الضلع المفقود
علاقة المفسر بالنص
قراءة في منطلقات تأويلية نصر أبوزيد

أ د/ عبدالباسط سلامة هيكل
أستاذ الأدب والنقد المساعد بجامعة الأزهر

مقدمة:

قدّم نصر أبو زيد مشروعا فكريا رآه البعض شائكا، ورآه البعض خروجا، ورآه البعض إصلاحيا مجددا، وأرى أننا في حاجة إلى حراك فكري يناقش ولا يصادر، ويحاور ولا يساجل كي ننتج درسا بحثيا وفكرا يُمكنه أن يخرج خطابنا من حالة التلفيق، والاستلاب، والاستعلاء، تلك الحالة التي يُمكن أن تُوصف في مجموعها بالتيه.

ومن مظاهر هذا الحراك الفكري دراسة "تأويلية نصر أبو زيد" كإحدى المناهج الحداثية لقراءة التراث، والباحث يتخذ بتلك الدراسة موقف المتسائل الذى يبنى مقدمات تقود إلى نتائج بما يتسق مع صفته البحثية بعيدا عن موقف المحافظين الرافض للتأويلية متخذا من قراءات القدامى للنص جزءا من النص، فوقع تحت سلطة نص مصطنع على نحو أصاب العقل بالكثير من الجمود، وأصاب البحث بحالة من النقل، وتمخض عنهما حالة من الترديد المسبق للنتائج قبل التعرف على المقدمات، وسوق الأحكام قبل مناقشة الأفكار.

وقد عايش الباحث أقلاما صارخة تنفعل وكأنها تفعل، وكتابات حالمة صبغت الأفكار بألوان محلية لتكسبها شرعية القبول والتداول، وخطاب جماعات إسلامية أفسدت اللغة، فجعلت المفعول والفاعل سواء، والخطاب متداخلا مع النص، وجعلت التفكير انفعالا أداته الوجدان، وليس حالة مستمرة وسيلتها العقل.

وتأتى تلك الورقة البحثية كقراءة أولية لمشروع فكري ونقدي كبير لا يزعم الباحث الإلمام به، فليس البحث نتاج استقصاء لدراسات نصر وأبحاثه المتجددة خلال أكثر من ربع قرن هي مجمل حياته الأكاديمية، وليست –كذلك– مناقشة لكل ما حمله مشروعه من استفزاز أو استنفار فكري، والدراسة ليست تسليما لمشروعه الفكري ولا هدما له كما تنحو بعض الدراسات غير الموضوعية،

بل محاولة للإجابة عن سؤال من الأسئلة الكثيرة المؤجلة التي أثارها نتاج نصر، وسكت أو أُسكت الباحثون عنها.. ما المنطلقات الأصيلة لتأويلية نصر، في وجهيها الغربي والتراثي؟ وهل تأثر نصر بالتراثيات وهو يصوغ تأويليته؟ أم أنه بحث عن أصداء التأويلية في التراث؟ وكيف أن علاقة نصر بالتراث جاءت علاقة تفاعلية متبادلة تأبي التسليم أو التلوين أو الاستنطاق أو العزل للتراث؟

ويرى الباحث أن التعرف علي هذه الأجوبة له أهميته في استجلاء التراث، واكتشاف مناهج جديدة في قراءته، وتنمية ملكة البحث في الدراسات اللغوية النقدية بهدف تطوير مناهجها.

الدراسات قبل التأويلية:

انطلق نصر في تعامله مع التراث من منطلق "الهرمنيوطيقا" أو "نظرية التفسير" أو "التأويلية" وتُركز تلك النظرية علي الضلع المفقود علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص، اهتمت الدراسات منذ أفلاطون بعلاقة المؤلف بالنص، وعلاقة النص ببيئة المؤلف، وركز بعضها على النص دون تجاوز أسواره، مهملة ضلعا رابعا هو علاقة النص بالمفسر، وما يتبعه من العلاقة بين زمني الكتابة والتفسير أي الواقع الذى تتم فيه عملية الإبداع، والواقع الذى تتم فيه عملية التفسير تلك العلاقة التي باتت غائبة في دراستنا للتراث.

فإذا تتبعنا –في إيجاز– ميلاد المذاهب أو النظريات ورحيلها قبل ظهور الهرمنيوطيقا (التأويلية) سنجدها بدأت بنظرية المحاكاة أو المدرسة الكلاسيكية التي ركزت على علاقة المبدع بالعا لم الخارجي، مبرزة دور الواقع الخارجي على حساب المبدع التي أهملت أثره في النص، منتهية إلى حصر البحث والدراسة في الدلالات الخارجية للنص.

ثم جاءت الرومانسية لتتخذ موقفا مضادا للكلاسيكية، فركزت على دور المبدع على حساب الواقع الخارجي عنه، فالعمل الأدبي عندها تعبير عن العا لم الداخلي للفنان ومواز له، وأخلت السبيل لمشاعر الفنان وانفعالاته الداخلية، وصار مهمة الناقد أو المفسر أن يفهم الفنان بغية فهم العمل نفسه، وذلك عن طريق الاستعانة بكل المعلومات التي يمكن له تحصيلها عن حياة الفنان وسيرته الذاتية.

وجاءت الواقعية فخطت الدراسة الأدبية بالتحليل والمقارنة على يد ت.س إليوت خطوة جديدة في جعل النص محور اهتمامها، فالنص مستقل لا ينتمى إلى أي شيء خارجه، فمهمة الناقد

تحليل النص في إطاره اللغوي دون أي خروج عن تشكيلاته اللغوية، مضافا إلى ذلك مقارنة النص بنصوص أخرى؛ ليتعرف على الجديد في النص، والعمل الفني في تلك الحالة منفصل تماما عن المبدع، فعليه أن يجنب العمل مشاعره الشخصية، ويكون العمل الأدبي المعادل الموضوعي "المحايد"

وأصبحت المناهج الواقعية وفقا لتلك النظرية التي تتزيا بالعلمية والموضوعية ترى العمل منفصلا عن واقعه وعن كاتبه، وترى أن علاقته بالعمل، وعلاقة العمل بالواقع له مجالات أخرى غير النقد الأدبي مثل علم النفس، وعلم الاجتماع الأدبي، فالناقد النمطي في الواقعية يؤكد استقلال وجود العمل الأدبي، وأن مهمته النفاذ إلى هذا الوجود من خلال تحليل النص. فالفصل بين الذات والموضوع هو الأساس الفلسفي وإطار التفسير الأدبي لها.

وجاءت البنيوية أو البنائية فاستفادت من مناهج اللغة في تجاوز ارتكاز الواقعية على تحليل العمل الأدبي إلى البحث عن النظام الذى يقوم على أساسه العمل الأدبي، ورأت أن ثلاثية (الفكر) القصد، (التشكيل) النص، (التحليل) التفسير ما هي إلا تجليات لهذا النظام، كما تجاوزت ثنائية الذات والموضوع باخضاعهما معا لهذا النظام اللغوي، وأضعفت كذلك من سلطة الفنان والناقد معا لأن الأدب يشير إلى معطى خارجي محدد سلفا.[1]

وظل الضلع المفقود علاقة الناقد بالنص، وظلت إشكالية الخطاب النقدي منذ ميلاد الدراسات النقدية إلى اللحظة الراهنة هي اكتشاف العلاقة بين المؤلف والنص، وهل يعد النص الأدبي مساويا حقيقيا لقصد المؤلف العقلي؟ وهل من الممكن أن يتعرف الناقد أو المفسر على العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فما العلاقة بينهما؟ ما إمكانية الفهم الموضوعي (العلمي) للنص الأدبي، وتزداد الإشكالية تعقيدا إذا تساءلنا عن علاقة الثلاثية (المؤلف– النص– الناقد) بالواقع الذى تتم فيه عملية الإبداع والتفسير أو النقد، وتزداد حدة التعقيد إذا كان النص ينتمى إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، وأخذت الدراسات النقدية تطالعنا بمحاولات للإجابة عن تلك التساؤلات خلال رحلتها الزمنية والمكانية.

المنطلقات الغربية لتأويلية نصر:

اتخذت قراءات نصر للتراث منحى مختلفا عن الشائع في الدراسات التراثية، فدشن نصر لتأويليته في نسختها العربية منطلقا من حوار جدلي مع النظرية في بيئتها الغربية عند أبرز كتاباها..

ولا يخلو توصيف نصر منهجه في التعامل مع النظرية "بالحوار الجدلي" من محاولة لاستفزاز العقل بجمعه بين نفيضين الحوار والجدل، إلا أنه علل ذلك بأن النظرية قادمة من الغرب فهي جزء من علاقتنا الجدلية بالغرب، فبعيدا عن الانكفاء على الذات، والتقوقع داخل أسوار تراثنا المجيد، وبعيدا عن الاستيراد والتبني المطلق يأتي منهجه نقطة وسط بين الانفتاح الكامل والاكتفاء الكامل، فمنهجه كما يقول: "هو الأساس الفلسفي لأي معرفة، ومن ثم لأي وعي بصرف النظر عما نرفعه من شعارات أو نتبناه من مقولات ومواقف، إن أي موقف يقوم على الاختيار، والاختيار عملية مستمرة من القبول والرفض."[2]

فتأويلية نصر لا تخلو من حضور قوي للهرمنيوطيقا في بعض جوانبها عند ديلثي وهيتش وغيرهما من منظري الهرمنيوطيقا في الغرب، فهي إحدى منطلقات نصر نحو استحداث منهج جديد للعقل العربي في التعامل مع التراث، والتغلب على معضلة فهم النص، فلا يمكن لقارئ تأويلية نصر أن يفهمها دون التعرف على مفاهيم اللغة والنص وعملية الفهم والتفسير والتجربة والتاريخ وجدلية الثابت والمتغير، وعلاقة الجزء بالكل في التأويلية الغربية، فتلك العناصر اختمرت في نفس وفكر نصر منجزة تأويليته في نسختها العربية.

(1)

يمتد جذور مصطلح الهرمنيوطيقا إلى عام 1654م، حين ظهر لأول مرة في الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، وما زالت متبعة حتى الآن في بعض الأوساط البروتستانية، ثم انتقل المصطلح واتسع مفهومه في تطبيقاته الحديثة؛ ليشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجي، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي، والفولكلور.

وبدأت الهرمنيوطيقا (التأويلية) عند المفكر الألماني شلير ماخر (1943) الأب الشرعي للتأويلية الغربية إذ نظر إليها كعلم أو كفن له شروطه في تحليل النص، فأصبحت التأويلية على يده علمًا بذاته يؤسس عملية الفهم.[3]

وإن لم ينجح شلير ماخر في جعل التأويل (الهرمنيوطيقا) فنا مكتملا، إلا أنه نجح في تقديم تفسيرا معمقا للنص، وأهم ما اتسم به –من منظور نصر–: كلاسيكيته في حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم، ومن ثم لعملية تفسير النصوص، محاولته تجنب سوء الفهم المبدئي في أي عملية تفسير، ودعوته أن يتباعد المفسر عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن، ومطالبته المفسِّر أن

يساوي نفسه بالمؤلف مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصله عن المؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص كأساس للفهم الصحيح.

وهنا تظهر نغمة رومانسية عند شليرماخر في اعتباره النص تعبيرا عن نفس المؤلف، وفي مطالبته المفسر أن يكون ذا طاقة تنبؤية، إلى جانب معرفته باللغة، حتى يمكنه اكتشاف الجوانب المتعددة للنص.

(2)

ثم جاء ويلهلم ديلثي (1833-1911) ليكمل ما بدأه شيلرماخر، متوجها إلى التأويلية بدافع من رفض الوضعية عند "أوجست كومت" و"جون ستيوارت مل"[4] ورفض الميتافيزيقا الكانتية التي تريد أن تسوّى العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية.[5]

وقد انتهت الهرمنيوطيقا عند ديلثي إلى مجموعة من الخصائص الجديدة:

أولا: أصبحت لا تقوم على النص بل على معنى أوسع من النص، وهو فهم التجربة[6] كما يفصح عنها –بشكل كامل– العمل الأدبي، طالما أنه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة (عملية التعبير) [7] التي يخرج بها من إطار الذاتية إلى الموضوعية.

ثانيا: أن هناك شيئا مشتركا بين المتلقي والنص الأدبي هو تجربة الحياة، وهذه التجربة ذاتية عند المتلقي، موضوعية في العمل الأدبي، وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب، وهكذا تغير مفهوم "الفهم" نفسه من كونه عملية تعرّف عقلية إلى عملية مواجهة تفهم الحياة فيها نفسها، فالفهم –بهذا المعنى– هو الخصيصة المميزة للدراسات الإنسانية، بعكس العمليات العقلية التي تسعى إلى شرح الظواهر في العلوم الطبيعية.

ثالثا: أن عملية الفهم تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبر عنها النص، وفي هذه المعايشة يثير فينا النص الأدبي –عن طريق العرض التخيلي الحي للتجربة– أحاسيس، وأفكارًا، ومواقف، واتجاهات متضمنة متداخلة في تجربتنا الذاتية، وفي هذه الإثارة والتحريك يكمن الجانب الأعظم الذى نحصل عليه من الشاعر، إنها تفسح المجال للكشف عن مدى تحديد تجربتنا الذاتية وعدم اتساعها، إنها تعتمد على المشترك بين تجرتنا والنص؛ لتفتح الباب لإمكانيات أوسع، توسع أفق تجربتنا الذاتية فتثرى بمعايشة تجربة النص. إنها تبدأ بالمعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول، تبدأ من الأنا لتغوص في الأنت لا بالمعنى السيكولوجي، بل بالمعنى العام للتجربة الحية المعاشة.

ويكتمل فهمنا للنظرية التأويلية عند ديلثي بالتعرف على مفهوم التاريخ عنده، هو ليس معطى موضوعيا قائما هناك في الماضي بل هو معطى متغير، إننا في كل عصر نفهم الماضي فهما جديدا من خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهمنا للماضي أفضل كلما توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي، "إن فهمنا للنصوص الأدبية –سواء تلك التي تنتمي للماضي أم تلك التي تنتمى للحاضر –عن طريق معايشة تجربة الحياة فيها يؤدى بنا إلى فهم أفضل للماضي والحاضر معا. وهذا بدوره يعدل من فهمنا الآني لأنفسنا."[8]

والإنسان بذلك في تأويلية ديلثي كائن تاريخي بمعنى أن الإنسان يفهم نفسه لا من خلال التأمل العقلي بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة. إن ماهية الإنسان وإرادته ليست أشياء محددة سلفا، إن الإنسان ليس مشروعا جاهزا مصمما من قبل، ولكنه مشروع في حالة تخلق. إنه يفهم نفسه بطريق غير مباشر، إنه يقوم بجولة هرمنيوطيقية (تأويلية) من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمى للماضي، وبهذا المعنى هو كائن تاريخي.

وبناء على فهم ديلثي العمل الأدبي باعتباره تعبيرا عن التجربة الحية للحياة، وبناء على فهمه لمعنى التاريخ يرفض ديلثي فكرة المعنى الثابت سواء في العمل الأدبي أو الحدث التاريخي.

فإذا كان شليرماخر جعل دائرة التأويلية في العلاقة بين الجزء والكل في النص وضرورة فهم كل منهما في ضوء الآخر في دائرة لا تنتهي، فإن دائرة تأويلية جديدة انبثقت عند ديلثي متمثلة في كون المعنى –في الأدب والتاريخ– ليس شيئا موضوعيا تماما ولكنه أيضا ليس ذاتيا، إنه في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع المفسَّر علاقة متغيرة في الزمان والمكان.

ومن هنا أصبح النقد الأدبي من منظور ديلثي هو عملية من التفاعل الخلاق بين النص وأفق المفسر يتفتح فيه أفق المفسر لإمكانيات من التجربة لم تكن متاحة قبل ذلك، فتتغير تجربته وتعمق، وتكون –بالتالي– قادرة على إثراء معنى النص والنظر إليه من زاوية جديدة. فيتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البداية للفهم، سواء في الأدب أو التاريخ.[9]

ومع تأثر نصر بنظرية ديلثي إلا أن نصر أخذ عليه اهتمامه بشدة بالأفق الراهن (تجربة الحياة) للمفسر الذى ضحى في سبيلها بذاتية المبدع، فالتوحيد بين العمل الأدبي وتجربة الحياة بالمعنى الواسع الفضفاض جعل الأدب عنده وثيقة إنسانية مثلها مثل أي نتاج فكري إنساني مغفلا الخصوصية النوعية للأدب، كما أن إغفاله ذاتية المبدع وحّد بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر طالما أن كلتيهما تعبير عن تجربة "الحياة".

(3)

تبع هيدجر ديلثي في تصويره النص على أنه تحديد موضوعي لتجربة الحياة، غير أن ديلثي انطلق من محاولة تأسيس منهج موضوعي للإنسانيات بينما انطلق هيدجر من مفهوم فلسفي في الفلسفة الظاهرية Phenomenology لأستاذه إدموند هوسرل الذى وجد هيدجر عنده بعض المفاهيم القبلية للظاهرة لم تكن متاحة لديلثي، وتختلف عن المفاهيم العقلية التي اعتد بها الفلاسفة قبله.

اعتبر هيدجر الهرمنيوطيقا هي الظاهرية بكل أبعادها الأصلية، وانتهى إلى أن المنهج الظاهري يقوم على أساس ترك الأشياء؛ لتتجلى أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها. لسنا نحن الذين نشير للأشياء أو ندركها، بل الأشياء نفسها تكشف لنا نفسها، إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن تستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه. ولكن كيف تكشف عن نفسها؟ يرى هيدجر أنها تكشف عن نفسها من خلال اللغة.

واللغة –هنا– ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطى للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه الذاتي للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بين الأشياء. إن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي التى تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة. وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير. ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة. اللغة ليست وسيطا بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستترا، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم.

وتحوّل الفهم –من منظور الهرمنيوطيقا أو الوجودية عند هيدجر– إلى القدرة على إدراك احتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم. إن الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدارك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إن الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود. وعلى هذا يعتبر الفهم –من الناحية الوجودية– أساسيا وسابقا على أي فعل وجودي.

والنص الأدبي عنده ليس تعبيرا عن حقيقة داخلية، كما أن الشعر لا ينقل لنا داخل الشاعر أو أحاسيسه أو تجربته، بل الأحرى أن يكون تجربة وجودية، وكما أن اللغة –وكذلك العالم– ليست موضوعية أو ذاتية– فكذلك النص لا يمكن النظر إليه على أنه تعبير ذاتي كما في الرومانسية، أو

على أساس أنها تعبير موضوعي كما هو عند إليوت وديلثي، بل هو مشاركة في الحياة "تجربة وجودية" تتجاوز –بالمثل– إطار الذاتية والموضوعية.

وحتى نستكمل رؤية هيدجر للنص الأدبي نقف عند مفهوم العالم عنده فهو ليس مجموعة من الكليات entities المنفصلة، ولكنه مجموعة من العلاقات تعلو على الذاتية والموضوعية. إن الإنسان وحده هو الذى يمتلك العالم بمعنى أنه يعيش فيه، ولا يدرك إلا من خلاله. إنه يبدأ من خلال إدراك وجوده الذاتي إدراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه، أو حين يسمح للأشياء أن تظهر. وظهور العالم وانكشافه إنما يكون من خلال اللغة (الكلام).

إن النص الأدبي والعمل الفني عامة –عند هيدجر– لا يفصح عن رؤية المبدع لواقع محدد في لحظة تاريخية محددة تتجاوز–في الفن العظيم– إطار الخاص للعام، ولكنه يفصح عن الوجود بمعناه الفلسفي.

فيرفض هيدجر التعامل مع العمل الفني باعتباره شيئا لا علاقة له بالعالم ولكنه من جانب آخر يؤمن بأن العمل الفني يستقل بنفسه، وهذه خاصيته الأساسية وهو –في هذا الاستقلال– لا ينتمى للعالم، بل العالم ماثل فيه، وهو الذى يفصح عن نفسه.

وفي محاولة هيدجر لفهم البنية الوجودية للعمل الفني بعيدا عن مبدعه ومتلقيه، يستخدم مفهوما مقابلا لمفهوم العالم وهو "الأرض" وإذا كان العالم يعنى الظهور والانكشاف والوضوح، فإن الأرض –في المقابل– تعنى الاستتار والاختفاء. والعمل الفني قائم على التوتر الناشئ عن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة والاستتار والاختفاء من جهة أخرى، إنه –من الوجهة الوجودية– يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماما الذى يفصح عن نفسه للإنسان من خلال تعارضات الوجود والعدم. الانكشاف والإفصاح، والاختفاء والغموض جانبان كلاهما موجود في العمل الفني.

بدأ هيدجر بإنكار فكرة الوعي الذاتي كأساس لنظرية المعرفة في الفلسفة الغربية، وأراد أن يؤسس نظرية ظاهرية في المعرفة على أساس وجودي اعتبر هذا التأسيس الوجودي أن الفهم والوجود أمران مترابطان أو متوحّدان إن شئنا الدقة. في مثل هذا التصور فقدت اللغة طابعها الإنساني، وتحولت إلى طاقة وجودية تنتظم وجود العالم والإنسان معا، وكان من الطبيعي – في ظل هذه النظرة– أن يستقل العمل الفني عن مبدعه، وأن يكون مجلى وجوديًا، ويصبح فهم العمل الفني والأدبي–بالتالي– مهمة وجودية تثرى الوجود الإنساني في العالم وفهم الإنسان لهذا الوجود.

ويأخذ نصر على هيدجر في ربط الفن بالمعنى الوجودي إغفاله الخاصية المميزة للفن، ويهدد –من ثم– التمايز القائم بين الفكر والفن. من جانب آخر فإن إهدار ذاتية المبدع في سبيل "التجربة الوجودية" يقرب هيدجر من ديلثي الذى ضحى بها في سبيل "تجربة الحياة"

(4)

انطلق جادامر من الإطار الفلسفي نفسه الذى انطلق منه هيدجر مع بعض التعديلات الهيجلية (فلسفة هيجل الجدلية)، فالمسافة الفاصلة بينهما هي المسافة الفاصلة بين الوجودية والجدلية.

وبدأ جادامر من سؤال فلسفي عن علاقة الفهم بتجربتنا الكلية التي تتجلى في الفلسفة والتاريخ والفن، وتتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم، وتبعا لتجاوز تجربتنا إطار المنهج، فعملية فهم تلك التجربة لا يحكمها إطار منهجي، إذ المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أو لا يجيب إلا عن الأسئلة التي يطرحها. فأي منهج يتضمن إجاباته، ولا يوصلنا إلى شئ جديد. فهرمنيوطيقية جادامر —إذن– تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها.

والفن عند جادامر لا يهدف فحسب إلى المتعة الجمالية التي تنصب غالبا على الشكل عند فلاسفة الاستطيقا. بل له غاية خارج إطار المتعة الجمالية—مثل الفلسفة والتاريخ– إذ يتضمن نوعا من الحقيقة لا توجد إلا في غيره، وتتجلى خصوصية الحقيقة في الفن من خلال وسيط له استقلاله الذاتي، هو الشكل الذي يستطيع من خلاله أن يحول تجربته الوجودية إلى معطى ثابت. هذا التثبيت للتجربة الوجودية للفنان —من خلال الشكل– يجعل تلقي هذه التجربة مفتوحا للأجيال القادمة، ويجعله عملية متكررة.. إن جادامر على عكس هيدجر —لا يعنى بمادة الفن الأنغام والحجارة والألوان، ولكنه يعنى بها الحقيقة الوجودية التي يشكلها الفنان في العمل الفني. هذه الحقيقة تتغير وتتحول تحولا كاملا وتنصهر في الشكل، وتصبح معطى جديدا ثابتا قابلا للمشاركة.

"إن عملية التلقي —في هذا التصور– ليست متعة جمالية خالصة تنصب على الشكل، ولكنها عملية مشاركة وجودية تقوم على الجدل بين المتلقي والعمل.

إن عملية التلقي تفتح لنا عالما جديدا، وتوسع —من ثم– أفق عالمنا وفهمنا لأنفسنا في نفس الوقت. إننا نرى العالم "في ضوء جديد" كما لو كنا نراه للمرة الأولى. حتى الأشياء العادية والمألوفة في الحياة تظهر في ضوء جديد في العمل الفني. ومعنى ذلك أن العمل الفني ليس عالما منفصلا عن عالمنا الذاتي، إننا في تلقى العمل الفني لا نواجه عالما جديدا غريبا، ننفصل فيه عن أنفسنا خارج

الزمن، أو ننفصل فيه عن غير الاستطيقي. إننا –على العكس– نكون أكثر حضورا. ونحقق فهما أعمق لأنفسنا حين ندخل – من خلال العمل الفني– إلى وحدة وذاتية الآخر باعتبارها عالما. إننا حين نفهم عملا فنيا عظيما نستحضر ما سبق أن جربناه في حياتنا، ويتوازن –من ثم– فهمنا لأنفسنا. إن عملية الجدل في فهم العمل الفني تقوم على أساس من السؤال الذى يطرحه علينا العمل نفسه، السؤال الذى كان سبب وجوده. هذا السؤال يفتح عالم تجربتنا الوجودية لتلقى العمل، وتنصهر التجربتان في ناتج جديد هي المعرفة التي يثيرها فينا العمل. وهذه المعرفة ليست كامنة في العمل نفسه، أو في تجربتنا وحدها ولكنها مركب جديد ناتج عن التفاعل بين تجربتنا والحقيقة التي يجسدها العمل. هذه المعرفة لم تكن ممكنة لولا تجسد تجربة المبدع الوجودية في وسيط ثابت هو الشكل، وهو الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة."[10]

و"ينقد جادامر فكرة الوعي التاريخي الذى يقوم على أساس منهجي فحواه التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة، والتي تلون حكمنا على التاريخ، وبالتالي لا تجعلنا قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية، ويرى جادامر –على العكس– أن الأهواء والنوازع –بالمعنى الحرفي– هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذى ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا. إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوائه ونوازعه، وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلا من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم... ويبرهن "جادامر" على أن هذا المنهج لم يتحقق في الأعمال التاريخية التي كتبها معتنقوه حيث نجد في تأريخهم دوما صدى للاتجاهات السياسية للعصر الذى كتبت فيه هذه التواريخ"[11]

لا يستطيع الإنسان تجاوز واقعه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، لا يملك أن يتحول إلى الماضي ليكون مشاركا فيه ويفهمه فهما موضوعيا. إن التقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذى نعيش فيه، وهي التي تشكل وعينا الراهن. ونحن –من ثم– حين نبدأ من أفقنا الراهن لفهم الماضي لا نكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ. إن الإنسان يعيش في إطار التاريخية. وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذى يعيش فيه، تماما كالماء الذى يعيش فيه السمك دون أن يدركه لأنه غير ظاهر له. وعلى ذلك فإن فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذى يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصيلة.

إن علاقتنا بالتاريخ –وفهمنا له– تقوم على الجدل والحوار، لا على الإنصات السلبي، تماما كما أن تلقينا للعمل الفني عملية جدلية تقوم على ما يطرحه علينا من أسئلة هي التي شكلت وجوده. إن التاريخ مثله مثل الشكل في العمل الفني وسيط يمكن المشاركة في فهمه."[12]

اللغة والنص الأدبي عند جادامر مثل هيدجر يرفض الوظيفة الدلالية للغة ويؤكد على العكس أن اللغة لا تشير إلى الأشياء، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة. وفهمنا لنص أدبي لا تعنى فهم تجربة المؤلف، بل تعنى فهم تجربة الوجود التى تفصح عن نفسها من خلال النص، النص الأدبي –والشكل الفني– وسيط ثابت بين المبدع والمتلقي، وعملية الفهم متغيرة طبقا لتغير الآفاق والتجارب. ولكن ثبات النص –كشكل– هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة.

ويأخذ نصر على جادامر "أن نظرته للفن واعتباره وسيطا بين المتلقى والمبدع قد أهدرت – دون شك– جوانب كثيرة في عملية الإبداع. إن دور الفنان يتضاءل لكي يكون هامشيا، كما أن الشكل الذى تتجسد من خلاله تجربة الوجود في الفن يصبح مجرد وسيط حامل للمضمون. واهتمام جادامر بقضية الحقيقة –في مواجهة النزعة الشكلية عند الجماليين– لم يمكنه من الكشف عن كيفية تجسد هذه الحقيقة الوجودية في الشكل.

ومن جهة أخرى فإن التعامل مع العمل الفني، باعتباره تجسيدا لتجربة وجودية، ويغفل تاريخية المبدع الزمانية والمكانية. إن تجربة المبدع الوجودية –لو سلمنا بأسبقيتها على أي فعل من أفعال الوجود– تتم في إطار اجتماعي محدد ولا تتم في العالم بمعناه الواسع الفضفاض."[13]

كذلك انتقد التاريخية عند جادامر وهيدجر بقوله: "إن التاريخية عند هيدجر وجادامر تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمانية تعنى تراكما لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعنى التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة. إن التاريخية –هنا– تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند جادامر هي جدلية مثالية هيجلية.

إن ما أنجزه كل من هيدجر وجادامر –من منظور نصر– أنهما أسسا عملية الفهم على أساس وجودي. ويبقى أن يفهم الوجود الإنساني نفسه بشكل أكثر تحديدا بعيدا عن الميتافيزيقية المتعالية لفكرة الوجود عندهما. إن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة. ليس الإنسان –بما هو ذات متعالية– هو مؤسس الوجود الخارجي في عملية الأدراك، وليس هناك أي أولية مسبقة في عملية المعرفة، بل كل من الذاتي والموضوعي في حالة علاقة جدلية محكومة بالشروط الموضوعية

المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. ومن هذا المنطلق أن يتعدل تصورنا لطبيعة الفن، وننظر إليه باعتباره تعبيرا عن رؤية ذات متميزة محددة. (14)

لم يسلم نصر باستقلالية العمل الفني عن مبدعه كما رأى هيدجر وجادامر، وإن سلم بتجاوز إطار الجزئي والخاص والتاريخي إلى الكلي والعام والإنساني، وسلم نصر مع هيدجر وجادامر أن موقف المفسر –لا بالمعنى الوجودي بل بالمعنى التاريخي– عاملا في فهم العمل الفني، وشرط محدد لا غناء عنه في أي فهم. إن إقامة الهرمنيوطيقا –عند جادامر– على أساس جدلي إضافة حقيقة، ولكنها تحتاج لتأسيس هذا الجدل على أساس مادي يضيف لنظرية الفن في الواقعية الاشتراكية جدلية علاقة الناقد –كموقف من الواقع مصاغ في شكل مذهب نقدي– بالنص الأدبي أو العمل الفني، فيرى نصر "إن إقامة الهرمنيوطيقا –عند جادامر– على أساس جدلي إضافة حقيقية، ولكنها تحتاج لتأسيس هذا الجدل على أساس مادي لا وجودي.(15)

(5)

إذا كان شليرماخر تعامل مع الهرمنيوطيقا باعتبارها علما أو فنا يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم، وإذا كان ديلثي قد أقامها على أساس أنها الخاصة المميزة للإنسانيات فى مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية، وإذا كان جادامر قدم هرمنيوطيقية جدلية لا تهتم بالمنهج، فإن مفكري الهرمنيوطيقه المعاصرين مثل بيتي الإيطالي، وبول ريكور الفرنسي، وهيرش الأمريكي سعوا إلى إقامة نظرية موضوعية في التفسير وتقديم علم تفسير النصوص ليس على أساس فلسفي بل على نحو مستقل.

فقد ركّز بول ريكور على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، **الأولى**: التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه.ويمثلها بولتمان Bultman في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير، وهذه الطريقة يطلق عليها ريكور Dymythologizing. **والطريقة الثانية**: التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها Dymystification، ويمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه، إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى بل يخفيه، ويطرح بدلا منه معنى زائف، ومهمة التفسير إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح. لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوى

سطحيا يخفي وراءه اللاوعي. وفسر كل من ماركس ونيتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة، ووضعا نسقا من الفكر يقضى عليها ويكشف عن زيفها.

وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد ونيتشه وماركس ينصب على الرموز بمعناها اللغوي والاجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز يشترط أن يكون الرمز معبرا عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا. فعملية التفسير تقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص، كي تكشف عن مستويات المعنى الباطني، وهذا يوضح رفض ريكور الفهم البنيوي للدلالات اللغة على أساس كونها نظاما مغلقا من العلاقات لا يدل على شيء خارجه. لقد انتهت البنيوية –فيما يرى ريكور– إلى جعل اللغة تُؤسس عالما بذاتها، تشير فيه كل وحدة إلى وحدات أخرى داخل نفس النظام طبقا للتفاعل بين التعارضات والخلافات المؤسسة للنظام، فلم تعد اللغة باختصار شكلا للحياة، لكنها صارت نظاما قائما على الاكتفاء الذاتي للعلاقات الداخلية.[16]

(6)

طرح هيرش يمثل مرحلة متقدمة من الفهم للتأويلية وحلقة متأخرة في تطويرها، والأقرب إلى تأويلية نصر، فيرى هيرش "أن المؤلف أهمل لصالح التجربة الحية عن ديلثي، أو تجربة الوجود عند هيدجر، أو لحساب النص في النقد المعاصر، ويرى أن إهمال المؤلف نابع من تصور أن معنى العمل الأدبي يختلف من ناقد إلى ناقد، ومن عصر إلى عصر، بل يختلف عند المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى، وحتى يتغلب هيتش على هذه المعضلة أقام تفرقة بين المعنى Meaning والمغزى Significance، ورأى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكن معناه ثابت، ويرى أن هناك غايتين منفصلتين تتصلان بمجالين مختلفين. مجال النقد الأدبي وغايته الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية التفسير فهدفها الوصول إلى مغزى النص الأدبي. إن الثابت هو المعنى الذى يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى. إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزعم أن معنى النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه، فإننا نقصد المغزى على أساس أن المؤلف –في هذه الحالة– تحول إلى قارئ ومن ثم تغيرت علاقته بالنص.

ويقيم هيرش –من جانب آخر– تفرقة بين المعنى الذى أراده المؤلف (القصد) وبين المعنى الكامن في النص، ولا يهمنا –في النص الأدبي– ما يعنيه المؤلف، أو ما كان يقصده، أو ما أراد أن

يعبر عنه، وإنما الذى يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص. وهذا المعنى يمكن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعينها النص. ويجب على التفسير أو الهرمنيوطيقا أن تأخذ على عاتقها هذه المهمة، وأن تترك مجال مغزى النص بالنسبة للقارئ أو للعصر للنقد الأدبي. إن خطأ ديلثي وجادامر –عند هيرش– أنهما خلطا بين مجال الهرمنيوطيقا (نظرية التفسير) وبين مجال النقد الأدبي.

وفي هذا يتفق هيرش مع بيتي في ضرورة أن تركز الهرمنيوطيقا مجال دراستها على معنى النص وصولا إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر ليفرض رؤيته على النص.

وهكذا فتحت الهرمنيوطيقا عبر تطورها آفاقا جديدة من النظر، أهمها أنها لفتت الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموما، ونمّت منهجا في النظر إلى علاقة المفسر بالنص، انطلق منها نصر إلى التأويلية كأداة تعيد النظر في التراث، وتعزو تعدد التفسيرات وما اكتنفها من اختلافات إلى المفسر، أيّا كان ادعاء الموضوعية الذى يدعيه هذا المفسر أو ذاك.[17]

المنطلقات التراثية لتأويلية نصر:

التأويل مصطلح مشبوه، إن لم يكن سيئ الدلالة في ثقافتنا العربية منذ القدم حيث دَرَجَ العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريبًا، أي العاشر الميلادي، – باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة – على تفضيل مصطلح "التفسير" على مصطلح "التأويل"، فصار شائعًا أن "التأويل" جنوحٌ عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخولٌ في إثبات عقائد وأفكار – أو بالأحرى "ضلالات" – من خلال تحريفٍ مقصودٍ لدلالات المفردات والتراكيب القرآنية ومعانيها. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن مصطلح "التأويل" اكتسب دلالتَه غير الحسنة تدريجيًّا، ومن خلال عمليات التطور والنموّ الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي."[18]

فتعرض التأويل مبكرا إلى معضلة على المستوى النظري في التعامل مع تراثنا الديني، فعلاقة المفسر بالنص أخذت اتجاهين يمثل كل منهما زاوية مختلفة في النظر إلى علاقة المفسر بالنص: **الاتجاه الأول: التفسير بالمأثور**، ويهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا وهذا الاتجاه التاريخي الموضوعي يتجاهل المفسر، ويلغى وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية.

الاتجاه الثاني: التفسير بالرأي أو التأويل: وقد نظر إليه على أساس أنه تفسير غير موضوعي لأن المفسر يبدأ من موقفه الراهن محاولا أن يجد فيه سندا لموقفه، ويؤكد حضور المفسر عقلا وشخصية في التعامل مع النص.

وقد تباين الموقف التاريخي من كلا الاتجاهين بين وصف الأول بأنه اتجاه أهل السنة والسلف الصالح، ويمثل الاتجاه الرسمي الأكثر انتشار واستحواذا على الخطاب الديني، وتشكيلا للعقل المسلم، والثاني يُوصف بأنه اتجاه الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة، وقد تعرض دوما للاتهام والإزدراء على يد أصحاب الاتجاه الأول، وإن كان هذا التقسيم –من منظور نصر ويؤكده واقع الدراسات– لا يحظى بتمايز تطبيقي على غرار تمايزه النظري، فلم تخل كتب المفسرين القدماء من بعض الاجتهادات التأويلية، والمتمثلة في "استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمَّنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز" ولم تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو التأويل الحقائق التاريخية واللغوية المتصلة بالنص.

وقد انحازت تأويلية نصر إلى أصحاب الاتجاه الثاني، مشيرا إلى أن المعضلة الحقيقية في التفسير القرآني التي تجاهلها دعاة الاتجاه الأول أنه لا يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني، فليس في مقدور البشر الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه. [19]

والتأويل –من منظور نصر– "المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من التعمق في مواجهة النصوص والظواهر"[20] مستهدفة الوصول إلى المغزى دون القطع بأنها الحقيقة الكامنة في النص، وليس التأويل بتلك الدلالة بدخيل على التراث العربي فقد عرفته الدراسات القرآنية واللغوية والنقدية، وإن كانت التأويلية عند نصر اكتسبت أبعادا جديدة من الهرمنيوطيقا في نسختها الغربية على نحو ما ستجمل الخاتمة، كما تأثرت تأويليته بفكره المتفاعل مع ثقافة عصره وواقعه.

وقد ارتبطت تأويلية نصر بالتراث بعلاقة متبادلة، كل منهما أسهم في تشكيل الآخر وتكوين رؤية معرِّفة به.

(1)

نظر نصر أبو زيد إلى التراث كوحدة كلية: "فالتراث منظومة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص."[21] فتتجنب تأويلية نصر فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية العامة، فتعدد التراث بين اللغة والنقد والبلاغة والعلوم الدينية لا ينفى

الوحدة في إطارها النظري العام، فلم يكن سيبويه –مثلا– وهو يضع البناء النظري والقوانين الكلية للغة العربية معزولا عن إنجازات الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين، ولم يكن عبدالقاهر الجرجاني يتحدث عن المجاز منفصلا عن جدل المنشغلين بعلم الكلام وأصول الفقه حول التأويل والتعطيل للمتشابه من آي القرآن الكريم، كذلك لا تنفصل معضلة تأويل النص عن غيرها من قضايا أكثر عمقا تتصل بعلاقة العالم بالله والإنسان ومصدر المعرفة بين التوقيف من الله وحيا والاكتساب فهما وعقلا وما سبق ذلك من اختلاف حول كون اللغة توقيفية علمها الله لآدم أم وضعية تعارف على وضعها الإنسان التي شهدت خصومة بين ثلاث اتجاهات المعتزلة المنطلق التأويلي لنصر وليد دراسات وتعايش طويل مع المعتزلة

فالتراث كله كتلة واحدة مترابطة وإن باتت حديثا فروعا منفصلة لا ينتبه الباحثون إلى طبيعة توحدها، فتأويلية نصر ترى أن أي قراءة واعية للتراث قراءة تصل الحاضر بالنص وتربط النص بمختلف المجالات المعرفية للتراث "هناك فارق كبير بين الإيمان "النظري" بوجود علاقات تنتظم المجالات المعرفية للتراث وبين التحقيق "العيني" من التأثيرات المتبادلة التي تكشف عن وحدة المنظومة الفكرية للتراث. وهذا التحقق العيني الملموس يجب أن يكون أحد هموم القراءة الواعية للتراث في أي مجال من مجالاته، فالقراءة التي تعكف على مجال ما عكوفا منغلقا تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزاته المعرفية."[22]

وقد التقى الغزالي في كتابه "كيف نتعامل مع القرآن" الذى أملاه في آخر عمره على عمر عبيد حسنة مع نصر رغم الخصومة الفكرية بينهما في ضرورة النظر إلى التراث في كليته، فانتقد الغزالي ما ألحقته عصور الانحطاط والتخلف والتقليد بالعقل المسلم من عجز في الرؤية وتجزؤ في النظرية، ودعا إلى نظرة شاملة تخرج الدرس التراثي من حالة الاجتزاء التي تسيطر على العلوم الإنسانية. [23]

(2)

وتنطلق التأويلية عند نصر من موقف التساؤل الدائم والمراجعة المستمرة، حتى تكون القراءة للتراث منتجة وذلك بجعل القراءة تتحقق في الحاضر من خلال الانطلاق من وجود ثقافي تاريخي أيديولوجي ومن أفق معرفي محدد يبدأ من طرح أسئلة تبحث عن إجابات.. "فموقف "التساؤل المستمر" و"المراجعة الدائمة" قادر دائما على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد. هكذا تصبح القراءة فعلا مستمرا لا يتوقف، يبدأ من الحاضر والراهن وينطلق إلى الماضي والتراث

ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار. لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفى سكون الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت."[24]

وتجد لهذا صدى عند عبدالقاهر إذ يبدأ صوغ قضيته ومناقشة فكرته بطرح سؤال ينطلق منه.. ففي قضية الإعجاز القرآن التي تمثل شغله الشاغل، لا يقنع بآراء السابقين عليه في القول بالإعجاز دون ذكر الحجة وبيان العلة، فيتناول القضية من خلال سؤال ينطلق منه، مفاده: ما الذى يميز كلاما من كلام؟ وما الصفة الباهرة التي بهتت العرب في النص القرآني، فأحسوا بالعجز إزاءه رغم فصاحتهم وقدرتهم البيانية: "هل سُمع قطُّ بذي عقل ومُسكة استطاع أن يخرس خصما له قد اشتط في دعواه بكلمة يجيبه بها، فترك ذلك إلى أمور يُسفه فيها، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز؟ أم هل عُرف في مجرى العادات، وفي دواعي النفوس ومبنى الطبائع، أن يدع الرجل ذو اللب حجته على خصمه، فلا يذكرها، ولا يفصح بها؟"[25]

(3)

تنفر التأويلية عند نصر من منطقة "اللاتعليل، فلا يكتفى بالأقوال المرسلة، ويحرص على التفصيل في معرفة الخصائص، فالاختزال من أفات الخطاب الديني، وأحد إشكاليات تحليل النصوص التراثية، "فاختزال الفكرة في كلمة يحول المعرفة إلى كبسولات تُغنى عن الدخول في التفاصيل استمرارا لعصر التلخيصات التي كانت إيذانا بأفول عصر التقدم والازدهار في تاريخ المسلمين."[26]

ولا تختلف عبارة نصر الأخيرة عن عبارة محمد الغزالي في نقد الحالة الثقافية لعصور التخلف بقوله: "أصبح علم الأصول نفسه ذلك المنهج العظيم –على يد المتأخرين– علمًا مضحكًا؛ لأنه أصبح كالآتى: الخلاصة، التلخيص، الملخص، المتن، الشرح، الحاشية.. كأننا نطحن الماء فلا يزيد ولا ينقص."[27] غير أن الغزالي اقتصر في نقد الظاهرة على المتأخرين، ولم يبحث في علتها، أما نصر فقد ناقش نتاج مدرسة الأصوليين وخطر التسليم المطلق لنتاج إمامها على جمود العقل المسلم، متجاوزا التوصيف الإنشائي الذّميّ للظاهرة إلى تفصيل أسبابها، وطرق إصلاحها.[28]

ويلتقى نصر بحثه عن العلل واهتمامه بالتفاصيل بعبدالقاهر الجرجاني الذى أنكر على القدامى عمومية القول بلا تفصيل، وإصدار الحكم بلا تعليل في قولهم: "إن هذه الخصائص لا تحيط بها الصفة، ولا تدركها العبارة... وهذه جملةٌ، قد يرى في أوّلِ الأمرِ وبادىءَ الظنَّ أنها تكفي وتغني. حتى إذا نظرنا فيها وَعدنا وبدأنا وجدنا الأمرَ على خلافِ ما حَسبناه، وصادفنا الحالَ على غيرِ ما توهّمناهُ... ولا يكفي أن تقولوا: إنه خصوصيّةٌ في كيفيّة النّظم، وطريقةٌ مخصوصةٌ في نسَقِ الكلِمِ

بعضها على بعض حتى تصفوا تلكَ الخصوصِيّة وتُبيِّنوها، وتذكروا لها أمثلةً وتقولوا: مثلَ كيت وكيت. كما يذكرُ لك من تستوصِفُه عملَ الدَّيباج المنقّش ما تعلم به وجهَ دقّة الصّنعة، أو يعلمه بينَ يديك حتى ترى عياناً كيف تذهبُ تلك الخيوطُ وتجيءُ؟ وماذا يذهبُ منها طولاً وماذا يذهبُ منها عرضا؟ وبمَ يبدأ وبم يُثنّي وبمَ يثلّث؟ وتبصرُ منَ الحساب الدّقيق؟ ومن عجيبِ تصرّفِ اليدِ ما تعلمُ منه مكانَ الحِذقِ، وموضعَ الأستاذيّة. ولو كانَ قولُ القائل لك في تفسير الفصاحةِ: إنها خصوصيّةٌ في نظمِ الكلمِ، وضمَّ بعضها إلى بعضٍ على طريقٍ مخصوصةٍ، أو على وجوه تظهر بها الفائدة أو ما أشبهَ ذلك منَ القولِ المجمل كافياً في معرفتها، ومغنياً في العلم بها، لكفى مِثله في معرفةِ الصّناعات كلِّها. فكان يكفي في معرفةِ نسجِ الدّيباجِ الكثير التّصاوير أن تعْلَمَ أنه ترتيبٌ للغزلِ على وجهٍ مخصوصٍ، وضمٌّ لطاقاتِ الأبريسم بعضها إلى بعضٍ على طرقٍ شتّى، وذلك ما لا يقولهُ عاقل.

وجملةُ الأمر أنك لن تعلمَ في شيءٍ منَ الصّناعات علماً تمرُّ فيه وتحلي حتى تكونَ ممن يعرفُ الخطأ فيها منَ الصّواب، ويفصلُ بينَ الإساءةِ والإحسانِ، بل حتّى تفاضِلَ بينَ الإحسان والإحسان، وتعرفَ طبقاتِ المحسِنين.

وإذا كان هذا هكذا علمتَ أنه لا يكفي في علمِ الفصاحةِ أن تنصبَ لها قياساً، وأن تصفها وصفاً مجملاً، وتقولَ فيها قولاً مرسَلاً. بل لا تكون من معرفتها في شَيءٍ حتى تفَصَّلَ القولَ وتَحَصَّلَ، وتضعَ اليدَ على الخصائصِ التي تعرضُ في نظمِ الكلمِ وتعدّها واحدةً واحدةً، وتسمَّيَها شيئاً شيئاً. وتكون معرفتك معرفةَ الصّنَع الحاذقِ الذي يعلمُ علمَ كلَّ خيطٍ منَ الأبريسم الذي في الدّيباج، وكلَّ قطعةٍ منَ القطع المنجورة في الباب المقَطَّع، وكلَّ آجرَّةٍ منَ الآجرِّ الذي في البناء البديع."[29]

(4)

تنطلق تأويلية نصر في قراءة التراث من التسليم بتعدد المستويات الدلالية للنص، ومن تمييز بين المعنى الظاهر في النص، والمغزى الكامن فيه؛ لذا حثّ نصر القارئ على قاعدتين في قراءة التراث "الأولى: اكتشاف دلالات النص التراثي في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، والثانية: محاولة الوصول إلى "المغزى"، فاكتشاف الدلالة والوصول إلى المغزى إحدى إشكاليات القراءة التي تحاول تأويلية نصر التغلب عليها."[30]

ونجد صدى لتعدد المستويات الدلالية للنص التي تناولها نصر في تأويليته عند عبد القاهر – وإن توقف عبدالقاهر عند حدود ثقافته لم يمكن تجاوزها– حين يميز في النص بين معنى هو ظاهر النص الناتج من محصلة علاقاته السياقية، ومعنى المعنى وهو باطن النص الناتج من محصلة علاقاته

الاستبدالية، "فالمعاني الأوَلُ المفهومةُ من أنفسِ الألفاظِ هي المعارضُ، والوشيُ، والحَليُ، وأشباهُ ذلكَ. والمعاني الثّواني التي يومأ إليها بتلكَ المعاني هي التي تُكسى تلك المعارضَ، وتزيّن بذلك الوشي والحلْيَ. وذلك إذا جعَلُوا المعنى يتصوّر من أجلِ اللفظِ بصورةٍ، ويبدو في هيئةٍ ويتشكّل بشكلٍ يرجع المعنى في ذلكَ كلّه إلى الدّلالاتِ المعنوية، ولا يصْلُحُ شيءٌ منه حيثُ الكلامُ على ظاهرِه، وحيثُ لا يكونُ كنايةٌ وتمثيل به ولا استعارةٌ، ولا استعانةٌ في الجملةِ بمعنًى على معنًى، وتكونُ الدلالةُ على الغرضِ من مجرّدِ اللفظِ، فلو أنَّ قائلاً قال: رأيتُ الأسدَ، وقال آخر: لقيتُ الليثَ، لم يجُزْ أنْ يقالَ في الثاني: إنه صوّرَ المعنى في غيرِ صورته الأولى، ولا أنْ يقالَ: أبرزه في معرضٍ سوى معرضِه ، ولا شيئاً من هذا الجنسِ. وجملةُ الأمر أنَّ صُورَ المعاني لا تتغيّر بنقلها من لفظٍ إلى لفظٍ حتى يكونَ هناك اتساعٌ ومجازٌ، وحتّى لا يرادَ منَ الألفاظِ ظواهرُ ما وضعتْ له في اللغة، ولكنْ يشارُ بمعانيها إلى معانٍ أخر."[31]

كما وجد نصر عند عبد القاهر شيئا مما وجده عند هيتش، فبعدالقاهر ميّز في دراساته بين المعنى والمغزى فى نصوص سابقيه، وقام عبدالقاهر بدور المؤول لنصوص سابقيه ومعاصريه، كما قام نصر بالدور نفسه مع عبدالقاهر، فكل منهما استهدف الكشف عن مغزى النص، وليس المعنى الكامن في عقل صاحب النص، فيقول عبدالقاهر: "إنَّ التّوقَ إلى أن تقرَّ الأمورُ قرارها، وتوضعَ الأشياءُ مواضعها، والنّزاعَ إلى بيانِ ما يشكلُ، وحلَّ ما ينعقدُ، والكشفِ عما يَخفى، وتلخيصِ الصّفةِ حتى يزدادَ السّامعُ ثقةً بالحجّة، واستظهاراً على الشّبهة. واستبانةً للدّليلِ، وتبييناً للسّبيلَ شيءٌ في سوسِ العَقل، وفي طباعِ النّفس إذا كانت نفساً.

ولم أزلْ منذُ خدمتُ العلْمَ أنظرُ فيما قاله العلماءُ في معنى الفصاحةِ والبلاغةِ، والبيانِ والبراعةِ، وفي بيانِ المغْزى من هذه العباراتِ، وتفسيرِ المرادِ بها، فأجدُ بعضَ ذلك كالرّمز والإيماء، والإشارةِ في خفَاء. وبعضه كالتنّبيه على مكانِ الخبيءِ ليطلبَ، وموضعِ الدّفينِ ليبحثَ عنه فيخرجُ. وكما يفتحُ لك الطّريقُ إلى المطلوبِ لتسلكه، وتوضعُ لك القاعدةُ لتبنيَ عليها."[32]

لم يشغل عبدالقاهر نفسه بالمعنى الظاهر على السطح في دراسة التراث، بل شغله المغزى المستهدف من النصوص، فتعامل مع النصوص بوصفها رموزا وإيماءات وإشارات تحتاج إلى تفسير منه وكان عبدالقاهر من سابقيه كنصر من عبدالقاهر تجاوز المستوى اللغوي الظاهر للنص، وأخذ يبحث في المستويات اللغوية الكامنة في النصوص، وبدأ يناقش ما تضمنه من مفاهيم وتصورات وفق ما أسماه نصر "الهدم والبناء"[33] إحدى منطلقات تأويلية نصر أبو زيد، فالشيخ عبدالقاهر لا

يجد سبيلا لطرح مفاهيمه إلا من خلال عمليتين تبدوان متعارضتين : هما الهدم والبناء، أو هما الإثبات والنفي، فينفي عبدالقاهر من مفاهيم وتصورات سابقيه ما يتناقض مع مفاهيمه وتصوراته، أو يؤكد مفاهيمه عن طريق تأويل بعض نصوص سابقيه، فيثبت بالتأويل وهذا البناء، أو ينفي بالإنكار وهذا الهدم، ومثال ذلك: هدم عبدالقاهر لمسلمات تراثية سابقة عليه مثل ربط الفصاحة والبيان بالقدرة على الأداء الصوتي[34]، ممهدا بهذا النفي والرفض الطريق لمفاهيم أنضج فهناك "دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها، ودلوا عليها، وكشف لهم عنها."[35]

ولم تسلم تأويلية نصر من الدخول في دائرة الخصوم للمدرسة الظاهرية التي توحد بين مستويات الاستعمال اللغوي: مستوى اللغة العادية، ومستوى اللغة الأدبية، منكرة المجاز وأي محاولة تأويلية للنصوص، مقدمة النقل على العقل، رافضين الاصطلاحية الاجتماعية للغة لحساب التوقيف الإلهي، فاللغة هبة إلهية للبشر كي تكتمل الوسائل التي يستطيعون بها أداء التكاليف الشرعية والدينية، فابن القيم في كتابه الصواعق المرسلة أنكر فكرة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ورأى فيه بدعة لا تستند إلى عقل أو نقل، فالتقسيم والاصطلاح بكلمة المجاز حادث أحدثه بعض المتأخرين: "وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين."[36] وتبع ذلك أن أنكر ابن القيم الافتراض القائل بتطور الدلالة اللغوية، وأسبقية الدلالة التي تسمى "الحقيقة" على الدلالة التي تسمى "المجاز" وأن يكون هناك علاقة بين الدلالة الحقيقية والمجازية ويرى أن القول بمثل هذا مجاهرة بالكذب وقول بلا علم.[37]

وهذا ما دفع الجرجاني للرد عليهم وعلى المعتزلة متخذا مسلكا ثالثا أشعريا بين تفريط الظاهرية المنكر للمجاز بدعوى أنه قائم على الكذب مؤدى إلى الضلال، وإفراط المعتزلة القائل بمجازية كثير من العبارات القرآنية، فينكر على كليهما بقوله: "ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيما وتهدف لما لا يخفى ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تحصل ضروبه وتضبط أقسامه إلا للسلامة من مثل هذه المقالة والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه ويصرف العناية إليه فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا انهم يهتدون وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط فمن مغرور مغرى بنفيه دفعة والبراءة منه جملة يشمئز من ذكره وينبو عن اسمه يرى

أن لزوم الظواهر فرض لازم وضرب الخيام حولها حتم واجب وآخر يغلو فيه ويفرط ويتجاوز حده ويخبط فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه ويسوم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه."[38]

(5)

وتسعى تأويلية نصر إلى "تحرير التراث" أي تحرير قراءة التراث من أي سلطة مسبقة للنص على القارئ، فمبدأ تحكم النص أو بعبارة أصح تحكم فهم خاص لفئة معينة للنص يسجن العقل، ويسلب الإنسان أبرز خصائصه التي ألحّ عليها القرآن الكريم في قوله تعالى "لعلهم يتفكرون" فينتهى الخطاب الديني في دعوته للتسليم المطلق إلى التعارض مع الإسلام في أهم أساسياته وهي الدعوة إلى التفكر وإعمال العقل.. وهنا يصطدم نصر بالمدرسة الأكثر استحواذا على الخطاب الديني، والناطق الرسمي باسم فهم التراث التي أطلق عليها الظاهرية.

فأنصار المدرسة الظاهرية قديما وحديثا "اتخذوا من الحاكمية سلاحا لإهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي، ومدّ مفهوم الجاهلية كي يشمل كل اتجاهات التفكير العقلي في التراث الإسلامي."[39]

فالمدرسة الظاهرية في تعاملها مع التراث تدعي النصية لفهمها، مما دفع نصر إلى إعادة اكتشاف دلالة مصطلح النص في دراسته "مفهوم النص" موضحا أن بعض المرددين لشعار: "لا اجتهاد فيما فيه نص" يقوم بعملية خداع أيدلوجي؛ لأن النص الذى لا اجتهاد معه هو النص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهذا ما لا نتحدث عنه بل نتحدث عن نصوص غير قطعية الدلالة، وهي أكثر النصوص مما تحتمل التأويل والاجتهاد، وقد قدم البعض فهمهم لها على أنه هو النص، فتلاشت المسافة بينه وبين النص، ولا يختلف نصر في مناقشته لمقولة "لا اجتهاد مع النص" عن طرح الدكتور محمد أبو زهرة وشرحها لها في كتابه تاريخ المذاهب، موضحا أثر تلك الحالة من الخلط في تأجيج الخطاب المتطرف لجماعات الخوارج.[40]

ونرى مثل هذه المعضلة في الدراسات النقدية التي تتجاهل "أن النص الأدبي يتسع للعديد من التفسيرات التي تتنوع بتنوع اتجاهات النقاد ومذاهبهم، فالاتجاهات النقدية ليست في حقيقتها سوى صياغة لموقف الناقد الاجتماعي والفكري من واقعه. فيزعم كل ناقد أن تفسيره للنص هو التفسير الوحيد الصحيح، وأن مذهبه النقدي هو المذهب الأمثل للوصول إلى المعنى "الموضوعي" للنص كما قصده مؤلفه، وهنا يتجاهل الكاتب حقيقة ويفرض باطلا، أما الحقيقة التي يتجاهلها فهي العلاقة بين موقفه الذاتي من الواقع وبين المنهج الذي يتبناه لتحليل النص الأدبي، ويفرض أمرا باطلا من

الناحية العقلية والموضوعية وهو "أنه يوحد بشكل صارم بين تفسيره للنص والنص نفسه، كما أنه يوحد بين النص بكل علاقاته وتشكيلاته اللغوية والجمالية وبين قصد المؤلف."[41]

(6)

ويتبع تحرير التراث من أي سلطة مسبقة للنص إسقاط القداسة عن أي طرح بشري ليس له عصمة تمنع عنه النقد والنظر والمراجعة والتقييم، فتعامل نصر مع التراث ينطلق من إعمال العقل والارتكاز على الفهم والاستنباط، فيسيطر على خطابه اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بوصفه فكرا بشريا حول الدين؛ لذلك يدرس التاريخ دراسة نقدية كما فعل ابن خلدون، ويدرس تاريخ الفرق الإسلامية، والاتجاهات الفقهية والكلامية والفلسفية من المنظور النقدي.

في الوقت الذى نتج عن المدرسة الظاهرية القديمة والحديثة نمطا فكريا تقليديا يرتكز على الثبات والتثبيت والدفاع عن الماضي بمضمونه مهما كان صادما أو متناقضا مع العقل، وهذا من شأنه تزييف معرفة الحاضر بماضيه، وسد الطريق أمام مستقبل يتخذ من اللحظة الحاضرة نقطة مراجعة وتقييم للماضي الذى يؤدى الوعي به إلى حسن التخطيط للمستقبل. مما دفع إلى احتدام الصراع بين تأويلية نصر والمدرسة المحافظة؛ لأن تأويليته تنال من أفكارهم التي توحد بين الدين والفكر، وتلغى المسافة بين الذات والموضوع، وتحول النصوص الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصيلة من الحسم الفكري والقطعي.

وهذا ما تناوله نصر بشيء من التفصيل في كتابه نقد الخطاب الديني حول ضرورة الفصل والتمييز بين الدين والفكر الديني الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، فكتابات نصر محاولة لقراءة جديدة للتراث تسعى إلى فهم الدين، وليس استخدام الدين، وتبتعد عن النفعية التزيفية، وتخرج الباحث من دائرة التكرار والترديد، معترفا بالدين بصفته أمرا جوهرياً في أي مشروع للنهضة، لكن بعد فهم سليم له وتأويله تأويلاً علمياً ينفي عنه ما علق ببعض ممارسات التدين من خرافات، معليا من قيمة مضامينه العقلانية التي ستكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

فمنذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي، وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص كان ثمة إدراك مستقر أن النصوص الدينية في مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فعالية النصوص، وكان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي –صلى الله عليه وسلم– محكوما بالوحي أم محكوما

بالخبرة والعقل، وكثيرا ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة[42]

(7)

ويعد الفكر الاعتزالي إحدى المؤثرات التي شكلت فكر نصر وأسهمت بأثر في تأويليته المنطلقة من العقل، ففي مرحلة مبكرة من درسه البحثي في رسالة التخصص الماجستير تناول "قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"[43] والتي نشرت تحت عنوان "الاتجاه العقلي في التفسير، وقد تناول فيها رؤى وأفكار المعتزلة عن المجاز حتى القرن الرابع الهجري عصر القاضي عبد الجبار، هذا القرن الذي يمثل النضج النهائي للفكر الاعتزالي في عصر نهضته الثانية في بلاط الدولة البويهية، ورغم أن مؤلفات المعتزلة جاءت متناثرة ومتفرقة إلا أن الكاتب قام بوضعها في نسق يحقق مبدأ الوحدة الفكرية التي حرص المعتزلة أنفسهم على تحقيقها، وقد تناولت الدراسة نشأة الفكر الاعتزالي في ضوء الظروف الاجتماعية للمجتمع الإسلامي، والعلاقة بين المعرفة والدلالة اللغوية، وأثر الفكر الاعتزالي في صوغ اللغة بين أنواع الدلالة العقلية، وجعلها آخر هذه الأنواع، مقارنا بين المعتزلة والأشاعرة بخاصة، مستهدفا الكشف عن خصوصية الفكر الاعتزالي دون أن يتجاوز ذلك إلى بيان الأصول الفكرية للأشاعرة.

وقد بدأت فكرة المعتزلة عقدية تواجه القائلين بمقولتي الجبر والإرجاء، وتفصل فصلا تاما بين الله والإنسان على مستوى الصفات الذاتية والأفعال، وانتهت إلى أصل معرفي عام يقدم العقل على النقل، فإذا كانت المعرفة عند الظاهرية تأخذ مسارا هابطا من الله للإنسان تتمثل في علاقة المرسل بالمستقبل، فإن المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد بدءًا من العقل البشري تأملا في ذات الإنسان والكون من حوله ووصولا إلى معرفة الله بصفاته من التوحيد والعدل.[44]

فكون نصر على النقيض من المدرسة الظاهرية جعله قريبًا من المناهض الرئيسي لفكرهم وهم المعتزلة، فالآراء الإعتزالية تمثل سلطة العقل وصوت النقد ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل، وإن كانت التجربة أثبتت غير ذلك حين اتحدت الدولة مع الفكر الإعتزالي في عهد المأمون، فكان التنكيل بالمخالفين في الفكر من أمثال أحمد بن حنبل أبرز سمات تلك المرحلة.

(8)

وإذا كانت تأويلية نصر تخاصم المدرسة الظاهرية قديما وحديثا، فإنها تعارض محاولات تلوين التراث، وتراها عملية تلفيقية لإحداث توافق بين الأطراف لقراءة التراث قراءة مرضية للجميع؛ لذا

تقف التأويلية على الجانب المقابل من المدرسة التوفيقية المتمثلة في المدرسة الأشعرية قديما واليسار الإسلامي[45] حديثا، الذي لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً إلا في أوائل الثمانينات، فكلاهما لا يختلف –من منظوره– عن اليمين المحافظ الرافض للتأويل، فينتقد محاولاتهم تلوين التراث، مميزا بينها وبين القراءات التأويلية، فالتلوين نوع من القراءة المغرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيدلوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي، ويرى أن هذه المدرسة تمثل بمجملها لوناً من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلماني مما أوقع هذا التيار (اليسار الإسلامي)– من منظور نصر– في كثير من المتناقضات منها إهدار الدلالة التاريخية في قراءته للنص التراثي، والنظرة إلى التراث على أنه (بناء شعوري) مع رفض منهج التحليل التاريخي، وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامي من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التي يتضمنها علم الكلام الإسلامي بحسب التصور الأشعري بحيث تتجاور المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة لا تتجاوز المشابهة، فمثلا: الموضوعات الطبيعية تساوي المقدمات النظرية، والإلهيات تساوي الإنسان الكامل، السمعيات تساوي التاريخ.[46]

الخاتمة:

انتهت الدراسة بعد تلك الرحلة البحثية التي لم تستقص كل ما كتبه الكاتب من دراسات وأبحاث لكنها وقفت على عدد لأبرز وأهم دراساته وأبحاثه إلى ما يلى:

– تُركز "التأويلية" على الضلع المفقود علاقة المفسر أو الناقد بالنص، تلك العلاقة التي باتت مهملة في الخطاب النقدي والديني، ورأي نصر أن أي تجديد أو إصلاح فكري ينطلق من التعرف على تلك العلاقة.

– الهرمنيوطيقا إحدى منطلقات تأويلية نصر فلا يمكن لقارئ تأويلية نصر أن يفهمها دون التعرف على مفاهيم اللغة والنص وعملية الفهم والتفسير والتجربة والتاريخ والمعنى والمغزى وجدلية الثابت والمتغير، وعلاقة الجزء بالكل في التأويلية الغربية.

– ترفض التأويلية فكرة المعنى الثابت سواء في العمل الأدبي أو الحدث التاريخي، وترى المفسر – بالمعنى التاريخي لا الوجودي– عامل في فهم النص.

– التأويلية ترى إن فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذى يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصيلة، فالإنسان يعيش في إطار التاريخية. وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذى

يعيش فيه، تماما كالماء الذى يعيش فيه السمك دون أن يدركه لأنه غير ظاهر له. – التأويل ليس دخيلا على التراث العربي فقد عرفته الدراسات القرآنية واللغوية والنقدية، وإن بات مشبوها من منظور المدرسة المحافظة من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي.

– تأويلية نصر ترفض القراءة الأحادية الثابتة للتراث أو تلوينه بقراءة مرضية للجميع؛ لذا تقف التأويلية على الجانب المقابل من المدرسة التوفيقية المتمثلة في المدرسة الأشعرية قديما واليسار الإسلامي، ومن المدرسة الظاهرية.

– التراث من منظور تأويلية نصر وحدة فكرية واحدة، تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص فتتجنب تأويلية نصر فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية العامة، فتعدد التراث بين اللغة والنقد والبلاغة والعلوم الدينية لا ينفى الوحدة في إطارها النظري العام.

– تنطلق التأويلية عند نصر من موقف التساؤل الدائم والمراجعة المستمرة، حتى تكون القراءة للتراث منتجة.

– تنفر التأويلية عند نصر من منطقة "اللاتعليل، فلا يكتفى بالأقوال المرسلة، ويحرص على التفصيل في معرفة الخصائص والعلل، فالاختزال من أفات الخطاب الديني، وأحد إشكاليات تحليل النصوص التراثية.

– تنطلق تأويلية نصر في قراءة التراث من التسليم بتعدد المستويات الدلالية للنص، ومن تمييز بين المعنى الظاهر في النص، والمغزى الكامن فيه، وتتعرف على دلالات النص التراثي فى سياقها التاريخي الثقافي الفكري.

– تنطلق تأويلية نصر من عملية عقلية نقدية لا ترى للتراث قداسة بوصفه فكرا بشريا حول الدين وتدرس التاريخ دراسة نقدية تقوم على النظر والمراجعة والتقييم.

وختاما فهذا جهد المقل ومحاولة أولى مع مشروع فكري ثري بالطروحات والتساؤلات، يحتاج المعاودة مرات ومرات بين الدرس النظري، والتوظيف التطبيقي للمنهج والنظرية في قراءة التراث.

الإحالات:

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. بحث الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص. ص51:13. ط المركز الثقافي العربي. بيروت. الطبعة التاسعة.2012م.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص14.

(3) تقوم تأويلية شليرماخر على أن النص لها جانبان: جانب موضوعي الوسيط اللغوي وهو المشترك الذى يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي أو نفسي ويشير إلى فكر المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها

بغية فهم المؤلف. ويرى شليرماخر أننا يمكن أن نبدأ من أي منهما اللغوي أو النفسي فيما يعرف بمفهوم الدائرة التأويلية وإن ألمح إلى أن البداية بالجانب اللغوي –التحليل النحوي- هو البداية الطبيعية.

ويتحقق الجانب اللغوي من خلال جانبين: بناء تاريخي وبناء تنبؤي، أما البناء التاريخي: فهو إعادة بناء تاريخية موضوعية للنص، وهي تعتد بكيفية تصرف النص في كلية اللغة، وتعتبر المعرفة المتضمنة في النص نتاجا للغة. أما البناء التنبؤي: فهو يحدد كيفية تطوير النص نفسه للغة.

ويتحقق الجانب الذاتي من خلال جانبين: الأول هو إعادة البناء الذاتي التاريخي، وهو يعتد بالنص باعتباره نتاجا للنفس، أما الجانب الثاني: وهو الذاتي التنبؤي ويحدد كيف تؤثر عملية الكتابة في أفكار المؤلف الداخلية.

(4) رأوا أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن في ضرورة تطبيق المنهج نفسه للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعيا للوصول إلى قوانين يقينية كلية وتجنبا للذاتية وعدم الدقة فى مجال الإنسانيات. لقد آمنوا أن كلا منهما يخضع لنفس المعايير المنهجية من الاستدلال والشرح، ورأوا أن الحقائق الاجتماعية مثلها مثل الحقائق الفيزيقية واقعية وعملية، ويمكن بالمثل قياسها.

(5) رأى" أوجست كومت" و"جون ستيوارت مل" أن الفارق بين العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية يكمن في أن مادة العلوم الاجتماعية -هي العقول البشرية- مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية المشتقة من الطبيعة؛ لذا على العالم الاجتماعي أن يجد مفتاح العالم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها، ثانيا: كون العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة، بينما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم آني من خلال النظر في مادتها الخام. فالإدراك الفني والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية، وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسير ونصل فيه إلى مثل هذا الفهم من خلال "العيش مرة أخرى" في الأحداث الاجتماعية..

(6) الأساس المعرفي عند ديلثى التجربة المعاشة وهي عملية الإدراك الحسي وليس الخبرة باعتبارها موضوعا للتأمل العقلي، أي أنها التجربة السابقة على ثنائية الذات والموضوع، هذه الثنائية عادة تكون من صنع الوعي المفكر في تأمله للتجربة بعد مرورها. فالتجربة عند ديلثي الأساس الصالح للإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ هذا الموضوع –في العلوم الإنسانية- إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه ديلثى بإعادة اكتشاف الأنا في الأنت، أو إسقاط الذات في شخص أو عمل، وعلى أساس هذا الإسقاط او النفاذ تنشأ أعلى أشكال الفهم في الحياة العقلية، ونعنى بها الحياة مرة أخرى في الموضوع أو الشخص.

(7) تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذى نسعى لفهمه، أو نسعى لفهم أنفسنا من خلاله إلى موضوع -فيما يرى ديلثى- خلال عملية التعبير سواء تمثل التعبير في سلوك اجتماعي أو نص مكتوب. إن التعبير هو ما يعطى للتجربة موضوعيتها، إنه يحولها من حالة الذاتية "التجربة الداخلية المعاشة" إلى حالة خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها. إن التعبير -عن ديلثى- فى تعبيره عن التجربة الداخلية لمبدعه، ليس تدفقا عشوائيا للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي للتجربة يؤسس –عنده- موضوعية العلوم الاجتماعية والانسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون. وهذا التعبير الموضوعي لا يعبر –بالضرورة- عن ذات المبدعين بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في تجربة المبدع، إن تجربة المبدع –حالة تخلقها في تعبير موضوعي- تتجاوز غطار ذاتيتها وذلك لأنها تتجسد من خلال اداة موضوعية هي اللغة في حالة التعبير الأدبي. وهي من ثم تعبر عن تجربة الحياة. إن ديلثى يعتبر أن التعبير عن تجربة الحياة يأخذ أرقى أشكاله في الفن عموما والأدب خصوصا. لأنه يعبر عن التجربة الحية المعاشة وليس مجرد التجربة، فالتجربة في الفن والأدب أكثر حيوية وخصوبة وقابلية للمشاركة الفعالة لذلك يحتفظ ديلثي لها بتعبير (Expressions of lived experience).

(8) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص28

(9) السابق. ص30:32

(10) السابق. ص49.

(11) السابق. ص41.

(12) السابق. ص42.

(13) السابق. ص43.

(14) ينظر: السابق. ص44،43.

(15) السابق. ص44.
(16) السابق. ص45.
(17) السابق. ص49،48.
(18) ينظر: نصر أبو زيد. إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا. ص4.
(19) بحث إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا. ص3.
(20) إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص192.
(21) السابق. ص5.
(22) السابق. ص6،5.
(23) محمد الغزالي. كيف نتعامل مع القرآن. ص48،47. ط دار نهضة مصر. الطبعة الثالثة عشرة. 2012م.
(24) إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص9
(25) عبدالقاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز تحقيق محمود شاكر. ج1 ص581،580. ط دار المدني بجدة الطبعة الثالثة. 1413هـ-1992م.
(26) نصر أبو زيد. التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة. ص86،85. مكتبة المدبولى. القاهرة. الطبعة الثانية يوليو1995.
(27) كيف نتعامل مع القرآن. ص36.
(28) ينظر في ذلك كتابه: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية. ط مكتبة مدبولي القاهرة 1996.
(29) دلائل الإعجاز ج1 ص48.
(30) إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص7،6.
(31) دلائل الإعجاز. ج1ص205.
(32) دلائل الإعجاز ج1. ص47،46.
(33) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص152:155.
(34) ينظر: دلائل الإعجاز. ص22:25.
(35) السابق. ج1ص24.
(36) الصواعق المرسلة. ص244،243.
(37) السابق. ص244.
(38) عبدالقاهر الجرجاني. أسرار البلاغة. تحقيق محمود شاكر. ص339. ط دار المدني بجدة. الطبعة الأولى. 1412هـ -1991م.
(39) التفكير في زمن التكفير. ص44.
(40) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد. ص65:70. ط دار الفكر العربي. القاهرة.1996.
(41) إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ص16.
(42) ينظر: نقد الخطاب الديني. الفصل الأول الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية. ط دار سينا. الطبعة الأولى. القاهرة. وكتابه: التفكير في زمن التكفير. ص89،88.
(43) رسالة ماجستير مخطوطة بجامعة القاهرة 1976، نشرت تحت عنوان "الاتجاه العقلي في التفسير" دار التنوير. بيروت1982.
(44) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل. الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية. ص128:132.
(45) اليسار الإسلامي يمثله -من منظور الكاتب- كتابات الدكتور حسن حنفي في كتبه: الدين والثورة في مصر، ومن العقيدة إلى الثورة، والتراث والتجديد، وغير ذلك من كتاباته.
(46) ينظر: نقد الخطاب الديني. الفصل الثاني التراث بين التأويل والتلوين.