نقد نقد الخطاب الديني؛ رؤية معرفية اجتماعية
نصر حامد أبو زيد نموذجا

الأستاذ : مسعود قريمس
جامعة: مولود معمري تيزي وزو

"إنها معركة قراءة النصوص الدينية طبقا لآليات العقل الانساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة"

نصر حامد أبو زيد–كتاب نقد الخطاب الديني ص 62.

"إذا كان أبو زيد يدعو إلى نقد الخطاب الديني فإنه لا مفر أيضا من نقد الخطاب النقدي" **علي حرب – نقد النص ص219.**

مقدمة:

ينطلق نصر حامد أبو زيد من نقد الخطاب الديني ليصل إلى فكرة نقد النص الديني، فالخطاب الديني بالنسبة له نتائج منطقية لطريقة التعامل مع النص المؤسس ممثلا في القرآن ، فالانحراف المعرفي حسبه ناتج عن المنطلقات الأنطولوجية والإبستيمولوجية والمنهجية التي يعتمدها هذا الخطاب في التعامل مع النص،لذلك يقدم رؤية خاصة للتعامل معه تجنبنا المنزلقات التي تمالوقوع فيها، رؤية تأويلية تستمد جذورها من التراث الفلسفي الأوروبي المعاصر خاصة المذاهب التأويلية من شلاير ماخرSCHLEIR MACHER إلى بول ريكور RICOEUR PAUL.

والشيء المميز عند نصر حامد ابي زيد هو انطلاقه من نظرة تبسيطية اختزالية حيث يعتبر الخلاف في الخطاب الديني شكليويشترك فيعمق ومنطلقات واحدة ، رغم تمظهراته المختلفة، فحسبه لا فرق بين خطاب

اليمين وخطاب اليسار ولا بين خطاب المعارضة ولا خطاب السلطة ولا بين الخطاب المتطرف والمعتدل، والمشكلة الرئيسية تكمن في طريقة قراءة النص التأسيسي ، آليات القراءة ، مبادؤها المعرفية والإبستمية وخلفيتها الأنطولوجية.

وقد تلخص هذا المنهج الجديد في قراءة النص الديني المؤسس – القرآن – عند أبي زيد في فكرة محورية ظل يكررها في كل فقرة من كتابه بعبارات مختلفة تدور حول تاريخية النص المؤسس و أنسنته وبذلك فإن هذا النص يحمل كل بصمات المرحلة التاريخية التي تشكل فيها، وينتج عن ذلك مسافة بين القارئ والنص، تحتاج الى وسائل معرفية ومنهجية لتجاوزه، وتنحدر من هذه الفكرة ، مجموعة من المسلمات والمقدمات غير مسلم بها من طرف الجميع حتى داخل المدارس التأويلية، إلا أن ابي زيد يتجاوز هذا النقاش بصورة اختزالية تلفيقية تبعث على الاستغراب.

إضافة إلى هذا حملت كتاباته شحنة إديولوجية جعلتها اقرب إلى الخطاب السياسي منها الى البحث العلمي الرصين، وأدى ذلك بها إلى السقوط في نفس الممارسات التي تم انتقادها على الخطاب الديني، كالدوغمائية واحتكار الحقيقة و تسفيه آراء الآخرين وادعاء التقدمية والعلمية والموضوعية، وقد عبرت عن ذلك كلمات وصف بها الأطراف التي يخاصمها مثل ، ماكر ، خبيث ، عملية النصب الكبرى، الأحابيل الشيطانية ....الخ.

وخلال معالجته لبحثه ظهرت سمات أو ملامح عامة طبعت طريقته في العمل والتفكير أثرت على مصداقية نتائجه و موضوعيتها وعلى درجة عمقها، مثل فوضى المفاهيم وغموضها واضطرابها و الاختزال المعرفي للنقاشات والاختلافات حول الافتراضات المطروحة والسطو الاشكالي

على النقاش الداخلي للخطاب الديني وتبنيه زيادة على الهزال النظري والتلفيق المنهجي الذي لم يخضع للنقد الكافي، وسنحاول التطرق لكل هذه الأفكار بالتفصيل في الصفحات التالية.

1. غموض المفهوم وفوضى المصطلح.

يستعمل حامد أبوزيد في كتابه نقد الخطاب الديني مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي تنتمي الى فضاءات معرفية مختلفة، ويوظفها بصورة غامضة وقلقة، و في بعضها سطحية وانتقائية تنم عن ضعف الاطلاع أحيانا وعن الخوف من المصارحة أحيانا أخرى، مما جعل أركون يعتبره سطحيا وعلي حرب يراه غير واضح فيما يريد الوصول إليه، وإذا كان أبوزيد يبدو متحكما في بعض المفاهيم التراثية فقد بدا متواضعا اثناء تناوله للمفاهيم المنحدرة من المدارس الغربية و غير عارف بتارخيتها والسياقات الثقافية التي تم انتاجها فيها، خلافا لأركون الذي بدا أكثر تحكما ووضوحا واضطلاعا على التراث الغربي في كل كتاباته التي عالج فيها قضية التعامل مع النص الديني المؤسس.

يقدم أبازيد في كتابه نقد الخطاب الديني تعريفا متواضعا خاصا به للعلمانية يخالف كل التعاريف المتعارف عليها، رغم اختلافها وتنوعها دون ادنى احاطة بالمفهوم أو اضطلاع عليه أو نقد له، متجاهلا أو جاهلا بكل الحيثيات التاريخية والثقافية والسياسية والفلسفة التي تم انتاج المفهوم في إطارها، ودون ادنى تمييز بينه وبين بعض المفاهيم القريبة منه والمحيطة به،مثلما يميز أركون بين العلمانية والعلمانوية وكما يميز عبد الوهاب المسيري بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وكلها تفصيلات ضرورية للامساك بالمفهوم والتحكم فيه وحسن استعماله وتوظيفه.

إن التعريف الذي يقدمه أبوزيد يقول فيه: "وليس العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليس ما يروج له من أنها الالحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع و الحياة، والخطاب الديني يخلط بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع و الحياة، الفصل الأول ممكن و ضروري وقد حققته أوروبا بالفعل ..... أما الفصل الثاني فصل الدين عن المجتمع والحياة فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية"، إن هذا التعريف الذي يقدمه يهمل خلافا بينا حول أصل الاشتقاق للكلمة في اللغة العربية هل هي من العلم أم من العالم، ولكن المؤكد أن أصلها اللاتيني من العالم بمعنى الدنيوي أو الفصل بين ماهو ديني وبين ماهو دنيوي، أما فكرة القراءة العلمية للدين فلا نجدها إلا عند أبي زيد، قراءة تأويلية على مذهبه الذي ابتدعه في قراءة النص، ويرد على ادعاءاته في هذا التعريف تعريف العلمانية عند الأمريكي توماس بين Thomas Paineعلى أنها الفصل الحقيقي بين الدولة والدين وإلغاء أي دور للدين في الحياة والاحتفاظ فقط بفكرة الله لتكون مصدر الأخلاق داخل المجتمع.

إنه يهمل أيضا الممارسة الواقعية للمفهوم والاختلاف الواقع حوله على الأقل في التجربتين الفرنسية والبريطانية و التجربة المأساوية في الاتحاد السوفياتي السابق وبعض الدول الاشتراكية في المعسكر الشرقي، إن المسيري يقدم أدوات منهجية جيدة لتحليل العلمانية لا يمكن تجاهلها بحال من الأحوال خاصة مفهومي العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويقدم رؤية تساعد على التحكم في المفهوم أثناء عملية التحليل، وهو ما لم يظهر أثناء تناول المفهوم عند أبي زيد.

إن إشكالية المفهوم نجدها أيضا عند حديثه عن العقل والعقلانية حيث يستعمل مقاربات قديمة ترجع إلى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وهي رؤية قائمة على القدرة المطلقة للعقل على النفاذ إلى الحقائق وعلى ثباته وعدم تغيره وهي الرؤية التي تخلت عنها الدراسات الحديثة لصالح مقاربة تقوم حول تاريخية العقل البشري وتغيره ونسبيته وارتباطه بالثقافة والتاريخ والقيم والرؤية الأنطولوجية وهو الفخ الذي لم يقع فيه أركون حيث تكلم عن ضرورة التنبه إلى تاريخية العقل ونسبيته وتغيره، زيادة على الخلاف الوارد حول ماهية العقل والاختلاف حوله في الفلسفة الغربية والتراث الإسلامي.

إن الجابري يقول أن العقل على اعتباره مجموعة من القواعد المستخلصة من موضوع معين فإنه كلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية يمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به، ومن هنا يمكن القول أن العقل انطلاقا من هذه الرؤية لا يختلف عن المنطق على اعتباره مجموعة من القواعد التي تعصم عملية التفكير من الخطأ، و يرى أركون أنه إذا كانت الحداثة انتصارا للعقل التنويري المطلق والمؤله على العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة تؤكد على فكرة محدودية العقل ونسبيته لأن العقل مرتبط بالسياقات الاجتماعية والثقافية والبنية الفكرية السائدة ومستوى التقدم الحضاري المعرفي ويسميه بالعقل الاستطلاعي الذي يأخذ بعين الاعتبار الروحانية والرمزية التي كانت تتجاوزها الوضعية.

يقول نبست في كتابه جغرافية الفكر أن العقل –على اعتباره عمليات فكرية –يتأثر بالبيئة الجغرافية التي تحيط به، لهذا نجد اختلافا واضلا بين نمط

التفكير عند اليونان ونمط التفكير عند الصينيين، بل يذهب أبعد من ذلك عندم يقول أن الميتافيزيقا التي يؤمن بها الفرد تؤثر في طريقة تفكيره أيضا، لأن الميتافيزيقا تعطي النظرة الكلية للكون والحياة ومنزلة الإنسان فيهما وهذه الرؤية ضرورية لتأطير الفكر وهي موجودة سواء اعترف بها أو أنكر وجودها، ويسوق قولا لعالمين من علم النفس الاجتماعي، هازيل ماركوس و شينوبو كيتاياما يقولان فيه:" إذا ما رأى المرء نفسه جزءا متكاملا في سياق أكبر فإنه من الأرجح أن يرى الموضوعات و الأحداث بالطريقة نفسها"، ويخلص في الأخير أن الميتافيزيقا العامة تؤثر في الإبستيمولوجيا الضمنية Tacit épistémology وهذه الأخيرة تؤثر في طريقة اكتساب المعارف الجيدة

2. الاختزال المعرفي.

مشكلة الكثير من الكتاب العرب أن الزمن توقف بهم في القرن السابع عشر والثامن عشر، والتجربة البشرية عندهم تلخصت في الثورة الصناعة والثورة الفرنسية، وأن الانسان بدأ بالتفكير زمن الأنوار وتوقف هناك، وهم يرفضون التزحزح عن هذا الفضاء الزمني رغم أن اوروبا التي أنتجت الأنوار والحداثة تتحدث عن ما بعد الحداثة وما بعد التصنيع وحتى ما بعد العلمانية على حسب تعبير يورغن هابرماس، وبذلك فهم نوع آخر من الدوغمائية أو ديانة جديدة قائمة على عبادة العقل وتأليه العلم باعتباره نتاجا للعقل، أو هي سلفية تنويرية لا تختلف عن السلفيات و الأصوليات الموجودة في الديانات الأخرى، أو هي سلفية كونتية نسبة إلى الدين العلمي العالمي الذي كان يبشر به أوجست كونت في نهاية حياته بعد الانتكاسات والخيبات التي عايشها ودفعته إلى الانتحار.

إن أهم ما تتميز به هذه السلفية الجديدة هو تحجرها العقلي حول مقولات عصر التنوير واختزالها للنقاشات المعرفية السابقة و اللاحقة وعدم الالتفات إلى كل الاجتهادات التي جاءت من بعد، وهي سمة لا ينجو منها أحمد أبو زيد خلافا للوضوح والانفتاح الذي نجده عند أركون، فمن السمات المميزة في دراسة حامد أبي زيد ظاهرة الاختزال المعرفي، وهي تعني القفز على النقاشات والاختلافاتالموجودة حول موضوع محدد ، والانطلاق من رأي واحد يختزل كل تلكالاشكالات، مما يوحي لغير العارف أن القضية مسلم بها ويوجد حولها اتفاق عام، ومن بين هذه القضايا نجد مثلا النقاش حول طبيعة المعرفة ومصادرها وأنواعها ومجالاتها وعلاقتها ببعضها البعض و خصوصية كل مجال و كذلك النقاش حول فكرة التاريخية و التاريخانية معناها و جدواها وأهميتها، وسوف نحاول التعرض لبعض هذه القضايا بحسب ما يسمح به المقام من باب الاستدلال لا من باب الحصر وخاصة فكرة تاريخية النص الديني.

لقد عرف العلم تحولات عميقة ابتداء من 1900 مع ثورة الكوانتم و النسبية، كما قدمت العلوم الاجتماعية وخاصة الأنثروبولوجيا نتائج ميدانية كثيرة، كل ذلك غير من النظرة الى العلم وأثر على الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة فالعلم الذي كان مطلقا صار نسبيا والحتمية الميكانيكية التي أسست لعلم الأنوار أصبحت غير مرحب بها، إن هذه التحولات لم تكن مجرد تراكم أو إضافات بل هو تقويض لدعائم العلم التي ارتكز عليها لمدة ثلاثة قرون، ولم يعد العلم الحديث صانع أمجاد التنوير حديثا بل أصبح كلاسيكيا قديما.

فقد عاد النقاش من جديد حول قدرة العقل على ادراك الأشياء والوصول إلى حقيقتها، وهل هو المصدر الوحيد للمعرفة أم هو وسيلة

للتحليل، وماهي العلاقة القائمة بين العقل والحس، وهل هناك شكل واحد من المعرفة هو المعرفة العلمية أم هناك أنواع أخرى مثل المعرفة الدينية، وهل هناك وجود خارج إطار المادة أم المادة هي الشكل الوحيد للوجود، وهل يمكن أن يجتمع في العقل الواحد الجانب الديني والجانب العلمي دون أن يهدد احدهما الآخر بالاحتواء، كل هذا النقاش المعرفي يتجاوزه حامد أبو زيد وينصب خيمته في القرن الثامن عشر يتأمل مقولاته ويشنع على الآخرين الذين لم يتوقفوا مثله ، ولست أدري إن كان ذلك عن جهل بهذه التطورات أم عن علم بها وإن كنت أرجح الأمر الأول.

إن الدراسات الأنثروبولوجية التي يجهلها أبو زيد ردت الاعتبار للأسطورة بصورة خاصة والماورائيات والعوالم الكامنة خلف المادة بغض النظر عن وجودها في الواقع بصوة عامة، في النهاية لهذه الظواهر وجود ذهني ككل المجردات، وهي تؤثر على سلوك الأفراد ويجب أخذها بعين الاعتبار، والعلم الحديث لايتدخل في الحكم عليها لأن مهمته الرئيسية هي البحث في الاسباب المباشرة للظواهر، ولذلك فالعقل المثالي الذي يتحدث عنه أبو زيد لا يوجد إلا في أحلامه، إن هذا العقل الذي يبشر به ويقدسه يحمل في قسم منه رصيدا من الخرافة لا يقل عن ما يحمله العقل الآخر، و الفرق بينهما أن الآخر يعي حدود هذه المعتقدات أما أبوزيد فهو ضحية غياب وعيه بها، إن العقل المطلق في النهاية هو مجرد خرافة أو على الأقل هو نقاش فارغ، و العلم المطلق القادر على تفسير كل ظواهر الكون بما فيها الماورائيات هو أيضا خرافة لا توجد إلا في ذهن أبي زيد.

إن الدراسة التي أجراها برينسلو مالينوفسكي **B.Malinowski**على قبائل تروبرياند **Trobriand** ونشرها سنة **1936** تحت عنوان السحر والعلم والدين

أثبتت أن المعرفة عند هذه القبائل تتشكل من ثلاث دوائر مستقلة ومتمايزة وهي السحر والعلم والدين دون ادنى تناقض أو إشكال، حيث الفرد في هذه القبائل يعرف ما يتعلق بالطب وما يتعلق بالسحر وما يتعلق بالدين، وغير صحيح أن دائرة الدين أو دائرة السحر تبتلع دائرة العلم أو تنفيها، حيث الدين يهتم بالعلم العلوي وما بعد الموت والعلم يختص بما هو دنيوي أرضي، ويضيف مالينوفسكي أن هذه الدوائر الثلاث للمعرفة موجودة عند البدائي متجاورة كما هي موجودة عند الانسان المعاصر، وهي نفس النتائج التي أثبتها الأنثروبولجي الروسي الكسندر غولدن فايزر **A.Coldenweiser**.

من القضايا أيضا التي يثيرها حامد أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني ويجعلها قطب الرحى وعمود البناء النظري الذي ينادي به في مسألة القراءة الحداثية للنص الديني المؤسس ممثلا في القرآن، فكرة تاريخية النص الديني حيث يقول في كتابه نقد الخطاب الديني :" البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال مفاهيمها فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين، آلية الإخفاء وآلية الكشف، تخفي ما ليس جوهريا وهو ما يشير إلى الزمان و المكان عادة إشارة لا تقبل التأويل و تكشف عما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة ما هو جواهر ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النصوص،" وهو إذ ينطلق من فكرة تاريخية النص يفرع منها مجموعة من الاستلزامات أهمها عدم وجود معنى ثابت للنص وأن اللغة قوالب فارغة من المعنى يملأها القارئ بالمعنى الذي يريد وهي تمويه لفكرة موت المؤلف والنص، وأن النصوص الدينية مثلها مثل أي نص تحكمها قوانين واحدة لأنها تأنسنت منذ تجسدت في لغة بشرية، و القرآن

نص انساني مثل بقية النصوص الأخرى رغم مصدره الإلهي إلا أنه تأنسن وجوهره الالهي ميتافيزيقا لا ندري عنها شيئا.

يقوا أبوزيد في كتابه نقد الخطاب الديني أيضا:" ولعلنا الآن أصبحنا في وقت يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة"، ويقول أيضا :" إذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وانتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية"ومن خلال هذه النصوص يمكن القول أن أبا زيد يرى أن الطبيعة الأصلية للنص الديني تجعل الوصول إلى المعنى المقصود غير ممكنة، زيادة على أن اللغة في حد ذاتها قوالب فارغة يملأها القارئ بالمعنى الذي يريد، وأن النص القرآني نص بشري، وهو يستنجد بتراث المعتزلة ليبرهن على بشريته من خلال القول بخلق القرآن حيث يقول:"يمكن أن يقال أن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الاسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية، وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي". ربما يكون أبو زيد ينتميللطائفة العلمانية التي تؤمن بالإله ولا تؤمن بالوحي والتي تسمى بالربوبية Deistأو ربما هو متأثربعض غلاة المتصوفة المتقدمين أمثال التبريزي شيخ جلال الدين الرومي.

غير أن التأمل يكشف أن آراء الرجل لا تعدوا كونها ركاما من الآراء الملفقة والأفكار الأولية لفلسفة التأويل أو **للهرمينوطيقا**Herméneutique التي

ظهرت في أوروبا في زمن سابق وحاولت وضع نظرية عامة لقراءة النص وتأويله والتي بدأت مع شلايرماخر، و المشكلة التي نجدها عند أبي زيد أنه ضم مجموعة من الأفكار دون أن يميز بينها لأن هذه الأفكار لا تنتمي إلى اتجاه واحد ولا تنطلق من مقدمات واحدة، فالتاريخية التي نادى بها شلايرماخر غير التاريخية التي يتحدث عنها أبو زيد ولا تنطلق من نفس الإشكالية، ولا هي حتى التاريخية التي يتحدث عنها أركون، إن الذي يتحدث عنه أبو زيد يسميها أركون بالتاريخانية، لقد كانت التاريخية في أصلها تتحدث عن ضرورة رد النص إلى السياق التاريخي الثقافي الذي ولد فيه وهي بهذا المعنى لا يختلف حولها اثنان، إن هذا الرأي وجيه لعدة أسباب وهو الموقف الأصلي للتاريخية التي تحدث عنها شلايرماخر وتعني ردم الهوة الدلالية بين النص المقدس والمفسر وليس القارئ العادي،وهو بعبارات أكثر دقة إرجاع النص إلى الفضاء الثقافي الذي توجه إليه في أول الأمر ليساعدنا ذلك على الفهم، وليس رده إلى الفضاء الثقافي الذي تشكل فيه كمايرى أبو زيد ولا يخفى عن المتأمل الفرق الجوهري بين العبارتين.

لكن الأمر الأكثر أهمية هو النقاش حول قيمة هذه الآراء في تأويل النصوص الأدبية فضلا عن أهميتها بالنسبة للنصوص الدينية، وهنا نجد النقاش الحاد بين هرشE.D.Hirschوغادامير حيث يتهم هرش غادامير-Hans GeorgGadamerوأتباعه بالتطرف الفلسفي ويقول إن المعنى اللفظي ثابت لا يتغير وأن هذا الموقف وحده القادر على إعطاء مبررا لفكرة الخطأ والصواب، وهو الرأي الذي يوافقه في جزء منه إمبرتو إيكوUmberto Ecoعند حديثه عن القراءة المشروعة وغير المشروعة، إن هرش يرى أن التأويلية الأصيلة هي التي تقف على المعنى الذي يريده صاحب النص وعدم وجود

معنى ثابت يؤدي إلى انفراط عقد اللغة ولا يمكن بعدها الحصول على أي معنى موضوعي، هذا فيما يتعلق بالنصوص الأدبية.

أما إذا انتقلنا إلى فضاء آخر فإن الأمر يصبح محل سخرية واستهجان مثل ما هو عليه الأمر في المجال القانوني، فالقانونيون لا يلتفتون إلى الجدل الذي أثارته الـتأويلية في الفلسفة والأدب، ولا يوظفون هذه الأفكار في تفسير النصوص القانونية، لأن القانون يهدف إلى تنميط السلوك وتنميط السلوك يتطلب تنميط القراءة القانونية، وهوالموقف التي يتعارض مع فكرة اللغة الفارغة من كل معنى والنص المفتوح، وهي نفس المشكلة التي تثيرها مع النص الديني على اعتباره نصا يهدف إلى تنميط السوك واقرار القواعد الأخلاقية والتشريعية، وفي هذا يقول أحد أساتذة القانون:" التشريعات عكس الأدب الذي يهدف إلى فتح ذهن القارئ للتفسير الذاتي"، ومن بين القانونيين الذين شاركوا هذا النقاش ووقفوا ضد أفكار التأويلية خاصة آراء هايدغر نجد الإيطالي إميليو بيتي **Emilio Betti** الذي اعتبر أن آراءهايدغرألغتالأسسالموضوعيةللتفسير، وهذا ما جعل البعض من الباحثين يعتبرها مجرد موضة عابرة لا تستحق كل هذا الاهتمام.

3. الهزال النظري:

تتميز كتابات حامد أبي زيد بالسطحية والهزال النظري وهذا ما يظهر في عدة مواضع من كتابه وحول العديد من الأفكار التي يقدمها أو يناقشها، وسوف أكتفي هنا بمناقشة رأيين أو موقفين أحدهما قضية السلطة الكهنوتيةوالثانية تتعلق بأنسنة النص الديني وقداستهوفي أثناء ذلك قد أشير عرضا لا أصلا لتاريخية النص التي تناولت أحد جوانبها بالنقاش آنفا.

حينما يتحدث أبو زيد عن أنسنة النص الديني والذي يعني عنده القرآن بالدرجة الأولى، فإنه يقصد نزع الصبغة المقدسة عنهوتحويله إلى مجرد نص بشري – هذا ما تكشفه القراءة المتأنية لأقواله –وهو يستنجد في ذلك برأي المعتزلة ليبرر موقفه من خلال القول بخلق القرآن كما تقدم، غير أن أبا حامد في الحقيقة يمارس التلوين الذي ينكره بأبشع صوره، ويقول المعتزلة مالم يقولوه أبدا لا أحد منهم ادعى بشرية النص القرآني بأي شكل من الاشكال، وموقفهم ذلك مفهوم في السياق التاريخي الذي كانوا فيه، وقد ناقش كل ذلك محمد أبو زهرة بالتفصيل في كتابه ابن حمبل،وهذا ما جعل أركون يؤسس موقفه الأكثر اتساعا وانفتاحا على رأي الأشاعرة المفرق بين كلام الله النفسي القائم بالذات الإلهية والقرآن المتلفظ به، وقد حاول أبو حامد تغطية ذلك بشقشقة لفظية لا معنى لها على الإطلاق، فهو حسبه مقدس في ألفاظه وغير مقدس في المعاني التي يحملها، مقدس كتميمة نعلقها وغير مقدس كمعاني نتمثلها،وبعباراته الدقيقة يقول عن القرآن "المسافة التي تفصله عن المقدس – القرآن – مسافة شاسعة"،وعندما نثبت المسافة بين النص المؤسس والمقدس فإننا في نفس الوقت نلغيها بينه وبين التراث، ويصير نقد الخطاب الديني مجرد نقد للخطاب ونقد النص الديني مجرد نقد للنص،أما الفكرة الأكثر غرابة عنده فهي القول بأن قراءة النص–الاجتهاد – تتحول بدورها إلى نص جديد، وهي إحدى الأفكار التي تتداولها الاتجاهات التأويلية الأكثر تطرفا في قراءة النصوص والتي تنطلق من المساواة بينها دون ادنى اعتبار لخصوصيتها.

إن الشيء الذي يجهله أبو حامد أو يتجاهله حتى لا يهتز بنيانه النظري، أن الدين قائم على فكرة المقدس بالأساس وهذا موقف علم الاجتماع

الديني ودوركايم Emile Durkheim بالخصوص الذي يقول: " المعتقدات الدينية تصنف كل الأشياء الواقعية التي يؤمن بها الناس إلى فئتين هما الأشياء المقدسة وغير المقدسة "،ولذلك عندما تنزع الطابع المقدس عن النص الديني يتحول إلى نص عادي كبقية النصوص وبذلك لا يصبح نصا دينيا ، لأن فكرة المقدسLe sacré هي محور الديني وهي التي تفرقه عن الدنيوي العاديLe profane، وهذه الفكرة تستدعي أو تستلزم موقفا إيديولوجيا أو أنطولوجيا بالضرورة يتعلقبوجود الله ووجود الوحي وإمكانيته، وهو الجانب الذي لم يتنبه له أبو زيد لضعف اطلاعه على أصول المدارس التأويلية وخلفياتها الإبستيمولوجية والايديولوجية، وهذا ما أشار إليه علي حرب في كتابه نقد النص بكل وضوح، زيادة على ما ذكر فإن القول بهذا الرأي يؤدي بالضرورة إلى زوال الحدود الفاصلة بين النص المؤسس والتراث وهو الأمر الذي ينكره أبو زيد على غيره ، عندما تصير القراءة نصا ويصير النص المؤسس نصا غير مقدس ما الذي يفصله إذا عن مفهوم التراث.

من المعلوم أن كل نظرية تحاول أن تخفي بعدها الإيديولوجي و الأنطولوجي والباحث المطلع فقط يعرف ذلك ويدركه، و الأنسنة هي الأخرى تحاول أن تخفي ذلك، وهذا ما لم يتطرق إليه أبو زيد أو لم يظهر في تحليله حيث استعمل فكرة الأنسنة بصوة سطحية جدا مهملا الاختلافات الواردة فيها، فعلى الأقل تنقسم الأنسنة إلى منطلقين مختلفين،الاتجاهات الإلحادية التي تجعل الإنسان محور الكون و تعوض به فكرة الله، وبين الاتجاهات الإنسانية المؤمنة التي ترى أن الانسان كائن متميز مطلوب منه تجسيد إرادة الله على الأرض ومن أبرز روادها كارل ياسبرس JASPERS KARLو غابريال مارسيل MARCELGABRIEL .

هناك جانب آخر في النص الديني يهمله أبو زيد وهو المتعلق بتعدد مستويات الدلالة فيه، عكس النص الأدبي أو الفلسفي أحادي الدلالة، حيث يحمل النص الديني دلالة تشريعية، ودلالة اعتقادية ودلالة أخلاقية، ودلالة لغوية أدبيةهي الوحيدة التي يشترك فيها مع النص الأدبي، وهذه المستويات الدلالية المتنوعة في النص الديني والتي يقرها أبو زيد نفسه هي التي تميزه عن النصوص الأخرى مهما كانت طبيعتها، واختلاف طبيعة الموضوع تستدعى اختلاف طبيعة المنهج، والقفز على ذلك ليس من العلم ولا من المنهج العلمي في شيء، ولا أريد هنا أن أدخل في النقاش الموجود حول ضرورة تميز مناهج العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية حتى لا أثقل النص بأكثر مما يتحمله المقام لأن ذلك موجود في مظانه.

الأمر الثاني الذي أريد الحديث عنه هو إنكار أبو زيد للسلطة الكهنوتية التي توجد في الإسلام، وأود أن افتح المجال لعلي حرب لكي يتحدث في الأمر حيث يقول:"ثمة كهنوت في الاسلام مثل بقية الأديان ولا يمكن للأمر أن يكون غير ذلك إذ لا تدين ولا اعتقاد من دون وجود طبقة من الكهنوت يشرفون على إدارة المجال القدسي"، و رأي علي حرب هذا تؤيده الدراسات الاجتماعية، فالدين باعتباره مجالا معرفيا كباقي المجالات المعرفية الأخرى هو فضاء منظم معنويا من خلال المدارس والاتجاهات الموجودة فيه، ومنظم بواسطة المناهج والمفاهيم المتداولة في إطاره، ومنظم ماديا بواسطة سلطة تمنع العبث و الشعوذة والادعاء فيه، والعلم هو أيضا باعتباره معرفة لها خصوصياتها منظم من طرف إطار معرفي، ومنظم أيضا ماديا بواسطة سلطة كهنوتية مشخصة تمارس الرقابة والفرز على كل ما ينتج فيها، وتمثل الجامعة ووزارة التعليم أحد أشكالها الأكثر بروزا، إضافة سلطة الأساتذة

الكبارفي كل علم والذين هم في النهاية كهنة يتمتعون بالسلطة ويمارسونها في مجال المعرفة العلمية، ربما هذا الجانب الاجتماعي للعلم هو الذي كان غائبا عن ذهن أبي زيد وهو ينظر لأطروحته حول الكهنوت الديني، متناسيا الكهنوت المعرفي الذي مارس عليه سلطته حينما كانيتقدم أمامه خلال مساره العلمي في كل مرة يعرض اجتهاده من أجل أن يحظى بتزكيته وبركته ويعترف له بأهليته المعرفية.

وأريد هنا أن استحضر في هذا المقام نظرية بيير بورديو **Pierre Bourdieu**حول الحقول والتي تنظر إلى المجتمع على أنه مجموعة من الميادين المستقلة نسبيا والتي لا يمكن ضمها تحت منطق مجتمعي كلي، فما يوجد في العالم الاجتماعي في الواقع هو عوالم صغيرة يسميها بورديو بالحقول، تنظمها مجموعة من القواعد الخاصة، فالاقتصاد يشكل حقلا منظما والفن يشكل حقلا منظما والعلم يشكل حقلا منظما والدين يشكل هو بدوره حقلا منظما، والحقل كأي واقع يشمل مواقع وأدوار محددة يحتلها الفاعلون، وتخضع لتراتيبية تنظمها قواعد صارمة من أجل الحفاظ على الحقل أو وضع الحقل أو حتى المكانة داخل الحقل، وتتفاعل داخل كل حقل علاقات الهيمنة والتمايز والامتياز، وفي كل هذا لا يختلف رجل العلم عن رجل الدين.

الخاتمة:

يبدوا من خلال قراءة أفكار أبي زيد الواردة في كتابه الذي أثار الجدل أنه وقع في الدوغمائية التي حذر منها، ومارس التلوين بامتياز وادعى امتلاك الحقيقة من خلال تسفيهه آراء الآخرين من المتقدمين والمتأخرين، وضخم نفسه وأعطى أفكاره الملفقة أكثر مما تستحق واعتبر قضيته امتدادا للحرب ضد الظلامية و العقل الخرافي، وإذا كان يحق له كما يحق لغيره أن يخيم عند عتبات القرن السابع عشر و القرن الثامن عشر، يمارس عبادة التأمل في مقولات عصر التنوير حسب شعائر الديانة الكونتية، فإنه لا يحق له أن يتطاول على الآخرين الذين فضلوا السير في وجهة أخرى رأوا أنها الأجدر، إن أبا زيد يبدوا في كتابه خجولا مترددا غير واضح ولا واثق مما يقول، ويريد منا بعد ذلك أن نتخلى ونعرض عن رصيد أنتجته عقول متميزة على امتداد قرون من العمل الدؤوب والتمحيص المتواصل المبدع لشطحة عرجاء، وإلا مارس علينا إرهابه الفكري متهما إيانا بالجمود والتعصب والجهل ، إن العلم رؤية واضحة متزنة وواثقة وقبل ذلك مسؤولية أخلاقية وليس مجرد موضة عابرة نتلقفها من هنا أو من هناك ونحدث بها فرجة للفضوليين وجمهور المتفرجين،ولولا أن أبا زيد في كتابه لم يماحك المقدس لكان كتابه نسيا منسيا، لأنه في كل ما كتب لم يكن مبدعا ولا ناقدا وإنما كان ملفقا وكل ما ذكره موجود في كتب أخرى بصورة أكثر موضوعية ودقة واتزان، و في الأخير يمكنالقول أن أبا زيد لو أعطى لنفسه مزيدا من الوقت والاطلاع لغير كثيرا مما يقول.

المراجع:

الكتب

1. ابراهيمعمرالسكان . **التأويل الحداثي للتراث** . دارالحضارة . الرياض . **2015**.
2. آيةاللهالشيخمحمدالسند . **بحوثفيقراءةالنصالديني**. مكتبةفدك. إيرأن . **2009**.
3. حسينعبدالحميدأحمدرشوان . **نظريةالمعرفةوالمجتمع** . مؤسسةشبابالجامعة . الإسكندرية . **2008**.
4. ريتشاردإينيسبت . **جغرافيةالفكر** . ترجمةشوقيجلال .عالمالمعرفة. الكويت .**2005**.
5. عادلمصطفى . **فهمالفهممدخلإلىالهرمينوطيقا**. رؤيةللنشر . القاهرة.**2007**.
6. عبدالحليممهورباشة. **التأصيلالاسلاميلعلمالاجتماع** .رسالةدكتوراهفيعلمالاجتماع . جامعةمنتوري،قسنطينة. **2013،2014**.
7. عبدالغنيعماد . **سوسيولوجياالثقافة** . مركزدراساتالوحدةالعربية. بيروت . **2006**.
8. عبداللهالخريجي . **علمالاجتماعالديني** . رامتان. جدة . **1990**.
9. عبدالوهابالمسيري . **العلمانيةالجزئيةوالعلمانيةالشاملة**. دارالشروق . القاهرة **2002**.
10. عليحرب . **نقدالنص** . المركزالثقافيالعربي . المغرب . **2005**.
11. غيرترودهيملفارب . **الطرقإلىالحداثة** . ترجمةمحمودسيدأحمد .علمالمعرفة. الكويت . **2009**.
12. محمدأبوزهرة .**ابنحنبلحياتهوعصره،آراؤهالفقهية**. دارالفكرالعربي . القاهرة . **1947**.
13. محمدأركون. **القرآنمنالتفسيرالموروثإلىتحليلالخطاب** . ترجمةهاشمصالح . دارالطليعة . بيروت . **2005**.
14. محمدأركون. **نقدالعقلالديني** . دارالطليعة . بيروت . **2000**.
15. مصطفىكيحل . **الأنسنةوالتأويلفيفكرمحمدأركون** .رسالةدكتورهفيالفلسفة . جامعةمنتوريقسنطينة . **2007 – 2008**.
16. نصرحامدأبوزيد. **نقدالخطابالديني** . سينالنشر . القاهرة **1994**.
17. يمنىطرفالخولي . **فلسفةالعلمفيالقرنالعشرين** . عالمالمعرفة . الكويت .**2000**.

المقالات

1. عبدالغنيبارة . " استعمالالنصوصوحدودالتأويل – فينقدالممارسةالتأويليةعندإمبرتوإيكو – " . **مجلةالمخبر** . العددالأول. **2009**.ص–ص، **167–183** .
2. محمدبنسباع . "منهجقراءةالنصالدينيلدىنصرحامدأبيزيد". **مجلةقضاياإسلاميةمعاصرة**. عدد **53–54** . **2013**،ص،**154–167**.