولابد أن يكون معنى الشدة – المعنى الثاني – نوعا من التطور الدلالي

عن المعنى الأول – الرفع – لأن الراكب إذ ينص دابته – يرفع عنقها – فإنما يفعل ذلك لكي يحثها على السير، فيستخرج منها أقصى سرعتها فإذا ارتفع عنق الناقة – انتص – سارت سيرا شديدا.

"وتحديد الدلالة المركزية للإظهار يؤكده أنها الدلالة الحسية الباقية في لغتنا المعاصرة كما في استخدامنا لكلمة "المنصّة" بمعنى المكان المرتفع الظاهر وهو المعنى نفسه في الاستعمال القديم؛ فالمنصة ما تظهر عليه العروس لترى ولعله من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالي فأصبح النص يعني الإسناد في علم الحديث قال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري. يقول ابن الأعرابي: النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف والتعيين على شيء ما" (أبو زيد، 1994، ص 123).

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات يجمعها ويضمها التحديد على مستوى الدلالة المعنوية كما أن الإظهار هو مركز المعنى على مستوى الدلالة الحسية وتداخلت الدلالتان أو بالأحرى تداخل المستويان في صياغة مفهوم للنص في التراث.

وبعيدا عن الدلالة اللغوية لكلمة "نص" فإن المهم في سياق هذا البحث معرفة كيف اكتسب القرآن مفهومه كـ "نص" في الثقافة العربية الإسلامية بمعنى يقارب أو يطابق معناه المعاصر كـ "بنية لغوية تتجاوز حد الجملة المفيدة".

يرى أبو زيد أن ثمة إشارة عند ابن خلدون (ت 808 هـ) يمكن اعتبارها بداية تكوّن لمفهوم "النص" بمعناه – الاصطلاحي – الموضح سلفا، وذلك في حديثه عن المشتغلين بالفلسفة وأنهم كانوا يطلقون على كتاب المنطق لأرسطو اسم "النص"؛ فيقول عن نشأة الفلسفة بشكل عام وكيف تحددت مجالاتها وتهذبت طرقها بظهور كتاب المنطق لأرسطو: " وتكلم فيه (المنطق) المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومتفرقا ولم تهذب طرقه ولم تجمه مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ورتبت مسائله وفصوله وجلعه أول العلوم الحكمية وفاتحتها. ولذلك يسمى بالمعلم الاول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص" (أبو زيد، 1995، ص 158).

ويشير أبو زيد إلى قول آخر لابن خلدون للتأكيد على إطلاق فلاسفة المسلمين اسم "النص" على كتاب أرسطو: "وتجد الماهر منهم عاكفا على كتاب الشفاء والإشارة والنجاة وتلاخيص ابن رشد للنص من تأليف أرسطو وغيره". وبناء على ذلك يؤكد أبو زيد أن "إطلاق كلمة "النص" على كتاب كامل، كان بداية النقلة الدلالية من المعنى القديم (اللغوي بمعنى الإظهار والوضوح) إلى المعنى الحديث والمعاصر (أبو زيد، 1995، ص 159).

ويتعرض أبو زيد كذلك إلى ما أسماه عملية "تقنين" القرآن إشارة إلى عملية جمعه وترتيبه التي تمت في عهد الخليفة الثالث عثمان (في القرن الأول الهجري) والتي أدت إلى ظهور أول نسخة "مصحف" كاملة تحوي القرآن كاملا ومدونا ومرتبا. وقد أدت عملية التقنين تلك – فيما يرى أبو زيد – إلى "خلق قناعة مؤداها أن القرآن "نص" بما هو مدون بين دفتي كتاب (المصحف)" (البقاعي، د.ت، 5/8، 6). وقد مارست عملية "التقنين" تلك دورا هاما في تطور المفهوم الذي اكتسبه القرآن في الوعي العلمي الإسلامي بوصفه "نصا". يظهر ذلك الدور في اهتمام علماء القرآن بما يعرف بـ "علم المناسبة".

والمناسبة في اللغة تعني المقاربة. وفلان يناسب فلانا أي يقرب منه ويشاكله. وموضوع هذا العلم فيما يقول الإمام البقاعي (ت 885 هـ): "هو تعرف علل الترتيب وثمرته الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلق الذي هو لحكمة النسب فعلم مناسبات القرآن علم تعرف

منه علل ترتيب أجزائه وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال" (البقاعي، د.ت، 5/8، 6). ويرى الزركشي – متفقا مع البقاعي – أن فائدة هذا العلم هي "جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم والمتلاحم الأجزاء" (الزركشي، 2006، ص 36)؛ فمعنى المناسبة لا ينفصل عن فائدتها ويمكن تفسير ذلك بخصوصية البحث نفسه فهو لا يبحث فيما إذا كان النص متناسبا أم لا ولكنه ينطلق من التناسب من الإيمان بوجوده وكل ما يراد من البحث هو الكشف عن ذلك فقط وتجليته.

تنطلق الدراسات حول القرآن ليس فقط من التسليم بانسجام آياته وتناغم سوره أو افتراض ذلك ولكنها تؤمن بذلك وتعتقده. وإذا كان انسجام نص ما ينهض – بالضرورة – على منظومة من العلاقات المفهومة أو التي يمكن فهمها بين جزئياته وكلياته فمن الضروري ونحن إزاء نص معجز من الأساس في نظمه أن يكون كل دال فيه منسجما مع ما يجاوره مناسبا له بما يفضي إلى تناسب كل آية من آياته في ذاتها أولا، وفي موقعها الذي حددته علاقتها بالسورة التي تسبقها والتي تعقبها ثانيا. "وهذا يعني أننا إزاء بناء متكامل متناسب الوحدات متناغمها الأول فيه ما كان يجب أن يكون ثانيا والثاني فيه ما كان يجب أن يكون أولا وهذا الفرض يشمل كافة العناصر والوحدات التي يضمها النص وهو ما يؤول إلى بينة كلية مشدود أولها إلى آخرها ومردود آخرها على أولها" (عيد، 2009، ص 39).

لقد فرض هذا التصور للنص الكريم على علمائه في كل ما من شانه أن يقيم تناسب النص على مستويي اللغة والمضمون "وهذا بالضبط جوهر البحث في علم النص الذي يحدثنا عن معايير محددة يجب توافرها فيما يطلق عليه نص ويأتي معيارا التماسك cohesion والانسجام coherence على رأس هذه المعايير حتى ليوشك الدرس النصي أن يتحدد بهما ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنه إذا توفر لنص ما التماسك والانسجام فقد استوفى بالضرورة شرائط النصية ومعاييرها فلا يمكننا أن نتحدث عن معايير القصد أو الهدف intentionality والقبول acceptability والإخبارية informatively والمقامية situationality والتناص intersexuality لا يمكننا أن نتحدث عن هذه المعايير في نص ما إلا بعد استيفائه شرطي التماسك والانسجام أي أن تتوفرله بنية نصية متماسكة على مستوييه الدلالي واللغوي" (عيد، 2009، ص 40).

والتناسب بين الآيات والسور هو في حقيقته بحث عن التتابع والتماسك عن النظم ولكن في حدود أكبر من الجملة ينطلق من وحدة النص الكريم أو كليته يؤمن أن كل آية قد وضعت في مكانها الذي يقتضيه النظم وكل سورة قد وضعت في مكانها الذي يقتضيه إعجاز التنسيق والترتيب و"هكذا غدت نظرية النظم التي بلورها عبد القاهر نظرا وتطبيقا وجذّرها الزمخشري وفخر الدين الرازي في تفسيريهما غدت هذه النظرية على أيدي علماء القرآن خاصة ميدانا موسعا للدرس النصي بمعناه الحديث" (عيد، 2009، ص 41).

فعلم المناسبة يعد مرحلة النضج والاكتمال للصيغة المفهومية "القرآن نص" كما يعد تجذيرا لتلك الصيغة في مجالين معرفيين بالتوازي، هما مجال الدراسات القرآنية (ببعدها العقائدي) ومجال الدراسات الأدبية بصيغتها القديمة (في البلاغة كموضوع من موضوعات الإعجاز كما عند عبد القاهر الجرجاني) وبصيغتها الحديثه في مختلف الاتجاهات النقدية الأدبية الحديثة التي حاول أبو زيد الإفادة منها استجابة أو إحياء لمشروع أمين الخولي (1895 – 1966م) حيث يقول أبو زيد: "وإذا كان مفهوم النص يمثل مفهوما محوريا في علوم القرآن فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية في درس النصوص الأدبية ليس في جوهره إلا اختلافا في تحديد ماهية النص وخصائصه ووظائفه وليس مفهوم

النص مفهوما أساسيا في الدراسات الأدبية فحسب، بل يعد مفهوما أساسيا في العلوم الإنسانية في الثقافة بشكل عام وعلى ذلك تقع هذه الدراسة في صميم الدرس الأدبي وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصا إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق إنها دعوة الشيخ أمين الخولي" (أبو زيد، 1990، ص 22).

2. النص ونظرية التأويل: المتكلمون والفقهاء

تمت التجارب التأويلية في التراث الإسلامي – على اختلافها – ضمن الصيغة المفهومية للقرآن بوصفه "نصا". يتضح ذلك عند المعتزلة في الدراسة التي أجراها أبو زيد للمناهج المختلفة التي طبقها المتكلمون – علماء اللاهوت – في تفسير القرآن من حيث هو "نص". انطلقت الدراسة من تتبع مسار انبثاق مفهوم الاستعارة والمجاز وهو المفهوم الذي ساهم المعتزلة في بلورته من خلال محاولاتهم تأويل ما يتناقض مع مفاهيم "التوحيد" من آيات تشبه الله بالإنسان من جهة، ومن جهة أخرى تأويل ما يتناقض مع مفهوم العدل خاصة تلك الآيات التي يوهم ظاهر معناها الجبر أو يوهم بنسبة فعل القبيح لله. قام المعتزلة بتوظيف مفهوم المجاز بوصفه أداة لغوية ناجزة لتأويل تلك الآيات التي اعتبروها "متشابهات". وكان هذا المنهج بمثابة توظيف آلية لغوية نافذة لتأويل القرآن طبقا لمعيارهم الفلسفي لماهية "المتعالي"؛ فحيث اتفقت الآيات مع معيارهم اعتبروها محكمات تؤخذ على ظاهرها من دون تأويل اما حين تخالف الآيات معيارهم الفلسفي فإنها توضع في خانة المتشابهات التي تحتاج إلى التاويل بتوظيف مفهوم المجاز.

لقد وجد المعتزلة في "المحكم والمتشابه" – هذه المشكلة القديمة – منفذا لإرساء ضوابط التأويل (أبو زيد، 1996، ص 164). حيث اعتمد المعتزلة على الآية السابعة من سوة آل عمران والتي تقول إن الكتاب – القرآن – فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات[3] وصاغوا نظرية في التأويل تعتمد على فهم المتشابه – الغامض – قياسا على مرجعية المحكم، أي الواضح. ومن خلال نظريتهم في المعرفة واللغة حددوا عدة مستويات للوضوح ومثلها للغموض.

وإذا كانت ثنائية المحكم والمتشابه هي المبدأ التأويل الأساسي في نظرية التأويل عند المعتزلة فإن آلية اشتغال هذا المبدأ هي "رد المتشابه إلى المحكم" لفهمه. وهي آلية "نصية" بامتياز تقوم على تصور للقرآن باعتباره بنية متكاملة يفسر بعضها بعضا، ويرد غامضها إلى واضحها فإذا هو واضح. فلم تكن آلية فهم المحكم خارجة عن حدود القرآن / النص، بل كانت من داخله وفي حدوده ولعل هذا ما يثبت أن مفهوم النص في الثقافة العربية قد أنتج عدة مسلمات صاحبت كلمة "النص" باعتبارها مصطلحا نقديا، أولى هذه المسلمات أن النص هو "المجال المحدد المغلق المكتفي بنفسه من حيث دلالته" (عصفور، 1997، ص 186).

اعتبر المعتزلة كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز بل يحق لهم تأويله. وبذلك نقلوا الخلافات العقلية الاستدلالية إلى القرآن على أساس وجود المحكم والمتشابه فيه (أبو زيد، 1996، ص 164). اللافت – كما يوضح أبو زيد – أن نظرية المعتزلة في التأويل صارت – في قالبها النظري التجريدي الخالص – نموذجا محتذى عند خصومهم (الأشاعرة) وصار الخلاف في تحديد ما هو محكم وما هو متشابه، " فما يعتبره المعتزلة محكما واضحا هو عند خصومهم متشابه غامض والعكس صحيح ... وهذا ما نجده واضحا جدا في تعليقات ابن المنير السني (ت 683 هـ) على تفسير الزمخشري (ت 538هـ)" (أبو زيد، 2010، ص 149) وهو ما يعني أن الخلاف حول معنى القرآن قد تطور إلى خلاف حول مبناه.

ثمة تجربة تأويلية أخرى ضمن الصيغة المفهومية للقرآن بوصفه "نصا"، وهي تجربة الفقهاء وعلماء

الأصول الذين أسسوا مبدأهم التأويلي على أساس التمييز في الخطاب الإلهي بين المتقدم والمتأخر في ترتيب النزول. هذا التمييز مكنهم من إزالة التناقضات في الأحكام القرآنية بالزعم أن الحكم المتأخر من شأنه أن ينسخ الحكم المتقدم. وذلك على أساس أن نصا إلهيا لا يمكن أن يقع به أي نوع من التناقض. كانت مقولة "الناسخ والمنسوخ" تمثل حلا تأويليا يثبت الأحكام النهائية وينفي في الوقت نفسه وقوع التناقض (أبو زيد، 2010، ص 209).

ومن السهل على الباحث أن يرى التشابه بين تأويل المتكلمين وتأويل الفقهاء وإن كان مجال التطبيق عند كليهما مختلفا الهدف عند كليهما رفع التناقض عن "النص الإلهي" وإن كانت النتائج حققت اختلافا وتناقضا أشد كما أشرنا عند المتكلمين. وعند الفقهاء نجد الخلاف حاضرا في تحديد ما إذا كان حكم ما ناسخا أو منسوخا. ومرد هذا الاختلاف هو اعتمادهم مرويات مختلفة إلى حد التناقض بخصوص تحديد أي نصوص الأحكام كان أسبق وأيها كان المتأخر. هذا فضلا عن اختلافات في تحديد مناط الحكم وفي تحديد علة الحكم. "غير أن ثمة مبدأ "قانوني" فحواه أن الحكم المتأخر ينسخ الحكم المتقدم" (أبو زيد، 2010، ص 209).

ويمكن القول إن التعامل مع القرآن بوصفه "نصا" قد أدى إلى تصور ما باعتباره كتابا بالمعنى القانوني بناء على مبدأ التدرج التشريعي في نص قانوني تمت صياغة مقولات الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفصل والعام والخاص وغيرها. وهي مقولات يفضي تحليل محتواها تحليلا نقديا تاريخيا إلى اكتشاف أن وظائفها الأساسية تتركز في رفع التناقض المتوهم في نص إلهي يسيطرعليه مؤلف يتمتع بكل صفات القدرة والكمال لم يدرك الفقهاء مثلا خطورة النتائج فعلى أساس مقولة الناسخ والمنسوخ قسموا القرآن إلى أربعة أقسام:

"ما نسخ لفظا وحكما أي ما كان "قرآنا" ينتمي إلى كلام الله ثم تم حذفه كليا من مجال كلام الله، أي تم استبعاده من أن يعتبر قرآنا. المثال الذي يورده السيوطي هو ما ورد عن أم المؤمنين عائشة بخصوص التحريم – تحريم الزواج – بعشر رضعات، وأنها كانت آية متلوة فنسخت تلاوة وحكما.

ما نسخ حكمه وبقى لفظه، وهذا معناه أن هناك مقاطع تنتمي لكلام الله ولكنها معطلة التأثير. ومثال ذلك الآيات التي وردت في الخمر قبل النص التحريمي. وما نسخ لفظه وبقي حكمه، وهو عكس الصنف السابق، حيث توجد أحكام إلهية لا تنتمي لكلام الله مثال حكم رجم الزاني والزانية المحصنين (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجمومهما البتة نكالا من الله). ومن الطبيعي أن يكون الصنف الرابع هو الثابت حكما ونصا وهو أغلب القرآن لا كله" (أبو زيد، 2010، ص 210، 211).

ويرى أبو زيد أنه مادام ترتيب سور القرآن من حيث النزول ما زال أمرا خلافيا بعيدا عن أي يقين علمي، فإن الاتفاق على ترتيب الآيات والمقاطع أشد عسرا، وأبعد عن أي يقين معرفي. ولقد بالغ الفقهاء المتأخرون في تطبيق مقولة "الناسخ والمنسوخ" حتى قيل إن آية السيف – الآية 5 من سورة التوبة – قد نسخت كل آيات الصبر والتسامح التي يبلغ عددها أكثر من مائة آية.

إن القرآن منذ جمعه وترتيبه في مصحف تم التعامل معه بوصفه نصا، وإذا كان النص البشري يخضع لسيطرة مؤلفه ويعكس قدراته، فإن النص الإلهي لا بد أن يقع في أرقى مستويات البناء، التي لا يمكن أن تستوعب تناقضا ما، إن أي تناقض أو اختلاف الكتاب الإلهي لا بد أن يكون ظاهريا ويتحتم على المؤمن العالم أن يكشف الاستواء العميق.

3. مفهوم النص: تجربة جديدة في إطار قديم

كشفت التجربة التأويلية للمعتزلة وخصومهم (الأشاعرة) عن التأويل الأيديولوجي للقرآن في مسار

الصراع بين الفرق. وأصبح القرآن "أرضا للمعارك الفكرية والسياسية بين المتنازعين" (أبو زيد، 2010، ص 206) بين المعتزلة والأشاعرة حول تحديد المحكم والمتشابه، وليس ثمة تحديد موضوعي لماهية المحكم ولا لماهية المتشابه، فالمحكم ما وافق المقولات الفلسفية للمعتزلة، والمتشابه ما ناقضها، والحال نفسه عند الأشاعرة.

كما كشفت التجربة التأويلية عند الفقهاء عن الانغلاق الدلالي والتوجيه الأيديولوجي وفق تصور لوجود تناقض يجب رفعه، ولم يكن في وسعهم أن يسلموا بأن ظاهرة اختلاف الأحكام وتعددها لا تمثل تناقضا بقدر ما تمثل أفقا مفتوحا أمام الجماعة – أو المجتمع – للاختيار الأنسب للظروف والسياق المتغيرين. والانغلاق الدلالي او إغلاق الاحتمالات – بتعبير أبي زيد – يعني تثبيت احتمالات أخرى، هذه الاحتمالات التي يتم تثبيتها تكون موجهة اساسا بإيديولوجيا المؤول السياسية أو الثقافية أو العقائدية او المذهبية.

حاول أبو زيد إجراء تجربة معرفية تهدف إلى تخليص العملية التأويلية من توجهها الإيديولوجي، وتحريرها من الطابع النفعي في التعامل مع القرآن وذلك عبر كتابه "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن". وقد اتسمت تجربة أبي زيد المعرفية في الحفر عميقا في بنية العلوم القرآنية في طورها الأخير – الناضج المتبلور – كما عند الزركشي والسيوطي في موسوعتيهما (البرهان في علوم القرآن) و(الإتقان في علوم القرآن) من أجل الكشف عن الدلالة العميقة لمفهوم النص، وأثر ذلك المفهوم على عمليات التأويل ودروه في نشأة تطور علوم القرآن.

وصنّف أبو زيد دراسته كدراسة أدبية وإن كانت تُعنى بعلوم القرآن؛ ذلك أن "الدراسة الأدبية – ومحورها مفهوم "النص" – هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا" (أبو زيد، 1990، ص 13) ثم أوضح العلاقة بين الدراسة الأدبية وعلوم القرآن من زاوية أن " البحث عن هذا المفهوم – مفهوم النص – وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة "علوم القرآن" قراءة جديدة باحثة منقبة. وغاية "مفهوم النص" الوصول إلى دلالة موضوعية للنص خارج التحيزات الأيديولوجية المسبقة عن طريق استعمال آليات تأويل موضوعية. والوصول إلى دلالة موضوعية للنص يقتضي الوصول أولا إلى مفهوم موضوعي للنص.

انطلق أبو زيد في "مفهوم النص" من المفهوم المعاصر للنص كما استقر في الدراسات الأدبية كـ "بنية لغوية تتجاوز حد الجملة المفيدة". واستفاد من كثير من المنجزات الحديثة لعلوم اللغة والنقد الأدبي وتحليل النصوص والسيميوطيقا وغيرها من مناهج أمدته بأدوات شكلت نظرته أو قراءته الجديدة للتراث التفسيري.

وأسس أبو زيد قراءته للتراث المتعلق بالقرآن على فكرة مفادها أن "القرآن نص لغوي" وكان عنوان الباب الأول من كتابه: "النص في الثقافة: التشكيل والتشكل" وقد أوضح فيه أن " النص قد اختار اللغة التي يخاطب بها الناس عن طريق الوحي الذي استقبله خاتم النبيين والمرسلين. ولما كانت اللغة هي من أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، فلا يمكن أن نتحدث عن هذه اللغة بوصفها مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن "نص" مفارق للثقافة والواقع أيضا ما دام أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر. ولما كانت العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الدعاوى الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص (أبو زيد،1990، ص 33 - 152).

الحضارة العربية – من منظور أبي زيد – "حضارة النص" فهي تتركز حول نص بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية وهو ما يجعل التأويل الوجه الآخر للنص يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة.

ويرى أبو زيد أنه إذا كان "التأويل" يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص ألا يفتح ذلك الباب واسعا للخلافات التي تؤدي إلى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى؟ والجواب عن الشق الأول من السؤال – فيما يرى أبو زيد – هو إن الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره في تعارض المصالح بين المستغلين بين الطبقات التي تجد ما لا تنفقه وبين المستغلين من الطبقات التي لا تجد ما تنفقه على حد تعبير طه حسين ومن شأن هذا الشقاق الاقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية ومعنى ذلك أن خلافات التأويل ليست هي التي تبذر بذور الشقاق والفتنة كما يحلو للخطاب الديني الرسمي أن يقول متجاوبا مع الخطاب السياسي للطبقات المسيطرة تجاوبا يصل إلى حد التطابق. ان اختلاف التأويل نتيجة للشقاق والتعدد الأيديولوجي وليس سببا من هذا المنكلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته ويكون خلافا اجتهاديا لا يقل في مشروعيته عن اختلاف الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية وذلك إذا كان التأويل مستكملا للشروط الموضوعية العلمية وليس مجرد إخضاع للنص للأهواء الأيديولوجية.

وليس معنى ذلك أن التأويل الموضوعي للنص الديني أو للنص الأدبي مطلبا عسير التحقيق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة التاويل المعاصرة فنفي الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتيه إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل النصوص هي الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي تثبت أنها مجرد وهم من إبداع أيديولوجية الغرب الاستعماري إن هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحري القارئ استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال استغراق المؤول في أعماق النص سعيا لسبر أغواره ولا على المؤول تثريب بعد ذلك ان تتطور أدوات التحليل وطرائقه في عصر تال وتكتشف في النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حي متطور واكتشاف دلالة جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص (أبو زيد، 1990، ص 271).

بالرغم من جدة المنهج الذي اتبعه أبو زيد في قراة علوم القرآن، وفعالية الأدوات التي استخدمها في التحليل والنقد، وبالرغم من أن كتاب "مفهوم النص" قد فتح آفاقا جديدة في الدراسات القرآنية المعاصرة بقدر ما أثار جدلا حادا في الأوساط الأكاديمية والثقافية[4] إلا أنه يظل ضمن الإطار المفاهيمي التقليدي للقرآن بوصفه "نصا". وهو ما يؤكده أبو زيد نفسه بعد ذلك في نقده لمشروعه حيث يرى أنه من الصعب أن نجد في التأويلات الحديثة والمعاصرة "خرقا للمجال التأويلي الكلاسيكي القائم على نظرية النص. والمنهج الأدبي الذي طبقه بعض الدراسين – ومنهم كاتب هذه الدراسة [يقصد نفسه] لا يخرج هو الآخر عن هذا السياق. ورغم توظيف المنهج الأدبي لإجراءات تأويلية متقدمة فإنه لم يفارق المنهج التبسيطي في التعامل مع القرآن بوصفه مجرد نص" (أبو زيد، 2010، ص 212).

لقد أدرك أبو زيد أنه من غير الممكن أن تحدث علمية تطوير ناجحة في علوم القرآن مادامت تقع ضمن النسق المعرفي القديم نفسه الذي نبتت فيه كل تلك الإشكاليات؛ فقد دأب الدراسون للقرآن في العصر الحديث على مواصلة المنظور التراثي في التعامل مع القرآن بوصفه نصا. إن التعامل مع القرآن من هذا المنظور يشجع إمكانيات التفسير والتفسير المضاد كما يسمح بالمثل بإمكانية التلاعب الدلالي ليس بالمعاني فقط بل بالمبنى القرآني نفسه وذلك كما حدث في التأويلات السجالية التي أنتجها المتكلمون في الماضي.

لقد انبنى منهج المتكلمين على تركيبية المحكم والمتشابه وانبنى منهج الفقهاء على تركيبية الناسخ والمنسوخ وهما النسقان التركيبيان السائدان حتى الآن في التعامل مع القرآن. وهما نسقان أديا في معظم الأحوال لتحويل القرآن إلى ساحة نزاع أيديولوجي ومذهبي، نزاع ينتهي إلى التلاعب المعنى لغايات براجماتية تبريرية وإن كانت لا تخلو من النوايا الحسنة. إن التعامل مع القرآن بوصفه مجرد نص هو مصدر النزاع (أبو زيد، 2010، ص 214).

4. من النص إلى الخطاب: مقاربة جديدة

مصطلح الخطاب نوع من الترجمة أو التعريب لمصطلح Discourse في الإنجليزية ونظيره Discours في الفرنسية أو Diskurs في الألمانية. وكلها مصطلحات ذات سياقات متميزة تتمثلها الثقافة العربية المعاصرة فيما تتمثله من معارف العصر في العالم حولها، وتأخذ منها بالقدر الي تحلم بالإضافة إليها.

وعلى مستوى الاشتقاق اللغوي فأغلب المرادفات الأجنبية الشائعة لمصطلح "الخطاب" مأخوذة من أصل لاتيني وهو الاسم discursus المشتق بدوره من الفعل discurrere الذي يعني "الجري هنا وهناك" أو الجري ذهابا وإيابا. وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي وإرسال الكلام والمحادثة الحرة والارتجال وغير ذلك من الدلالات التي أفضت، في اللغات الأوروبية الحديثة، إلى معاني: العرض والسرد، والخطبة الطويلة نسبيا غير الخاضعة إلى خطة جامدة ثم الموعظة والخطبة المنمقة، والمحاضرة والمعالجة البحثية، وأخيرا اللغة من حيث هي أفعال أدائية لفاعلين، أو ممارسة اجتماعية لذوت تمارس الفعل الاجتماعي. وتنفعل به بواسطة اللغة (عصفور، 1997، ص 64،63).

كما يشير دال الخطاب إلى التتابع المسجل للمنطوقات، أو الممارسة الشاملة الدالة على وضع معرفي بعينه أو الرسائل المتبادلة بين الأفراد في مواقف الحياة اليومية أو المحادثة. وكل هذه الدلالات وغيرها تشير إلى دلالة متكررة الرجع هي دلالة الفعل الاتصالي الذي يصل بين الأفراد والمجموعات بوسائل متعددة من أشكال الأداء الذي تتحول به اللغة إلى فعل تداولي (جورجينزين وفيليبس، 2002، ص 12).

ولا يجب أن نتصور أن الانتقال من النظر إلى القرآن باعتباره "نصا" إلى النظر إليه باعتباره "خطابا" يعد نقضا لمفوم "النص" أو انقلابا عليه بل، هو التحرك من منظور إلى منظور في سياق التجريب المرن الذي تفرضه التجربة العلمية ضدّا على التصلب وتقديس المقولات، كما أن "مجال التجديد الفكري يمثل أفقا مفتوحا للباحث يستطيع فيه مراجعة نفسه (أبو زيد، 2010، ص 197). ويوضح أبو زيد أن النقلة من "النص" إلى "الخطاب" لم تحدث في يوم وليلة أو من خلال طفرة عبقرية بل هي نتيجة تراكم خبرات قراءات وخبرات وتأملات، والأهم من ذلك أنها ثمرة من ثمرات انخراط في حوارات ومشاريع بحثية. وهي نقلة نابعة في الأساس من الدراسة النقدية المتأملة لتاريخ التفسير ومناهجه قديما وحديثا (أبو زيد، 2010، ص 197).

يمكن اعتبار النظرة إلى القرآن بوصفه خطابا محاولة للنظر من منظور جديد لمعرفة عن أي شيء سيسفر النظر من ذلك المنظور على المستوى التأويلي. وهذا المنظور لا ينفي نتائج المنظور القديم وإن كان يستبعدها – معرفيا بشكل مؤقت – بل إن كثيرا من مقولات منظور (القرآن بوصفه خطابا) لها جذور في منظور (القرآن بوصفه نصا) في قضايا مثل الطابع الاتصالي لعملية الوحي، الإعلاء من دور السياق في التأويل، الظواهر الأسلوبية للغة القرآن، وغيرها من مفاهيم تبلورت في كتاب مفهوم النص. غير أن الصيغة المفهومية الجديدة من شأنها – بالتعمق فيها – أن تفتح آفاقا تأويلية جديدة ما كانت لتُفتح في إطار الصيغة المفهومية القديمة.

والانتقال من "النص" إلى "الخطاب" يعني العودة بالقرآن إلى ما قبل "المصحف" أي إلى ما قبل التقنين. كما يعني العناية بطبيعته الشفاهية ككلام منطوق وليس كنص مكتوب. ويحاول أبو زيد أن يُجذّر ذلك الانتقال أو تلك العودة على المستوى التاريخي فيرى أن القرآن في الفترة الأولى من تاريخ المسلمين – بالتأكيد قبل الوصول إلى مرحلة التقنين النهائي للصحف، وقبل تحول الإسلام إلى مؤسسات – كان ما يزال ينظر إليه بوصفه "الخطاب الحي" بينما كان المصحف بمثابة "النص الصامت" (أبو زيد، 2010، ص 202).

ويُرجع أبو زيد إعلان مفهوم "المصحف الصامت" إلى الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه مشيرا إلى السياق التاريخي لذلك الإعلان حيث القتال الدائر في معركة صفين بين الخليفة الذي لم يحدث إجماع على اختياره من "أهل الحل والعقد" من الصحابة وبين معاوية بن أبي سفيان والي الشام أحد الذين لم يعترفوا بهذا الاختيار.

كان من الواضح أن مسار المعركة يميل إلى صالح على ضد معاوية. هنا نصح عمرو بن العاص حليفه معاوية أن يأمر جنوده أن يضعوا نسخا من المصحف على أسنة السيوف لم تكن تلك الإشارة تعني الاستسلام بل كانت تعني أن معاوية يدعو المتقاتلين لحل الخلاف باستشارة القرآن. ولأن المقاتلين في المعسكرين قد أصابهم التعب فقد وضع الجميع سلاحهم. وضغط انصار علي عليه لكي يقبل حل الخلاف بالتحكيم كما اقترح معاوية وأن يختار حكما يمثله من هؤلاء المحايدين الذين لم ينضموا إلى أي من المعسكرين كان أصحاب علي على ثقة بأنهم على حق وقد لعب القراء دورا هاما في الضغط على علي لقبول مبدأ التحكيم.

كانت مهمة الحكمين أن يستطلعا القرآن – من أول سورة إلى آخر سورة – للبحث عن حل. وفي حالة غياب دليل واضح من القرآن يحسم المشكلة كان عليهما أن يستشيرا "السنة المجمع عليها". ولأنه لم يكن واضحا وضوحا بينا محددا ما هو الموضوع الذي يستشار فيه القرآن والسنة فقد اعترض البعض على مبدأ التحكيم وصاحوا "لا حكم إلا لله". وكان معنى هذه الصيحة أنه لا يصح إطلاقا تحكيم الرجال. لأن ثمة أمرا إليها في القرآن يحل هذه المشكلة وهي الآية التاسعة من سورة الحجرات " وإن طائفتان... المقسطين" من هنا أصر من رفضوا التحكيم على مواصلة القتال ضد معاوية، فليس ثمة دليل يغير حقيقة أنهم الفئة الباغية.

في رده على مبدأ "لا حكم إلا لله" أعلن علي مقولته الشهيرة التي تميز بين المصحف الصامت من جهة وبين المصحف المنطوق بتأويل الرجال من جهة أخرى[5]. إن هذا التمييز – والعبارة يستشهد بها كثير من الباحثين المعاصرين للبرهنة على الاحتمالات المتعددة للمعنى وعلى الحذر من التلاعب السياسي بالمعنى – لها دلالات أعمق من تلك التي فهمت على أساسها. إن مجرد النطق بالقرآن سواء ترتيلا في تأدية الشعائر أو استشهادا به في سياق الجدل في الحياة اليومية سواء كان الجدل سياسيا أو اجتماعيا، مجرد النطق هذا ينطوي على معنى، أي ينطوي على تفسير ما (أبو زيد، 2010، ص 204).

وحين يستشهد المحاور الخصم او المساجل بآية أخرى فإن هذا الاستشهاد يتضمن تأويلا خاصا للآيات التي استشهد بها الخصم وترسيخا لتأويل مضاد من خلال النطق بآية أو آيات أخرى. يحدث ذلك من خلال إشارات مصاحبة شتى مثل التنغيم والوقف والتأكيد هذا علاوة على الإشارات الجسدية التي تصاحب عادة كل خطاب شفاهي.

إن القرآن في عملية التداول تلك يمثل ظاهرة حية تشبه إلى حد كبير ظاهرة الأوركسترا المعزوفة في حين يمكن تشبيه المصحف الصامت بالنوتة الموسيقية الصامتة. من هنا يرى أبو زيد أن على نظرية التأويل أن تأخذ بعين الاعتبار تلك الظاهرة الحية وأن يكف

المفسرون عن تلخيص القرآن هذا التلخيص المخل إلى حد كبير حين يتم التعامل معه بوصفه نصا فقط (أبو زيد، 2010، ص 205).

إن الالتفات إلى القرآن في عملية التداول (باعتباره خطابا) كانت نتيجة إلى التحول من الاهتمام بالثقافات الرسمية المكتوبة إلى الثقافات الشعبية غير المدونة، ففي الأولى يمارس القرآن فعاليته كنص لكن في الثانية يمارس القرآن فعاليته كخطاب.

وتم الانتقال من مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب عند أبي زيد بالقيام بخطوة إجرائية ذات بعدين: الأول العناية بدراسة القرآن قبل عملية التقنين، والثاني إثبات وجود الطابع التداولي للقرآن – كخاصية أساسية من خواص الخطاب – حتى الآن في حياة المسلمين اليومية.

مثلت هذه الخطورة الإجرائية ببعديها جوهر عملية الانتقال التي تمت من خلال دراستين الأولى هي القرآن: التواصل بين الله والإنسان، والثانية القرآن في الحياة اليومية. حيث ناقش أبو زيد في الجزء الأول من الدراسة الأولى عملية الوحي كما ناقشها من قبل في كتاب مفهوم النص ولكن ليست كعملية تواصلية تنتج نصوصا، بل كعملية تواصلية تنتج خطابات متعددة السياقات.

وأكد في هذه الدراسة على الطابع الشفاهي للقرآن قبل عملية التقنين بدءً من قول جبريل للرسول – صلى الله عليه وسلم – "اقرأ" بمعنى "اتل" وهو ما يعني أن النبي قد تلقى القرآن بصيغة شفوية وليست مكتوبة. كما أكد على الحضور اللفظي للقرآن في الجانب الشعائري من حياة المسلمين أثناء تلاوة القرآن في الصلاة وفي المناسبات المختلفة موضحا أن الخصائص الجمالية للغة القرآنية والتي تؤثر في حياة المسلمين اليومية تتعلق أساسا بالتلاوة اللفظية (أبو زيد، 2000، ص 2 – 5).

ويرصد في الدراسة الثانية أشكالا من تسرب لغة القرآن إلى لغة الحياة اليومية في عبارات كالبسملة والحمد وقراءة بعض السور القصيرة كسلوك يومي، معتبرا ذلك التسرب عودة للغة القرآن إلى طبيعتها الأصلية كخطاب حي في الحياة اليومية وليس كنص صامت بين دفتي المصحف (أبو زيد، 2002، ص 79،80). لعل هذه المرحلة الانتقالية هي التي أكدت لأبي زيد أن النظر إلى القرآن بوصفه خطابا ليس وصفا متكلفا للقرآن بما ليس فيه، بل إن الطبيعة الخطابية موجودة في القرآن سواء في تلقيه وتداوله في المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام أو في تداوله في حياة المسلمين المعاصرين. وبقي فقط الكشف عن الطبيعة الخطابية من داخل القرآن نفسه.

5. القرآن بوصفه خطابا: الخصائص وآفاق التأويل

يحاول أبو زيد في أطروحته حول القرآن بوصفه خطابا أن يبرز بعض الخصائص الخطابية في القرآن مع الإشارة إلى الآفاق التأويلية الممكنة التي تفتحها هذه الخصائص.

تعدد الأصوات

يختلف أبو زيد مع محمد أركون حول البنية النحوية في الخطاب القرآني. فأركون يرى وجود بنية نحوية واحدة ومجال وحيد للتواصل النحوي في القرآن، هي بنية: أنا (المتكلم) – أنت (الرسول) – وأنتم (جماعة المؤمنين)، وأحيانا غير المؤمنين من مشركي مكة وأهل الكتاب. ومعنى ذلك أن ثمة بنية نحوية مهيمنة أنا المتكلم وأنت المخاطب أو أنتم المخاطبين. ويرى أبو زيد أن هذه البنية يمكن أن تكون الأكثر حضورا في نمط الخطاب، لكنها ليست البنية الوحيدة في كل الخطابات.

والقرآن – من منظور أبي زيد – لا يمثل خطابا أحادي الصوت بل هو خطاب متعدد الأصوات بامتياز بمعنى أن ضمير المتكلم لا يشير دائما إلى المقدس وليس المقصود هنا المتكلم في الخطاب السردي القصصي الذي يكون خطابا حكائيا، بل المقصود المتكلم بالقرآن خارج

السياق السردي الحكائي ومن جهة أخر فإن صوت "المقدس" لا يعبر عنه دائما بضمير المتكلم (أنا) بل كثيرا ما يمثله الضمير الغائب هو أما في الخطاب الابتهالي الدعائي فإن المقدس يشار إليه بالضمير (أنت).

ويعرض أبو زيد أمثلة على البنية النحوية المعبرة عن تعدد الأصوات في الخطاب القرآني من خلال سورة الإخلاص والتي يغيب فيها صوت المقدس وراء فعل الأمر "قل" . وحضور فعل الأمر قل – حيث المخاطب هو محمد – حضور طاغ في كل سور القرآن. وهذا الغياب لصوت المقدس خلف فعل الأمر "قل" يخلق احتمالات بأن القائل ليس هو بالضبط الصوت الإلهي، بقدر ما هو الصوت الممثل للمقدس. المخاطب هو محمد، والقائل يطلب من محمد أن يقول عن المقدس – الله – بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد (أبو زيد، 2010، ص 219).

وثمة مثال آخر في سورة العلق من الآية الأولى إلى الآية الخامسة فالمخاطب هو محمد بينما صوت المتكلم هو صوت الملك الذي ظهر له في غار حراء, ليقدم لمحمد مواصفات الرب. ضمير الغائب هو الممثل لهذا الرب.

ومثال ثالث في سورة الفاتحة حيث المتكلم هو الإنسان بينما يشار إلى الله بضمير الغائب في الآيات الثلاث الأولى وبضمي رالمخاطب في باقي آيات السورة. التي تعد نموذجا للشكل الأدبي. المصنف باسم الابتهالات أو الأدعية.

في المثال السابق، صوت الإنسان هو المتكلم – أي الناطق في القرآن بكلام الله – بمعنى ان كلام الله يتوحد بصوت الإنسان او أن صوت الإنسان يمثل كلام الله وعملية التمثيب هنا تعني نقل كلام الله من عالم الغيب إلى عالم الشهادة.

ويدلل أبو زيد على فهمه للطبيعة الحوارية في سورة الفاتحة بالحديث القدسي يقول الله فيه على لسان النبي: قسمت الصلاة – يعني قراءة الفاتحة في الصلاة – بيني وبين عبدي نصفين. وتتمثل هذه القسمة في عملية حوارية (ابقى خرج الحديث) على النحو التالي: إذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الرب: "حمدني عبدي" وإذا قال العبد الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي، وإذا قال العبد مالك يوم الدين/ قال الرب مجدني عبدي، وإذا قال العبد : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين قال الرب هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل (أبو زيد، 2010، ص 220).

وتفيد سور الفاتحة في مجال الاستشهاد بها من منظور خطابي أمرين: الأول أنها تؤكد عملية تواصل بين البشري والإلهي في ترتيل هذه السورة التي يرتلها المسلم (17) مرة على الأقل في الصلوات الخمس المفروضة. ويتزايد العدد أي تتزايد مرات التواصل كلما زادت صلوات النوافل ومعنى ذلك أن القرآن خاصة في مجال الابتهالات والأدعية يمثل مجالا حيويا خصبا لعملية تواصل مكررة بين الإنساني والإلهي عملية يتبادل فيها الصوتان مكانهما ويحل أحدهما محل الآخر.

والأمر الثاني: أن تأملا لعملية التواصل تلك يعني أن ترتيل سورة الفاتحة في الصلاة يتطلب التمهل في التلاوة إنصاتا لاستجابة الرب. إن كلام الله هنا – القرآن – هو كلام الإنسان مخاطبا الله الذي يصبح مخاطَبا يستجيب في دائرة حوارية جديرة بإعطائها مكانتها تحديد طبيعة القرآن بوصفه خطابا.

الحوار والسجال

الحوار والسجال من أهم خصائص الخطاب القرآني وأكثرها شيوعا وتنوعا؛ فهناك حوار (مع المؤمنين) وسجال (مع المشركين) وهناك حوار تفاوضي قد يتطور إلى الجدال (مع النصارى)، وحوار تفاوضي قد يتطور إلى حرب (مع اليهود).

أ . مع المشركين

من الخصائص التي ناقشها أبو زيد خاصية "الدخول في سجال مع خطاب نقيض". فبعد الإشارة إلى حالة توقف الحوار وانقطاعه التي تتضح من بنية الخطاب في سورة الكافرون، ينتقل الخطاب إلى مستوى السجال، أي تبادل الاتهامات. ويشرح أبو زيد مستويات ذلك السجال وتطوراته، والذي بدأه مشركو مكة بإعلان حرب لفظية ضد محمد وضد نبوته متهمين إياه بالافتراء افتراء كلام زعم أنه من عند الله مع أنه إما من أساطير الأولين بمعنى قصص العهود البائدة أو من إملاء بعض العجم كل هذه السجالات يوردها القرآن ويرد عليها في صيغة "فإن قالوا ... فقل" وتلك واحدة من أهم خصائص الخطاب وهي النغماس في حوار مع خطاب آخر، خطاب نقيض.

حاول مشركو مكة قدر جهدهم أن يفسروا تأثير الأسلوب القرآني في نفوسهم بوسائل شتى إحدى هذه الوسائل مقارنة أسلوب القرآن بأساليب الخطاب المعروفة في سجع الكهان أو في الشعر فقالوا ان محمدا كاهن وقالوا بل هو شاعر.

وكان طبيعيا أن ينفي القرآن عن محمد صفتي الكاهن والشاعر وأن ينفي عن نفسه بالمثل صفة الشعر أو الكهانة بل هو قرآن هكذا يموضع الخطاب نفسه في يغة حاسمة وفي سياق الزعم بأن القرآن ليس إلا أساطير الأولين وأنهم قادرون على الإتيام بمثله بل وبافضل منه كان هذا من الكفار بمثابة تحد يمثل تطورا في مستوى السجال هذا التحدي استدعى من القرآن تحديا مضادا فتحداهم بأن يأتوا بعشر سور مفتريات مثله إن كانوا صادقين وحين عجز المشركون عن الاستجابة للتحدي بالغ القرآن في تحديه بأن خفف التحدي إلى سورة واحدة بدلا من عشر سور وهذا يمثل استخفافا بهم وتهوينا من شأن قدرتهم على التحدي وهكذا يضع الخطاب القرآني نفسه بمنزلة المهيمن وفي خطوة حاسمة يعلن الخطاب القرىني انهم أعجز من أن ياتوا بآية واحدة مجرد آية لا سورة أو عشر سور ولو استعانوا بمن شاءوا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

وفي خطوة غير تقليدية يقترح أبو زيد الاستفادة من منظور الخطاب في الوصول إلى ترتيب للنزول أكثر دقة وتعبيرا عن دلالة القرآن وذلك من خلال محاولة مصغرة لترتيب تطور الخطاب القرآني في عملية المساجلة والتي تبدأ بسورة الطور، ثم بسورة يس ثم بسورة هود سورة يونس وكلها تنتمي إلى القرآن المكي ويصل الخطاب ذروته الحاسمة ويعلن انتصاره النهائي في هذا السجال في سورة البقرة وهي من أوائل السور المدنية هذا الترتيب القائم على اساس التعامل مع القرآن من منظور كونه خطابا يمكن أن يساعدنا في عملية ترتيب النزول عن طريق جمع أجزاء الخطاب التي تم تفريقها في عملية الجمع الحالي. ومن الضروري الإشارة إلى أن جمع شذرات الخطاب المبعثرة في السور ليس هو بالضبط منهج "التفسير الموضوعي" فالخطاب لا يتحدد دائما بموضوعه بل يتحدد أساسا ببنيته الحوارية أو السجالية أو الهجومية ...إلخ . (أبو زيد، 2010، ص 224).

ب . مع المؤمنين

الحوار مع المؤمنين نمط آخر من أنماط الحوار في القرآن، يتمثل في صيغة السؤال "يسألونك" حيث تتعدد مجالات الأسئلة عن الخمر والميسر وعن اليتامي وعن الطعام وعن الصدقات عن القتال في الشهر الحرام وعن الأنفال...إلخ. في الاستجابة لهذه الأسئلة يقدم الخطاب القرآني إجابة، وأحيانا إجابات وهي إجابات على أساسها تمت صياغة الأوضاع الفقهية القانونية للمسلمين سواء على مستوى السلوك الفردي أو على مستوى تنظيم الحياة الاجتماعية.

ويطرح أبو زيد سؤالا من شأنه البحث في وسيلة معرفية أخرى – غير الناسخ والمنسوخ – في استنباط الأحكام: "والسؤال الآن هو في حالة وجود إجابات مختلفة

بخصوص مسألة بعينها، هل نتجاهل هذه الإجابات لحساب إحداها، على أساس تطبيق مقولة الناسخ والمنسوخ، كما فعل الفقهاء؟ أم أن علينا أن نعتبر الإجابات إمكانيات مفتوحة للاختيار بحسب اختلاف الزمان واختلاف السياق الثقافي والاجتماعي (أبو زيد، 2010، ص 225).

ويعرض أبو زيد مثالا على ذلك في مسألة بعينها كثيرا ما تتم إثارتها دائما في سياق الحديث عن المساواة وحقوق الإنسان وحقوق المرأة في الإسلام...إلخ وهي مسألة الزواج المختلط زواج المسلم من الكتابية. ويحاول أبو زيد تحليل الإجابات الواردة في هذه الأسئلة من منظور الخطاب لا من منظور النص.

يدعو أبو زيد إلى ملاحظة أن السياق في سورة المائدة – سياق تجويز زواج المسلم من الكتابية – كان سياق الإجابة عن سؤال: (يسألونك ماذا أحل لهم) فتأتي الإجابة: (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (المائدة:4).

وتتلو هذه الإجابة الجزئية عن أكل الصيد بشارة كلية عن المشاركة في الطعام والزواج بين المسلمين وأهل الكتاب: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (المائدة:5).

ومعنى ذلك أن حكم زواج المسلم من الكتابية يقع تحت إطار الطيبات التي تبدأ بإحلال المشاركة في الطعام يبدو للبعض أن هذا الحكم قد تم نسخه بآية (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) (البقرة:221) حيث يحذر القرآن من نكاح المشركات – وقد اعتبر أهل الكتاب في عداد المشركين في سياقات قرآنية كثيرة – إلا أن يؤمن بل ويعتبر ان الأمة المسلمة خير من الأمة المشركة.

ويورد أبو زيد قول ابن رشد (ت 595 هـ) في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" (الجزء الثاني، باب النكاح، الكتاب الثامن) عن وجود موقفين في الفقه: الموقف الأول هو موقف الفقهاء الذين يرون أن آية البقرة تمثل العام الذي تم تخصيصه بآية المائدة معنى ذلك أن زواج المسلم من الكتابية يمثل تخصيصا للتحريم العام بخصوص زواج المشركات في سورة البقرة الموقف الثاني هو موقف الذين يعتبرون أن حكم آية البقرة بالتحريم نسخ حكم آية المائدة بالجواز ومن ثم لا يجوز زواج المسلم من الكتابية.

وإنما صار الجمهور لجواز نكاح الكتابيات الاحرار بالعقد لأن الأصل بناء الخصوص على العموم أعني ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتو الكتاب هو خصوص وقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن هو عموم فاستثنى الجمهور الخصوص من العموم ومن ذهب إلى تحريم ذلك جعل العام ناسخا للخاص وهو مذهب بعض الفقهاء.

يرى أبو زيد أن التعامل مع القرآن بوصفه خطابا ينقلنا إلى أفق أرحب من من أفق النص المجزأ الذي من خلاله صاغ الفقهاء مواقفهم يستوي في ذلك من اعتمد على مقولة الخصوص والعموم من أجل إباحة الزواج من الكتابية أو من اعتمد مقولة النسخ من أجل التحريم إن محاولة الفقهاء للوصول إلى حكم واحد أمر مفهوم كما شرحنا من قبل من حيث إنهم تعاملوا مع القرآن بوصفه نصا قانونيا لا يقبل تعدد الأحكام من منظور تحليل الخطاب يمكن القول إن الخطاب في سرة البقرة وهي

الأقدم تنزيلا الأمر الذي ينفي أنها ناسخة ويرشح أكثر مفهوم العموم، الذي تم تخصيصه بآيات سورة المائدة خطاب مستقل عن خطاب سورة المائدة. يمكن تصنيف خطاب آية البقرة بأنه ينتمي إلى خطاب التباعد والانفصال عن المشركين وهو الخطاب الذي أسسته سورة الكافرون كما أشرنا من قبل.

بينما يمكن تصنيف آية سورة المائدة في سياق خطاب الحوار – التعايش مع أهل الكتاب في المدينة. ولنعد إلى تأكيد ملاحظتنا السابقة من ان السياق في سورة المائدة هو سياق يسألونك ماذا احل لهم، ويكون الجواب قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح إلى آخر الآية، ويتواصل الجواب في الآية الخامسة بإعلان شديد الدلالة اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتو الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم. ثم ينتقل الخطاب إلى طيبات التعايش الاجتماعي كما يتمثل في السماح بالزواج من المحصنات من اهل الكتاب الخطاب إذن عن الطيبات التي أحلت للمسلمين وهي إجابة عن سؤال نشأ في بيئة جديدة اختلط فيها المسلمون باليهود في المدينة وهذه الحقيبة من الطيبات تتضمن أهم معالم الحياة المشتركة المشاركة في الطعام والتزاوج (أبو زيد، 2010، ص 227 .228).

من التحليل السابق يتضح كيف أن الخطاب بما يتضمنه من اعتبارات السياق والبيئة الاجتماعية يمكن أن يفتح آفاقا تأويلية جديدة. ولا يقف أبو زيد عن حد التحليل الخطابي واستنباط الأحكام المتعددة من منظور الخطاب، بل يحاول توسيع أفق تلقي الخطاب أكثر بمزيد من الأسئلة حول المساواة في الحقوق بين الذكر والأنثى، ولا شك أن تلك المسائل إنما يثيرها أبو زيد من واقع تواجده (في الفترة الأخيرة من حياته) في بيئة اجتماعية أوروبية غالبيتها من غير المسلمين، حيث الأسئلة غير التقليدية، وأقليتها من المسلمين أبناء النسق الاجتماعي والثقافي الأوروبي المختلف عن النسق العربي وهو ما يعني حاجات اجتماعية جديدة على الدين / الخطاب الديني أن يكون قادرا على تلبيتها أو على الأقل لديه طرق مفتوحة لمناقشتها.

والسؤال الذي يطرحه أبو زيد الآن: أي القواعد يمكن أن تسود بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، قاعدة التعايش – المشاركة في الطعام والتزاوج – أم قاعدة التباعد والانفصال والتدابر؟ والسؤال الثاني الذي يترتب على الإجابة بالإيجاب عن السؤال الأول – بما يعني اختيار التعايش والمشاركة الاجتماعية الكاملة – هل يظل التعايش قائما على مبدأ عدم التساوي أي على جواز زواج الذكر المسلم من الأنثى الكتابية دون جواز زواج الأنثى المسلمة من الذكر الكتابي؟ وهل تتحقق المعايشة الاجتماعية الكاملة في ظل عدم التساوي هذه بين الذكر والأنثى في حقوق الزواج؟

يقر أبو زيد أنه لا يتم التعامل بكفاءة مع السؤال الذي يثار كثيرا في سياق موضوع حقوق الإنسان وحقوق المرأة إلا بالعودة دائما إلى منهد تحليل الخطاب من هذا المنظور لابد من الاعتراف بأن الخطاب القرآني موجه بشكل أساسي إلى الذكور خاصة في شئون الزواج والطلاق والتجارة أي في كل شئون الحياة الاجتماعية وهذا أمر طبيعي إذ عصر النزول وبيئته ينتميان إلى مجال ثقافي ذكوري لكن هذه الخصيصة الخطابية قد استثمرت تاريخيا لصياغة حقوق للذكور تتجاوز ربما حدود قصد الخطاب ذاته، ومما يجب التنويه به في هذا الصدد أن الخطاب القرآني في المجال الديني غير الاجتماعي أي مجال العمل التعبدي وما يترتب عليه من الثواب الأخروي يخاطب الذكور والإناث على قدم المساواة ويؤكد مبدأ المساواة تأكيدا مطلقا.

يظل الأمر في النهاية مرهونا بقدرة العقل الإسلامي على تحديد الأصل والفرع في الخطاب القرآني: اعني إذا اعتبرنا أن المساواة في التعبد وفي الثواب الأخروي هي الأصل، فيتعين علينا أن نمد حكم الأصل على الفرع؛ فنحاول من خلال منهد إبداعي تحقيق المساواة في

العلاقات الاجتماعية أما إذا عكسنا المسألة فاعتبرنا مجال النشاط الاجتماعي هو الأصل في الخطاب القرآني فإن المساواة تصبح فرعا هذا التصور هو التصور الذي ساد أفق الفقه الإسلامي وما يزال مسيطرا حتى الآن رغم كل اليافطات الدينية التي تجعل من الآخرة أصلا ومن الدين فرعا (أبو زيد، 2010، ص 229).

ولعل أبو زيد بمحاولات الاستنباط التي يجريها وبالمنهج الإبداعي في التأويل الذي يدعو إليه يحاول أن يحقق حلمه البحثي / الإنساني لا بمجرد التفكير وإعادة التفكير مجددا في التراث وفي معنى القرآن، بل بضرورة أن يحاول المسلمون أينما كانوا التقدم خطوة أبعد في هذه العملية من أجل إنجاز منهج تأويلي ناجز وذلك ليكونوا مشاركين نشطين في صياغة معنى حياتهم في العصر الذي يعيشون فيه، بدل أن يظلوا متلقين سلبيين للمعاني التي تفرض عليهم بالقهر والانصياع من هنا أو هناك (أبو زيد، 2010، ص 224).

خاتمة

يتأسس مشروع أبي زيد التأويلي على النقد. نقد التراث المتعلق بالقرآن بغية فهمه وتجديده من جهة، ونقد الخطابات الدينية الفاعلة في الواقع المعيش بغية تعريتها وكشف سعيها المتواصل إلى تحقيق الهيمنة من جهة أخرى. غير أن النقد – كأساس معرفي في النسق الفكري لأبي زيد – لم يتوقف عند حدود التراث والواقع، بل امتد إلى الذات أيضا؛ فبعد عدة عقود درس فيها أبو زيد القرآن وتراثه وفق صيغة مفهومية محددة هي "القرآن نص"، دفعته عمليات تأمل الذات والنقاشات البحثية المتواصلة إلى النظر من منظور صيغة مفهومية جديدة هي "القرآن خطاب"، كتعبير عن الحيوية العقلية، والتطور المعرفي كميزتين أساسيتين لمشروع أبي زيد.

وهذه الدراسة لم تكن سوى محاولة لفهم ذلك التطور المعرفي، ويمكن إجمال نتائج الدراسة في النقاط التالية:

- لم يكن يُنظر إلى القرآن في زمن نزوله، وفي العهد المبكر للمجتمع الإسلامي، بوصفه نصا، بل كان كان خطابا حيا متداولا.
- ساهمت عملية عملية جمع القرآن وترتيبه (التقنين) في إرساء تصور – رسخ وتأكد مع مرور الزمن – عن القرآن بوصفه "نصا". كما ساهم علماء القرآن – بتأثير من تصورات عقائدية أشعرية – بترسيخ مفهوم "النصية" عبر بحوثهم في علمي الإعجاز والمناسبة.
- لم تخرج الدراسات المعاصرة للقرآن – من منظور الدراسة الادبية – عن تصور القرآن كنص فكانت محاولات التحديث والتجديد ناقصة لصدورها عن نفس الصيغة المفهومية التي مثلت مصدرا للعديد من المشكلات التأويلية.
- أسس المتكلون ثنائية تركيبية مثلت المبدأ التأويلي الأول، "المحكم والمتشابه". كما أسس الفقهاء مبدأ تأويليا آخر هو "الناسخ والمنسوخ". وكلاهما يستهدف رفع التناقض غير المقبول في حق كتاب متماسك أوله مع آخره، صادر عن إله مطلق منزه عدل مطلق القدرة. وكان ذلك وفق مفهوم "القرآن نص".
- أدرك أبو زيد أن التجديد لن يكون طالما تتم إجراءاته وفق الصيغة المفهومية القائمة في الماضي والحاضر، كان لا بد من صيغة مفهومية جديدة.
- لم يكن تصور القرآن باعتباره خطابا تصورا مفروضا على القرآن، بل هو العودة إلى الطبيعة

الأصلية للقرآن عمل عملية التقنين التي أنتجت المصحف الكتاب / النص، وتواصلا مع طبيعة القرآن في حياة المسلمين اليومية، وفي عيهم العام.

- القرآن مليء بالخصائص الخطابية كالحوار والسجال وتعدد الاصوات، وكلها خصائص من شأنها إمدادنا بمفاهيم جديدة عن القرآن من حيث تاريخه وطبيعته وبنيه والأحكام التي يمكن استنباطها منه.
- لا يزال مشروع "القرآن خطاب" في طور التشكل، ولا يزال في حاجة إلى مزيد من الفحص والتجريب ما يجعله أفقا بحثيا مفتوحا خاصة مع تنامي مقولة "الخطاب" وتطبيقاتها في كثير من العلوم الإنسانية.

الهوامش

(1) انظر: حنفي، حسن. التراث والتجديد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 4، 1992م)، ص 13.

(2) نصر حامد أبو زيد (1943-2010م) من مواليد مدينة طنطا في جمهورية مصر العربية. أكاديمي متخصص في الدراسات الإسلامية. تدرج في المراتب الأكاديمية حتى درجة أستاذ بقسم اللغة العربية وآدبها بكلية الآداب جامعة القاهرة عام (1995م). عمل أستاذا زائرا بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان (1985 – 1989م) وأستاذا زائرا بجامعة ليدن بهولندا بدءً من أكتوبر (1995م). له العديد من الكتب والأبحاث باللغة العربية والإنجليزية وغيرهما من اللغات. من أهم أعماله (الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط3، 1993م) و (فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط2، 1993م) و (مفهوم النص ؛ دراسة في علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ، ط2، 1994م). للمزيد عن نصر حامد أبو زيد انظر:

Henry Louis Gates, Emmanuel Akyeampong. Dictionary of African Biography (USA: Oxford University Press, 2012) article about Abu Zayd, by Emad Abdul – Latif, vol.one. p. 76.

(3) قوله تعالي: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران:7).

(4) للاطلاع على التفاصيل الكاملة للتداعيات التي أحدثها كتاب مفهوم النص، انظر: أبو زيد، نصر حامد. التفكير في زمن التكفير (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1995م) وانظر أيضا لأبي زيد: القول المفيد في قضية أبو زيد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م).

(5) يمكن الاطلاع على قصة الخلاف بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان في: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط4، 1979م) 66/5.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

كتب:

أحمد، معتصم السيد. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي (بيروت: دار الهادي، 2009م)

البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)

حنفي، حسن. التراث والتجديد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 4، 1992م)

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. (القاهرة: دار الحديث، 2006م)

أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني (القاهرة: دار سينا للنشر، ط2، 1994م)

أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 1997م)

أبو زيد، نصر حامد. التجديد والتحريم والتأويل (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010م)

أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)

أبو زيد، نصر حامد. الاتجاه العقلي في التفسير (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 1996م)

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط4، 1979م)

عصفور، جابر. آفاق العصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م)

عيد، محمد عبد الباسط. النص والخطاب قراءة في علوم القرآن (القاهرة: مكتبة الآداب، 2009م)

مجموعة من الباحثين، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد (الإسكندرية: دار العين، 2015م)

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصارى الخزرجى المصرى الإفريقى (ت 711هـ). لسان العرب، (السعودية: إصدارات وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، بدون تاريخ)

دوريات:

أبو زيد، نصر حامد. القرآن والإسلام ومحمد (القاهرة: عالم الكتب، عدد 89، 2015م) ص 38 – 49.

مترجمة

أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2005م)

شارودو، بارتريك و منغنو، دومينيك. معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2008م)

باللغة الإنجليزية

Abu Zayd, Nasr. The Qur'an: God and Man in Communication (Leiden: Leiden University press, 2000).

Gates, Henry Louis & Akyeampong, Emmanuel. Dictionary of African Biography (USA: Oxford University Press, 2012).

McAuliffe, Jane Dammen. Encyclopaedia of the Qurān (Leiden–Boston: Brill, 2002)

Jorgensen, Marianne & Phillips , Louise. Discourse Analysis as Theory and Method (London: SAGE Publications, 2002).

Rahman, yusuf. The Herminutical theory of Nasr Abu zaid (Canada: national library of Canada, 2001).