مجلة روافد
للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية
المجلد 04 (02) ديسمبر 2020 ص ص 21-39

نصر حامد أبو زيد وهرمينوطيقا النص الديني

Nasr Hamed Abou Zeid And Hermeneutic Of Religious Text

سرير أحمد بن موسى*

المركز الجامعي بلحاج بوشعيب – عين تموشنت (الجزائر)

البريد الالكتروني: set2006@yahoo.fr

تاريخ الإيداع	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/09/04	2019/11/11	2020/12/01

الملخص:

إن الأصول اللاهوتية للهرمينوطيقا من جهة، والتداخل اللفظي بين الهرمينوطيقا والتأويل- باعتباره لفظة قرآنية- شجع على تبني المنهج الهرمينوطيقي في قراءة التراث العربي الإسلامي، وقد شهد الفكر العربي الإسلامي المعاصر مشاريع نقدية متعددة،منها ما لم يتعامل مع النص الديني مباشرة (الجابري، العروي، حسين مروة...)، ومنها ما ركز قراءته على النص الديني، كما هو الحال بالنسبة لأركون ونصر حامد أبوزيد.

إن النص- أي نص- بحسب أبو زيد، هو منتج ثقافي، فهو رهين التفاعلات الخاصة به، وهذه التفاعلات هي الحقائق الاجتماعية والظروف التاريخية التي شهدت ميلاد النص، فثمة علاقة جدلية بين النص والثقافة المنتجة له، فهي في مقام الفاعل لحظة تشكيل النص-المفعول به-لكن الثقافة تتحول بعد تأسّسه وتمركز بنيته اللغوية وقيمتها الثقافية إلى مفعول به والنص إلى فاعل. والنص القرآني يحيل في مرجعيته إلى اللسان العربي، بل ويحيل كل نص ديني سابق عليه إلى لسان قومه فكل نبي أرسل بلسان قومه. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ هدف هذا البحث هو معرفة هل حافظ النص القرآني على دلالة ألفاظ اللغة الأصل، أم أنه أحدث تحوّلا في البنية الدلالية، وشكّل نظامه اللغوي الخاص؟ وإذا كان للنص القرآني بنيته الدلالية ونظامه اللغوي الخاص، فكيف حدث هذا التحويل والاستيعاب للغة الأصل بل وللقارئ أيضا؟ وما هي الآليات المنهجية الكفيلة بإظهار هذا التحويل والاستيعاب؟ ثم هل يجب تفكّر العلامات ذاتها لإمكان إنتاج العلم والمعرفة، أم العلامات باعتبارها مجرد وسائل لإدراك المطلق في وحدته؟

* المؤلف المرسل

إن التعامل مع النص القرآني هرمينوطيقيا وسيميوطيقيا، باعتباره نصا محكوما بقوانين تركيبية ودلالية للثقافة التي ينتمي إليها، يعني التسليم بقراءته طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني، بعيدا عن آليات العقل الغيبي، إنها القراءة الحية في مقابل القراءة الميتة الباحثة عن الحقائق النهائية والمعارف الجاهزة.

الكلمات المفتاحية: *الهرمينوطيقا ؛ نصر حامد أبو زيد ؛ النص القرآني*

Abstract:

The provenance of theological hermeneutic on the one hand and the verbal overlap between hermeneutic and interpretation-term Quranique - on the other one encouraged adopting the hermeneutic method in reading the Arab-Islamic heritage. The contemporary Arab-Islamic thought has witnessed a plurality of critical projects, some did not deal directly with the religious text (Aljabiri,Alarwi, Hussein Marwa….) yet others were rather concerned in reading the religious texts such as the case of Arkoun and Nasr Hamed Abou Zeid.

The text, any text according to Abou Zeid is a cultural product; it depends on interactions; these are social realities and historical conditions which witnessed the birth of the text. There is a dialectical relationship between the text and the cultural product, it starts from the actor in the moment to the formation of the effect – text but the culture is then transformed after being composed and fixed its linguistic and cultural centrism structure and its cultural value to effect and the text to actor.

The Quranic text across reference to the Arab language and across reference any religious to people language, all prophets is sent with his people's language, but has this Quranic text kept the original meaning of words or has transformed the meaning of structure and built its private language system?

If the Quranic text has a meaning structure and private language system, how does the transformation occur?

Then, should we consider to think about the sign itself for being able in producing science and knowledge, should we think about the sign as being as simple instrument to perceive the absolute?

The hermeneutic dealing with the Quranic text as far as a text is conditioned by synthetic and meaning laws of the culture means the adoption of a reading according to historical human spirit (reason) far from the theological sprit (reason) it is a live reading in opposition to the dead reading looking for final truths and ready knowledge.

Key words*: hermeneutic; Nasr Hamed Abou Aeid ; Quranic text*

مقدمة:

إن المتتبع للمشاريع النقدية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ومقاربتها للتراث، يلاحظ أنها انقسمت إلى قسمين: قسم لم يتعامل مع النص الديني مباشرة، كما هو الحال مع الجابري، العروي، حسين مروة...، وقسم ركّز قراءته على النص الديني مباشرة. هذه

الفئة الثانية تباينت مقاربتها النقدية للنص بتباين الآليات والأدوات المنهجية المعتمدة، بين من استقى أدواته المنهجية من داخل مجال التداول العربي كما فعل طه عبد الرحمن (منهجية مأصولة لا منهجية منقولة)، وبين من عمد إلى استثمار الجهاز المعرفي التطبيقي الذي توفره منجزات الحداثة الغربية كما هو الأمر مع محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد[1]. في هذا السياق – سياق المقاربات النقدية للنص الديني باعتماد ما توفره منجزات الحداثة الغربية من آليات منهجية– ، بعد تكييفها وتجديدها يندرج مشروع نصر حامد أبو زيد، مشروع إعادة قراءة النص القرآني قصد استكناه دلالاته الصريحة والمضمرة،على مستوى المنطوق والمفهوم. ولتحقيق هذه الغاية، لجأ الباحث إلى آلية التحليل النصي وتحليل الخطاب، الذي يستفيد من السميولوجيا(*) والهرمينوطيقا(*).

تسعى الهرمينوطيقا كما تبلورت معالمها في الفكر الغربي، إلى تحديد الشروط المنهجية للفهم، بل إنها تجاوزت إطار المنهج لتحليل عملية الفهم ذاتها مع غادامر، فالفهم، فهم النص هو تطبيقه، أي أنه يتجاوز معنى النص في عالمه الخاص ليمتد ويشمل معناه في اللحظة الراهنة، ويجد مبدأ التطبيق تعبيرا تيولوجيا في مشروع نزع الطابع الأسطوري عن الكتاب المقدس. من هذا المنطلق الهرمينوطيقي يعتبر حامد أبو زيد النص القرآني منتجا ثقافيا، فهو يميز بين القرآن بوصفه وحيا إلهيا (النص من جهة المرسل)، والقرآن بوصفه كلاما لغويا (النص من جهة الطبيعة)، ومادام النص القرآني منتجا ثقافيا، فهو محكوم بقوانين تركيبية ودلالية للثقافة التي ينتمي إليها والتي عملت على تشكيله لحظة التأسيس.

إن النص القرآني يحيل في مرجعيته إلى اللسان العربي، بل ويحيل كل نص ديني سابق عليه إلى لسان قومه، وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة نص–القرآن– والقرآن نص لغوي، فلا شك أن القراءة المعرفية للنص، القراءة التي تفتح المجال أمام جدل الإنسان مع الواقع ومع النص، هي قراءة هرمينوطيقية بامتياز، من حيث سعيها

للكشف عن دلالة النص ومعناه، كي تفهم الذات ذاتها والآخر، بل والعالم بأسره. ضمن هذا الأفق سنحاول في هذه المقاربة الانفتاح على وجهة نظر **نصر حامد أبو زيد** اتجاه البنية الدلالية للنص القرآني في علاقتها بالبنية الدلالية للغة الأصل، محاولين بذلك الإجابة على الإشكالية التالية: ما طبيعة القراءة التي يقترحها نصر حامد أبو زيد للبنية الدلالية للنص القرآني؟ ولتحقيق هذا المقصد نرى ضرورة إثارة التساؤلات الفرعية التالية:هل حافظ النص القرآني حسبه- أي أبو زيد- على دلالة ألفاظ اللغة الأصل-العربية-، أم أنه أحدث تحولا في البنية الدلالية، وشكل نظامه اللغوي الخاص؟ وإذا كانت للنص القرآني بنيته الدلالية ونظامه اللغوي الخاص، فكيف حدث هذا التحويل والاستيعاب للغة الأصل بل وللقارئ أيضا؟ وما هي الآليات المنهجية الكفيلة بإظهار هذا التحويل والاستيعاب؟ وهل يجب الامتثال للبنية العقائدية للنص القرآني والتعامل تبعا لذلك مع العلامة/الآيات بوصفها مجرد وسائل لإدراك المطلق في وحدته،أم النظر إلى العلامات/الآيات في ذاتها وإحالتها إلى الواقع لإمكان إنتاج العلم والمعرفة؟ بمعنى: كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ ثم ما هي حدود هذه القراءة الهرمينوطيقة، السيميوطيقية(*) للنص القرآني؟

1. مشروع نصر حامد أبو زيد: القرآن من النص إلى الخطاب

المشكلة الأساسية في نظر أبو زيد لا تكمن في كيف نجدّد التراث بقدر ما تتمثّل في إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر[2]. ولتحقيق هذه الغاية يلجأ إلى آليات تحليل الخطاب، ويتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها نصوصا منتجة للمعنى الكلّي. وقد أكّد على ضرورة الوعي بأن جميع النصوص المقدّسة هي نصوص لغوية مرتبطة بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي تشكّلت فيه، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أنّ "إشكاليات القراءة تتمثّل في اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي... فكلّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل

هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات... وطبيعة الأسئلة تحدّد للقراءات آلياتها"[3].

من هذا المنطلق ركّز مشروع حامد أبو زيد على طرق قراءة النصوص الدينية بتفكيك بناها وتبيّن مقوّماتها. وذلك من خلال توظيف مجموعة من العلوم كاللسانيات، والسيميولوجيا وتحليل الخطاب... على أن أهمّ آلية عوّل عليها في مشروعه النقدي هي الهرمينوطيقا.

يذهب حامد أبو زيد إلى أن الحقول المعرفية في الثقافة الإسلامية رغم تعدّدها وتنوّعها تبقى مشدودة لبعضها البعض، تتحكّم فيها بنية فكرية واحدة. فتنوّع مجالات التفكير (البلاغة، المنطق، علم الكلام، الفلسفة...) لا ينفي وجود جامع بينها، فهي تصدر عن رؤية فكرية واحدة أخذت أشكالا معرفية مختلفة. وقراءة العلاقات بين هذه المجالات المعرفية المكوّنة للفكر الإسلامي تؤكّد أن الإحاطة بخصائصه تستوجب الوعي بالخيط الجامع لهذه الحقول المعرفية المشكّلة له.فعلماء النحو القدامى (سيبويه مثلا) لم يسنّوا قواعد اللغة، ولم يضعوا الأسس النظرية للنحو العربي خارج دائرة تأثير المنظومات الدينية (الفقه، التفسير...)، والشيء نفسه مع البلاغيين (الجرجاني مثلا) والمتكلّمين (المعتزلة، الأشاعرة).

إن البحث النحوي والبلاغي شديد الصلة بالمبحث الفقهي وبمباحث علوم القرآن. وهو ما يدلّ على الرابط القوي بين التصورات الدينية عن الله والعالم والإنسان، وبين تصوّر طبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم وبالبلاغة. وفي هذا السياق يؤكّد نصر أبو زيد على ضرورة الوعي بارتباط الفكر الإسلامي بسلطة المرجع الثقافي والمذهبي، وبالسلطة السياسية. لذلك نجده يسعى باتجاه وضع أسس قراءة علمية تكشف عمّا هو خفي في الخطاب الديني، وتعرّي دور السياسي في بناء الفكر الديني. فما قدّمه القدامى ليس سوى اجتهادات لا بدّ من تجاوزها، كون أنّ المؤسّسة الدينية هي التي حوّلت هذه الاجتهادات

الفقهية والتفسيرية إلى نصوص مقدّسة، متجاوزة الحدود الفاصلة بين النصّ القرآني والنصوص الحواف. وهو ما أدّى إلى إلغاء المسافة المعرفية بين الذات الباحثة في النصّ القرآني وموضوعها. وبهذا الشكل نصّب الفقهاء والدعاة أنفسهم أوصياء على الدين، يكلّمون الناس بلسان اللّه. وذلك بهدف التحكّم في العباد باسم سلطة دينية مقدّسة ومطلقة ينكرها النص القرآني ذاته. ومن ذلك مثلا رفع اجتهادات الشافعي إلى منزلة القرآن، ومحاولة فرضها على واقعنا الراهن بكلّ ملابساته ومستجداته ومتغيراته، وفي ذلك "إهدار للبعد التاريخي"[4]. وممّا يؤكّد ذلك اعتماد الخطاب الديني آلية الإسقاط بردّ جملة من المفاهيم المعاصرة كالديمقراطية والبرلمان إلى مبدأ الشورى.

ينطلق نصر أبو زيد من المفهوم المعاصر للنصّ من حيث هو بنية لغوية تتجاوز حدّ الجملة، ويؤسّس قراءته للتراث المتعلّق بالقرآن على فكرة أنّ "القرآن نصّ لغوي ولا يمكن أن نتحدّث عن "نصّ" مفارق للثقافة والواقع مادام أنّه نصّ داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. فألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي بالتالي انتماءه إلى ثقافة البشر. ولمّا كانت الحضارة العربية "حضارة نصّ" فإنّ التأويل الوجه الآخر للنص يمثّل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. وهو يرى أن التأويل، أي حركة ذهن المؤوّل في مواجهة النص يفتح المجال للخلافات التي تؤدي إلى الشقاق بين صفوف الأمة. واختلاف التأويل هو نتيجة للتعدّد الايديولوجي وليس سببا له.

لكن على الرغم من حداثة المنهج الذي اعتمده أبو زيد في قراءة علوم القرآن، وفعالية الأدوات المستخدمة في التحليل والنقد، إلاّ أنه يظلّ ضمن الإطار المفاهيمي التقليدي للقرآن بوصفه "نصا". وهو ما يؤكّده بنفسه في نقده لمشروعه[5]. حيث يرى أنه من الصّعب أن نجد في التأويلات الحديثة والمعاصرة " خرقا للمجال التأويلي الكلاسيكي القائم على نظرية النص. والمنهج الأدبي الذي طبّقه بعض الدارسين– ومنهم كاتب هذه الرسالة (يقصد نفسه)– لا يخرج هو الآخر عن هذا السياق. ورغم توظيف المنهج الأدبي

لإجراءات تأويلية متقدّمة فإنّه لم يفارق المنهج التبسيطي في التعامل مع القرآن بوصفه مجرّد نصّ" [6].

إن الانتقال من النظر إلى القرآن باعتباره "نصا" إلى النظر إليه باعتباره "خطابا" (*) Discours، لا يجب تصوّره على أنه انقلاب على مفهوم النص، بل هو تحرّك من منظور إلى منظور. ويبيّن نصر أبو زيد أن النقلة من "النص" إلى "الخطاب" لم تحدث في شكل طفرة بل هي نتاج تراكم خبرات وقراءات. ويمكن اعتبار النظر إلى القرآن بوصفه "خطابا" محاولة لتقديم منظور جديد، لمعرفة النتائج التي يسفر عنها هذا المنظور على المستوى التأويلي، رغم أن هذا المنظور لا ينفي نتائج المنظور القديم (القرآن بوصفه نصا). والانتقال من "النص" إلى "الخطاب" يعني العودة بالقرآن إلى ما قبل "المصحف" أي إلى ما قبل التقنين، كما يعني الاهتمام بطبيعته الشفهية ككلام منطوق وليس كنصّ مكتوب، أي "كخطاب حيّ وليس نصا صامتا" [7] والانتقال من النص إلى الخطاب تمّ عند أبي زيد من خلال خطوة إجرائية ذات بعدين: الأول هو الاهتمام بالقرآن قبل عملية التقنين، والثاني إثبات وجود الطابع التداولي للقرآن –كخاصية للخطاب– في حياة المسلمين اليومية, وتمت عملية الانتقال هذه من خلال دراستين: الأولى هي القرآن: التواصل بين الله والإنسان، والثانية القرآن في الحياة اليومية، أي تلاوة القرآن في الجانب الشعائري، في الصلاة وفي المناسبات المختلفة. ومن هنا، "تأكّد لأبي زيد أن النظر إلى القرآن بوصفه خطابا ليس وصفا متكلّفا للقرآن بما ليس فيه، بل إن الطبيعة الخطابية موجودة في القرآن سواء في تلقّيه وتداوله في المرحلة المبكّرة من تاريخ الإسلام أو في تداوله في حياة المسلمين المعاصرين. وبقي فقط الكشف عن الطبيعة الخطابية من داخل القرآن نفسه" [8]. وقد حاول إبراز بعض الخصائص الخطابية في القرآن والآفاق التأويلية التي تفتحها هذه لخصائص، ومنها: تعدّد الأصوات، والحوار والسجال. لكن مع ذلك تبقى

هذه المحاولة أو هذا المشروع –القرآن خطاب– مجرّد بداية تحتاج إلى مزيد من البحث والتعمّق.

2. الأسس الهرمينوطيقية لقراءة النص القرآني عند نصر أبو زيد

يقوم مشروع حامد أبو زيد على فكرة ضرورة التحرر من سلطة النصوص، وأوّلها سلطة القرآن، النص الأول والمركزي في الثقافة العربية الإسلامية، التحرر من سلطته الأسطورية المتعالية والتعامل معه بوصفه منتجا ثقافيا أنتجه واقع بشري تاريخي. إن البحث عن مفهوم "النص" ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية "القرآن" وطبيعته بوصفه نصا لغويا. وهو بحث يتناول القرآن من حيث "هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الخالد كما يقول"[9]. هذا ويجب التحرر أيضا من سلطة النص التراثي، أي من تلك القراءات الايديولوجية والنصوص التي تراكمت بجوار النص القرآني حتى بلغت درجته، وأضيفت عليها قداسة انضافت إلى قداسته، يقول: "ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن "النصوص" في ذاتها لا تملك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص– بما هو نص– ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذي يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه، لكن هذه السلطة النصية لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي:من هنا تصبح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة، حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات".[10]

تميز فكر أبو زيد وقراءته للنص القرآني بجرأة كبيرة وبحمولة معرفية كثيفة أضفت على تأويله حيوية وغنى، وذلك قصد تحديد مفهوم موضوعي للنص، موضوعية

تتجاوز السجالات الايديولوجية المنغلقة والتي مارست قراءات تحريفية على النص الديني، قراءات مثلتها القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي، ومثل هذه القراءات أدت إلى ظهور ما يمكن نعته ب"الإرهاب الفكري".[11]

إن النص القرآني نص مفتوح على التأويل، وكل تأويل يقابله تأويل مضاد، فالمعتزلة مثلا في تأويلها المجازي ترى أن المحكم هو ما يوافق فكرهم، بينما ما يخالفه تعتبره متشابها يجب تأويله، في حين تعتبر الأشاعرة محكم المعتزلة متشابه، ومتشابههم محكم، مما جعل الصراع يتجاوز المعنى (التأويل) إلى المبنى، لذا أفرز التعاطي مع النص القرآني تأويلات وتأويلات مضادة وذلك نتيجة عدم مراعاة سياق النصوص والآيات، فكل يؤول في حدود انتمائه الايديولوجي، لهذا وجب في نظر نصر أبو زيد الانتقال من تحليل النص إلى تحليل الخطاب الذي يطرحه النص، "لم يدرك المفسرون والعلماء المسلمون بشكل كامل، أهمية الظاهرة الحية للقرآن بوصفه "خطابا" حيث دأبوا على التعامل معه من خلال نفس المنظور التراثي في التعامل مع القرآن بوصفه "نصا" وهو أسلوب يشجع إمكانيات التفسير والتفسير المضاد، كما يسمح بإمكانية التلاعب الدلالي، ليس فقط بالمعاني، بل بالمبنى القرآني نفسه، وكنت في وقت ما أحد المؤمنين "بالنصية" لكنني أدركت فيما بعد، خطورة التعامل مع القرآن بوصفه نصا فقط،لأنه يقلل من شأن حيويته، ويتجاهل حقيقة أنه ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين، وبوصفه "خطابا" وليس مجرد نص. كما أنه لم يعد كافيا، البحث عن سياق لمقطع،أو مجموعة من الآيات، حين يكون مجرد الهدف مناظرة الفكرة بالفكرة، كالأصوليين الذين يعتنقون مبدأ "الحاكمية" على سبيل المثال أو حينما تناقش بعض الممارسات التاريخية التي باتت غير ملائمة لحياة المسلمين في العصر الحديث(يجب إعادة التفكير في معاني القرآن)"[12].

بناء على ما سبق يمكن تلخيص الأسس التأويلية في فكر حامد أبو زيد فيما يلي:

1- القراءة لا تنشأ من فراغ بل تبدأ من أسئلة صريحة أو ضمنية تبحث عن إجابات، فطبيعة الأسئلة هي التي تحدد للقراءة آلياتها،لا بد للقارئ أن يحدد الأسس التأويلية قبل القراءة.

2- ضرورة تحويل القرآن من نص مقدس إلى نص لغوي، وإعادة ترتيب سور القرآن وفق تسلسل زمني(ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة)، أي تحويل القرآن من نص إلى خطاب، ما يفرز ثراء في المعنى والدلالة.

3- الموضوعية الثقافية في العملية التأويلية، إذ يرى أن الموضوعية التي يجب تحقيقها في تأويل النص القرآني هي الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان، لا الموضوعية المطلقة التي ثبت أنها مجرد وهم، وهنا لابد من تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، تجاوزا للاديولوجيات المختلفة[13]. وهو لا يقصد بالموضوعية ترك مسافة تأويلية لأنه يشترط في موضوع آخر ضرورة التوحيد بين القارئ والنص،فبدون الاستغراق تظل القراءة سطحية وتدور في إطار التأويل المكروه[14]. وهنا يتجلى تأثره بالهرمينوطيقا الفلسفية لغادامر التي تقوم على التفاعل الجدلي بين القارئ والنص، بين أفق المرء وأفق التراث.

4- تعدد القراءة ممارسة لتعدد التأويل: يرتبط التعدد التأويلي بالتجدد التأويلي، ففي التعدد تجدّد، فهو يرى أن انقطاع الوحي بموت الرسول لا يغير من طبيعة العلاقة التي تشد النص إلى الواقع، بل تتواصل ضمن جدلية يتسع فيها أفق فهمنا لمعنى النص بتغير وتحول معطيات الواقع، وهو ما يصطلح عليه بالتعدد التأويلي.[15]

5- إعادة ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة عوامل كثيرة أدت إلى انفصال بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي.[16]

3. النص القرآني من اللغة الأم إلى اللغة الدينية:

ينطلق حامد أبو زيد من افتراض أول متفق عليه بين الباحثين،وهو أن لغة القرآن تستمد مرجعيتها من اللسان العربي عامة ومن إطاره المتداول تاريخيا قبل الإسلام (النظام الثقافي)، وافتراض ثاني يتمثل في أن النص القرآني أدخل تعديلا وتغييرا في دلالات بعض الألفاظ، بأن نقلها من "الدلالة اللغوية الاصطلاحية" إلى "الدلالة الشرعية"، وذلك في ألفاظ مثل: الصلاة، الزكاة، الصوم، والتي تجاوز القرآن دلالتها اللغوية وهي:الدعاء، النماء والزيادة والإمساك إلى أن تدل على الشعائر والفروض العبادية المعروفة.[17] وعلى ضوء هاتين الفرضيتين يخلص أبو زيد إلى أن لغة النص القرآني، لغة لها نظامها الخاص، فهي وإن كانت تتشكل من بنية اللغة الأم، إلا أنها تعيد تشكيلها، بحيث تنقلها من وظيفتها الدلالية الابلاغية إلى علامات تحيل إلى معان ودلالات "معقولة" (معنى المعنى)، لذلك تعمل لغة النص على تحفيز المتلقي بالتعقل والتذكر والتفكر والتدبر، وهي لا تكتفي بتحويل واستيعاب نظام اللغة الأصل بل تستوعب المتلقي (القارئ) أيضا، فالقارئ المسلم للقرآن لا يتمثل العلامة/الآية في ذاتها بل ما تدل عليه من معقول، فليس المهم عنده العلامة بل الدلالة.[18]

من هنا يرى المسلم "الوجود" كلاما إلهيا غير ملفوظ: "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا"سورة الكهف، الآية 109، ويرى القرآن أيضا وجودا مكتفيا بذاته، تغني قراءته عن كل قراءة "ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل"سورة الإسراء، الآية 89.

يظهر إذن أن النص القرآني يحول العالم كله إلى مجموعة علامات موحدة الدلالة، فينقلها من المعنى الحرفي والمباشر إلى "معنى المعنى"العقلي، أي ينقلها من نظام علامات اللغة إلى نظام العلامات السميوطيقية، فسيطرت لغة النص–اللغة الدينية–على اللغة الأصل وحولتها إلى مجالها الخاص، فأصبحت اللغة العربية لغة دينية بامتياز بعد أن أحكم النص

السيطرة عليها واستوعبها استيعابا شبه تام في نسقه الدلالي الخاص.[19] ولإبراز استيعاب اللغة الدينية للغة الأصل، يتتبع نصر حامد أبو زيد دلالة دوال العالم، العلم والعلامة في الاستخدام القرآني، وهي تنتمي إلى نفس الجذر اللغوي (ع.ل.م)، فيبين أن دال "علامة" ورد مرة واحدة في القرآن في صيغة الجمع، في قوله تعالى: "وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون"سورة النحل الآية 15. وقد فهمت الهداية ماديا وعلامتها مادية، إذ الأنهار والسبل (الطرق)علامة للهداية في النهار، والنجوم علامات للهداية في السير ليلا، أما الدال"علم" فورد بمعنى المعرفة ورودا يصعب حصره، لكنه ورد أيضا بمعنى "العلامة" في قوله تعالى:"وإنه لعلم للساعة فلا تمترن بهاو اتبعون هذا صراط مستقيم" سورة الزخرف الآية 61، وقد اختلف المفسرون حول مرجعية الضمير في "وإنه" هل يعود على ما سبق من ذكر عيسى عليه السلام؟ أم يشير إلى "القرآن" على سبيل الاستئناف؟

من هنا وقع اختلاف في قراءة الدال "علم" هل يقرأ "علم" أم "علم" (بالكسر أم بالفتح)، وقد رأى من قرأ بالفتح (علم) أن الهاء في الضمير "وإنه" تشير إلى ذكر عيسى في الآيات السابقة، فقالوا معنى الكلام وإن ظهور عيسى علم يعلم به مجيء الساعة لأن ظهوره من علامات الساعة، وهو ما يبين وجود علاقة دلالية بين الدال"علم" والدال "علامة"[20]. ثم يلاحظ أبو زيد أن الدال "عالم" لم يرد في القرآن إلا في صيغة الجمع "العالمين" ومضافة إلى الدال "رب العالمين"، وغيابه بصيغة المفرد له دلالته فيما يخص محاولة استيعاب اللغة الدينية للغة الأصل، فالغياب يعني أن لغة النص تحاول تجاوز الجزئي نحو الكلي في الدلالة (توسيع الدلالة)، كما يعني أن هذا "الدال" خاضعا خضوعا مطلقا، فهو في ملكية وتصرف "الرب" الذي خلقه وأبدعه، ومن هنا يبدو أن النص القرآني وإن كان يعتمد مرجعية اللغة العربية، فإنه يتجاوزها مخضعا معطياتها لطبيعته بوصفه نصا دينيا، وذلك باعتماد آلية الاستبعاد–غياب الدال"علم" والإقصاء– وضع الدال "عالمين"

في حالة الإضافة بعد نقله من مجاله الجزئي إلى المجال الكلي. تتعزز فكرة الاستيعاب والاحتواء ونقل الدلالة من الجزئي إلى الكلي، بما يفضي إليه تحليل النص الافتتاحي الأول من القرآن الكريم –آيات سورة العلق– "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم"، فالدال "الرب" يضاف إلى ضمير المخاطب الفرد "الكاف، في حين أن الفعل "خلق" يقع الإنسان مفعولا له، كما يقع مفعولا للفعل "علّم"، ينتج عن ذلك أن الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب المفرد، تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج عن الوصف (الذي خلق خلق الإنسان)، وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من المستوى الفردي (المخاطب المفرد) لكي يكون خطابا للإنسان (العام)[21].

هذا الانتقال من الخاص إلى العام، يعتمد على عملية تحريك دلالي للدوال "رب"و"خلق" من مستوى الدلالة في اللغة العادية، إلى مستوى الدلالة في لغة النص، ويتم ذلك بواسطة آلية "التكرار" مثلما هو الأمر في الانتقال من الخاص نحو العام بتكرار الفعل "اقرأ"، فعبارة "الذي خلق" تمثل مستوى اللغة العادية، التي تتحرك نحو منطقة اللغة الدينية بدخول الدال "الإنسان" مفعولا به، هذا التحريك الدلالي للفعل "خلق" يعيد إنتاج دلالة الدال "الرب"، فينقله من اللغة العادية إلى دائرة اللغة الدينية، فكلمة "الرب" في اللغة تحيل على ثلاثة معاني حسب الطبري هي:السيد المطاع يدعى ربا، الرجل المصلح للشيء يدعى ربا، والمالك للشيء يدعى ربا، والنص يتجاوز هذه الدلالات الثلاث في اللغة بالوصف "الذي خلق"، والشيء نفسه بالنسبة لـــ "خلق" إذ يحرك دلاليا من نظام اللغة إلى نظام النص، من خلال "خلق الإنسان"، وهنا يتجاوز النص القرآني الدلالة اللغوية للدال "خلق"، والتي تعني الإعداد والتجهيز والتخطيط لعمل قيد الإنجاز، فالخلق لغة سابق على الفعل والتحقيق، أما الفري فيعني الإنجاز، وفي هذا يقول زهير بن أبي سلمى: ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري، فالنص يتجاوز الدلالة اللغوية للفعل "خلق" مستخدما

آلية التكرار، ولعل أغلب أخطاء المفسرين ناتجة عن عدم وعيهم، أن هذه الآيات هي الآيات الافتتاحية الأولى للنص، وهم يفسرونه بترتيب التلاوة لا بترتيب النزول، فلا ينتبهون إلى هذا التحول من الدلالة اللغوية الخاصة إلى الدلالة الدينية العامة، من "الذي خلق" إلى "خلق الإنسان".

يتضح إذن أن الخطاب ينقل من مستوى المخاطب الفرد، إلى المخاطب الإنسان باعتماد آلية التكرار،فعلى مستوى البنية السطحية للنص يدرك المخاطب،النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أن الذي يأمره بالقراءة هو "ربه"، وهذا نوع من التعريف لا تدرك دلالته إلا من سياق حال ذلك المخاطب اليتيم –لا رب له– في مجتمع يعتمد معيار عصبية الدم الأبوي للاندماج في المجتمع، وتحديد المكانة الاجتماعية. من هنا يبدأ النص من اللغة بدلالتها السوسيولوجية متصاعدا من الاجتماعي والتاريخي نحو المطلق، من اللغة العادية نحو آفاق اللغة الدينية تدريجيا. وإذا كانت الدلالة الضمنية لخلق الإنسان (عالم الإنسان) تشير إلى خلق العالم، فإن الإشارة الصريحة إلى مادة العلم تتجلى في النص عبر الدالين "العلق" المخلوق منه الإنسان و"القلم" الذي يتعلم به الإنسان، فالنص يشير إلى العالم من زاويتين: زاوية العالم الحر في شكله الجنيني –العلق– وزاوية العالم في شكل المادة الصامتة "العلم" [22]. وهاتان الزاويتان تبرزان العالم من مستويين يتوازيان مع التعريف بالرب "الخالق" و"المعلم"هما: العالم "المخلوق والعالم "الدلالة" في نفس الوقت.

يعتبر حامد أبو زيد أن هذا النص الافتتاحي هو بمثابة "بطاقة تعريف"، وهذه البطاقة تضمنت مفهوم "العالمين" في علاقة مفعولية للرب، كما تضمنت العلاقة المضمرة بين "العالم" و "العلامة" وذلك من خلال الجمع بين الفعلين "خلق" و"علّم"، هذه العلاقة المضمرة تفصح عنها بنية النص القرآني كله تقريبا، تلك البنية التي تحيل العالم كله بسمائه وأرضه وكواكبه ونباته وحيوانه وجماده إلى آيات وعلامات. وليس العالم فحسب هو الذي يتحول إلى علامة، بل التاريخ الإنساني كله، قصص الأمم الغابرة وصراع

الأنبياء والرسل مع أقوامهم يصبح علامة تجسد الصراع الأزلي بين الحق والباطل وبين الإيمان والكفر، وتتعانق أنماط العلامتين الكون والتاريخ من خلال الفصل بين نمطين من البشر: القادرين على قراءة العلامات الكونية فيستدلون منها على وجود "الخالق" ويدخلون حظيرة "الإيمان" ويتمتعون بالخلاص الأخروي، وفئة تعجز عن قراءة تلك العلامات فيكون مصيرها العذاب الأخروي.[23]

يتضح إذن أن اللغة الدينية وظفت العالم في نسقها الدلالي من خلال تطويع اللغة الأصل، الدالة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة، لكن يبقى السؤال المطروح في نظر أبو زيد أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكر في العلامات ذاتها منتجا للعلم والمعرفة ومشاركا في صنع الحضارة، أم يكتفي بالدلالة متجاوزا العلامة؟

الخاتمة:

نشير فيما يتعلق بمشروع حامد أبو زيد عامة، وتناوله لمسألة الدلالة بين النص القرآني واللغة الأصل في سياق تأويل العلامة، إلى تنوع واختلاف القراءات النقدية التي تناولت هذا المشروع واختلافها في مستوى المسلمات وطرق النظر، فالمؤسسة الدينية رفضت بحوثه، ما أدى إلى كثرة الدراسات والكتب التي هاجمت حامد أبو زيد من منظور جدالي تقليدي، وانتهت إلى تكفيره، وفي المقابل حاولت فئة أخرى من الباحثين تقييم مشروعه من منطلق حسي نقدي علمي أكاديمي، ومن أهم القراءات التي سعت إلى إنصاف الباحث قراءة كل من "حسن حنفي"، وقراءة "علي حرب"، هذا الأخير الذي يعد من أكثر النقاد موضوعية في تقييم مشروع أبو زيد، وقد تعرض علي حرب لهذا المشروع في أكثر من موضع ومن زوايا مختلفة، ونخص بالذكر فصل:نصر حامد أبو زيد: خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على على أرضها، من كتاب نقد النص، وقد انتهى من خلال تفكيك بنية الخطاب النقدي لأبي زيد إلى اكتشاف تناقضات عديدة أهمها: انطواء خطابه على تلفيق منهجي، تجلى في القول من جهة، بأن الإيمان بالوجود

الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه.[24] وهو في رأي علي حرب اجترار لمواقف القدامى، وفي ذلك غياب للجدة، وتعارض مع القول بمفهوم جديد للنص.أما في مستوى مرجعيات الخطاب فهو يستعمل معجم ماورائي غيبي، وهنا المفارقة، لأنه ينادي بتحرير الخطاب الديني من هذه اللغة، وبهذا المعنى فهو أصولي يسعى للتستر عن حقيقة مواقفه،إنه أصولي في بنية التفكير علماني في مستوى المصرح به.[25]

لكن رغم ذلك نلمس لدى الباحث دقة في توظيف آليات منهجية حديثة في مقاربة النص الديني، إذ وظف الهرمينوطيقا بهدف فهم أعمق للنص القرآني، دون تجريده من بعده الروحي، إيمانا منه بأن المنهج الهرمينوطيقي أداة نظرية تستخدم، وليست نهاية فلسفية تحاول جر النص إليها، وباعتماده ،كشف عن التفاعل المباشر مع النص القرآني،لا باعتباره نصا يتعالى على الواقع الإنساني، ويحمل معنى نهائي ومطلق، بل باعتباره نص لغوي في تفاعل مع واقعه الاجتماعي التاريخي، مما يسمح بتحريره من القراءة التقليدية، وبالتالي تحويل المركز من النص إلى قارئ النص. هذا التحرير أو ما يسمى"الأنسنة" يكسب الإنسان حرية قراءة ذاته،وحرية تأويل العالم والوجود، وحرية فهم التاريخ والمجتمعات.إن اللغة في النصوص ليست بينة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص،ومن ثمة في إنتاج دلالته، فالنص لا يشرح ذاته إلا عبر ثقافة المتلقي. إننا اليوم في أمس الحاجة إلى قراءات جديدة للنص القرآني، قراءات تتفاعل مع عالم العالمية بكل مشكلاتها،ذلك أن حضور النص القرآني في واقع المسلم المعاصر حقيقة لا يمكن بأي وجه من الوجوه إنكارها،رغم التطور العلمي والتكنولوجي، هذا الحضور والاستحضار أحيانا أخرى، يعكس مدى راهنيته ومحوريته في الواقع، إنه رأسمال رمزي يتوجب على الأمة أن تعيد إبداعه حاضرا ومستقبلا، وهو ما يحفظ فعلا راهنيته.

الهوامش:

[1]- نصر حامد أبو زيد: مفكر وباحث مصري معاصر، ولد بقرية قحافة الملاصقة لمدينة طنطا المصرية،في العاشر جويلية 1943، بدأ تعليمه بحفظ القرآن الكريم ثم التحق بالمدرسة الإعدادية ثم الثانوية.وكان على علاقة بتنظيم الإخوان المسلمين، كما كان يشارك المتصوفة "حضراتهم". وحينما التحق بالجامعة وحصل على شهادة الماجستير،تقدم لنيل شهادة الدكتوراه بأطروحة تناول فيها فلسفة التأويل عند ابن عربي.وبعد صدور حكم التكفير ضده، اضطر للسفر إلى هولندا والإقامة فيها. ومن أهم مؤلفاته: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مفهوم النص، النص السلطة الحقيقة، فلسفة التأويل، هكذا تكلم ابن عربي، التفكير في زمن التكفير. وقد توفي إثر عودته من اندونيسيا بسبب مرض عضال في الخامس جويلية 2010.

(*)- السيميولوجيا هي كلمة مركبة من الكلمة اليونانية semeion وتعني العلامة، و logos وتعني علم أو دراسة. فالسيميولوجيا إذن هي العلم الذي يدرس العلامات والقوانين التي تحكمها. وتعدّ اللسانيات حسب ديسوسير جزء من السيميولوجيا.

(*)- كلمة هرمينوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني "يفسّر" والاسم Hermeneia ويعني "تفسير".والكلمتان تتعلّقان لغويا بالإله "هرمس" Hermes رسول الآلهة،يفهم لغتها ويترجم مقاصدها وينقلها إلى البشر.إنّه إله وسيط بين الآلهة والبشر،يفسّر لهم ويشرح ويفكّ الطلاسم.فهي تعني المفسّر أو الشارح،أي تفسير نصوص دينية أو فلسفية،وتستخدم خاصة فيما هو رمزي. فالهرمينوطيقي هو المؤوّل أو المترجم، ذلك الذي ينتج المعنى ويحاول فهم كلّ نسق دال. الهرمينوطيقا إذن هي فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص. ينظر: محمد شوقي الزين ،الفينومينولوجيا وفن التأويل،مجلة فكر ونقد،الرباط،المغرب ،العدد 16 السنة 1999.ص.13.

(*)- يستخدم الفرنسيون مصطلح السيميولوجيا بينما تعتمد الثقافة الانجليزية مصطلح السيميوطيقا، وتعني النظرية العامة للعلامات.

[2]- حمزة محمّد، إسلام المجدّدين، سلسلة الإسلام واحد ومتعدّدا، إشراف عبد المجيد الشرفي، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، ط1 .2007،ص.37

[3]- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط7، 2005.ص. 06.

[4]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط 3، الدار البيضاء المغرب/ بيروت لبنان، 2007، من ص 46 إلى ص 61

[5]- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2010، ص 212.

[6]- المرجع نفسه، ص 212.

(*)- الخطاب هو وحدة تواصلية إبلاغية ناتجة عن مخاطب معين وموجهة إلى مخاطب معين في مقام وسياق معينين (يدرسان اليوم ضمن ما يسمى لسانيات الخطاب). (وللخطاب معنى آخر يتجاوز الدلالة اللسانية، وهذا ما تبلور مع ميشال فوكو حيث يعرّفه بأنه شبكة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه).

[7]- المرجع نفسه، ص. 202.

[8]- ضياء الدين محمد، القرآن من "النص" إلى "الخطاب"، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 27، جوان 2017.

[9]- نصر حامد أبو زيد،مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن.الهيئة المصرية العامة للكتاب1990.ص.12.

[10]-نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير(ضد الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي القاهرة. 1994.ط2.ص .138

[11]– د–عبد القادر بودومة. النص وآليات االقراءة (أركون–نصر حامد أبو زيد)، مجلة إنسانيات. العدد11. 2000.

[12]– حوار مع نصر حامد أبو زيد في جريدة المصري اليوم. ديسمبر 2008.

[13]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990.ص.12.

[14]– المرجع نفسه. ص..236.

[15]– المرجع نفسه. ص.272.

[16]– د. فوزية ضيف، نصر حامد أبو زيد قارئا للقرآن: الأسس التأويلية وآليات القراءة. ندوة التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 11 و 12 فبراير 2015. دار الكتب الوطنية تونس.

[17]– نصر حامد أبو زيد، النص،السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط 01، 1995. ص. 215–216.

[18]– المرجع نفسه. ص.218.

[19]– المرجع نفسه. ص.218.

[20]– المرجع نفسه. ص.221.

[21]– المرجع نفسه. ص.224.

[22]– المرجع نفسه. ص.228–229.

[23]– المرجع نفسه. ص. 230–231.

[24]– علي حرب، نقد النص. المركز الثقافي العربي. المغرب. ط.04. 2005. ص.220.

[25]– المرجع نفسه. ص.218.

المصادر والمراجع:

حمزة محمّد، إسلام المجدّدين، سلسلة الإسلام واحد ومتعدّدا، إشراف عبد المجيد الشرفي، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، ط1. 2007.

ضياء الدين محمد، القرآن من "النص" إلى "الخطاب"، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 27، جوان 2017.

عبد القادر بودومة.النص وآليات االقراءة (أركون–نصر حامد أبو زيد)، مجلة إنسانيات. العدد 11. 2000.

علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي.المغرب.ط.04. 2005.

فوزية ضيف، نصر حامد أبو زيد قارئا للقرآن: الأسس التأويلية وآليات القراءة. ندوة التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 11 و 12 فبراير 2015 .

محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، العدد 16. 1999.

نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط7، 2005.

نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء،، المغرب، بيروت، لبنان 2010.

نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير (ضد الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1994.

نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط 01..1995.

نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990.

نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت لبنان، 2007.