

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة مولود معمري - تيزي وزو -
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الأدب العربي

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

التخصص: اللغة والأدب العربي

الفرع: نقد وبلاغة

إعداد الطالب: عبد السلام يوبي

المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني
قراءة تحليلية - نقدية.

لجنة المناقشة:

د/مصطفى درواش: أستاذ التعليم العالي بجامعة مولود معمري-تيزي وزو....عضوا رئيسا
د/عبد القادر بوزيدة: أستاذ التعليم العالي بجامعة الجزائر.....مشرفا ومقررا
د/ آمنة بلعلی: أستاذة التعليم العالي بجامعة مولود معمري -تيزي وزو -...عضوا ممتحنا
د/ وحيد بن بوعزيز: أستاذ محاضر صنف "أ" بجامعة الجزائر.....عضوا ممتحنا

تاريخ المناقشة: 2011/09/22

~~~~~السنة الجامعية: 2011/2010~~~~~

## تشكرات

لا يسعني في هذه الأسطر القليلة إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى أساتذتي وأصدقائي الذين حمّلتهم مشقة قراءة هذا البحث ومراجعته على الحاسوب، كما أشكرهم أيضا على الملاحظات القيمة التي أعانت كثيرا هذا البحث حتى يشق طريقه إلى النور.

## إهداء

إلى الوالدين الكريمين ..... أهدي هذا العمل.  
أهديه أيضا إلى كل عشاق الفكر والنقد.  
أهديه بشكل خاص إلى الباحث مصطفى خضر الذي قال يوما:  
"بالنقد ينتهي التقليد و التكرار والتّرداد. و به قد نتدرب على أن نمتلك التراث كلّهُ بدلاً  
من أن يمتلكنا بعضُهُ، فنحرّر التراثَ منا، كما نتحرّر به ومنه!"

مقدمة

## مقدمة:

كان من بين النتائج التي خلص إليها "تقد تاريخ الأفكار" الحديث أن المشاريع الفكرية الإسلامية تمثل استجابة طردية للتحدي الثقافي الذي فرضه عليها الصدام مع الحضارة الغربية بكل ما تحمله من مفاهيم ونظريات. و لكن، يبدو أن هذه المشاريع -خصوصاً بعد نضجها و تبلور أطروحاتها- بدأت سعيها نحو ممارسة جديدة لفعلها الثقافي، أهم ما يميزها و عيها النقدي، وإيمانها بالقدرة الإنتاجية والإبداعية للانثروبولوجيا العربية والمغربية سواء في مجال النقد أو الفلسفة أو الفكر الديني.

ولقد أُمسى تفحص بعض "الكتابات العربية" التي استثمرت في مجال الخطاب الديني بحاجة إلى بحث مستقل، يُعنى بإعادة النظر في ماهية المفاهيم الاستراتيجية المؤطرة لها، و في طبيعة الأدوات الإجرائية التي تستند إليها تنظيراً وتطبيقاً. ولقد استرعت كتابات المفكر المصري نصر حامد أبو زيد اهتمامي، في الآونة الأخيرة؛ نظراً لحجم الرواج الذي يلقاه خطابه النقدي في الوسط الأكاديمي الأوروبي (وأخصّ هنا بالذكر الجامعات الهولندية "أمستردام" و"ليدن" و"يوفي آيش"). هذا بغض النظر عن النقاشات التي أثارها أطروحاته في أوساط المفكرين والمنقّفين العرب، وبغض النظر -أيضاً- عن الضجة الإعلامية التي اندلعت عقب محاكمة وتكفير نصر أبو زيد، هذا من جهة. و من جهة أخرى، فقد لاحظتُ في خطاب هذا الباحث جرأة في الطرح، وصرامة في التحليل، وبعداً عن الاستسلام والركون إلى الإجابات الجاهزة، ورغبة في التساؤل والشك وإعادة النظر في كثير من المسائل العقائدية الشائكة والمحورية في الوقت نفسه. مما دفعني إلى التفكير بجدية في دراسة خطاب نصر أبو زيد وتفحصه عن قرب.

ولم يكن الدافع العلمي فقط هو ما شكل حافزاً معنوياً لي لاختيار هذا الموضوع للبحث، بل كان ذلك الاختيار صادراً عن قناعة شخصية بأولوية دراسة كل خطاب يشتغل على البنى النسقية المضمرّة في الثقافة العربية والإسلامية ويسعى إلى خلخلتها، وإلى تقليب النظر في كل مسكوت عنه يبدو بحاجة إلى إعادة قراءة أو مساءلة.

وعلى خطى "القراءات الحفرية" المراجعة للمسلمات الفكرية الكلاسيكية والمُحصّنة في تداعيات التداخل و التخارج والأخذ والعطاء بين التراث الإسلامي والمكتسب الفكري والفلسفي المعاصر -على خطاها- تحاول هذه الدراسة الموسومة "المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو

زيد لآليات الخطاب الديني: قراءة تحليلية نقدية" تقديم عرض مبسط لابستمولوجيا الفكر الديني كما يتصورها أبو زيد. كما تروم هذه الدراسة -أيضا- توضيح طبيعة الأجهزة المفهومية التي يعرضها منظوره النقدي، وماهية الإشكالات التي يستقطبها، وأنواع المُدخلات inputs التي يتبناها.

و جدير بالذكر، أن هناك بعض الدراسات النقدية التي تطرقت إلى معالجة جانب من جوانب الموضوع المدروس، و ذلك من زوايا معرفية مختلفة. ونجد من بين هذه الدراسات: - « نصر أبو زيد: خطاب يناهض الأصولية و لكنه يقف على أرضها.» وهي دراسة للباحث علي حرب ضمن كتابه الموسوم "نقد النص". ولقد توقف حرب فيها عند طرائق استكشاف نصر أبو زيد لإشكالية النص الديني وطبيعة المصطلحات التي يؤسس بها لخطابه النقدي، و نوعية الأدوات المنهجية التي يستعين بها في التحليل و في التستّر على أصوليته. كما أطلق فيها حرب العنان لمجسّاته التفكيكية مفتشاً عن بؤرة تناقض في فكر نصر أبو زيد، والتي يراها مجسدة في ازدواجية خطابه (رفض الانزلاق نحو أحادية الطرح الأصولي والوقوع في فخه). و رغم ذلك فإنه لا ينفي عمق البعد التحليلي لدى نصر أبو زيد.

- « الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد.» و هي دراسة للباحث علي حرب -أيضا- حاول فيها البرهنة على أطروحته القائلة بأن هذين الباحثين كلاهما يمارس لاهوت التحرير، ولكن كل على طريقته: الأول يمارس اللاهوت الديني والنبوي، لتحرير البشرية المعاصرة من الفساد والانحطاط وفقدان المعنى. والثاني يمارس اللاهوت التقدمي و العلماني، لتحرير الإسلام وأهله من الاستبداد الكهنوتي و إرهاب العقل الأصولي و"ظلام" العقل الخرافي والغيبوي. و في عودة تفكيكية لا تقل صرامة وعمقا يستكشف حرب مناطق الإعتماد والحبس في خطابي غارودي و نصر أبو زيد، ويخلص إلى نتيجة مفادها أن: المعالجة اللاهوتية دينية كانت أم علمانية هي في أساسها معالجة استلابية ترى إلى الحقيقة كهوية مُرجأة وضائعة. أما ما يمكن أن يؤخذ على هذه الدراسة فهو أنها لم تشغل على النصوص العلمية لهذين الباحثين، بل اكتفت بتتبع البعد الأيديولوجي الملتبس في الخطاب النقدي المحاك حول منظوري غارودي و نصر أبو زيد، وهو ما صرح به حرب في مقدمة دراسته.

- « أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد.» للباحثة فريدة زمرد، وهو عبارة عن كتيب من الحجم المتوسط. و قد خصصته مؤلفته لاستيضاح "مفهوم" النص الذي ترى بأنه مفهوم غامض و ملتبس بل وغائب إلى حد ما في كتاب نصر أبو زيد "مفهوم النص، دراسة في

علوم القرآن". ولقد تميزت دراستها بالدقة في الملاحظة و الإيجاز في العرض و الاستنباط، و ببروز ثقافتها الدينية و النقدية العميقتين. لكن ما يعيبها هو كثرة التكرار الذي وقعت فيه الباحثة أثناء إيراد مسلماتها و انتقاداتها، ثم استرسالها في تقديم نقد ذاتي يمس بشخص المفكر نصر أبو زيد، وهو ما يتنافى و أخلاقيات البحث الأكاديمي كقولها مثلاً: ( هي أخطاء تغتفر لمتعلم مبتديء، أو مكثّر صحفي، و لكنها لا تقبل من رجل يزعم تجديد قراءة القرآن والتراث الإسلامي).

- « الدرس القرآني و تجاذبات المناهج، قراءة في علوم القرآن عند د. نصر حامد أبو زيد.» وهي دراسة نقدية للباحث حيدر حب الله. و قد حاول فيها هذا الباحث إعادة النظر في أصول الخطاب الفقهي والتفسيري لدى العلماء القدامى ومقارنتها بالنتائج التي انتهى إليها أبو زيد في قراءاته التراثية، مثل مسلمة استحالة تكرار نزول الآية بناء على قانون خصوص السبب وعموم اللفظ، أو مسلمة المطابقة بين زمن الواقعة التاريخية التي نزلت بموجبها الآية وبين زمن تفعيل حكمها الديني، وغيرها. وقد دعم الباحث تحليلاته بمرجعيات منطقية وتداولية في تبيان الحجج والمقاصد التي يرمي إليها مرسل الخطاب (الله).

- « التفسير الماركسي للإسلام. » للباحث محمد عمارة، و هي دراسة تتطوي على نقد مباشر للمنهج الذي يستعين به أبو زيد في قراءة التراث الديني. وهذا المنهج -في رأي محمد عمارة - هو المنهج الماركسي الدخيل على روح الثقافة الإسلامية و بنيتها. ومن الواضح أن عمارة يخلط بين الدراسات الماركسية المادية التي دشنها الباحثان بندلي جُوزي وماكسيم رودنسون Maxime RODINSON وتبعهما في ذلك جمهور كبير من النقاد العرب، وبين الإجهادات المعاصرة الرامية إلى إعادة قراءة التراث الديني من منظور تاريخي-نقدي.

- « نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين.» وهي دراسة للباحث اسماعيل سالم، إلى جانب دراسة أخرى بعنوان: « نقض كتاب نصر حامد و دحض شُبّهاته. » للباحث رفعت فوزي عبد المطلب. أما أهم ما يميز هاتين الدراستين فهو غلبة الطابع الوعظي فيهما على حساب منطق المسألة والشك والترقب، إلى جانب طغيان النغمة الخطابية والنزعة الإطلاقية الحسّمية على أسلوبهما؛ مما أدى إلى تقليص مساحات التحليل الاستشكالي، وإهمال التشخيص العقلاني، مع الاكتفاء برصد الجمل والألفاظ التي يوحى ظاهر معانيها بالطعن في رموز العقيدة والمساس بمقدّساتها. وبذلك، جاءت قراءة هذين الباحثين أقرب ما

تكون إلى الإجهاز أو الطعن منه إلى توسيع أفق الفهم أو تحريك الفكر بفتح حقل الإمكان لبدائل معرفية جديدة.

- « إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً. » للباحث إلياس قويسم. وقد اهتم قويسم في دراسته هذه بموضوع أشكَلَة "القراءة الجديدة" للقرآن و تحدياتها عند أحد المنظرين لهذه القراءة والممارسين لها، آل وهو نصر حامد أبوزيد.

- « استبدال هوية النصّ القرآني: من القداسة إلى التاريخيّة... قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد. » للباحث إلياس قويسم كذلك. و قد عرض فيها الباحث أهمية البعد الظاهراتي و التاريخي في إعادة ترتيب وصياغة العلاقات البيئية النص-الواقع والنص-القارئ على أساس واقعي، و دوره في تفكيك الرؤية "السلفية" المتشبثة بالتصورات الميتافيزيقية القبلية للنص والثقافة والمجتمع. ورغم المسحة النقدية التي تكتنف هذه الدراسة إلا أن إرادة المعرفة والكشف-لدى صاحبها- قد تفوقت على إرادة النفي والتهميش.

- « مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد -نموذجاً- » للباحثة آسيا المخلي. وهي دراسة تعكس مدى إدراك الباحثة للموقع المركزي الذي يحتله الانشغال التأويلي في المشروع "الزيدي" (الزيدي هنا: نسبة إلى نصر حامد أبو زيد)، هذا وإن كان هناك انشغالات فكرية أخرى موازية لا تقل أهمية عنه.

وعلى غرار هذه الدراسات، نجد جملة من المقالات التي كتبت عن فكر نصر أبو زيد، من قِبَل باحثين أكاديميين كمحمد أركون و حسن حنفي و عبد الرحمن الحاج وعمر بيشو وغيرهم. وهي مقالات تتفاوت في مضمونها بين التحليل الموضوعي والتخوف والافتتاح بضرورة التعامل العلمي الوضعي مع المقدس الديني Dé-sacralisme والانفتاح على المنهجيات السيميولوجية والتأويلية في البحث التراثي الإسلامي. و بعد تتبع مختلف الزوايا التي عالجت - من خلالها - الدراسات السابقة جانباً من جوانب الموضوع، ارتأيت أن يكون مدخلي إلى مقارنة الموضوع مختلفاً عنها في أسلوب الطرح والرؤية. حيث انطلقتُ- في البداية - من فكرة مفادها أن: الخطاب الناقد للفكر الديني خطاب مراوغ وملتبس، وعليه فلا يمكن للدارس فهمه بعمق دون تشريح ميكانيزم اشتغاله و سيناريوهات توليد الأحكام والمواقف النقدية فيه. و تأسيساً على هذه الفكرة، فإنه حتى يصل الدارس لخطاب نصر حامد أبو زيد إلى معرفة مدى تمكن هذا الأخير من تفكيك "المسكوت عنه" داخل الخطاب الديني ينبغي الانصات إلى نصوص نصر أبو



زيد، ثم استنطاقها بهدف الوصول إلى كيفية كشف هذا الباحث عن الآليات التي تتحكم في نشوء واشتغال هذا الخطاب. ومن أجل تحيين هذا التصور المدخلي *conception préliminaire* و تجسيده فعلياً يوجد خياران:

إما حصر الموضوع في كتاب من كتب نصر أبو زيد و اتخاذه أنموذجاً للتحليل. و إما دراسة أطروحة واحدة من أطروحات نصر أبو زيد وتتبعها في كل الكتب التي وردت فيها. وقد تم اعتماد الخيار الثاني، باتخاذ أطروحة نصر أبو زيد "آليات الخطاب الديني" موضوعاً للاشتغال عليه. و قد تم اعتماد الخيار الثاني؛ لأنه يسمح بتتبع الوشائج التي نسجها المفهوم الرئيس في الإشكالية المطروحة (مفهوم الآليات) مع بقية المفاهيم الأخرى الهامة الموزعة في مؤلفات نصر أبو زيد العديدة ( المسكوت عنه، التراث، التأويل، التثوير...الخ). كما أنه يسهل على دارس خطاب نصر حامد أبو زيد عملية سبر أشكال تخريج هذا الباحث للآليات و وسائله في التنصيص على أطروحاته و "التأثيل" -على حد تعبير طه عبد الرحمن- للإبدالات القرآنية التي يبتكرها أو يحاول إجراء تعديلات عملية عليها؛ لأن ما أجمل في كتاب فصل في كتاب آخر من كتبه. وتجدر الإشارة إلى أن ما قد يميز هذه الدراسة التحليلية النقدية عن الدراسات السابقة التي اشتغلت على خطاب نصر حامد أبو زيد هو تفرّد زاوية الطرح فيها؛ نظراً لعدة عوامل أهمها:

أولاً: إن "مفهوم المسكوت عنه" قد تم تشغيله في هذه الدراسة بشكل "مزدوج"؛ بحيث يُحيل في معناه الأول إلى جملة الإشكاليات والقضايا الدينية التي أغفلها العلماء القدامى في مؤلفاتهم و التي حاول أبو زيد استكشافها وطرحها للنظر والمساءلة. بينما يدل في معناه الثاني إلى ما يمكن أن ينطوي عليه خطاب نصر أبو زيد "نفسه" من علامات دالة على وجود "مسكوت عنه" لم تُشر إليه تلك الدراسات التي تناولت -سابقاً- خطاب هذا المفكر.

ثانياً: إن الاستعانة بالمنتجة بمفهوم "المسكوت عنه" لا بد أن تستند إلى مَفْهَمَة جديدة تساعد على تجاوز النظر إلى هذا المفهوم من كونه إجراءً "إخفائياً" إيديولوجياً إلى كونه خاصية خطابية طبيعية تستدعيها الممارسة التأسيسية لأي منظور فكري؛ وذلك نظراً لوجود معطيات معقدة داخل النسق الثقافي الذي يتشكل فيه ذلك المنظور، تشمل كل القوى الفاعلة في ذلك النسق، وأشكال السلطة والرقابة المفروضة فيه على المفكر، والتنازلات التي سيقدمها هذا الأخير إزاءها، وكيفية قيامه بذلك بدون التضحية بأسس مشروعه الفكري.

ثالثاً: سيكون الهدف الأساسي من وراء تلك الاستعانة المنتجة محاولة الإجابة على الفرضية القائلة باحتمال وجود صُور وأبعاد معينة، يَتمَظَهر عبرها "المسكوت عنه" داخل خطاب نصر أبو زيد، وذلك تبعاً لمجموعة من الظروف السياقية والعوامل التداولية المرافقة لكل صورة و لكل بُعد. مع أن هذه الفرضية تبقى مجرد "افتراض نظري" يحتمل الخطأ والصواب، نرجئ أمر الحسم فيه إلى خاتمة البحث.

رابعاً: إن كل دراسة واصفة لمنظور نقدي معين لا تغفل حقيقة أن هذا المنظور يتّكئ على منطلقات إبستمولوجية ومنهجية تدعم فاعليته النظرية والتطبيقية. ولكنه -بالإضافة إلى ذلك- ليس مقطوع الصلة عن جملة من القناعات الفردية والتوجهات الحياتية والممارساتية التي قد توجه هذا المنظور وجهة معينة. وعليه، سيكون من مهام القراءة الواصفة لهذا المنظور محاولة الكشف عن تلك الوشائج والروابط الخفية الكامنة بين هذه المنطلقات و القناعات.

خامساً: على خلاف "القراءات الفكرانية" -كما يسميها طه عبد الرحمن- تستثمر هذه الدراسة جهودها في تتبع الآليات المتحركة في توليد المفاهيم و استصدار الأحكام النقدية إزاء النتائج التراثي الديني، عند نصر حامد أبو زيد. هذا إلى جانب كونها دراسة غير مقيدة بتقنيات منهج محدد لا تحيد عنها بل إنها تستقي طرائقها في التحليل من نظريات ونماذج شتى، كلما سمح السياق التحليلي بذلك. و موازاة مع ذلك فقد وجب توزيع محاور الموضوع و فروعه على فصول ثلاثة هي كالاتي:

بداية، الفصل الأول المعنون "في حدود المفهوم وأصوله"، ويتناول بالدرس والتحليل أبعاد الإشكالية المركزية التي تم من خلالها الوقوف لمساءلة خطاب نصر أبو زيد حول مدى اقترابه بالفعل من اكتشاف البنى العميقة و المستترة في النصوص التراثية و الحديثة، ومن استنباط الآليات التي تستند إليها في توليد المعنى. وإن كان أبو زيد قد اقترب معرفياً من تقنيات إنتاج الدلالة في الخطابين العقلي والصوفي فهل يحيل ذلك إلى اعتماد الباحث على ميتا-آليات أو آليات واصفة (من الدرجة الثانية) في بحثه ذاك؟ ثم لماذا اكتفى أبو زيد عند استعماله آلية التقسيم بتفريع المدونة النصية التراثية إلى شق (قسم) عقلي وآخر ذوقي، ماذا عن القسم البياني؟ لماذا لم يدرسه أبو زيد على حدة مادام يكرر في أكثر من موضع أن دراسته للتراث الإسلامي تستتير بالمنهج اللغوي سيرا على خطى أمين الخولي وأحمد خلف الله وغيرهما؟ ومن جانب آخر ما هي العلاقة بين مفهوم "تاريخية الفهم" الذي يعده أبو زيد شرط كل قراءة واعية للتراث

وبين مبدأ حدوث النص (القرآني) الذي دشنه المعتزلة في سبيل تقويض كل فهم قديم للنص القرآني وغير متجدد بتجدد الزمان والمكان؟ ثم ما علاقة المجاز بالتأويل و ما علاقته بالواقع؟ هل هي علاقة أنطولوجية سابقة على كل ممارسة فكرية أم أنها علاقة استلزامية وظيفية تتطلبها السياق القرائي للنص؟

وغير بعيد عن ذلك، كيف شكل التأويل الصوفي عند ابن عربي فضاء مفتوحا للقراءة وملجأ سياسيا يحتمي به من ضغوطات السلطة الأندلسية؟ وأخيرا و ليس آخرا، إلى أي مدى تمكن أبو زيد من استثمار مفهوم "الحركة الدورية للفهم والمعنى" - كما شرحه عن ديلثي W.Dilthey - في إعادة قراءة النصوص التراثية التشريعية وفي إعادة إنتاج وتحيين (ترهين) actualisation دلالتها؟ كما يتطرق هذا الفصل أيضا إلى إبراز الحدين اللغوي والإصطلاحي للكلمات المفتاحية في الإشكال المطروح، إلى جانب تتبع المسار الدياكروني الذي تبلور من خلاله مفهوم الآلية و مفهوم "اللامفكر فيه" في كتابات الباحث قيد الدراسة، ليختم بذكر العينات المختارة لاستثمار المفهوم وتبيين مدى إجرائيته، وبرصد بعض إشكالات الحفرالمعرفي داخل دائرة الممنوع والممتع في الخطاب الديني.

أما الفصل الثاني الموسوم "في تمحيص آليات الاشتغال" فقد كان الهدف من ورائه تتبع طرائق تخريج ومناقشة الباحث لآليات الخطاب الديني الإسلامي بدءا بالخطاب القرآني؛ نظرا لكونه النص الأول الذي تمخض عنه كل النتائج التفسيرية والتأويلية والأدبي في الثقافة العربية. فقامت باستظهار تقنيات إنتاج المعنى الديني كما فهمها أبو زيد. و بعدها عرّجت إلى قراءة نصر أبو زيد لخطاب المعتزلة - خاصة- تحليله للوظيفة الرمزية (المجاز) ودورها في حل شفرات Décodage "النص المتشابه". و انتقلت بعد ذلك إلى الخطاب الصوفي لتبيان اجتهادات نصر أبو زيد فيما يخص تحليل مستويات التأويل الدلالي الأربعة، وعلاقتها ببعض المفاهيم الأساسية في هذا الخطاب، كالمرآة والتجلي والشفرة والتذوّت والفناء. ليُردف ذلك بحصر مُركّز للقواعد الأساسية لنقد الخطاب الديني ولكيفية كشف تقنياته المضمرّة في التحويل الدلالي للنص أو زحزحته Displacement. و بذلك، فإنّ تشريح منظور نصر أبو زيد الفكري سيكون بمثابة الأنموذج التطبيقي الذي سيتيح للدارس تمّعين (فهم) أطروحات نصر أبو زيد بوضوح، عوض تقديمها بشكل نظري واستطرادي، كثيرا ما يقود الباحث المبتدئ إلى الانزلاق في منحدر الأحكام المعيارية والتعميمات المتسرّعة وغير الحذرة.

أما الفصل الثالث الذي عنوانه "في معالم الرؤية النقدية الزيدية" فَيَتَغَيّا (الغاية منه) إيضاح منطلقات الرؤية النقدية نصر أبو زيد وخلفياتها الابستمولوجية في الفكر العربي

والغربي؛ ليعرج منه إلى تشريح البنية الفلسفية لمشروع الناقد قيد الدراسة، مع التركيز على أهم مفاتيح القراءة المعاصرة للتراث في منظوره مثل التصنيف الاستيمائي الثنائي، وميكانيزم إنتاج المعنى من خلال ثالث النص/الواقع/المفسر وسوسيولوجيا القراءة التفسيرية للخطاب الديني. وأخيرا كيفية هجرة (سفر) الهرمينوطيقا وانتقالها إلى الاشتغال على النصوص الدينية الإسلامية بعد أن كانت تشتغل-أوروبيا- على النصوص الإنجيلية في العهد اللوثري وعلى النصوص الأدبية في العصر الحديث. مع تتبع ما تلا تلك الهجرة من جهود من أجل التبيئة وإعادة الاستنبات عربيا.

كان هذا -إذا- مسحا طبوغرافيا لأهم محطات هذه الدراسة. وأمام اتساع الأفق التساؤلي الذي يفرضه الخوض في غمار نقد النقد، ستبقى هذه الدراسة محصورة في حدود الزاوية التي منها توجه عدسة مبارها نحو الإشكالية/الظاهرة المعالجة؛ ويكفي أنها سميت "ظاهرة" لأن الباحث فيها لا يطرح في تصوره إلا ما ظهر له منها.

ولما كانت هذه الدراسة محاولة لاستشكال بعض المسائل الفكرية في كتابات مفكر و باحث في الخطاب الديني والخطاب النقدي له، لزم أن يكون المنهج المتبع فيها ملائما لطبيعة مسالك القراءة النقدية المعاصرة؛ لذلك جاء مسلك القراءة تحليليا نقديا مطعما بين الحين والآخر بسند منهجي يتشكل أساسا من المنهج التاريخي الموظف في تتبع المسار النقدي، والمنهجية الإحصائية، والطرح السوسيولوجي لعملية إنتاج الأفكار وسيرورتها، والتحليل الاستدلالي لمسار البرهنة في الخطاب "الزيدي"، والمُدْخَلَات التفكيكية، ومفاهيم النقد الثقافي المستثمرة في رصد الحقول التراثية المرجعية التي يتكئ عليها الخطاب "الزيدي" كلما اقتضى السياق التحليلي ذلك. هذا بغض النظر عن تدعيم التحليلات والشروحات بمقارنات ثنائية وثلاثية بين أطروحات رواد المشاريع الفكرية كمحمد أركون أو حسن حنفي أو غيرهما؛ لإيضاح مفهوم أساسي أو لتجلية فكرة جوهرية متعلقة بإشكالية البحث.

لقد عانى هذا البحث قبل أن يعرف اكتماله النهائي من نقص بعض المصادر المتعلقة بالكتب التي نشرها أبو زيد ثم تم منعها؛ نظرا للحصار السياسي-الديني المفروض على بعد حملة التكفير التي شنها ضده الأزهريون المتشددون. ونجد من بين هذه الكتب كتابه "نقد الخطاب الديني"، و"الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية"، و كذا "الخطاب الديني رؤية نقدية"؛ مما اضطرني إلى استمداد بعضها عبر الأنترنت وتسجيلها على أقراص مضغوطة. كما صدر

للباحث مؤخرا كتابان لم يترجما بعد إلى اللغة العربية، و لكن التصميم دفعني إلى قراءتهما في لغتهما الأصلية، وهما كتاب "إصلاح الفكر الإسلامي" Reformation of islamic thought و "إعادة تمحيص القرآن" Rethinking the Qur'ân.

و إذا كان ثمة من شكر أوجهه عرفانا وتقديرا... فإني أتوجه به إلى مشرفي الأستاذ عبد القادر بوزيدة الذي لم يتوان لحظة عن توجيهي إلى ما يخدم البحث و يثريه، سواء كان ذلك بملاحظاته القيمة أو آرائه النيرة. كما أتوجه بالشكر الخالص إلى الباحث الصديق نصر حامد أبو زيد الذي منّ عليّ بملاحظاته الهامة، وأفادني كثيرا بكتبه ورسائله الإلكترونية، قبل وفاته رحمة الله عليه. كما أتوجه بالامتنان والشكر إلى مدير المكتبة الوطنية (B.N) الذي أتاح لنا فرصة الإطلاع على المصادر والمراجع الموجودة فيها. و لا أنسى -أخيرا- أن أشكر كل أستاذ أو زميل مد إلي يد العون سواء كان ذلك بكتاب أو بمعلومة أو حتى بكلمة طيبة.

# الفصل الأول

## في حدود المفهوم وأصوله

« نجد أنفسنا اليوم مطالبين بتجديد طرح كثير من  
الأسئلة التي طُرِحت سابقا وفسح المجال لأسئلة  
أخرى (...)»

[ محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 22 ]

## تمهيد:

عرفت الساحة الفكرية والنقدية العربية منذ مطلع السبعينات ظهور عدة مشاريع فكرية تنويرية، تطالب بضرورة مراجعة العقل العربي الإسلامي لمسلماته، من أجل الخروج مما أصاب الأمة الإسلامية من انكسارات وإخفقات وانطواء على الذات. ونذكر من بين هذه المشاريع مشروع "نقد العقل العربي" للجابري، و"نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون، و مشروع "من العقيدة إلى الثورة" لحسن حنفي، ومشروع "إعادة قراءة الخطاب الديني قراءة تاريخية" لنصر حامد أبو زيد\*. وقد تلا ظهور هذه المشاريع اهتمام النخب المثقفة بقراءة الخطاب الذي يحمله كل مشروع، وبنقد آلياته واستراتيجياته في التنظير. وينضوي هذا النوع من النقد تحت إطار ما يسمى بـ "نقد النقد الفكري\*\*".

و تجدر الإشارة إلى أن نصر حامد أبو زيد قد أنجز مشروعه الفكري في سياق خاص، يتميز بصعود المدّ السلفي وتراجع الحركة الفكرية المناهضة ضد "التقديس المبالغ" و"الاطمئنان الأعمى" إلى كل المقولات والآراء والشخصيات التراثية. وهي الحركة التي دشّنها كل من طه حسين بكتابه "في الشعر الجاهلي" وعلي عبد الرازق بكتابه "الإسلام وأصول الحكم" ومحمد عبده بكتابه "الإسلام دين العلم والمدنية"، إلى جانب مساهمات أخرى لأمين الخولي ومحمد شحرور وعبد المجيد الشرفي .

(\*) هو مفكر و باحث مصري معاصر، ولد بقرية قحافة الملاصقة لمدينة طنطا المصرية، وذلك في العاشر من يوليو (جويلية) 1943. بدأ تعليمه بحفظ القرآن الكريم ثم التحق بالمدرسة الإعدادية ثم الثانوية. وكان على علاقة بتنظيم "الإخوان المسلمين"، كما كان يشارك المتصوفة "حضرّاتهم". وحينما التحق بالجامعة وحصل على درجة الماجستير، تقدم لنيل شهادة الدكتوراه بآطروحة تناول فيها فلسفة التأويل عند ابن عربي. وبعد صدور حكم التكفير ضده، اضطر للسفر إلى هولندا والإقامة فيها. وقد توج الباحث مؤخرًا بجائزة "ابن رشد" للفكر الحر تقديرا لاجتهاداته العلمية المتنوعة؛ إذ أنه يكتب في الفكر واللاهوت وفلسفة النقد الأدبي والسيميولوجيا. ومن أهم مؤلفاته نجد "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" و"مفهوم النص" و "فلسفة التأويل" وكذا ترجمته المشتركة مع سيزا قاسم لكتاب "أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا" وغيرها. ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000، ص213-222. و ينظر أيضا: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004، ص7-11. وقد توفي إثر عودته من أندونيسيا بسبب مرض عضال في الخامس من جويلية 2010م.

(\*\*) يشير الباحث محمد أحمد البنكي إلى ما قد ما يبدو من إيهام في دلالة مصطلح "النقد الفكري" بسبب=

ولقد اختلف بعضُ صناع الخطاب النقدي المعاصر، بين من يدعو إلى توظيف الأدوات المنهجية المستقاة من "مجال التداول العربي" أثناء مقارنة النص التراثي العربي كطه عبد الرحمن، وبين الدعاة إلى استثمار الجهاز المعرفي التطبيقي الذي توفره النظريات والنماذج الغربية المعاصرة؛ وذلك نظراً لفعاليته. ونجد من هؤلاء محمد أركون وعبد الله الغدامي ومحمد مفتاح. و بين هذين الفريقين يفضل بعض نقاد الفكر الديني كنصر حامد أبو زيد وغيره التسلح بالعدة المنهجية الغربية مع ضرورة تكيفها مع خصوصية السياق التركيبي للنص التراثي المدروس. ولكن، ومع نضج الوعي الفكري العربي تدريجياً، أخذت هذه المسألة تفقد بريقها و سحرها؛ لما غلبَ عليها من شكلية في الطرح. وبالمقابل بدأ تصور آخر بالبروز واحتلال رقعة الجدل والمساءلة؛ و المتمثل في مفهوم "شروط الإمكان وآليات اشتغال الخطابات". فكيف يمكن تفسير ذلك؟

بعد أن كان المقياس في التقويم النقدي للمشاريع الفكرية متمثلاً في مدى استطاعة الناقد تشريح الظاهرة المدروسة و في مدى استطاعته خلق أدواته الإجرائية من داخل مجال التداول العربي الذي ينتمي إليه، أصبح هذا المقياس متعلقاً أكثر بدرجة تمكن الناقد من تحليل آليات "إنتاج النص للدلالة"، و في مدى توصله إلى التنقيب عن شروط/بُقع الإمكان في الخطاب واختراق مناطق الحجب الكامنة في أعماقه، والحفر في طبقاته عن ما يُعرف بالمسكوت عنه\* أو اللامدروس Le Non-étudié.

### 1- ضبط إشكالية المفهوم:

إن الإشكال كما ورد في الموسوعة الفلسفية العربية (مادة إشكال) « قد يرتبط على الصعيد الفلسفي بالحالات التي يبدو لنا فيها أن هناك تضارباً بين معتقدين من المعتقدات التي نعتبرها أساسية، فتخلق بذلك إشكالية *impédimental*. كما قد ينشأ الإشكال في الحالات التي قد يبدو لنا فيها أن معتقداً من المعتقدات المهمة غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير مقبولة».<sup>(1)</sup>

= إجماع النقاد على إخراج كل نقد لا ينطبق عليه نعت "فكري" من مشمولات هذا المصطلح، خلافاً لمصطلح الفكر النقدي. ولا يرى البنكي أية ضرورة لهذا التخصيص من أجل رفع ذلك اللبس. ينظر: محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر البحرين، 2005، ص 21-22. والأمر ينطبق على مصطلح "نقد النقد الفكري".

(\*) يرجع الفضل في شيوع هذا المفهوم إلى الباحث البنيوي الفرنسي جاك لاكان مؤسس اللاشعور اللغوي.

(1) عادل ضاهر، الموسوعة الفلسفية العربية، (مادة إشكال). نقلاً عن: أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ط1، دار الوفاء لدنيا الدبابة و النشر، الإسكندرية، 2001، ص11.



وعلى ضوء هذا التحديد الإجرائي لمفهوم "الإشكال" يقف الدارس لخطاب نصر حامد أبو زيد بعين الملاحظ ليعاين التضارب الفكري الذي يكمن بين موقفَي باحثين معاصرين إزاء إنتاجية مشروع نصر حامد أبو زيد وفاعليته.

يرى الباحث علي حرب بأن الإنجاز الحقيقي الذي يمكن أن يلتصق في مشروع نصر أبو زيد يتجلى في تحليله لآليات اشتغال النص، و في بحثه عن شروط إمكان الوحي، وفي تعريته للأسس الأسطورية و الجوانب القدسية التي ينهض عليها الخطاب الديني. هنا - يقول حرب - اجتهد أبو زيد و أصاب في اجتهاده و تنقيباته، بقدر ما نجح في تفكيك بنية النص للكشف عن النسبي والبشري و الدنيوي التاريخي وراء المطلق والإلهي والديني والماورائي. هنا فكر الدارس للقرآن في مناطق لم تسير من قبل فاقترب من كينونته بقدر ما أسهم في في اختراق طبقاته الرمزية و حُجُبِه القدسية. إنه اختراق لطبقات الخطاب و حفر في بناء العميقة.<sup>(1)</sup>

إن موقف علي حرب السابق يؤكد على مدى قوة الاستراتيجية "الزيدية" (الزيدية هنا: نسبة إلى نصر حامد أبوزيد) في مقارنة الخطابات المختلفة. حيث أنه وصمها بطابع اجتهادي مثمر؛ نظراً لإسهامها الفعّال في سبر أفضىة مُحَرَّمَة و طرح أسئلة غير مفكر فيها سلفاً، مما يذكرنا بحفريات الفيلسوف ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984م) التي زعزع بها "مركزية" الخطابات العقلانية الغربية، وكشف للعالم عن شُفُونِيَّتِها و عُصْرِيَّتِها. وأمام هذا الرأي يرى الباحث "محمد أركون" رأياً مغايراً تماماً؛ حيث يعتقد أن كتابات نصر أبو زيد - على الرغم من كون صاحبها أول باحث مسلم يكتب بالعربية يبادر إلى تحليل النصوص التراثية (القرآن والنصوص المنتجة في فلكه) مطبقاً في ذلك الأسنيات الحديثة - هي كتابات عادية تدل على مدى اتساع اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه، والذي يبقى بحاجة إلى استكشاف و تفكيك، بعيداً عن الجدل و الضجة.<sup>(2)</sup>

إن أركون - إذاً - يعترف بكفاءة الاستراتيجية التحليلية التي يتبناها أبو زيد في مقارنة الخطابات؛ نظراً لكونها تقوم على استثمار النظريات اللسانية والسميائية الحديثة والمعاصرة

(1) ينظر: علي حرب، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2005، ص220.

(2) يرى الباحث مختار الفجاري أن أركون يحيلنا في هذا السياق النقدي إلى كتاب: "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" لنصر حامد أبو زيد. ينظر: أحمد بوعود، « محمد أركون والمنهج الألسني النقدي »، <<http://www.aymano2005maktoob-blog.html>> 12 نوفمبر 2007 ، تاريخ الدخول 22 فيفري 2008.

(كالنظريات اللسانية و البنيوية و السيميائية و لسانيات الخطاب). لكن، وعلى الرغم من ذلك، فإن كتابات نصر أبو زيد -حسب رأي أركون- تبقى كتابات عادية ككل الكتابات الفكرية والنقدية الأخرى (الإشارة هنا إلى الكتابات و"الفكريّات" الماركسية العربية التي أنتجها بعض المفكرين المشاركة أمثال حسين مروة والطبيب تيزيني و محمود اسماعيل وأحمد عباس صالح و صادق جلال العظم وأدونيس، وكذا إلى بعض الكتابات الابستمولوجية التي ألفها بعض الباحثين المغاربة كمحمد عابد الجابري؛ نظرا لبُعد هذه الكتابات عن تناول بقع "اللامفكر فيه" L'impensé بالتحليل الذي يشفي الغليل. وعلى هامش هذين الموقفين، يعتقد الباحث عبد القادر بودومة أنّ نصر أبو زيد ليس بعيدا عن محاولات أركون في ممارساته التأويلية، بل إنه يقف موقفا أكثر إجرائية منه في مساءلة التراث.<sup>(1)</sup> إن التأكيد على إجرائية الموقف "الزيدي" في مساءلة التراث -حسب رأي بودومة- يمكن تفسيره بالنظر إلى النتائج المعتمدة للدراسات "الزيدية" ذات المنحى التطبيقي، وخاصة تلك المتعلقة منها بكشف آليات اشتغال الخطاب الديني التراثي والحديث والمعاصر.

أما الباحث عمر بيشو فهو يرى أن نصر حامد أبو زيد صاحب مشروع نقدي طموح ينم عن روح اجتهدية عالية، ويكشف عن رؤية عميقة لمفاهيم القراءة و التأويل. و يؤكد الباحث رأيه مستعيرا عبارة محمد عابد الجابري التي يقول فيها: «و هل يستطيع من انقطع للبحث والكتابة أن يبقى بدون مشروع للتفكير؟».<sup>(2)</sup>

ومن الواضح أن هذا الموقف يحاول أن يتلمّس حدود البعد الإطاري الجامع للممارسة النقدية الزيدية. وذلك بمقاربتها لا بوصفها سجلا Répertoire من الأدوات الإجرائية الناجزة لتشريح التراث الإسلامي واستبطان مكنوناته المبطنة والمعلنة، ولكن -بالأحرى- مقاربتها كمشروع للتفكير. ولكن ما القصد بعبارة "مشروع للتفكير"؟ هل هي اشتغال على الفكر أم اشتغال بواسطة الفكر؟ أم كلاهما معا؟ ثم ما مفهوم مصطلح "المشروع" قبل كل شيء؟ وهل فهمت النخب العربية والمغربية -حقا- دلالة هذا المصطلح بدقة؟ الجواب: لا طبعاً. وربما هذا ما دفع كثيراً من الباحثين -خاصة منهم علي حرب- إلى الإلحاح على أهمية تفكيك دلالة هذا المصطلح

(1) ينظر: عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، ص108.

(2) عمر بيشو، « إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة»، [http://membres.lycos.fr/abedjabri/n50\\_10.htm](http://membres.lycos.fr/abedjabri/n50_10.htm)، 23 ديسمبر 2008، تاريخ الدخول: 02 مارس 2009.

قبل تشغيله. حيث يقول حرب: «لعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة "المشروع" بالذات. فنحن بقدر ما ندعي أننا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة و عريضة، نمارس الاختزال و التبسيط أو الاستبعاد والإرهاب.»<sup>(1)</sup>

إن فتح هذه النافذة الاستشكالية لا يتغيا تأكيداً أو تفنيداً إمكانية القول بـ "مشروع زيدي"، بقدر ما يتغيا الإشارة إلى حجم "الهشاشة المفهومية" السائدة في بعض الخطابات الفكرية المعاصرة. هذه الهشاشة التي كثيراً ما تسببت في مضاعفة حجم سوء الفهم والخلط اللذين طالما ضللاً منتج الخطاب الفكري العربي وقارئه، على حد سواء. وقد يكون من المفيد جداً لهذه الدراسة -في الفصلين التاليين- تتبع طريقة تعامل نصر أبو زيد مع المصطلحات الفكرية والمفاهيم الدينية.

وانطلاقاً من تمعين كل ما سبق، يمكن أن يتسنى للباحث التساؤل حول مدى اقتراب نصر أبو زيد بالفعل من اكتشاف وخلخلة البنى العميقة للنصوص التراثية العربية، و خاصة النصوص المحورية أو "النصوص الممتازة في الثقافة" بعبارة نصر أبو زيد؟ ثم و بشكل ملح حول ماهية الآليات التي وظفها في قراءة التراث بشقيه العقلي و الذوقي (الصوفي) ؟ وإذا كان أبو زيد قد توصل إلى اكتشاف آليات اشتغال الخطابات التراثية والمعاصرة، فهل يحيل ذلك إلى أنه قد اعتمد في اكتشافها على ميثا-آليات أو آليات واصفة (من الدرجة الثانية)؟

وبناءً على كون اللامفكر-فيه في -عرف الفكر المعاصر- « هو الحقل المعرفي الذي لم يُحرث فيه من قبل، أو المنطقة الخارجة عن نطاق البحث و التفكير، وتتشكل من المهمش والمستبعد و المظموس و كل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي.»<sup>(2)</sup> فلماذا ركز أبو زيد في خطابه الواصف على آراء ابن عربي (ت-638هـ) المهمشة طيلة الحقبة التي سيطر فيها الاتجاه السلفي على العقل الإسلامي؟ هل توجد هناك موجّهات خلفية وراء هذا التركيز؟ لاشك أن الإجابة على ذلك تستدعي من دارس خطاب نصر أبو زيد الاقتراب أكثر من مواقع المابين و النقاط و التماس في الفكر النقدي "الزيدي". وما هي الأدلة التي تؤكد أو تفندّ تحليل نصر أبو زيد ورود بعض العبارات المنتقاة للغرب المسيحي الغازي في كتاب الفتوحات على أنها علامة دالة على تاريخية الفكر الصوفي رغم أفقه المثالي المستعلي عل الواقع ؟ ومن جهة أخرى،

(1) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1998، ص188.

(2) علي حرب، نقد النص، ص63.

لماذا عاد نصر أبو زيد إلى دراسة فلسفة ابن عربي رغم كثرة الدراسات العربية والاستشراقية التي تناولتها بالاستقصاء والبحث؟ هل يعود ذلك لكونه رأى فيها تخوفاً "مسكوتاً عنها" في الثقافة الإسلامية؟<sup>(1)</sup>

وبخصوص الفكر الاعتزالي، ما هي العلاقة الموجودة بين مفهوم "تاريخية الفهم" الذي يعده أبو زيد شرطاً لا بد منه (condition sine qua non) لإنجاز قراءة جديدة للخطاب القرآني من جهة، وبين مفهوم "حدوث القرآن" و"التأويل العقلي" لمضامين هذا الخطاب المتجددة بتجدد ظروف الحياة البشرية، استناداً إلى الحديث النبوي القائل: «أَنْتُمْ أَدْرَى بِشُؤْنِ دُنْيَاكُمْ» من جهة أخرى؟ ما علاقة المجاز بالتأويل ثم ما علاقته بالواقع؟ وبأكثر موضوعية وجرأة، هل ما أنجزه أبو زيد يمكن اعتباره استكشافاً نقدياً لمجهول البيان الاعتزالي أم أنه هكذا تكلم أبو زيد بلسان المعتزلة؟ وماذا لو دققنا الملاحظة في مشروع الخطوات الثلاث، أفلا نتساءل -حينئذ- عن العلاقة التي تربط المعتزلة كمفسرين بالخطاب الديني؟ هل هي مجرد علاقة خطية Linéaire تتلخص في تأويل المفسر لدلالة الخطاب؟ ألا يوجد في نصوص المعتزلة ما يؤكد تأثير الخطاب القرآني على عقل المفسر؟

لقد انتقد أبو زيد خطاب النهضة نظراً لاعتماده على القراءة النفعية للنص الديني؛ والتي تستعيد أو تنتقي من التراث فقط ما تراه "نافعاً" في بناء الحاضر. وعليه، ألا يكون الباحث أبو زيد قد نهج النهج ذاته عندما يصرح بأن قراءة ابن عربي واستدعاء خطابه -اليوم- ضروري لمجابهة أطروحة صراع الحضارات التي طرحها صموئيل هنتنغتون Samuel HINTINGTON؟ وماذا لو زال هذا الصراع أو خفت حدته، هل ستزول أهمية قراءة خطاب ابن عربي؟ وعليه، هل ستزول أهمية قراءة خطاب نصر أبو زيد له؟ وقد لجأ أبو زيد "إلى توظيف "آلية التقسيم" حين فرّع المدونة التراثية الإسلامية إلى حقلين؛ حقل عقلي وآخر عرفاني، ثم طبّق منظوره التأويلي على نصوص تنتمي إلى هذين الحقلين. لكن، ألم ينتبه أبو زيد إلى أن هذا التقسيم يخص حالات جزئية فقط وليس قاعدة عامة؟ لأنه تقسيم لا يصح تطبيقه على كل النصوص. فلماذا؟

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، «محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي»، مجلة الهلال، مايو 1992، <http://diwanalarab.com> 22 ديسمبر 2008، تاريخ الدخول: 15 جوان 2009.

يوجد في التراث الإسلامي - والتراث الإسلامي تراثات - بعض النصوص التي يتزاح فيها الجانب العقلي والجانب الصوفي بامتياز، ويمتزجان في تناغم وانسجام. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب أبي حامد الغزالي "مشكاة الأنوار" و رائعة ابن طفيل "حي بن يقظان". وعليه، ففي حالة تطبيق التقسيم "الزيدي" فسيؤدي ذلك حتما إلى إقصاء هذه النصوص التراثية وغيرها، أو إلى وضعها - كما يقول علماء الرياضيات - "في حالة عدم تعيين" أي في خانة "اللاتراث". وأخيرا، ما المقصود بآلية "تزع الأسطورة" Dém mythologisation التي تتبع أبو زيد - عن كثب - تطبيقاتها في الهرمينوطيقا الغربية؛ وكيف استثمارها أبو زيد في قراءته لخطاب الوحي؟

إن تدقيق الملاحظة في مقدمة كتاب "الخطاب والتأويل" بإمكانه التنبيه إلى السياق السجالي الذي ألف فيه الكتاب (سجال نصر أبو زيد مع محمد عمارة و عبد الصبور شاهين) فالإلى أي مدى كان لهذا السياق أثر مباشر في مقاربة الباحث لخطاب ابن رشد (520-595هـ) الذي يخبرنا التاريخ بأنه - هو الآخر - قد صيغ في سياق سجالي مع أبي حامد الغزالي (450-505هـ)؟ ما هو مسار الاستراتيجية القرائية عند نصر أبو زيد؟ أقرأ الخطاب التراثي انطلاقا من إشكالات الحاضر واعتمادا على المفاهيم العلمية المستجدة فيه أم أقرأ الخطاب الديني المعاصر بآليات الخطاب التراثي بعد فرزها وتخصيبها؟ أم أنه يضعهما في علاقة تفاعل وتجديل Dialectisation ؟ وإذا أردنا أن نكون علميين أكثر، هل يستطيع الباحث - بوصفه كائنا تاريخيا\* - أن يستثمر تجربته الوجودية في استكشاف أقاليم معرفية عذراء قد لا يستطيع ولوجها إذا ما بقي مرددا شعار التحلي بالموضوعية و الحياد التام؟ وكيف يمكن للوعي النقدي أن

(\*) أي بوصفه فردا يخضع لقوانين الاجتماع والتغير البشري. لذا فإنه يمارس كينونته في حدودها "التاريخية" Historiques. وينبغي التمييز بين هذا المصطلح وبين مصطلح التاريخانية Historicisme كما يترجمه الباحث عبد الله العروي. ينظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1998، ص229. فالتاريخانية -على عكس "التاريخية"- تنطلق في تحليل الظواهر من رؤية ثابتة (جوهرانية) ومتعالية على الظروف الواقعية والايكولوجية المحيطة بها. أما الباحث محمد أركون فهو يعرف "التاريخية" بأنها دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات. وهو يختلف عن مصطلح "التاريخاوية" Historisme الذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفا. ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1998، ص23. وعليه، يمكن موقعة مشروع نصر أبو زيد في إطار الجهود الساعية نحو التأسيس لـ "تاريخية التراث التفسيري والتأويلي عند العرب"؛ بحكم أنه يمارس نوعا من "التأرخة" للخطاب الديني.

يصون الباحث من مزالق القاءة "الحفرية" الاستنتاجية عند اقتحام دروب المقدس الديني\* الوعرة ؟ وكيف يمكن للدارس المعاصر أن يفيد من طريقة تحليل نصر أبو زيد لآليات الخطاب الديني؟ وعليه، فلا بد أن مقاربة الإشكالات الأساسية في مشروع نصر أبو زيد الفكري بواسطة المنظور الذي يركز على سبر "المسكوت عنه" في الخطاب واكتشاف آليات اشتغاله، سوف يكون له أثر صحي على مسلك القراءة التي أروم إنجازها. وذلك لأن "المسكوت عنه" حتى وإن كان غائباً في منطوق الخطاب فإنه حاضر بين أسطره بالتداعي الإضماري. وبالتالي فإن كشفه يعني الكشف عن البنية اللاشعورية المتحركة في إنتاج وتوجيه الخطاب.

ولكن هذا المسلك -في اعتقادي- سوف يكتسب فاعلية أكبر إذا تم جعل سياجه النظري لا يقف عند ما حدده الباحثان علي حرب ومحمد أركون، بل أن يتجاوز ذلك إلى محاولة تفكيك الأجهزة المفهومية والأنساق الثقافية المسؤولة عن استيلاء التصورات وتوليد الأيديولوجيات المستغلقة التي تتسرب إلى عمق الخطابات الدينية العربية، ثم تتحول هذه التصورات والأيديولوجيات مع مرور الزمن - إلى بؤر من الطابوهات المتكلسة والممنوعات المتخشبة التي تمارس -بدورها- جبروتاً رمزياً على العقل الإسلامي. لذلك، من الضروري تشريح هذه الأنساق الثقافية وتفكيك مركزيّتها أولاً لتفادي الوقوع تحت تأثيرها عند نقد الخطابات الفكرية.

## 2- الحدان اللغوي والإصطلاحي للمفهوم:

### 2-1- الحد اللغوي:

لقد أصبح مصطلح الآلية في السنوات الأخيرة من بين المصطلحات الأكثر تداولاً في الساحة الفكرية العربية؛ بحيث لا تكاد تخلو دراسة نقدية أو مقال في الفكر أو الأدب من ذكره. ولكن، وعلى الرغم من ذلك، فقليلة جداً هي الدراسات التي بادرت إلى تحديد مفهوم "الآلية" قبل عرض آلياتها أمام القارئ الذي تتوجه إليه. وتأسيساً على ذلك، فإن الوعي النقدي بمضمون العبارة التالية ذات الطابع المكثف "آليات الخطاب الديني" يستدعي قبل كل شيء تفتيتاً معجمياً لصور الدلالات التي تنطوي عليها الكلمة المفتاحية "آليات". وتعني هذه الكلمة في حقل التداول اللغوي العربي الآلة. والآلة هي الأداة؛ إذ « يقال أخذت لذلك الأمر أديّة أي أهبطه. الجوهري

(\*) و تزداد هذه الدروب وُعورة داخل الفضاء العقائدي العربي؛ حيث «بدلنا التاريخ القديم [كما يرى الباحث عبد الهادي عباس] على أن العرب كغيرهم من الشعوب بل أكثر من غيرهم قد أدخلوا صفة القداسة على الكثير من الأشياء ونزعوها عن الكثير». للتوسع أكثر في هذا الموضوع ينظر: مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي محسن المحامي، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، 1988، ص7.

الأداة: الآلة، و الجمع الأدوات (...)»<sup>(1)</sup> كما قد تدل كذلك على التقنية التي تتحكم في طريقة عمل ظاهرة معينة. وتقابل كلمة آلية في اللغة الفرنسية كلمة *Mécanisme* و في اللغة الانجليزية *Mécanism*. وقد ورد في قاموس لاروس الفرنسي أن « الآلية هي 1- اسم مذكر يطلق على عملية تجميع جملة من العناصر أو القطع المعدنية و توصيلها بهدف تشغيل آلة معينة، كساعة اليد مثلا. 2- هي طريقة العمل (الاشتغال) مثلا: آلية اشتغال الفكر أو آلية اشتغال اللسان.»<sup>(2)</sup>

يشير هذا التعريف إلى وجود مُدْخَلَيْن يمكن من خلالهما النفاذ إلى مفهوم الآلية: أولهما مادي، يرتبط فيه معنى الآلية بسلسلة من الحركات المنتظمة التي تضمن اشتغال أداة ميكانيكية معينة كحركات التعشيق في الساعة اليدوية مثلا. أما ثانيهما فهو سيكولوجي يتعلق أساسا بنشاط النظام الفكري أو اللساني. و إذا انتقلنا إلى القاموس الموسوعي الفرنسي *Le MAXIDICO* وجدنا أنه هو الآخر يطلق اسم "الآلية" على عملية ضم قطع أو أشكال معينة؛ بحيث يؤدي ذلك إلى إنتاج حركة معينة. كما يضيف إلى ذلك أن هذا الاسم يطلق على مذهب فلسفي يفسر الأفعال الطبيعية تفسيراً وضعياً وآلياً.<sup>(3)</sup>

نلاحظ هنا بأن عملية التجميع أو المَفْصَلة تهدف إلى إنتاج حركة أو- بلغة الفيزياء الميكانيكية- إلى إنجاز عزم قوة، بينما يهدف ربط أدوات النص وتركيب مستوياته الأسلوبية والتداولية والدلالية إلى فهم طرائق إنتاج الدلالة وسيرورتها فيه. وأما في ما يخص المعاجم الانجليزية المعاصرة فإنها تركز - في غالبيتها- على الدلالة المعنوية للمصطلح. وبالتالي فإنها «تحدد مفهوم الآلية بأنها تقنية أو طريقة/نظام عمل الشيء.»<sup>(4)</sup>

إن استقراء المرجعيات المعجمية السابقة على اختلافها يقود إلى نتيجة مفادها أن "الآلية" لغة تعني طريقة عمل ذات طابع أتوماتيكي. أو هي تقنية منتظمة تتحكم في سيرورة ظاهرة ما؛ سواء كانت هذه الظاهرة مادية أم معنوية، وذلك بمراعاة شرطين أساسيين هما انتظامية النسق الداخلي أولاً، وإنتاجية الفعل المنجز ثانياً.

(1) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مج1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2000، مادة (أدا).

(2) Larousse Dictionnaire de Français, 2<sup>ème</sup> éd, Larousse/VUEF, France, 2001, p262.

(3) Voir: Le MAXIDICO Dictionnaire encyclopédique de la langue française, 1<sup>ère</sup> éd, édition de la connaissance, France, 1996, p697.

(4) عبد الحفيظ بيضون، معجم الطلاب انجليزي-عربي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2001، ص ص 238-239.

ولقد كان المصطلح -أول الأمر- متداولاً في حقل الفيزياء والميكانيكا وعلوم التفسير والإقتصاد قبل أن يدخل ضمن أبجديات التعامل الفكري والنقدي. وإذا كان هذا هو المعنى اللغوي لكلمة "آلية"، فماذا يمكن أن تكتسبه الكلمة من دلالات بعد هجرتها ودخولها قاموس المنظومة النقدية الحديثة؟ وهل ستتماهى بشكل كلي مع معطيات هذه المنظومة أم أنها ستحتفظ بخصائصها "المعنوية" (الميكرو-دَلالية) وتقاوم آثار الهجرة وأساليب الاستنبات؟

## 2-2- الحد الإصطلاحي للمفهوم

يشيع مصطلح "الآلية" في كتابات الكثير من النقاد العرب والمغاربة من أمثال علي حرب و نصر حامد أبو زيد و مطاع صفدي و طه عبد الرحمن و الجابري وغيرهم. لكن - وكما ذكرنا آنفاً - فإن هذا الشيوع يبقى مرتبطاً بالتوظيف التقني البراغماتي للمصطلح، دون أن يمتد ذلك إلى محاولة البحث في فلسفة "مفهوم الآلية" و في نهاياته المنطقية والابستمولوجية؛ أي من حيث هو ميكانيزم يمكن تشغيله لتوليد المعرفة الإنسانية و تجديدها باستمرار. وبعملية استقرائية سريعة، سيتبين للدارس أن هذه النتيجة تنطبق -أيضاً- على نتاج نصر أبو زيد المعرفي. ولأن المقام لا يسع لرصد التطبيقات العملية لهذا المصطلح في أعمال كل هؤلاء المفكرين والنقاد، لا بأس أن نتفحص في هذه العجالة التمهيديّة الجانب الاستعمالي للمصطلح "آلية" في خطاب نصر حامد أبو زيد النقدي.

يقول أبو زيد موضحاً: «وإذا كنا في الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا في الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة أو من حيث طرائقه في إنتاج الدلالة (...)»<sup>(1)</sup> فالنص \* -حسب

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000، ص134.

(\*) تقادياً لأي لبس محتمل، تجدر الإشارة إلى أن المقصود بـ "النص" في كتابات نصر أبو زيد هو ذلك النص "الممتاز في الثقافة"؛ أي النص المحوري فيها، والذي يلعب دوراً تاريخياً ولستراتيجياً في تشكيل وبلورة الذاكرة الجماعية للأمم، كالنص القرآني والحديث النبوي ونص السيرة النبوية والمعلقات الجاهلية والنصوص الأدبية الخالدة (كنصوص امرئ القيس والمعري و التوحيدي وابن عربي وغيرهم). ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، 1996، ص13 وهذا المفهوم -كما يبدو- مفهوم "خاص" أو "شخصي" مقارنةً بمفهوم "النص" المتداول في ميدان النقد الأدبي. كما يختلف -أيضاً- عن مفهوم "النص" الذي يتداوله علماء الأصول عندما يتحدثون عن الآية القرآنية التي يفهم معناها مباشرة من دون الحاجة إلى استعمال التأويل.



رأي نصر أبو زيد- يقيم نوعين من العلاقات؛ إحداهما علاقات يقيمها مع تداعيات الواقع السياسي والإقتصادي والاجتماعي والثقافي، وهذا في إطار "جدلي". وثانيهما علاقات يقيمها النص مع نصوص أخرى تشاركه النسق الثقافي نفسه الذي تنتمي إليه، وتتحد معه لتشكيل النص الكبير (الأصلي) *Archi texte* الخاص بكل مجتمع. ويعتبر هذان النوعان من العلاقات العامل المحدد الموجّه لما يُعرف بـ "آليات النص".

انطلاقاً مما سبق، يمكن أن نفهم بأن الآليات النصية -في نظر نصر أبو زيد- هي مجموعة من الأدوات التي ينتجها النص من أجل تنظيم وبرمجة عملية تحاوره وتتأصله *Intertextualité* مع نصوص أخرى. وكلما كانت الأدوات النصية المنتجة أكثر فاعلية كلما استطاع النص تحقيق تميّزه وامتيازته عن بقية النصوص داخل النسق الثقافي. ولكن، هل يقف مفهوم الآلية النصية في منظور نصر أبو زيد عند هذا الحد؟ إن ربط التحديد السابق بما يورده هذا الباحث في موضع آخر من الكتاب نفسه (مفهوم النص) يوحي بشيء آخر. يقول أبو زيد: «إن للنص آليات أخرى في مخالفة ذاته لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بجدله مع الواقع بل ترتبط ارتباطاً مباشراً بجدل الواقع معه من خلال "فعل القراءة"»<sup>(1)</sup> وقد انتهينا في التحليل -أعلاه- إلى أن النص يقيم علاقات مع الواقع والثقافة من جهة، ومع نصوص هذا الواقع والثقافة من جهة أخرى. وفضلاً عن ذلك يخلق النص -حسب رأي نصر أبو زيد- آليات أخرى تجعله مختلفاً\* عن ذاته؛ وذلك كاستجابة سوسيو - لغوية لجدل الواقع معه. فهو (أي النص) يصوغ تلك الحركة الانعكاسية الجدلية للواقع تجاهه في صورة آليات تدليلية. وبهذا يكون لدينا صنفان

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 177-178.

(\*) على سعيد الخطاب الديني يمثل أبو زيد لهذا الاختلاف بظواهر نصية من قبيل الغموض والوضوح، والمحكم والمتشابه، والمكي والمدني، وغيرها. إذ من خلالها يخلق النص تغايره مع ذاته ومن خلال ذاته؛ مما يفتح للمفسر/القارئ فضاءاً للتدخل الإيجابي في عملية التفسير/القراءة. وفي هذا السياق - بالضبط - يعيد أبو زيد إلى الأذهان مقولة علي بن أبي طالب الشهيرة: «(القرآنُ بَيْنَ دَفْتَيْ المَصْحَفِ لا يَنْطِقُ وإنما يَتَكَلَّمُ به الرِّجَالُ)». ينظر: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ص ص 48-49 وكذلك 66 و 55 على التوالي. نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 174. وتشير مقولة علي بن أبي طالب إلى أن النص القرآني لا ينطق بكلام محمّل بدلالة واحدة، إنما شاء مؤلفه (الله) أن يحمله دلالات متعددة. لذا يجد فيه أنصار كل مذهب إسلامي حجتهم الدينية. وبحكم امتلاك هذا النص القدرة على التعميم والتجريد والإيحاء فهو يستطيع احتواء واحتمال تفسيرات وتأويلات كل المذاهب المختلفة؛ مما يجعله مختلفاً عن نفسه بعد كل تفسير/ تأويل؛ أي بعد كل جدل يفرض عليه من خارج. إنه -إذا- طواعية اللغة القرآنية وانفتاحها نحو التعدد وارتقاؤها لتكون " لغة الحياد " *Le langage neutre* بامتياز.

من الآليات التي ينتجها النص أثناء جدل الواقع معه؛ مما يكافيء منطقياً بأن علاقته بالواقع والثقافة علاقة "منفعل" بـ "فاعل" بعدما كان هو الفاعل فيهما؛ لأن الواقع والثقافة يصبحان هما المسؤولين عن إعادة تشكيل النص وصياغته في أفق دلالي مختلف وجديد. ويلزم عن هذا الاستدلال أن تكون آليات النص من الصنف الأول هي المسؤولة عن تحقيق اختلاف النص مع النصوص الأخرى، بينما تتولى الآليات النصية من الصنف الثاني تحقيق "اختلاف" النص مع ذاته .

وإذا كان مفهوم "الاختلاف" في معناه الأول يبدو واضحاً أمام القارئ العادي فإن معناه الثاني يبدو بحاجة إلى بعض الإيضاح. إذ يقترب مفهوم الاختلاف -أيضاً- بما يعرف بـ "فعل القراءة" من حيث كونه ممارسة Praxis إيجابية ومُنْتِجة للدلالة. «إنَّ اختلاف النص عن غيره من النصوص ليس هو المميز أو المحدد لهويته الخاصة ولكنها طريقة النص في الاختلاف مع ذاته، و هذا الاختلاف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال فعل القراءة، إنها الطريقة التي تصبح بها الطاقة الدلالية للنص غير محدودة ، من خلال عملية التكرار وهي ليست عملية إعادة للشيء نفسه، بل لشيء مختلف (...)»<sup>(1)</sup>

يُفهم من هذه المقولة أنَّ اختلاف النص وتميزه عن النصوص الأخرى المجاورة أو الموازية له ليس هو الاختلاف الجوهرى للنص؛ لأن ثمة اختلافاً آخر أكثر أهمية وارتباطاً بسيرورة إنتاج المعنى في النص يتحقق بواسطة فعل القراءة. فكل قراءة جديدة للنص تفتح أفق دلالاته على مسالك جديدة. مما يعني تفجيراً متواصلاً للطاقات الدلالية الكامنة فيه، من خلال دخول دواله و مدلولاته في علاقة تأجيل وإرجاء أبدي، يتوقف على إثرها التكرار المألوف، ليبدأ تكرار من نوع آخر هو أقرب ما يكون إلى "الابتكار".

ويلاحظ أن الأصول الما بعد بنويية هي التي تشكل منطلق نصر أبو زيد النقدي\*. ولكن الأكثر أهمية من ذلك أن الآليات، في منظور هذا الباحث، توميء إلى تلك التقنيات اللغوية والأدوات السوسيو-لسانية التي يخلقها النص أثناء جدله المتواصل مع الواقع والثقافة التي ينشأ

. (1) Barbara Johnson, the critical difference, p 4.

نقلاً عن : نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 177.

(\*) على الرغم من أن الباحث نصر حامد أبو زيد قد صرح في أحد حواراته بأنه غير متأثر بالفكر المابعد بنويي التفكير إلا أن العبرة في نقد النقد ليس بما يقوله صاحب الخطاب لكن الخطاب ذاته. فهو وإن لم يفد من التفكيرية مباشرة فقد أفاد من جذور فكر التفكير أي ظاهراتية هوسيرل وتأويلية غادامير وشكوكية نيتشه.

فيها تأثراً و تأثيراً، تشكلاً وتشكيلاً. أو هي - بعبارة أخرى - جملة من الوسائط والوسائل التي تتشكل في أعماق النص؛ نتيجةً للتفاعل الحاصل بينه وبين فعل القراءة من جهة، وبينه وبين واقعه من جهة أخرى. و يلاحظ بأن مفهوم الآلية يقترب في معناه العام من مفهوم الأداة، ما عدا كون هذه الأخيرة تميل أكثر إلى الطابع الإجرائي العملي منه إلى الطابع الصوري أو النظري.

وقد ذهب الأمر بالباحث محمد شوقي الزين إلى حـد المطابقة بين الأداة والآلية؛ نظراً لالتقائهما في الدلالة على الشدة والصرامة في تفحص الأفكار و تقليب النظر في الآراء والتصورات. «إن آلية التأويل لا تتفك عن صرامة في فحص النصوص وقراءة التراث، فهي تستدعي الأداة و(( الآلة = الأداة)) تعني أن صرامة القراءة المدققة والمتفحصة تتطلب وسائل وآليات لغوية و نحوية وفنية ومفاتيح رمزية و فلسفية و أدبية.»<sup>(1)</sup>

إن الحركة الاستبدالية الكامنة بين المفردات الآلة/الأداة/الشدة في التعريف السابق لا تبدو مجرد مطابقة اعتباطية بل إنها تكتسي أهميتها الفعلية أثناء عملية تحليل النصوص و تفكيك بناها العميقة.

وبعد الوقوف عند هذه التحديدات اللغوية والاصطلاحية لابد من عرض المسار التطوري الذي مرّ به المفهوم النوّاتي أو المركزي في مشروع نصر أبو زيد. وذلك بُغْيَة الاقتراب أكثر من خصائص عمليتي "المفْهَمة" والتشبيد الصوري Conceptualisation اللتان يُنْظَرُ عن طريقهما هذا الباحث للمفاهيم، و يقرأ من خلف عدستهما نصوص التراث الإسلامي. إذ إن كل قراءة جادة للفكر لا يمكنها أن تهمل دراسة مساره التسلسلي والمتقطع، أي من حيث كونه تركيبية صورية من الأفكار والوقائع المتوّاصلة والمتفّاصلة.

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2002، ص30.

### 3- المسار الدياكروني للمفهوم في مشروع نصر حامد أبو زيد

بدأ الباحث نصر حامد أبو زيد مشروعه في تحديث الفكر الإسلامي منذ الثمانينيات بنقد الاجتهادات المختلفة المنجزة حول فهم النصوص الدينية وتأويلها. وبعد محاولة تكفيره على خلفية كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، ردّ على التّهم المنسوبة إليه بتأليف كتابين هما كتاب "النص، السلطة والحقيقة" و كتاب "التفكير في زمن التكفير".

وأما على صعيد تجديد آليات القراءة فإن البداية تعود إلى سنة 1982م، وهي السنة التي نشرت فيها الطبعة الأولى من كتابه "الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة". وذلك بغرض إبراز أهم الركائز التي تؤكد على دور المؤول في تأويل النص وإعادة إنتاج دلالاته. و نجد من بين أهم هذه الركائز التأويل العقلي للنص و ثنائية المحكم والمتشابه و مفهوم المجاز كما هو مطروح في آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ).

و في سنة 1982م كان الموعد مع إنجاز نصر أبو زيد الخطوة الثانية في مشروعه الثلاثي التحقيب\*. فبعدما أكد على دور المفسر في تأويل النص، عمد إلى البحث والتقيب عن الوسائل والأدلة التي تثبت دور النص في توجيه المفسر والتأثير عليه بل وحتى في تأسيس معرفته بالوجود بذاته وبالوجود. وقد جسد ذلك في تناوله لفلسفة التأويل عند محي الدين بن عربي. ومن بين الجزئيات اللامفكر فيها وغير المدروسة في التراث العربي بعمق والتي حاول هذا الباحث تحليلها نجد تأثير النموذج التأليفي القرآني على المؤول قارئاً ثم مؤلفاً، ومستويات التأويل الصوفي، ومفهوم الرمز الصوفي وطرائق إحالته إلى المعنى في ظل التوتر الحاصل بين قطبي الظاهر L'apparent والباطن Le caché، والفرق بين العلامة اللغوية والعلامة الوجودية (الكلمة / الشيء)، وثنائية التأويل/ التفسير وغيرها.

---

(\*) بمعنى المتعلق بحقب/محطات معينة في مشروع نصر أبو زيد الفكري. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التعميق المنهجي سيتلوه تعميق آخر على الصعيد النظري يرتقي فيه أبو زيد بتصوره للقرآن من كونه "نصاً" texte لى كونه "خطاب" Discours وهي أطروحته التي خصها بكتابين نُشرا مؤخراً من قِبل إدارة جامعة أمستردام (هولندا) باللغة الانجليزية تحت عنوان "Rethinking the Qur'ân" و "Reformation of Islamic thought" وقد حصلت من نصر حامد أبو زيد شخصياً على نسخة كاملة منهما عن طريق البريد الإلكتروني.

و بعد ذلك، يواصل أبو زيد سعيه نحو إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي وفق منظور نقدي - تاريخي، مستتيماً بمبدأ "القراءة الواعية". وهو ما حيّنه (من التحيين) في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل". ورغم كون هذا الكتاب لم يُعدّ ينشر حتى عام 2004م\* إلا أن الدراسات التي يشتمل عليها سبق نشرها في بعض المجالات الفكرية خلال فترة الثمانينات. و لذلك، فإن هذا الكتاب يعد استكمالاً للخطوة الأولى المؤسسة على تأكيد دور المفسر في عملية التدليل النصي.

ومن بين المرجعيات أو النصوص القارئة -بمفهوم النقد المعاصر- التي اعتمدها أبو زيد في هذه الدراسة نجد مفهوم "الدائرة الهرمينوطيقية" Le cercle herménéutique ومفهوم "المسافة الزمنية" بين القارئ والمقروء. وقد وظفهما الباحث في سبر أقاليم معرفية عديدة كمفهوم التأويل والمجاز، ومفهوم "النظم" في معناه الواسع عند الجرجاني، وأسس التأويل النحوي عند سيبويه كالمقياس و مسألة العامل النحوي وشذوذ القراءة. و غير بعيد عن مفهوم المسافة الزمنية الواجب توفره بين المفسر والنص، يشدد أبو زيد في كتابه "الخطاب الديني رؤية نقدية" على ضرورة تحكيم التاريخ والقوانين الاجتماعية للتغير البشري أثناء تأويل معنى النص. كما حذر من خطورة تماهي المفسر/المؤول مع صوت الخطاب الإلهي، وإدعائه الإمساك بناصية القصد الإلهي تحت التأثير السحري لمقولة "الراسخون في العلم".

ينتقل أبو زيد - بعد ذلك- إلى تعميق منظوره النقدي بنشره لكتابه (مفهوم النص)\*\*؛ والذي سعى فيه إلى إبراز أهمية الفعل الجدلي بين المؤول و النص. ويبرز أبو زيد أهمية هذا الفعل من خلال تنقيبه في مسائل سبق لبعض علماء الأصول الاشتغال عليها كالزركشي (ت794هـ) مؤلف كتاب "البرهان في علوم القرآن" والسيوطي (ت910هـ) صاحب كتاب "الإتقان في علوم القرآن" وغيرهما. لكن ومع ذلك، فإن نصر أبو زيد يحاول تجاوز الحدود المعرفية التي توقف عندها العلماء القدامى وذلك بالمبادرة نحو تعرية و تجريد النصوص من كل ما يمكن أن يحجب آليات اشتغالها. و من بين هذه الآليات التي توصل إلى استيضاحها نجد -أولاً- آليات النص كآليات العموم، وآليات الخصوص، ومبدأ المماثلة/المغايرة.

(\*) نشرت طبعته الأولى في سنة 1992 عن المركز الثقافي العربي.

(\*\*) نشرت طبعته الأولى في سنة 1993 عن دار النشر نفسها. وهي مستوحاة من مُسوّدة الكتاب؛ لأن النسخة الأصلية عبارة عن مقال مفصل ضاع أثناء إرساله من اليابان إلى مصر كما ذكر الباحث. حول هذا الملف ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 6-7.

و ثانياً، نجد منها آليات التأويل أو المؤول، وآلية الحقيقة والمجاز، وخاصية تعدد القراءات كمدخل إلى التأويل النحوي. و دلالة الرمز، ومفهومي التفسير بالرأي/ التفسير الحرفي.

وعلى هَدي البحث عن كفاءات اشتغال الخطابات التراثية الإلهية والبشرية يستثمر الباحث نصر حامد أبو زيد جهوده أثناء إعدادة لكتابه "الخطاب و التأويل\*" في استقصاء الآليات التي يبني عليها أصحاب الخطابات الدينية أطروحاتهم وتصوراتهم. وتتمثل إحدى هذه الآليات في "استعارة أداة الخطاب النقيض"، و آلية التأويل/التأويل المضاد، ومفهوم الترضيات (التنازلات) الخطابية، ومفهوم السلطة وعلاقتها بالخطاب. ولا يقف الأمر عند هذا الحد فحسب، بل عمد هذا الباحث إلى اقتراح بعض الآليات الجديدة -أو بالأحرى التي يراها جديدة- لمقاربة مسألة المقاصد الشرعية من منظور معاصر أي المنظور الصاعد-الهابط كآلية في القراءة، و المبادئ الثلاثة العقل-الحرية-العدل التي تؤسس لكل قراءة تثويرية في مباحث علم الأصول كما يرى أبو زيد.

أما المحطة التالية في مشروع نصر أبو زيد فقد كانت ترمي إلى إعادة قراءة الخطاب الصوفي عند ابن عربي قصد تعميق النتائج التي توصل إليها في قراءته الأولى له ( كتابه فلسفة التأويل) وتبسيطها أمام القارئ العربي. لذلك جاء كتابه (هكذا تكلم ابن عربي)\*\* من أجل تحقيق هذه الغاية المنهجية. أي بعد مرور اثنتين وعشرين (22) سنة يعود أبو زيد في قراءته الثانية إلى تأكيد مدى نضج النسق الأنطولوجي الذي ينطوي عليه فكر ابن عربي و قدرته على الانفتاح على البعد الإنساني و مخاطبة قضايا هذا العصر. ومن أجل ربط الماضي التراثي بالحاضر الفكري في إطار جدلي بَناء ، يحاول هذا الباحث في كتابه " نقد الخطاب الديني" الوقوف لاستجلاء البعد اللامقروء في الخطابات الدينية التي تبدو في نظره رجعية. و يركز هذا البعد على جملة من الآليات الموجهة لعملية القراءة وهي اليقين الديني والحسم الفكري، و رد الظواهر إلى مبدأ واحد، وإهدار البعد التاريخي، والارتكاز على التراث من حيث هو سلطة لا حقيقة، و الامتلاك L'appropriation القسري لقصدية النص المقروء، و التحدث

(\*) تم نشر الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 2000 بالمركز الثقافي العربي.

(\*\*) بالنسبة لهذا الكتاب فقد صدرت طبعته الأولى بدار النشر نفسها سنة 2004. أي بعد سنة من عودة الباحث إلى مصر ورفع الحصار عنه.

باسم مرسل الخطاب (الله). وعموماً، يضع أبو زيد في الحسبان فرضية مفادها أن هذه الركائز أو المبادئ تعد بمثابة بنات أفكار انبثقت عن استراتيجية الإخفاء/الكشف. و يمكن للدارس من خلال تتبع المسار التطوري لمشروع الباحث وتطبيقاته العملية لمفهوم "الآلية" (يمكنه) استنباط ميزتين أساسيتين لهما علاقة ببقية محاور البحث هما:

أولاً: محورية قضية التأويل في خطاب نصر حامد أبو زيد سواء على مستوى التنظير أو النقد. ويرجع ذلك إلى كون التأويل نقطة التقاء بين الخطاب القرآني ورؤية المؤول L'interprétant أو المفسر L'exigète للوجود من جهة، وكونه نقطة التقاء -كذلك- بين النقد الأدبي والنقد اللاهوتي أو "النقد الأعلى" بتعبير الباحثين ميجان الرويلي وسعد البازعي. ثانياً: دراسة الخطابات الدينية التراثية دراسة علمية فينومينولوجية (ظواهرية) جعل هذا الباحث يقترب أكثر مما يعد "مسكوتا عنه" \* في أوساط الثقافة الدينية؛ أي كل ما يصنف في مشمولات الظواهر الاعْتِقَادِيَّة والأَيْدِيُولُوجِيَّة كالتفريق الوسطي الأشعري، والتأليه الشيعي، والعروبية الشافعية، والتوظيف السياسي الأموي والعباسي للدين، والفكريات الحنبلية شبه الرجعية، والجمود الفقهي السني المتمسك -غالبا- بالمعاني الحرفية للنصوص، والداعي إلى محاصرة الاجتهادات التأويلية المعاصرة بحجة انتقاء الشبهة والفتنة والاختلاف، ومتخفياً وراء المقولة التراثية "درء المفسد مقدم على جلب المصلح". و كأن الخطر يكمن -فحسب- في الاختلاف لا في الائتلاف، و في التعدد لا في الوحدة.

ونظراً لكون تحليلات نصر أبو زيد قد مسّت مسائل تراثية عدة، و التي قد يثير كل واحدة منها عدة مفاهيم فرعية قد تتقاطع أو تتزاح مع مداخل نظرية دينية وفلسفية وتأويلية، مما يصعب عملية اقتناصها في تحليلات نصر أبو زيد؛ لذا فقد صار من الأنسب البحث عن "المفهوم- النواة" أو محور الجاذبية الذي حوله تدور كل المفاهيم الأخرى وتقترب به من قريب أو من بعيد المحاور الأساسية لهذا المشروع الفكري.

و يبدو أن المقصود بـ "المفهوم- النواة" يقترب كثيراً في دلالاته من مفهوم آخر حدده الفيلسوف الفرنسي برغسون H.Bergson (1859-1941م) اصطلاح عليه باسم "الحدس المركزي" والذي يقترحه هذا الفيلسوف كإجراء منهجي لفهم أية كتابة فكرية.

(\*) ينظر: نصر حامد أبو زيد، « محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي »، الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

إن فحوى هذا الإجراء هو «أن يتم الضرب صفحا، في البداية، عن التفاصيل و التعقيدات والتفرعات كي يتسنى النفاذ إلى قلب الحدس المركزي للكاتب، وينحصر البحث عن النظام الداخلي حينها في تحديد فكرة الكاتب الموجهة و إبراز العلاقة بين هذه الفكرة و مختلف طروحات الكاتب.»<sup>(1)</sup>

إذن، كخطوة أولى ينبغي البحث عن الفكرة الموجهة لمشروع هذا الباحث، و لكن المسألة ليست بهذه البساطة؛ لأن الأمر يتعلق بتركيب هيكل المشروع في مرحلته الجنينية. أو إن شئنا القول - بلغة الحدائين - إنه يتعلق بتكوين صورة أو نموذج جينالوجي un Gyno-type عن خطاب نصر حامد أبو زيد عندما كان مجرد فكرة أو حدس.

ولعل استقراءنا لجل أطروحات\* الباحث يقودنا إلى استخلاص فكرة مفادها أن الفصل بين مفهومي "الدين" و"الفكر الديني" هو ما يشكل أساس هذه الأطروحات. بحيث يكون الدين هو العقيدة و الملة الإسلامية التي تتخذ من القرآن سندها المادي المكتوب إضافة إلى النصوص النبوية ومُلحقاتها (نص السيرة النبوية). كما قد يفتح معنى الدين - بشكل عام - على مفهوم ثقافي و أنثروبولوجي أيضا. أما الفكر الديني فيشير إلى تلك الاجتهادات البشرية المنجزة لفهم القرآن، ككتب التفسير والحواشي والتلخيصات وشروح التلخيصات وكتب الفقه وأصوله وقراءات مفكري عصر النهضة العربية والمحاولات المعاصرة لإعادة قراءة النص القرآني قراءة جديدة. و استنتاجا مما سبق، يلحق مصطلح "الخطاب القرآني" بخطاب الله تعالى المفصل في كتابه العزيز. في حين ينطبق مصطلح "الخطاب الديني" على مشمولات الفكر الديني المذكورة أعلاه، من تفسيرات و شروح و تعليقات وحواشي وشروح الشروح وتلخيصات واجتهادات ومراجعات تراثية أو حديثة تشغل كنصوص ثانية على النص الأول (القرآن). و يعضد هذا الاستنتاج تأليف نصر أبو زيد لدراستين، الأولى منهما معنونة بـ"نقد الخطاب الديني"، والثانية موسومة بـ "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية". وقد حاول الباحث في دراسته الأولى الكشف عن كيفية توظيف النص الديني من قبل تلك الاتجاهات السلفية

(1) الطاهر وعزيز، تاريخ الفلسفة منهجه وقضاياها، ص 104-105. نقلا عن: محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا: قراءة التفكير في الفكر النقدي العربي، ص 347.

(\*) تعد كلمة "أطروحات" من الناحية الصرفية هي الأصح، أما ما ورد في كلام الباحث "طُرُوحات" فهو خطأ شائع.



"المتشدة" و"المعتدلة" لدعم أطروحاتها الأحادية والمُغْرِضَة. و أما دراسته الثانية فقد عالج فيها حدود التفرقة بين ما أسماه "النص الأصلي" و"النص الثانوي" <sup>(1)</sup> و عليه، فإن نقد نصر أبو زيد كما يلاحظ قد طال الفكر الديني فقط ولم يمتد ليشمل الخطاب القرآني. وأما بخصوص قراءته للنص المقدس فأهم ما يميزها استثمار أدوات تحليلية أسلوبية وسيميائية ومفاهيم لسانيات الخطاب والهرمينوطيقا، مما جعله يختلف في توجهه الفكري عن الباحث المختص والمؤسس لـ "علم الإسلاميات التطبيقية" Islamologies appliquées محمد أركون. والذي لا يكتفي بنقد التراث التفسيري فقط إنما يقوم أيضا بنقد الخطاب القرآني ذاته؛ لأنه يرى بأن فاعلية القراءة النقدية للتراث تستلزم البدء بالنص الأول الذي يعد عمود الثقافة العربية الإسلامية. <sup>(2)</sup> ولكن، مهما يكن فلكل باحث استراتيجيته الخاصة في القراءة و فرضياته العلمية التي يحاول البرهنة على صحتها أو على فساد الآراء التي تضادها. وإذا كان نصر حامد أبو زيد قد تجنب الصدام وجهاً لوجه مع الخطاب القرآني بذكاء، فإن ذلك يلقي في طريقه تحدياً مزدوجاً؛ يرتبط في جانبه الأول باحتمال تقليص فاعلية منظوره ومنهجه في كشف مواضع اللامفكر -فيه\* و التي تمثل "دراسة الإلهي" le divin أحد أبرز أشكالها.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 13.

(2) ينظر: محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 23 و 30 و 31 و 39 و 54 و 149 و ص ص 172-173. (خاصة خاتمة كتابه مكانة الوحي) نقلا عن: علي حرب، نقد النص، ص 107.

(\*) يتقاطع مصطلح "اللامفكر - فيه" مع مصطلحات أخرى لها دلالات حافة أو قريبة منه، مثل مصطلحي "المستور" و"المضمر" المتداولين في دراسات نصر حامد أبو زيد؛ ينظر كتابه: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 5 و 35. ونجد مصطلح "المسكوت عنه" مستعملاً في كتابه نقد الخطاب الديني؛ ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط 2، سينا للنشر، القاهرة-مصر، 1994، ص 27. و"الممنوع من التفكير" كما نعثر عليه في أبحاث علي حرب؛ ينظر مثلاً كتابه: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1995، ص 17. كما نعثر على مصطلح "اللامعبر عنه" الذي طرحه الباحث الطيب تيزيني. ينظر: الطيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دط، دار الفارابي للنشر، سوريا، 1989، ص 251. كما نعثر - أيضاً - على المصطلح الفرنسي "L'impensé" في أطروحات ناقد العقل الإسلامي محمد أركون. ينظر:

Mohammed ARKOUN, pour une critique de la raison islamique, éditions maison neuve et larose, paris, France, 1984, p58.

وبلا شك، فثمة بعض الفروقات الدقيقة بين المصطلحات المذكورة، ولكن دلالاتها تصب، بشكل عام، في إطار التنقيب والكشف عن كل ما هو متحجّر ومتكلس تحت طبقات الخطاب العميقة، وغير مطروح على الفحص والنظر.

كما يرتبط -في جانبه الآخر- بضرورة الاشتغال على المنظور التاريخي - الجدلي قصد تطويعه لاستيعاب "إمكان وجودي" مصنف من الدرجة الثالثة، والمتمثل في فرضية المصدر الإلهي لخطاب الوحي وتشكله الواقعي المتفاعل في آن واحد. و عليه، ألا يمكن أن ينطوي خطاب نصر أبو زيد على إشارات تنبئ بتحوّله من خطاب كاشف للحجب إلى خطاب حاجب للكشف؟ ثم ما دلالة الملمح التقديمي العلماني في فكر نصر أبو زيد؟ و هل لذلك علاقة بنشأته الصوفية من جهة و بإيديولوجيا "تنظيم الإخوان المسلمين" الذي كان أحد أعضائه البارزين، من جهة أخرى؟ و إلى أي مدى يمكن أن يؤثر ذلك على التوجّه العام لفكر نصر أبو زيد النقدي خصوصاً وأنّ كل فكر «(...) ليس فكراً في المطلق خارج إطار الزمان والمكان، بل هو فكر ينتجه بشر منخرطون بوعي أو بدون وعي في سياق الواقع الذي يعيشون فيه»؟<sup>(1)</sup> إن تحليل أشكال تعامل هذا الباحث مع الوضعيات/الأطروحات الفكرية قد يساعد في الكشف عن موجهات بناء الخطاب لديه والوصول إلى تحديد دوافع تنصيبه على المفاهيم وتشغيله إياها. وهذا ما سيتضح مبدئياً عند تفحص استراتيجية نصر أبو زيد في انتقاء النص/العينة l'échantillonnage .

#### 4- العينات النصية المختارة لاستثمار المفهوم:

غالبا ما يشتغل نصر حامد أبو زيد على مسائل فكرية تطرح افتراضات ورؤى تصلح لأن تكون إجابات لتساؤلات أخرى في حقول معرفية مجاورة، مما يحول أسلوبه في البحث التراثي إلى فعالية عبر - تخصصية transdisciplinaire. و يرجع سبب ذلك إلى وجود همّ فكري واحد يجمع هذه المسائل هو «(...) همّ إشكاليات القراءة بشكل عام، وقراءة التراث بشكل خاص»<sup>(2)</sup> و يُفترض أن يكون هذا الأسلوب في الاشتغال هو الذي مكّن نصر أبو زيد من الاستفادة من نتائجه التي انتهت إليها في استنطاق مباحث علم الكلام خاصة آراء المعتزلة حول الوظيفة البيانية للغة أو "المجاز" كما تعرف عندهم. كما سمح له -أيضا- بتشريح بعض الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة التي ناقشت مسائل التراث وإشكالاته. ونجد من بين هذه الخطابات خطاب أدونيس (علي أحمد سعيد) الذي قام فيه بتفكيك الرؤية الصوفية للعالم عند شعراء العرب القدامى.<sup>(3)</sup>

(1) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 36.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2001، ص5،

(3) ينظر: م ن، ص ص 242-243.

فلقد حاول أبو زيد قراءة التمعين النقدي الذي أنجزه أدونيس على نصوص بعض الشعراء القدامى مستنداً إلى النتائج التي توصلت إليها تحليلات نصر حامد أبو زيد لـ "فتوحات" ابن عربي و"جواهر" الغزالي (ت505هـ) وغيرهما. كما يمكن أن نفترض -أيضاً- أن هذه الاستراتيجية هي المرجع الذي يعود إليه أبو زيد في انتقاء العينات النصية من أجل تطبيق تصوراتهِ التأويلية والتاريخية على حد سواء. و لكن كيف يمكن إثبات ذلك ؟

لِتَكُن البداية من حيث انتهينا قبل قليل، أي من الخطاب الصوفي. إذ إنَّ قراءة عميقة لكتاب "الفتوحات المكية" يكشف عن وعي فذّ عند مؤلفه، وكأنه إنسان سابق لعصره بقرون عديدة. ويتجلى هذا الوعي -تحديداً- في طرحه لجملة من الإشكالات المصيرية على العقل الإسلامي آنذاك، و في تعميقه لمفهوم "الملكة" المتحركة في تفتيق المعاني والتأويلات الصوفية؛ والمتمثلة في طاقة "الخيال". وعلى الرغم من الطبيعة المثالية للخطاب الصوفي غالباً، والناجمة أساساً عن اعتزال المتصوف للحياة العامة، ونفوره من ملذاتها المادية ونزواتها الشهوانية، فقد كانت هموم الواقع بذرة الانطلاق نحو التشييد النظري لدى ابن عربي. وذلك بعد أن أدرك ما أدى إليه اختلاف الفقهاء و جدل المتكلمين و تطرّف المتطرفين من تمزيق لصفوف المسلمين وإشعال نار الفتنة بينهم؛ فبدأت الإشكاليات الكبرى تراوده تدريجياً. فما هي هذه الإشكاليات؟ وكيف واجهها ابن عربي؟ يقول ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية" معرّفاً التأويل: «[التأويل] عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله (المتلقي) فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيالُ الخيالَ، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق. فإذا طابق سُمي فهمًا عنه وإن لم يطابق فليس بفهم.»<sup>(1)</sup>

يشرح ابن عربي كيف ينفّث مفهوم التأويل على مفهوم الفهم، وكيف يشكل شرط إمكانه وحدوثه. حيث إن المتكلم يوظف العبارات - وقد سميت "عبارة" لأن المتكلم يعبر من خلالها إلى المعنى - لشحن الصورة الدلالية التي تراعت له في خياله، ثم ينقلها عن طريق الكلام إلى خيال المتلقي محاولاً قدر الإمكان مطابقتها إياه، أو - بعبارة غادامير - أن يجعل هذا المتلقي يصل إلى «الاتفاق على هذا الشيء بذاته.»<sup>(2)</sup>

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، دار صادر، بيروت - لبنان، ب ت، ص181.

(2) هانس جورج غادامير، «اللغة كوسط للتجربة التأويلية»، ترجمة: آمال أبي سليمان، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية: العرب والفكر العالمي، ع03، مركز الإنماء القومي، بيروت، صيف1988، ص21.

فمتى تطابق خيال مرسل الخطاب و خيال المتلقي تحقق الفهم. إن التأويل الذي يقوم به المتلقي تأويلٌ للعبارة التي تنتهي مهمتها مباشرة بعد تسلم الخيال زمام عملية إنتاج المعنى و تحقيق الفهم؛ نظرا لكون الفهم قرين التجربة التخيلية لا المعنى الحرفي للعبارة. وهكذا يحرر خيال الصوفي -أثناء سعيه نحو مطابقة فهم السامع- الطاقات الدلالية للغة عن طريق فك ترميزها Décodage و تأويل معانيها بحسب المقام الذي يكون فيه. مما يحول اللغة إلى وسط للتجربة التأويلية.<sup>(1)</sup>

لقد رأى ابن عربي في عامل الفهم/التأويل المشترك العلاج أو الترياق الذي سيشفى المجتمع العربي من تمزقه و انحلاله؛ لأنه أدرك أن السعي نحو فهم خطاب الآخر هو في الحقيقة اقتراب منه وقبول له بغض النظر عن اختلافه عن الأنا. و تفتتح مسألة التأويل كذلك على إشكالية القراءة؛ لأن الفهم هو هدف كل قراءة، وكل قراءة لا تسعى إلى الفهم ليست بقراءة. لكن ما هي القراءة المناسبة للنص القرآني؟ إنه السؤال الذي يفترض أن يكون ابن عربي قد طرحه على نفسه بعد أن شاهد بأمر عينيه عواقب القراءات الفقهية والأشعرية والحنبلية والشيعة و قراءات المتكلمين والفلاسفة و آثارها الوخيمة على فهم العقل المسلم للكتاب المقدس.

لقد انتهى ابن عربي و متصوفون آخرون قبله إلى أن القراءة الصوفية تعدُّ من أخصب القراءات، وأكثرها تفتحاً؛ لأنها لا تقصي بقية القراءات الأخرى، بل تضمها جميعا في أفق رحب من التعدد والاختلاف. كما أنها قراءة تراعي حظ القارئ المتصوف من الروح الإلهي الملهم أثناء عملية تفسير/قراءة النص. و بذلك يكون خطاب ابن عربي قد حمل «همَّ إشكاليات القراءة بشكل عام، و قراءة التراث بشكل خاص.»<sup>(2)</sup> كما يحملها خطاب نصر حامد أبو زيد في عصرنا الحالي.

أمام التقارب الرؤيوي الكامن بين خطاب ابن عربي ونصر حامد أبو زيد في معالجة إشكالات المعرفة والواقع الإسلامي تشتغل الاستراتيجية "الزيدية" لتلتقط خطاب ابن عربي وتجعل منه عينة أو نموذجا أوليا Prototype لتطبيق أطروحاتها واستمداد سندها المرجعي منه.

(1) ينظر: م س، ص 20.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 5.

ولعل هذا التقارب في طرح مسألة القراءة طرحاً تعديداً يتجلى في عبارات نصر أبو زيد التي يقول فيها: «إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته»<sup>(1)</sup> و نكاد نجزم -بعد هذا- بأن هذا النص/المقولة لو وَرَدَتْ في كتاب "الفتوحات المكية" لما أخلَّ ذلك بنظامه الداخلي؛ نظراً لمدى تجانس الرؤيتين الفلسفتين لدى كل من ابن عربي ونصر أبو زيد على نظرياً و توافقهما -عملياً- في معايشة التجربة الصوفية\*.

بعد أن تُستكمل عملية التحديد المبدئي لخارطة الخطابات التي تستوفي شرط التقارب الرؤيوي في الطرح، تبدأ الاستراتيجية "الزيدية" عملها على مستوى الطبقات العميقة لكل خطاب، مُحاولَةً تفحصه من الداخل، وإعادة قراءته بواسطة أدوات حَافِرة (بمفهومها الذي طرحه "فوكو" في حفرياته المعرفية) من أجل الكشف عن آليات اشتغال ذلك الخطاب\*\*.

إن الإحصاء الكمي لنسبة استحضار نصر أبو زيد للمرجعية الصوفية والإحالة إلى مراجع ابن عربي يؤكد الافتراض السابق ويعضده. حيث لا تخلو دراسة من دراساته من الإحالة في المتن أو في الهامش إلى تلك المرجعية. فبغض النظر عن دراستيه "فلسفة التأويل عند ابن عربي" و "هكذا تكلم ابن عربي" المخصّصتين تحديداً لدراسة المنظومة الفلسفية الصوفية عند ابن عربي. فقد أحال الباحث إلى تلك المرجعية بشكل له حضوره النسبي يتراوح ما بين 2 (إحالتين) في كتابه "نقد الخطاب الديني" و 4 إحالات في دراسته "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" و 3 إحالات في "الخطاب والتأويل" و 3 إحالات في "دوائر الخوف". لكن، إذا كان مدخل التفكير الصوفي إلى القراءة المفتوحة نحو التعدد الدلالي polysémie والاختلاف هو التأويل الباطني للعلامة اللغوية باستعمال طاقة الخيال، فإن مدخل شيوخ المعتزلة إليها كان تأويل

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 9.

(\*) سبقت الإشارة إلى أن نصر أبو زيد كان - في صغره - يشارك المتصوفين "حَضْرَاتِهِمْ". ينظر: النبذة القصيرة عن حياة نصر أبو زيد في هامش تمهيد الفصل الأول "في حدود المفهوم وأصوله"، ص 9. ويقصد بـ"الحَضْرَة" ذلك الطقس الشعائري الذي يمارسه المتصوفة و يشتمل في مجمله على ترديد أناشيد دينية خاصة ترافقه حركة وجذب.

(\*\*) يشير الباحث محمد شوقي الزين إلى أن قراءة نصر حامد أبو زيد للخطاب الصوفي تُعْتَبَر من بين القراءات العربية القليلة التي حاولت أن تعيد النظر في آليات هذا الخطاب، بعيداً عن كل نزعة انتقائية أو نظرة تبجيلية نحوه. (من بين هذه القراءات القليلة المشار إليها -أيضاً- ما تعكسه أعمال منصف عبد الحق وعلي حرب). ينظر في هذا الموضوع: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ص 89-90.

العلامة اللغوية داخل سياق "المتشابه من النصوص" تأويلاً عقلياً. لذا فإن السؤال الذي يفرض نفسه -هنا- هو ماهي المسوّغات الابستمولوجية والمنهجية التي تسمح للمعتزلة باستدخال هذا الإجراء الذهني التأويلي؟

يقصد بالمتشابه الآيات التي تتضمن لفظاً إذا حمل على معناه الحرفي دل على حقيقة تناقض مبادئ العقل وتمسّ بأوصاف الله التي وصف بها نفسه. واستناداً إلى معاني الآيات غير المتشابهات أي المحكمات قام المعتزلة بتأويل الألفاظ المجازية الواردة في النصوص/الآيات المتشابهات؛ وذلك من أجل إزالة التناقض الدلالي.

وقد عبر القاضي عبد الجبار المعتزلي عن ذلك بقوله: «فأما المتشابه فهو الذي جعله عز و جل على صفة تشبّه على السامع - لكونه عليها (غمض) المراد به - من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به شيء يرجع إلى اللغة أو التعارف. وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ إلى ما شاكله لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبّه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.»<sup>(1)</sup>

وبما أن تأويل العلامة/الكلمة الغامضة التي ترد في الآيات المتشابهات يتطلب قدرة تأويلية و معرفة بقواعد اللغة و فنون القول و مسائل البلاغة، فإن هذه القدرة أو الملكة تختلف من مؤول إلى آخر، تبعاً لنمط التكوين العلمي ودرجة التحصيل المعرفي التي بلغها. وهذا ما سيؤدي إلى اختلاف القراءة التي سيعطيها كل مؤول عن غيره لتلك العلامة اللغوية؛ مما سيفتح عملية القراءة نحو التعدد والاختلاف (دون التناقض)، و يوسّع قدرات النص القرآني في التدليل Potentielles de signification. وإذا كان فتح معنى النص على أكثر من قراءة يعد مكسباً نقدياً لا ينكره إلا مجاهد أو متعصّب، فإنه من زاوية أخرى قد يتسبب في خلق فوضى من التفسيرات والتأويلات؛ مما قد يؤثر سلباً على مشروعية الطريقة العقلية في التفسير عند المعتزلة. ولكن التاريخ يثبت أن المعتزلة - وإن لم يكونوا مشغولين بتأسيس نظرية في التأويل أو في المعنى - قد كان لديهم حسّ معرفي يقظ جعلهم يضبطون عملية التأويل العقلي للنص

(1) القاضي عبد الجبار أبو الحسن أبادي، متشابه القرآن، تح: عدنان محمد زرزور، د ط، دار التراث، القاهرة، 1966، ص 19.

بضوابط معينة. و كأنهم أدركوا بأن « النص عندما يتعرض لاستتطاق الرجال يصبح مفهوماً، فيتحرك وتتعدد دلالاته، مما ينزع عنه ثباته، ويعرضه للتحويل، إلى درجة الاضطراب أحياناً في غياب شروط حقيقية للتواصل/التأويل (...)»<sup>(1)</sup>

إنّ ضبط العملية التفسيرية للخطاب الإلهي مقصد معرفي ألحّ عليه بعض شيوخ المعتزلة كالجاحظ والقاضي عبد الجبار؛ حيث مثلاً «(...) يشترط [ القاضي عبد الجبار ] لنقل اللفظ عن معناه الوضعي إلى معنى آخر نفس الشرطين اللذين اشترطهما الجاحظ، وهما وجود علاقة بين المعنيين، وضرورة اتباع الجماعة اللغوية في النقل والتجاوز (...)»<sup>(2)</sup> إذن، فوجود قرينة عقلية بين المعنى المنقول منه إلى المعنى المنقول إليه، وضرورة اتباع العرف اللغوي في كيفية النقل هما شرطان لا محيد عنهما أمام كل مفسر أو مؤول يريد أن يحظى اجتهاده التفسيري بالقبول.

وإلى جانب ذلك، هناك ضوابط تقنية داخل منظومة علم البيان، كطرق التدليل وإنتاج المعنى في الكناية والمجاز العقلي والاستعارة بنوعيهما (المكنية والتصريحية) والمجاز المرسل وكيفية فهم علاقاته (الجزئية والكلية والحالية والسببية واعتباراً كان/مايكون). هذا بالإضافة إلى شرط «المواضعة السابقة ومعرفة قصد المتكلم»<sup>(3)</sup>

وبهذا يكون اشتغال الاستراتيجية "الزيدية" على الخطاب العقلي المعتزلي بمثابة نقاء الآلة النقدية بمجالها الحيوي الملائم بفضل التقاطع الموجود بين المنظورين الاعتزالي و"الزيدي" نحو مسائل القراءة والتأويل والمعنى. ولقد تجسّد ذلك -فِعْلياً- في دراسته الموسومة "الاتجاه العقلي في التفسير". وقد تم الانطلاق -في تلك الدراسة- من إعادة تفحص السياق التاريخي الذي ترعرعت فيه الفرق الكلامية من شيعة ومرجئة وخوارج ومشبهة ومعتزلة وغيرها؛ لأنه كان يتَغَيّا البحث عن الأصول التي انبثقت منها الأفكار الأولى لمذهب الاعتزال، و تتبع مسارها من مرحلة نشأتها المبكرة إلى غاية نضجها في مؤلفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت-243هـ) و أبي سيار النظام (ت-230هـ) والقاضي عبد الجبار المعتزلي.

(1) عمر بيشو، « إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة ». الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

(2) نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص134.

(3) م ن، ص ن.

« ولكي يحقق الباحث هذه الغاية كان عليه أن يعتمد بصفة أساسية على المصادر الأصلية للفكر الاعتزالي دون غيرها من المصادر التي تؤرخ لهم أو تحكي آراءهم.<sup>(1)</sup> وهذا تفاديا منه الوقوع تحت وطأة أي تشويه أو تحوير لأفكارهم، مما أكسب هذه الدراسة مصداقيتها التاريخية وحجتها العلمية.

ولقد كانت الأطروحة التي دافع عنها أبو زيد في هذه الدراسة (الاتجاه العقلي في التفسير) بمثابة تعميق منهجي للتصور الذي كان يحمله هذا الباحث إزاءها سابقا. إذ أنه خلص في نهاية التحليل إلى أنّ العلاقة التي تربط الفكر الاعتزالي بالمجاز القرآني قد نشأت في خضم محاولات المعتزلة « رفع التناقض بين العقل والشرع من جانب، وبين النصوص المتعارضة ظاهريا في القرآن من جانب آخر.<sup>(2)</sup>»

و هي خلاصة لا تختلف في نظري - كثيرا عما انتهت إليه آراء القاضي عبد الجبار أثناء الفترة الممتدة ما بين أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين (ق4هـ-5هـ). إذ أن ما (خرجَ ظاهره عن أن يدلَّ على المراد به شيء يرجع إلى اللغة أو التعارف) إشارة إلى خروج المعنى الظاهر للنصوص المتشابهة عن الدلالة العرفية المألوفة في الآيات المحكمات، مما يؤدي إلى تعارضها. و أما قوله: (لأنَّ ظاهره يقتضي ما علمناه مُحالاً) فهي إشارة إلى استحالة تحقيق فهم معقول لنص من نصوص القرآن إذا نجم عن قراءته تناقض بين العقل والشرع.

ولكن هذا ليس مَرَبط الفرس؛ لأن الأمر يتعلق بما يدفع الباحث إلى انتقاء العينة (أ) دون العينة (ب) لإختبار أطروحاته رغم أن العينة (ب) قد توفر ما يمكن أن توفره العينة (أ) من إمكانيات. فكيف يمكن تفسير ذلك؟

إن منظور المعتزلة نحو قضايا النبوة والوحي واللغة والمعجزة والصُّرْفَة وأفعال الإنسان قد استثمره أبو زيد - ضمنيا - في قراءاته التاريخية للظاهرة القرآنية. ورغم استثماره ذاك فإن

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2003، ص5.

(2) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص246.



نصر أبو زيد لا يحيل إلى كل نصوصهم ويكتفي بأهميات كتبهم\*. وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن دراسته السوسيو-ثقافية للتشكل المتسلسل للنص تقترب إلى حد ما من فهم المعتزلة للظاهرة القرآنية على أنها ليست صفة قديمة للذات الإلهية أو صيغة قبلية تُرأسندَنَـالِيَّة Transcendantale مُنتهية للنص تتعالى ميتافزيقيا على ثلاث وعشرين سنة من الحوار الإلهي - البشري، إنما هي ظاهرة مُحَدَّثَة خلال زمن الرسول (ص)؛ بدليل أنه يوجد من القرآن « ما نزل ابتداءً، و منه ما نزل عَقِبَ حادثة أو سؤال. »<sup>(1)</sup>

أما على صعيد النصوص الفقهية التي اشتغل عليها أبو زيد، فهي ليست كثيرة\*\*؛ لأنّ هذا الباحث يعتني في دراساته أكثر بأساليب الفهم وطرق الاستنباط والتأويل لا بالمسائل والأحكام. ولهذا نجده أميل إلى نقد نصوص الخطاب الديني سواء كانت نصوصاً تراثية في مجال أصول الفقه كما تدل على ذلك دراسته "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" و دراسته لمبحث "مقاصد الشريعة" في منظور الشاطبي (ت790هـ)، أو كانت خطابات دينية معاصرة سلفية معتدلة أو يسارية، كما يتجسد ذلك في كتابه "نقد الخطاب الديني".

و قد يقود هذا الفرز المدوّنتي إلى التساؤل حول مشروعية اعتبار نصر أبو زيد لكتاب "البرهان في علوم القرآن" للزركشي عملاً فكرياً استيعادياً- بالمعنى السلبي للكلمة- للتراث، وليس عملاً تثويرياً كـ"مقاصد" الشاطبي مثلاً؟ وهل توجد أدلة علمية كافية لدعم هذا الرأي أم لا؟

(\*) من سمات الكتابة عند نصر أبو زيد نقص الإحالة و التهميش و فهرسة المراجع، وكذا اعتماده على الترقيم المتسلسل الفصلي كما هو واضح في كتابه "إشكاليات القراءة و آليات التأويل"، وعلى الترقيم المتسلسل التام كما يتجلى ذلك في كتابه "الاتجاه العقلي في التفسير". كما يعتمد غالباً على "الترقيم المستقل" كما هو متجلى في كتابيه "نقد الخطاب الديني" و "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وبقية كتبه الأخرى.

(1) عمر بيشو، « إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة ». الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

(\*\*) يمكن التمثيل لذلك بنص وحيد يورده أبو زيد عن قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن أين يقول (( كُلّ ما جاء به القرآن حق، ويدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مُصِيب، ومن قال بهذا فهو مُصِيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلّت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين (...)) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 55-57. نقل عن: نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 21. و قد استشف أبو زيد في هذا النص دعوة إلى التسوية بين كل التفسيرات مهما اختلفت، وفي هذا نوع من فتح القراءة على التعدد والاختلاف. ولكنه، من زاوية أخرى، موقف مشحون بكثير من "اللاأدرية" في تحديد قصدية النص.

وفي الوقت الذي يعتبر فيه علي حرب هذا الكتاب عملاً أصولياً ابستمولوجياً من باب كونه بحثاً في "أصول التفسير" لا التفسير فحسب.<sup>(1)</sup> ينصرف التشخيص النقدي لنصر أبو زيد نحو معاناة الظروف السوسيو-تاريخية التي أُلِفَ فيها هذا الكتاب أو غيره من الكتب التراثية، مشيراً -بذلك- إلى التحدي الحضاري الذي كان يواجه الأمة الإسلامية وعلماءها، وتأثير ذلك سلبياً على طريقة التأليف آنذاك.

و تعتمد هذه الطريقة التأليفية، بالدرجة الأولى، على الرواية و النقل لا على النقد والتفكيك.<sup>(2)</sup> مما يستلزم بأنها ليست سوى أداة لتجميع التراث أو "الماضي" قصد استعماله في "المستقبل". من جانب آخر يرى الباحث إلياس قويسم أن « الناظر في هذه المصنّفات يجد خلاف ذلك؛ فهؤلاء قد أسسوا علوماً وابتكروا مصطلحات ووظّفوا أساليب وأجهزة مفاهيمية قصد تحليل النص القرآني و فهمه (...) »<sup>(3)</sup>

وهذا ما يجعله يبدو مختلفاً تماماً مع نصر أبو زيد في تقييمه لأداء العقل القروسطي الإسلامي، حين يذهب إلى القول بـ "ابتكارية" هذا العقل وقدرته على تحديث أدواته المفاهيمية. إذن، لماذا يصنف أبو زيد النتاج المعرفي لهذا العقل في خانة الجمع السلبي؟

يرى قويسم « أن نصر حامد قد سلك النهج الحديث للسانيات التي ظهرت في هذا القرن، التي أكدت ضرورة خضوع المعنى للتهدم والتفكيك و الانتقال من نص الفقهاء القديم إلى نص جديد، من فكر ماورائي إلى فكر واقعي. من ثم يمكن التأكيد أن هذا الهجوم على السلف هو هجوم على النزعة الميتافيزيقية التي تتبعث من كتاباتهم.»<sup>(4)</sup>

من هذا المنطلق يغدو موقف نصر أبو زيد المستبعد لنتاج الزركشي جزءاً من موقف أعمق تجاه المنظومة الميتافيزيقية برمتها؛ هذه المنظومة التي يعتقد أبو زيد - تحت تأثير النظريات اللسانية والتفكيكية الحديثة - أنها قد أنتجت فكراً غيبياً وثوqياً، مفارقاً للواقع ومناقضاً لتاريخية النص.

(1) ينظر: علي حرب، نقد النص، ص 213.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 13-14.

(3) إلياس قويسم، « استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية... قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد. »، <<http://www.almultaqa.net/admin/rte/richedit.html>>، 22 أبريل 2009، تاريخ الدخول 06 ماي 2009.

(4) م ن، ت ن.

إن النتيجة التي يمكن استخلاصها من ذلك هي أن "منظوريّة" القراءة لدى نصر أبو زيد تطمح نحو إرساء رؤية حدائثة للنصوص التراثية تعيد الاعتبار للبعد التاريخي والاجتماعي فيها، وتستبدل الدور اللافاعل للإنسان/المتلقي لتلك النصوص بدور أكثر فاعلية وحضوراً؛ أي دور يتم فيه الانتقال من مستوى الجمع والتلخيص إلى مستوى الإبداع والتثوير. ولعل هذا ما سيضع الخطاب "الزيدي" في الطرف النقيض للخطاب السلفي، والأكثر أهمية من ذلك، أنه سيضعه في علاقة "استبدال غيابي" مع أطروحات هذا الخطاب. بمعنى أن المنظورية "الزيدية" لا يمكن التأسيس لها إلا في ظل غياب وتفكك النسق السلفي التقديسي لأنها معادية لجل اللبّات الماورائية المشكلة لهذا النسق.

وبين أصداء هذه القراءات وفوق عتباتها تُطرح أسئلة، و تُحلّ قضايا، ويترك بعضها أو يؤجل إلى حين، ليبقى الأمر بيد الباحثين المعاصرين حتى يعيدوا التقيب والتمحيص في "برهان" الزركشي وفي غيره من الكتب التراثية التي تظل بحاجة إلى إعادة مَوْقعة على خارطة الفكر الإسلامي أولاً، وإلى تشريح آليات اشتغالها ثانياً. وهو ما يتطلب قدرًا من الفاعلية والذكاء؛ لمواجهة الإشكاليات التي تواجه الباحث في هذا المضمار. و سيتضح ذلك أكثر في عنصر "إشكالات في كشف الآليات".

## 5- إشكالات في كشف الآليات:

من البديهي أن يكون المسلك الذي اختارته استراتيجية نصر أبو زيد في تحليل اشتغال الخطابات العربية على اختلافها مسلكا لا يخلو من عقبات وإشكالات معينة. ففي ماذا تتمثل - إذا - هذه الإشكالات؟ وهل ستشكل عنصرا يعرقل العملية الاختراقية للخطابات الموضوعية قيد الدرس أم سينشطها أكثر؟

تتعلق جملة الصعوبات المطروحة علميا في مستويين إثنين؛ فأما المستوى الأول فيخص مجال الاشتغال الفكري أي مجال نقد الفكر الإسلامي. وأما المستوى الثاني فيخص المبدأ النظري الذي اعتمده أبو زيد في عملية تحليل الآليات الخطابية.

### 5-1- إشكالات نقد الفكر الإسلامي:

إن الكتابة النقدية في مسائل المقدس واللاهوت ممارسة تتطلب توفر مساحة أو فضاء مفتوح للتفكير المؤسس على الحرية الاجتهادية وشرعية القراءات التأويلية العقلانية. وذلك بغض النظر عن كل اعتبار مذهبي (عقلي/نقلي/عرفاني)، وبعيدا عن تأثير أي سلطة مرجعية (شيوعية/سنية). أو سياسية (داخلية/خارجية). أما في ظل غياب هذا الفضاء - وهو حال الواقع الإسلامي الراهن - فسيؤدي ذلك إلى انتشار الحسياسيات الدينية، وظهور محاكم التفتيش، واتساع صلاحيات الشرطة العقائدية، ومحاصرة كل قراءة تروم التجديد أو تنغيا خلخلة البنى العميقة للمعرفة الدينية.

### 5-1-1- إكراهات السلطة الدينية:

يعد التراث في صورته النقلية اللا-اجتهادية بمثابة "رأسمال رمزي" \* تعود إليه الاتجاهات السلفية "المتشددة" في ممارسة سلطتها داخل مؤسسات المجتمع. ويتشكل هذا الرأسمال من تراكمات معرفية استعادية تمتد زمانيا لأكثر من أربعة عشر (14م) قرنا من الزمان، وتشمل التلخيصات والحواشي والشروح. وقد كان أول ما واجه قراءة نصر أبو زيد للتراث هو هذا التراكم النقلي، مما فرض عليه الحذر في التعامل مع المرويات والتعليقات المنتشرة في كتب القدماء حول أفكار وأصول مذهب الاعتزال، كما رأينا سابقا.

(\*) إذ في ظل هذه النظرة يتحول "التراث" إلى "ميراث"؛ أي يصبح مادة جامدة محاطة بهالة من القداسة والسحر. للتعقق أكثر في دلالة مصطلح "الرأسمال الرمزي" الذي صاغه بيار بوردو Pierre Bourdieu ينظر:

Pierre BOURDIEU, le sens pratique, éditions de minuit, paris, France, 1980, p 200

ثم إن الاشتغال على تحليل آليات الخطاب الديني ليس كالاشتغال على تحليل أي خطاب آخر أدبي فلسفي أو فني\*؛ لأنه لا يقتصر على تفكيك تصوّر معين تؤمن به نخبة أو فئة معينة ( أدباء أو فلاسفة أو فنانيين تشكيليّين) بل إنه يشتغل على تصورات جماهيرية Conceptions de masses، تتميز بقدرتها الفائقة على الانتشار والأليّة والتأثير في بنية الضمير الجمعي للمجتمعات المتديّنة. ولكن كيف يمكن لناقد الخطاب الديني أن يفلت من تأثير تلك التصورات؟ أليس هذا الناقد أيضا جزءاً من الجمهور؟ و من أجل تحقيق ذلك يقوم أبو زيد بإخضاع تلك الخطابات لقراءة مختلفة عن القراءات والاستقبالات المعتادة لها. أي إنه -بعبارة فرانس فرنييه France vernier- يمارس إزاءها "تمنّعاً وظيفياً" disfonctionnement. (1) ولذلك فإنه لا يقع فريسة تحت تمويتها بل يقاوم كل صور التعمية والحجب. و في هذا السياق -بالتحديد- انتهت تحليلات نصر أبو زيد إلى أن الآلية التي تحكم إنتاج المعنى في الخطاب الديني المعاصر هي "آلية التأويل والتأويل المضاد". و قد مثّل لذلك بالجدل الدائر حول مسألة الجنوسة والإسلام. و تعتمد «[آلية] التأويل و التأويل المضاد على نهج التلاعب الدلالي بالنص الديني قرآنا كان أم سنة دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخيا وتأليفيا وسياقيا، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم)، لغة ودلالة.» (2)

إنّ بعض الخطابات الدينية المعاصرة -حسب رأي نصرأبو زيد- تتعامل مع النصوص المقدسة بشكل قسري؛ لأنها تنتزعها من سياقاتها ثم تخضعها لعملية تأويل تحويري، حتى تتسجم مع توجهاتها الأيديولوجية. وحينما يتعارض هذا التأويل/التحوير مع توجهات تيارات دينية معارضة لها، تقوم هذه التيارات بتأويل مضاد و إبدالي ينفي صحة ما خلصت إليه تلك الخطابات. ولا يقتصر خطر هذه الآلية في التلاعب الدلالي بنصوص القرآن الكريم والحديث الشريف فحسب، بل قد يمتد أثره إلى كل مصدر تراشي ديني أو فلسفي أو أدبي، بل حتى

(\*) لا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن الخطابات الفنية والأدبية والفلسفية لا تنطوي على حُجبٍ تحتاج إلى كشف وتفكيك، إنما المراد بذلك تبيان حجم الخطر الناتج حينما يمارس الخطاب الديني السلفي التعمية والحجب على الوعي الإسلامي فيحوّله بذلك إلى وعي ماضويّ، امثاليّ، وعقيم.

(1) ينظر: France vernier, l'écriture et les textes. Essai sur le phénomène littéraire, p139. نقلا عن: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية-نقدية في النظريات الغربية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص260.

(2) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2004، ص 194. و ينظر كذلك: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 12.

المصادر الحديثة والمعاصرة ليست في مأمن منها بما في ذلك كتابات نصر أبو زيد نفسها. وقد حدث هذا بالفعل عندما تأوّل الإسلاميون المتطرفون آراءه العلمية وحوروها بحيث تصبح مناقضة لدلالة الخطاب الإلهي، وهذا بانتهاج أسلوب "القراءة المضادة" *la contre-lecture*. ومع ذلك، فبكشفه لخطورة هذه الآلية يكون أبو زيد قد أَمَط اللثام عن تلك الألاعيب التي يمارس الخطاب الديني -من ورائها- آلياته في الحجب والتحويل، مما سيثير رد فعل السلطة الدينية بتكفيره، واستصدار حكم يقضي بنفيه خارج وطنه. وعلى غرار التأويل الإسلامي الذي يُشكّل (من الأشكَلَة) حركة الخطاب "الزيدي"، ويعرقل حركيّته، تشهد الساحة الفكرية العربية، من حين إلى آخر، بروز قراءات نقدية تحاول تقييم واقع الدراسات القرآنية المعاصرة بما في ذلك دراسات نصر حامد أبو زيد. وهي -في مطلق الأحوال- قراءات ضرورية لإنشاش العقل الإسلامي المعاصر، ومفيدة لنمائه وإثماره، لولا ما يُعوزها أحياناً من محدودية الوعي النقدي، وضحالة المعرفة بمختلف تيارات الفكر الإسلامي، وقلة الإلمام بإطاراتها المرجعية التي تتحدر منها؛ الأمر الذي جعل هاته القراءات تتخوف من كل جهد فكري يتصدى لنقد العقل الإسلامي، وتشكك في مصداقية كل محاولة لتأسيس قراءة جديدة للنص القرآني.

إنّ كل قراءة نقدية محدّبة لا يمكن أن تنتج إلا رؤية محدّبة تضي على النص المقروء ضبابية وتشويهاً. وعندما تنتزع النصوص من سياقاتها وتؤوّل لتدل على دلالات جزئية لا تطابق بنود الأطروحة العامة التي جاءت في إطارها هذه النصوص\*، تبدأ متاهة التأويل المضاد،

(\*) الإشارة هنا إلى دراسة الباحثة رقية طه جابر العلواني، "قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة"، بحث ألقى في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، يومي 11 و12 شباط (فيفري) 2006. وفيها ترى بأن التأويل في منظور نصر حامد أبو زيد وأتباع القراءة العصرانية جُهدٌ ذاتي يخضع فيه النص الديني لتصورات المتلقي وأفكاره ومفاهيمه. ينظر: المرجع المذكور، ص4. و الواقع أنني أختلف مع رأي الباحثة عندما تستشهد بالإحالة إلى كتابي نصر أبو زيد "فلسفة التأويل وعند ابن عربي" و"إشكاليات القراءة وآليات التأويل"؛ لأن أطروحة الكتاب الأول تتلخص في تأكيد دور النص في توجيه المؤول/المفسر. أما أطروحة الكتاب الثاني فتتمثل في التأكيد على دور المؤول في إنتاج معنى النص، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الباحثة الفاضلة تدرك جيّداً بأن منظور نصر أبو زيد التأويلي يلجّ على العلاقة الجدلية بين النص والمؤول. فكيف غفلت عن ذلك ؟ و السؤال نفسه يمكن توجيهه إلى الباحث إلياس قويسم على دراسته الموسومة: "إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً"، بحث مقدم لنيل شهادة الدراسات المعمقة D.E.A في الحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، تونس، 2000/1999.

و تضيع معها مفاتيح المعنى، بل وتتلوث المشاريع الفكرية، وتتأخر نهضة الأمة الإسلامية عقوداً أخرى، ويتأجل حلم الحداثة إلى أجل غير مسمى. ورغم انطلاق بعض هذه القراءات في تأسيس أحكامها من فكرة الدفاع عن التراث، ورغم حسن النوايا التي قد يكنها أصحاب هذه القراءات للفكر المعاصر إلا أن ذلك لا يقدم ولا يؤخر في الأمر شيئاً؛ لأن التراث لا يحتاج إلى حراسة. كما أن الفكر المعاصر لا يتطور بالنوايا الحسنة بل يتطور بالقراءة والتشخيص والتجاوز.

### 5-1-2- إرغامات السلطة السياسية:

كل نص يُفرغ من تأليفه يكتسب مباشرةً استقلاليتَه عن مؤلفه وتتشكل بداخله قوة تسمى "قوة النص". وتكمن قوة النص في حجه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه<sup>(1)</sup>. لذا نجده يقاوم كل محاولة اختراق و يمارس دفاعيته ضد أي فعل تفكيكي. ومع ذلك ينبغي الفصل -هنا- بين مقاومة الخطاب للفعل التفكيكي وبين مقاومة صاحب الخطاب أو منشئه؛ لأنَّ الأول موضوعي تتحكم فيه عوامل أنطولوجية متعلقة بالبعد الدلالي/السيمائي للغة وبطرق تدليلها بالمعاني. أما الثاني فهو فعل سُلطوي سلبي يدل على مدى انحطاط العقل و بؤسه. وتمثل السلطة السياسية أحد أشكال القمع أمام نخب الانتلجنسيا في الوطن العربي. ويُعدّ موقف السلطة المصرية تجاه أطروحات نصر حامد أبو زيد خير مثال على ذلك، وإن لم يكن الوحيد؛ حيث تكرر الموقف نفسه -من قبل- مع مفكرين آخرين، كطه حسين وعلي عبد الرازق وفرج فودة و حسين مروة. ويندرج هذا السلوك ضمن ما أسماه ميشال فوكو بـ "الإبعادات الخارجية"، وهي إحدى صور التقاطب والتنافر التي تميز علاقة السلطة السياسية بالمتقف عند فرض طابو الممنوع وتغليب "السياسي" على "الفكري"<sup>(2)</sup>.

ويذكر أن نقد نصر أبو زيد لأيديولوجية السلطة المصرية جاء بشكل غير مباشر؛ لأنه لم ينقد هذه السلطة مباشرة، وإنما نقد آليات ذلك الخطاب الديني الذي تتولى السلطة حمايته ودعمه، مما جعلها هي الأخرى مستهدفة بالنقد والتعرية. وبالتالي، فهو نقد مؤسس على علاقة متعدية وتجاوزية.

(1) ينظر: علي حرب، نقد النص، ص 18.

(2) ينظر: ميشال فوكو، المتقفون والسلطة، ص 73-74. نقلا عن: عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دت، ص39.

ومن المعروف -تاريخيا- أن التحالف بين السلطة السياسية العربية والفقهاء أو رجال الدين أمر قديم جداً تمتد جذوره في التاريخ الإسلامي إلى عهد الدولتين الأموية والعباسية، وربما إلى أقدم من ذلك. «و على هذا فالعلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية كانت في ذلك الوقت علاقة مصلحة مشتركة وتبادل للمنافع والخدمات. و قد انضم إلى هؤلاء [الفقهاء] جماعة من الأدباء والكتاب والفلاسفة، حاولوا أن ينافسوا الفقهاء في التقرب من السلطان. وكان عليهم أن يخضعوا للقانون نفسه.»<sup>(1)</sup> وبالمقابل، فقد تعرّض العلماء القدامى الرافضون للانخراط في " قانون/لعبة" النظام الديني "الرسمي" للدولة، والممتنعون عن تبني أيديولوجيته السياسية لشتى أنواع الاضطهاد والتعذيب والتكفير والقتل. و يمكن التمثيل لذلك بما لاقاه الفقهاء الحنابلة من اضطهاد أيام الخليفة "المأمون"، وبما عاناه شيوخ المعتزلة والمتصوفة من تسفيه أيام الخليفين "المتوكل" و"القادر" اللذين تمّت على أيديهما مأسسة الدين الإسلامي وتسييسه.

وعموماً، فإن أغلبية السلطات السياسية العربية -قديمًا وحديثًا- قد أضحت تمارس "استراتيجية المغالطة" ضد كل خطاب تنويري تجديدي. ويتجلى ذلك أولاً: من خلال استحداث طبقة من "المثقفين" الذين سيدافعون عن سياساتها، ويررون أساليبها في اتخاذ القرارات والتسيير، ويقفون كحائط صدّ أمام المفكرين والنقاد غير الموالين للسلطة.<sup>(2)</sup> ثانياً: قمع النخب المثقفة والإنتلجنسيا المفكرة وتكفيرها ومصادرة مؤلفاتها. و ثالثاً: بإضفاء الشرعية القانونية والدستورية على هذه الممارسات القمعية بحجة الحفاظ على وحدة الأمة، أو حماية التراث الإسلامي من البدع والتشويهات، أو الدفاع عن العقيدة، وإلى غير ذلك من الشعارات والعبارات البراقة التي ترطن بها هذه السلطات وتردّها بلا ملل. وإذا سلّمنا بأن مقاومة الخطاب السلطوي تبدأ من تفكيك الشعارات والعبارات التي يستند إليها في بسط نفوذه، فسيتبيّن لنا بأن الفكر الإسلامي المعاصر لا يستطيع أن يقدم قراءة تنويرية "تجديدية" ما لم يشرع -أولاً- في تفكيك تلك الشعارات والعبارات الملتبسة بالدلالة خاصة مفهوم الدولة، ومشكلية السلطة، ودلالة التسامح والديمقراطية، وماهية العقل الحداثي، وحقيقة اللاعقل الإيماني ومعنى التفكير الوثوقي. ومن دون ذلك، سيعم سوء الفهم بين المفكر الحرّ و جماهير القراء، وستتحول أطروحاته إلى خطابات شكلية بيزنطية مُجهّزة الولادة، وملتبسة الغاية. وهذا ما يتمشى وأهداف السلطة.

(1) حسين الصديق، الإنسان والسلطة، إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، دط، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص 53.

(2) ينظر: م ن، ص 62.



و على سبيل المثال فإن شعار "التسامح" الذي تستعمله الحكومات في إدانة الحركات الإسلامية قد تحول إلى سلاح أيديولوجي وسلطوي، لأنه -كما يعتقد الباحث محمد سبيلا- شعار لم يتجسد في مؤسسة قانونية معينة، ولم يتحول إلى "آلية مُجْتَمَعِيَّة" أو إلى سلوك يومي.<sup>(1)</sup>

إن الرقابة المفروضة على ناقد العقل الإسلامي (نصر حامد أبو زيد) في مصر تمثل شكلا من أشكال الموانع والإرغامات المعرّقة لنشاطه الكشفي والتتويري. ولعل هذا ما جعل « (...) [أركون] يعلن دهشته من وضع نصر حامد أبو زيد الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنية للقرآن، فراحوا يلاحقونه في المحاكم. و يخلص إلى أن هذا الأمر لا يشجع إطلاقاً على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قبل المفكرين الأحرار! ». <sup>(2)</sup>

وحتى نكون أقل تشاؤما من أركون، يمكن القول بأن تدقيق الملاحظة في فعالية الفكر الإسلامي والنقد العقائدي-اليوم- يكشف عن وجود حركية فكرية في العالم العربي تدعمت بمساهمات نقدية مؤسسة علميا ومنهجيا تعالج إشكاليات الفكر الديني والأيديولوجيات العربية، خاصة كما نجده عند بعض المفكرين العرب المعاصرين أمثال نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وياسين الحافظ، ومهدي عامل، وإلياس مرقص، وأنور عبد الملك وغيرهم. ولكن هذا سيقود -أيضا- إلى الإحساس بالحاجة إلى دراسات معاصرة تحل بعق الأراضية التاريخية والأنثروبولوجية التي تتشكل فيها المصطلحات الأساسية المتداولة في الخطابات السياسية والفكرية. وذلك من أجل رصد أنماط الاستقبال، وأشكال تلقي هذه المصطلحات على مستوى كل طبقة اجتماعية محددة، و من ثم الإجابة على السؤال الإشكالي الآتي: هل يفهم المفكر الإسلامي و رجل القانون والسياسي والصحفي والمواطن العادي كلمة الدولة أو السلطة أو حرية التفكير أو الديمقراطية أو الحداثة أو ما بعد الحداثة أو العلمنة أو الأسلمة بالطريقة نفسها؟ أم أن ما يعتبره مفكر ليبرالي كنصر أبو زيد حرية فكرية هو ما ينظر إليه السياسي على أنه خروج على القانون ومساس بالهوية الوطنية، وهو ما يرى فيه الفقيه المتعاون مع السلطة الحاكمة تعدّ مباشر على المرجعية العقائدية للدولة ؟

(1) ينظر: علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1997، ص56.

(2) مصطفى خضر، النقد والخطاب، محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص ص37-38.

### 5-1-3- إشكالات إبستمولوجية:

إذا كان النوع السابق من الإشكالات ذا طابع خارجي ومتعلق بمماحكات السلطتين الدينية والسياسية مع ناقد الفكر الإسلامي فإن هذا النوع يتعلق بخصوصية التعامل مع الحقيقة المتصورة؛ نظراً لكونها تمثل نقطة التقاء الثيولوجيا والعقلانية من جهة، ونقطة التقاء الخاصية الاعتقادية الموجودة في الإنسان بالهاجس الاستيعابي لهذه الخاصية. وذلك انطلاقاً من فكرة/نظرية معينة تشكل هي الأخرى اعتقاداً، فحتى يفهم العقل التحليلي معنى الاعتقاد ينبغي أن يكون على اعتقاد سابق وهكذا... مما يدخله في دُور منطقي لا نهاية له.

و تزداد صعوبة هذه الفاعلية في فهم الظاهرة الاعتقادية والإحاطة بها إذا ما أخذ بعين الاعتبار طول المدة الزمنية لوجود الفكر الإسلامي وبالمقابل قصر عُمر الممارسات النقدية لهذا الفكر. حيث يتطلب الأمر مرور عشرات السنين وإنشاء ورشات من الدراسات في هذا المجال حتى تقوى شوكة ناقد العقل الإسلامي و يتخلص وعيه التحليلي من سطوة البعد الرمزي والاشعوري الذي لا يزال يمارس تأثيره في نمط تفكيره و في لغة تخاطبه اليومية؛ حتى أن هناك من الباحثين المتتبعين لأطروحات نصر أبو زيد مَنْ راح يتساءل كيف ننقد الخطاب القرآني ونحن لم نتخلص بعدُ من سطوة لغته وسلطته؟<sup>(1)</sup> هذا عن نقده فكيف بكشف آلياته؟ إن الأمر لا يقتصر فقط على الخطاب القرآني بل يمتد ليشمل أمهات الكتب التراثية العربية كـ "الموافقات" للشاطبي و"رسائل" الشافعي و"دلائل الإعجاز" للجرجاني و"الكتاب" لسيبويه و"المقدمة" لابن خلدون و"المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار و"الفتوحات المكية" لابن عربي وغيرها. فهل استطاعت القراءة النقدية-التاريخية أن تتحرر من سلطة الخطاب التراثي حتى تتمكن من إسماع صوتها؟ وما هي الاحتمالات الواردة بخصوص قدرة القراءة النقدية-التاريخية على كبح أو على الأقل تخفيف حدة فعل "التّـرِـيـث" Traditionalisation الذي يمارسه الخطاب الرجعي الوثوقي على التراث منذ عقود طويلة؟

(1) ينظر: عمر بيشو، «إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة»، الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

(\*) يقصد بفعل "التّـرِـيـث" إضفاء صبغة "تراثية" مطلقة على كل الأفكار والنظريات والاكتشافات العلمية المعاصرة، والبحث لها عن أصول مزعومة في التراث العربي؛ بدعوى أن العرب القدامى قد أشاروا إليها سابقاً في متونهم.

إن التراث العربي والإسلامي يمثل طاقة معرفية ليس من اليسير على الباحث هضمها وغربلتها. ولعل هذا ما دفع أحد الباحثين المعاصرين إلى التساؤل قائلاً: « إذا كان التراث مَعِينًا\* لا ينضب، فهل كان عند المفكرين إرثاً أو عبئاً؟ و هل هو مضمون فكري وثقافي وجزء من رصيد أمة بأكملها، حاو لخبراتها وتجاربها، أم أنه أصبح عائقاً أمام أي تطور بسبب تلك الحمولة المعرفية التي ارتبطت بالمقدس، فكونت جداراً من الصعب تجاوزه (...)؟»<sup>(1)</sup>.

ويبدو أن هذا السؤال قد أصبح في الآونة الأخيرة - يشغل بال الكثير من الباحثين المهتمين بمسائل التراث وإشكالياته، فماذا لو تم توجيهه إلى نصر أبو زيد، فكيف سيجيب عنه؟ هل يمثل التراكم المعرفي التراثي نوعاً من "الإشكال" لديه أم أنه ليس كذلك؟ يقول أبو زيد: « على الباحث أن يكون على وعي دائماً بأن تراثنا الطويل مليء - بحكم هذا الطول و الامتداد التاريخي - بكثير من الإجابات الجاهزة التي يحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة. إن هذه الإجابات الجاهزة تتقافز إلى وعي الباحث و يمكن أن تشوش عليه عمله. و إذا كان من المستحيل علمياً أن يتجنب الباحث كل ما هو مطروح من إجابات في التراث أو الثقافة، فإن عليه أن يختار من بينها أشدها صدقاً واقترباً من الحقيقة»<sup>(2)</sup>. مما يدل على أن نصر أبو زيد يحس - فعلاً - بحجم الإشكالات التي تواجه ناقد الفكر الإسلامي وما يتطلب منه البحث النقدي من قدرة على تمييز الأفكار التراثية الحداثية أو - لنقل - أكثرها قرباً من الحقيقة بحسب تعبيره. ولكن ألا يفجر ذلك إشكالا مضاعفاً قد لا يلخصه السؤال المرحج التالي: ما هي الحدود الفكرية التي يرسمها المنظور "الزيدي" للحقيقة التي يعتد بها في عملية الاختيار تلك؟

للهولة الأولى، لا يبدو من السهل الإجابة على هذا التساؤل لأن ذلك يستدعي حتماً الدخول في مسار حلزوني يتماهى فيه تحديد معيار الحقيقة بالحقيقة ذاتها، في منظور هذا الباحث، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن أي تحديد مسبق للحقيقة ولمعيارها لا يمكنه الانفلات من قوانين النسبية، وبالتالي من القابلية للتجاوز. ولكن المصاحبة التحليلية الهادئة لأطروحات نصر أبو زيد يمكن أن تقضي بنا إلى العودة إلى ذلك التمييز الثنائي بين بنيتين هما "الدين" و "الفكر الديني"؛ وذلك على اعتبار أنهما بنيتان مختلفتان في الماهية، ومتفقتان في تحكيم الواقع من أجل التصديق الفعلي على محتواهما المعرفي.

(\*) لقد وردت هذه الكلمة مرفوعة (مَعِينٌ) و تم تصحيحها لتصير (مَعِينًا) لأنها وقعت خبر كان منصوب.

(1) محمد تحريشي، أدوات النص - دراسة، د ط، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص 90.

(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 17-18.

إن هذا التفسير المبدئي يتأسس على استقراء شامل لحثثيات التقويض "الزيدي" لآليات الخطاب الديني بمختلف اتجاهاته الصوفية والاعتزالية، الأصولية والأشعرية، الحديثة والمعاصرة. ولعل ما يعزز دعواه أكثر ما خلص إليه الباحث إلياس قويسم في إحدى دراساته المعاصرة، والتي يقول فيها إنّ « المعرفة اليقينية الوحيدة التي يعتنقها نصر حامد هي المعرفة التي تجرب العالم في العالم وضمن حدوده الإمبيريقية، بهذا أرى أنّ حلّ مشكلة الحقيقة و البداة -في نظر نصر حامد- إنّما يكون ((في)) العالم ((في)) الواقع المتعين. »<sup>(1)</sup> إذن، يشغل معيار الواقع الموصول بهاجس التجريب الإمبيريقى حجر الزاوية في تصور أبو نصر أبو زيد للحقيقة ولشروط إمكانها داخل النصوص المعالجة. إن هذه النتيجة لا تستلزم إعادة النظر في مفهوم الحقيقة داخل النسق الفكري الإسلامي فحسب، ولكن إلى إعادة النظر في معمار المعرفة ككل، وفي خصوصيتها أيضا داخل هذا النسق. وهي خصوصية تُكتسبها من تكوينها شبه البرزخي أين تنمحي الحدود بين "الايماي" و"المعرفي" فيتمزق ناقد الفكر الإسلامي بين سلطة الاعتقاد وشهوة التفكير. وعليه فإنّ:

« الإشكالية هنا، تكمن في تلك المعارف الجاهزة التي وفدت علينا من الماضي، فلا نحيد عنها قيد أنملة انصياعا واحتراما لسلطة الدين علينا و التي نقرّ بمشروعيتها الروحية و العقديّة و المعرفيّة. لكن نصر حامد شقّ "عصا الطاعة" معرفيا/إستمولوجيا في هذا الحقل، من خلال طرح نوع من الأسئلة رآها مفيدة في مجاله هذا، أي مجال معالجة المفاهيم "المقدسة" محاولا النفاذ إلى الجديد من أرضية القديم؛ لأن التراث الديني ككتلة يختلف عن العلم كأداة -كما يذهب إلى ذلك عبد الهادي عبد الرحمن في كتابه "سلطة النص"- »<sup>(2)</sup>

إن الناقد في مجال الفكر الديني يواجه تحديا وجوديا تفرضه عليه الانتماءات العقائدية للأنا الجمعية وحضورها المسبق واللامشروط في وعي الناقد مادام هذا الأخير ليس كيانا معزولا أو جوهرًا مطلقًا؛ مما سيشكل لجاما يكبح حريته في التنظير الفكري، أو في أحسن الأحوال، يلزمه بصياغة جملة من الترضيات والحلول الوسطية الملفقة استنادا إلى المبدأ الشيعي الأثير "التقية" الذي يتجلى لدى نصر أبو زيد من خلال رفعه لشعاره الوقائي "أنا أفكر، إذن أنا

(1) إلياس قويسم، « استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية... قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد. »، الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

(2) م ن، ت ن.

مسلم" وذلك قصد التخفيف من حدة الهجمة التكفيرية التي تعرض لها. و لا شك أن نصر أبو زيد، كغيره من نقاد الفكر الديني، ليس مستثنى من مواجهة هذا التحدي، ناهيك عن تحمل تبعاته. ومع ذلك، يبدو أنه ينحو منحى متميزا حينما يلجأ إلى تشغيل ديكالكتيك مزدوج يمكنه من قراءة "الجديد" في "القديم"، ومن معاينة الإلهي المقدس داخل البشري المندس. وهذا التشغيل الإجرائي سيمنحه -دون شك- حرية في التوقع فكريا، وسيخفف عليه وطأة التمزق و تبعات التحدي والتعدي.

## 5-2- إشكالات المبدأ النظري:

لقد أدرك نصر حامد أبو زيد أهمية البحث عن "مفهوم" للنص في الثقافة العربية؛ نظرا لكونها ثقافة "النص" و لكون مفهوم النص هو المفهوم المركزي فيها. كما أدرك هذا الباحث أن مفهوم "الوحي" هو المفهوم المركزي للنص.<sup>(1)</sup> وهذا ما دفعه إلى دراسته لسانيا، سيميولوجيا وتاريخيا. حيث توقف في تحليلاته عند معنى مفردة "الوحي" كما وردت في القرآن ثم تفحص كيفية استعمالها في حقل التداول الشعري القديم مع الحرص على مطابقة دلالتها بدلالة مفردة "الاتصال" وصهرهما في قالب معجمي واحد. وذلك من أجل تأكيد أطروحته التي تقول بالتعلق الماهوي (في الماهية) بين ظاهرة الوحي و ظاهرتي الشعر و الكهانة.

وبذلك يخلص أبو زيد إلى أن « ظاهرة الوحي -القرآن- لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أوتمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها.»<sup>(2)</sup> بعدئذ حاول هذا الباحث تحليل تلك العلاقة بين النص و الواقع، والتي يرى بأنها علاقة "جدل وإعادة صياغة". إذ أن النص قام بإعادة صياغة الواقع وتمثله لغويا، كما يتجلى ذلك في « ظاهرة التداخل الدلالي في استخدام الضمائر.»<sup>(3)</sup>

ولتأكيد أطروحته تلك احتج الباحث بأبيات من الشعر الجاهلي (للشاعرين علقمة والأعشى) تصف ما كان يكتنف حياة الإنسان الجاهلي من إيمان بالجن والأساطير. ويأتي هذا الاحتجاج بهدف إقناع القارئ بأن فهم الظاهرة القرآنية Phénomène coranique لا يمكن تحقيقه إلا باستدعاء زمنية "ثقافة الشعر" بوصفها الثقافة المصاحبة للحظة التماس بين السماوي (الوحي) والأرضي (الرسول(ص)). ويصنف هذا الاحتجاج -من زاوية التحليل التداولي- للخطابات

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص31.

(2) م ن، ص34.

(3) م ن، ص35.

النقدية في خانة الصنف الأول من أصناف الخطاب أي خطاب الإقناع\*. وبعملية استدلالية يخلص أبو زيد إلى أن اكتشاف بنية الخطاب القرآني وآلياته لا يتحقق إلا بالعودة إلى آليات ثقافة الشعر/الثقافة الشفاهية. وبعبارة نصر أبو زيد فإن « انتماء النص إلى مجال هذه الثقافة يجعله - من هذه الوجهة [ أي توجه الثقافة الشفاهية نحو المخاطب ] - نصاً ينحو ناحية المخاطب، وليس أدل على هذا الاتجاه في بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة أدوات النداء فيه (...)»<sup>(1)</sup>

ويكشف هذا الاستدلال عن مدى تجذر آليات النص الديني في الثقافة الشفاهية الشعرية بحكم تماثل اتجاه الحركة الخطابية نحو المخاطب (أنت، أنتم، أنتم...) في كل من الشعر الجاهلي ( قِفَا نَبْكَ... ) و في القرآن ( وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ... ) بالإضافة إلى تماثلهما في كثرة ورود أدوات النداء (يا، أي، وأ) فيهما. ويرى الباحث إلياس قويسم أن نصر أبو زيد قد اختار استثمار أبحاث "يوري لوتمان" في مجال السيميوطيقا الثقافية على النص القرآني اعتباراً لأمرين؛ يتعلق أحدهما بتساوق الرؤية "اللوتمانية" مع اتجاه نصر أبو زيد الأدبي-الواقعي. ويرتبط الأمر الآخر بتوافق نتائج تلك الأبحاث مع طبيعة الثقافة العربية الإسلامية ذات النمط الباطني. وتنص الرؤية "اللوتمانية" على أن الثقافة قد تتحو ناحية المتكلم أو تتحو ناحية المخاطب. ففي الحالة الأولى يكيف المتكلم/القارئ نفسه طبقاً لنموذج مبدع النص.<sup>(2)</sup> بينما يتم -في الحالة الثانية- تكييف النص طبقاً لنموذج القارئ.

وتأسيساً على هذا الرأي، يمكن تفسير إلحاح نصر أبو زيد على دور القارئ في إنتاج المعنى النصي (أي الحالة الثانية)، و جعله القارئ نقطة الانطلاق في المسار التأويلي الصاعد من القارئ/الإنسان إلى الله، ثم إحداثه لقطيعة نهائية مع مناهج التفسير التقليدية ذات المسار الهابط، أي المنطلق من الله إلى القارئ (الحالة الأولى). إنها -إذا- محاولة "لوصل ما انقطع"؛ أي ربط النص بإحداثيات القارئ، وصقل للمتعالى بنبض الواقع، وتقويض للقراءة التقليدية التي جعلت من اللاهوت نموذجاً يحاكيه الناسوت ويتمثله حرفياً أثناء عملية التفسير، حتى لو كلفه

(\*) يقصد بـ "خطاب الإقناع" الخطاب الذي يعتمد ((...)) على سلطة الحجة العلمية، تحقيقاً لمقصدية معينة: إقناع المتلقي (...)) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي - ليبيا، 2004، ص243.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص57.

(2) إلياس قويسم، « استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية... قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد. »، الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال والدخول نفسه.

ذلك الإغراق في التأويلات الميتافيزيقية والميثولوجية. لكن تفكيك المقدمات السابقة قد يقود إلى استنتاجات أخرى أقل حيطة وحذرا على مصير المعنى بين يدي القراءة "الزيدية" للنصوص التراثية، لأن هذه المقدمات قد جعلنا على حد قول قويسم:

«(...) حوّل نصر حامد النص إلى نص متمحور حول القارئ حتى يخرج من الانغلاق حسب زعمه، فأصبح المرسل يكتف نفسه طبقا لمتطلبات المتقبل مستجيبا له استجابة سلبية؛ لأن المخالفة تفضي بالنص إلى الرفض. إن نصر حامد يرفض التمشي السلفي لأنه في نظره "اغتيال لعقل القارئ" لذلك قلب المعادلة لصالحه، من خلال تحويل النص من انتماءه الديني إلى انتماءه الأدبي، حيث يغدو النص "مشروع نص" قابل للتحويل والتأويل، فهو ملك للقارئ، وهو مشروع لأنه يتضمن معرفة لا حقيقة.»<sup>(1)</sup>

وبذلك، يفضي المنظور "الزيدي" إلى استبدال بـ "أنا" القارئ "أنا" المرسل، وإلى تحويل النص القرآني التام النهائي إلى مشروع نص يظل مستمرا في البناء والتشكل، ومفتوحا على الفهم والتأويل، بل وحتى كونه قابلا للنقد والتحليل مادام أبو زيد يعتبر ذلك النص دالا على معرفة لا على حقيقة حسب رأي قويسم. ولكن إذا صح ما يشير إليه قويسم فما هو السبب أو الهدف الذي يجعل نصر أبو زيد يلجأ إلى هذا الاستبدال الاستراتيجي؟ وهل هو إجراء عملي ومشروع؟ فيجيب قويسم ضمناً بأن:

« النصّ القرآني [ في نظر نصر أبو زيد] قد انتقل من حقل المرسل و تموضع بشرياً ضمن حدود أفق المتلقي وفعاليّاته وتجاربه و تصوّراته و آليّات فهمه (...) وهذا الانتقال في نظره ضروريّ للتخلّص من صرامة النصوص إلى مرونة القراءة، ومن ثمّ جذب النصّ من علياء المرسل إلى واقع القارئ لدفعه نحو الانخراط في المحايثة بما تعنيه من امتلاك و انتماء لحقل القارئ.»<sup>(2)</sup>

(1) إلياس قويسم، « استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية...قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد.»، الموقع الإلكتروني نفسه، تاريخ الإنزال والدخول نفسه.

(2) م ن، ت ن.

إنَّ الإصغاء للخطاب "القويسمي" يكشف أنَّ الرغبة في جعل الممارسة القرائية أكثر مرونة والنص أكثر اشتباكاً بملايسات القارئ هما الغايتان اللتان توخاهما أبو زيد من وراء استراتيجية الاستبدال. ومع ذلك، فإنَّ التدقيق في المبدأ النظري الذي يركز عليه منظور نصر أبو زيد أيَّ "مرجعية ثقافة الشعر" يثير بعض التساؤلات؛ ويتعلق أحدها بمدى أصالة النصوص التي تنتمي إلى هذه الثقافة ومدى صحتها تاريخياً.

ويأتي ذلك -خصوصاً- بعد الشك المنهجي الذي وجهه إليها المستشرق الانجليزي ويليام مرجليوث William Marjeliuth والمفكر المصري طه حسين الذي يرى بأنَّ أغلب النصوص الشعرية الجاهلية نصوص منتحلة بعد الإسلام، « وأنَّ هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا قدراً من السذاجة لم يتح لنا مثله. إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة (...) »<sup>(1)</sup>؛ لذا فإنَّ فهم الحياة الجاهلية يجب أن يلتصق في النص القرآني وليس في شعر منتحل. هذا عن فهم الحياة الجاهلية فكيف بفهم آليات الخطاب القرآني انطلاقاً من ثقافة شفاهية أغلب مُدَوِّناتها الشعرية مُنتَحَلَة؟

ولكن، وبعد فحصٍ مشخَّص يتضح أنَّ هذا الطرح النقدي يميل إلى الرَّجْحَان أكثر منه إلى اليقين؛ نظراً لكونه يستند إلى احتمال افتراضي لا إلى دليل تاريخي قاطع. ولكنه -رغم ذلك- يبقى محتفظاً بكلِّ رهانه المعرفي إلى أن يأتي بديل علمي يُثَبِّت تَهافتَه.

ويرى بعض الباحثين عدم جدوى محاولة فهم "آليات الخطاب القرآني" عن طريق الاستعانة بـ"آليات الثقافة الشفاهية" بل يجب -كما يدعو القرآن إلى ذلك- التنقيب عن آليات مستحدثة وجديدة لقراءته وتأويله. والعلة وراء ذلك -حسب رأيهم- تكمن في استحالة إجراء مقايسة/مماثلة بين نظام سيميولوجي قرآني ونظام سيميولوجي آخر خاص بالثقافة الشعرية الجاهلية.<sup>(2)</sup> وبناء على كون الثقافة العربية لم تعرف التدوين فعلياً إلا بعد نزول القرآن فإنها -بنزوله- تكون (هذه الثقافة) قد دخلت في إطار نسق علاماتي كتابي Graphique مختلف عن النسق الشفاهي، مما يجعل من محاولة قراءة نسق بآخر مختلف عنه مغالطة منهجية كبيرة.

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ط1، دار الجديد، لبنان، 1998، ص22.

(2) ينظر: عبد الغني بارة، « مقارنة في الأنساق المعرفية »، <<http://www.difaf.net>>، 03 مارس 2006.

تاريخ الدخول: 14 سبتمبر 2008.



كما يرى بعض الباحثين أن المجتمع العربي قد تحولت لغته العالمية من الشفوية إلى الكتابة بمجرد نزول الكتاب المقدس "القرآن الكريم" <sup>(1)</sup> ؛ مما يعني أننا أمام نسقين لغويين مختلفين هما نسق "المقابل كتابة" ونسق "المبعد كتابة" اللذين فصل بينهما حدث تاريخي تحويلي للطبيعة النسقية (نزول القرآن) . ويردّ أبو زيد على هذا الطرح بأنه « يمكن أن نعتبر النص [القرآني] حلقة فاصلة في تاريخ الثقافة بين مرحلتين: مرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين. » <sup>(2)</sup> مما يستلزم بأن النص القرآني ينتمي إلى مرحلة بَيِّنِيَّة أو إلى نسق "المابين" الذي يتوسط نسقين آخرين شفهي و كتابي. وعليه، فلا ينبغي تجاهل اللحظة التاريخية التي كانت شهدت انتقال خطاب المرسل (الله تعالى) إلى المرسل إليه (الرسول(ص)). لكن، ورغم ذلك، فإن الإشارة إلى خطورة المُقَابِلَة التطبيقية المطلقة بين آليات الثقافة الشفاهية وآليات الخطاب القرآني تعد لمحة أو "التَمَاعَة فِكْرِيَّة"، تدفع الدارس إلى إعادة النظر في المنطلقات التي يتأسس عليها تصور نصر حامد أبو زيد لإشكالية الأنساق المعرفية في الثقافة العربية.

وقد يطرح فريق آخر على نصر أبو زيد رأيهم القائل بأن الخطاب القرآني -على خلاف غيره من الخطابات- قد أنتج أدبيته، كما أنتج متلقيه أيضا؛ نظرا لكونه يتوجه إلى قارئ متعدّد الزمانية Multi-temporalité يعلو على كل مَوْقَعَة في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. <sup>(3)</sup> ولهذا فإنه (أي الخطاب القرآني) يخاطب "متلقيا مُتَرَحِّلا" من عصر إلى آخر وليس ثابتا في نقطة تاريخية معينة. وبالتالي ما الجدوى من العودة إلى استكشاف لحظة "النزول" لفهم الخطاب الإلهي في وقتنا الحاضر وقد مضت زمنيته وانتهت؟ وما الفائدة من استدعاء أدوات الفهم الخاصة بتلك اللحظة التاريخية في عملية القراءة ؟

وعندئذٍ يجيبهم أبو زيد -ضمينًا- بقوله: « في النصوص تتفاعل نظم دلالية ثانوية داخل النظام العام للنص، فنجد دوال تتجاوز إطار الوقائع الجزئية، ونجد دوال أخرى تشير إلى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها. » <sup>(4)</sup> لذا فإن «الدوال المتجاوزة للطرفية الواقعية المحددة هي الدوال التي تمكّن العصور المختلفة من قراءة النصوص المختلفة واكتشاف دلالات مغايرة فيها. » <sup>(5)</sup> بمعنى أن اللغة تعمل في كل نص ممتاز في الثقافة (قرآنا كان أم حديثا نبويا

(1) ينظر: محمد تحريشي، أدوات النص ، ص 142.

(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 53.

(3) ينظر: عبد الغني بارة، « مقاربة في الأنساق المعرفية»، ت ن.

(4) نصر حامد أبو زيد، م ن، ص 106.

(5) م ن، ص ص 106-107.

أم نصا أدبيا خالدا) -تعمل- وفق نظام خاص. بحيث تؤدي بعض العلامات اللسانية وظيفة إحصائية Fonction référentielle أي أنها تحيل إلى الوقائع الجزئية\*، بينما تؤدي علامات أخرى وظيفة قياسية Fonction syllogistique تتمكن بواسطتها لغة النص من استيعاب الدلالات المتجددة التي يتولى القارئ إنتاجها أثناء عملية القراءة بالقياس على نماذج سابقة، وبهذا يتم الجمع بين المعنى التاريخي والمغزى المعاصر للنص.

ومن زاوية أعمق، يرتبط المبدأ النظري الناظم لأطروحات نصر أبو زيد بتصور هذا الباحث للطبيعة الأنطولوجية للخطاب القرآني. ويشكل هذا التصور -بطريقة ما- نقطة التقاء بين الواقع والميتافيزيقا، لأنه تصور يتموضع في قلب الحدود الفاصلة/الواصلة بين المطلق والنسبي أو بين تخوم الثابت والمتغير. وتتحدد تلك الطبيعة الأنطولوجية -في رأي نصر أبو زيد- من خلال المظهر المزدوج للخطاب القرآني. فهو من جهة نص ثابت المنطوق والدلالة، إلهي المصدر والتنزيل، ومتعالي عن زمنية الواقع البشري. ولكنه من جهة أخرى، يمتاز بكونه خطابا متغيرا (متعدد) الدلالة، تاريخي المحتوى (التقيد بمبدأ الحادثة/سبب النزول)، ومراعيًا للحاجات الروحية للبشر، ومتكيفًا مع التغيرات السوسيوثقافية الطارئة في حياتهم (الخضوع لقاعدة النسخ والمنسوخ)، ومستجيبًا لدينامية الحركة التأويلية التي تمارسها عليه عقولهم. ويطلق أبو زيد على عملية تحويل النص القرآني من (كتاب تنزيل) إلى (كتاب تأويل) عملية "الأنسنة". حيث «إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني "يتأنسن".»<sup>(1)</sup>

بمعنى أن الأنسنة آلية تسمح بفهم المطلق من خلال استحضار النسبي، وهذا من أجل تمثّل أفضل لدلالات النص القرآني. ويعتبر هذا التصور دليلا واضحا على مساعي نصر أبو زيد نحو تأسيس علاقة تحاورية بين الإلهي والبشري كبديل عن العلاقة التخالفية أو التراتبية بينهما.

(\*) و رغم أن نصر حامد أبو زيد يشير في موضع آخر من الكتاب نفسه إلى أن ((الأصل في آليات اللغة إذن التعميم.)) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 197. -رغم ذلك- فإن معادلة "الدوال الجزئية والدوال العامة" لا تتغير ما دام الباحث - هنا - بصدد الحديث عن آليات إنتاج المعنى عند علماء الأصول القدامى.

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 126.

وقد كان لزاما على نصر أبو زيد -وهو بصدد تأطير هذا التصور- الاشتغال على مسألة نظرية تتحدى العقل النقدي الإسلامي، والمتعلقة بنفي احتمال وجود دلالة ذاتية للنص تطابق فهم الرسول(ص) له.<sup>(1)</sup> وينجرُّ عن التسليم بهذا الرأي نتيجة مفادها أن الرسول(ص) هو المتلقي الأول للنص المقدس، ومادام هو كذلك فهذا يعني بأنه يعدّ المؤنسن الأول له. وإذا كان هذا التصور قد شكل الركيزة الابستمولوجية لبعض الدراسات المعاصرة في ميدان الفكر الإسلامي كما يتجلى ذلك في إحدى دراسات الباحث الطيب تيزيني<sup>(2)</sup>، فإن هذا التصور نفسه قد حمّل نصر أبو زيد سهاما من النقد وجهها إليه أنصار الخطاب الديني السلفي. والذين تأوّلوا مقولة الأنسنة على أنها إشارة "زيدية" ضمنية إلى القول ببشرية النص..!

انطلاقا مما سبق، يمكن للدارس التوصل إلى استخلاص طبيعة المنحنى الهندسي الذي يفسر كيفية تحرُّك الخطاب "الزيدي" في إطار إحداثيات مبدئه النظري العام. و تتلخص تلك الطبيعة في مايلي: من أجل تفسير آلية تشكل الدلالة القرآنية وسيرورتها حاول الخطاب "الزيدي" خلق إمكان وجودي ثالث أو منطقة برزخية وسطى تتموضع بين المطلق والنسبي. ولكنه في طريقه نحو تحقيق ذلك، اضطر إلى القيام بحركة انحنائية تأويلية تجنبه خطر الوقوع في حبال الأطروحة الكلاسيكية اللاتاريخية المناهضة لمقولة التغير الدلالي و لمبدأ التأنسُن النصي من جهة، و تمكّنه من الحفاظ على رهان طرحه المتمسّك بألوهة النص القرآني، من جهة أخرى.

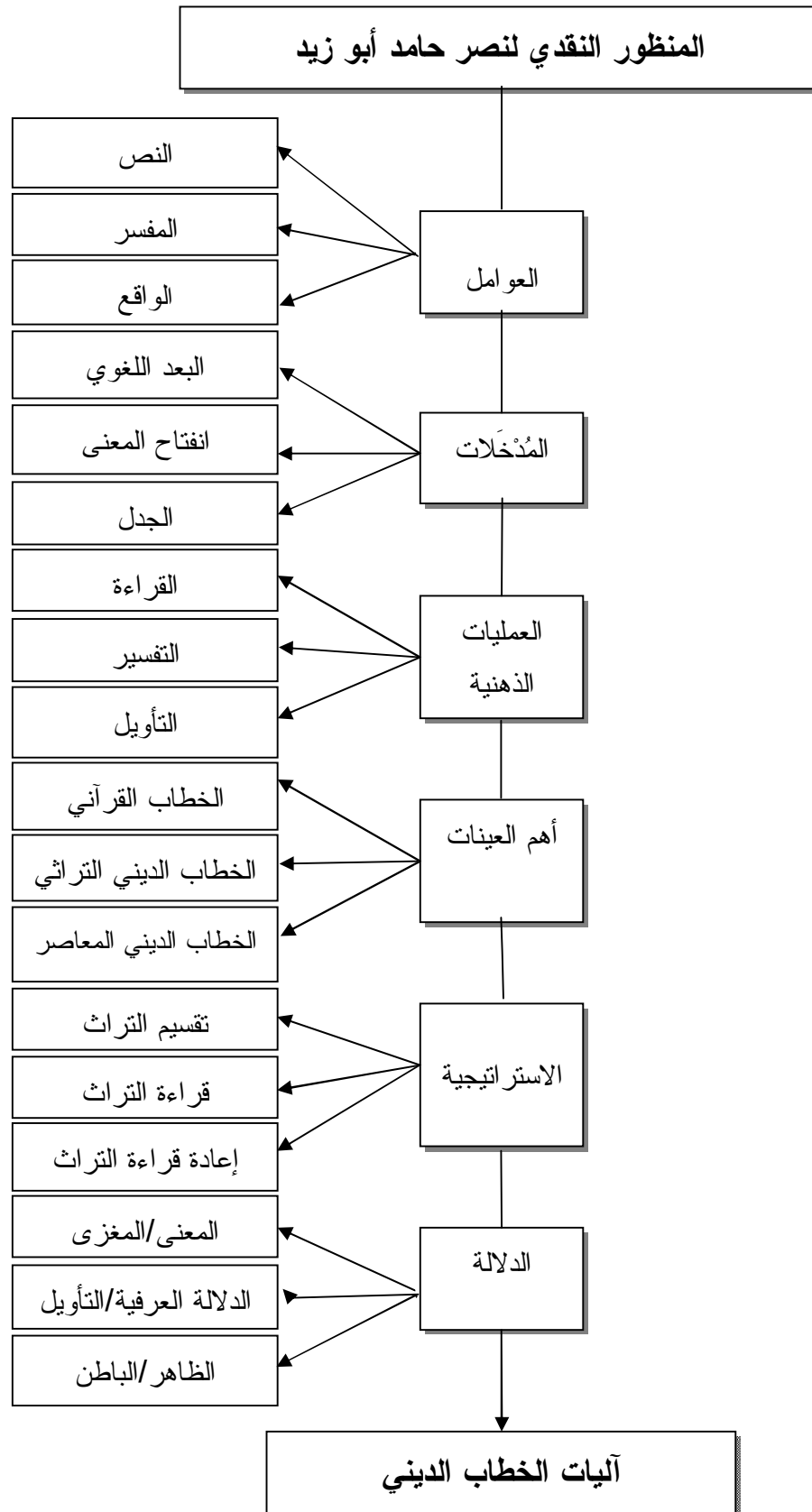
ومع هذا يبقى السؤال المطروح في هذا السياق هو: إلى أي حد يمكن لهذا الإجراء الانحنائي أن يكون قابلا للتسويغ المنطقي؟ خاصة وأنه إجراء غير متجانس مع مبدأ الثالث المرفوع؛ والقاضي باستحالة وجود كينونة ثابتة (جوهرانية) ومتغيرة في آن واحد. إن اللجوء إلى توظيف مثل هذه الحركة الانحنائية التراجعية *rétrograde* يُعدّ دليلا على حجم الإشكالات الصورية والمنطقية التي تواجه عملية بناء نسق فكري إسلامي معاصر، خالٍ من الثغرات، ومنزّه عن التهافت.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص126.

(2) ينظر: بهذا الصدد دراسة الباحث الطيب تيزيني الموسومة: "الإسلام وأسئلة العصر الكبرى" والمنشورة ضمن كتابه الذي ألّفه بمعية الباحث محمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1999، ص97-175.

و ليس من المستبعد أن تكون هذه الإشكالات السبب الذي جعل نصر أبو زيد يلتزم لتصوره الفكري أرضية إبستمولوجية مغايرة لأرضية المنطق الأرسطي تتمثل في المنطق الجدلي.

و بشكل عام، فإن تحليل نصر حامد أبو زيد لآليات اشتغال الخطاب التراثي الديني ممارسة لا تخلو من إشكالات و استفهامات. و لكن -ومع ذلك- فقد عمل الباحث على تجاوزها فكرياً سواء تعلق الأمر بإشكالات المستوى الأول أو الثاني. في الأخير، يخلص الاستقراء العلمي لزوايا المعالجة النقدية المتبناة في هذا الفصل الأول إلى أنها معالجة قابلة للبنىنة La structuration في نموذج تركيبي جامع يوضحه الشكل الآتي (انظر الخطاطة في الصفحة التالية).



6-خطاطة تمثل: البنية الثلاثية لمنظور نصر حامد أبو زيد النقدي (في حدود مقارنته لآليات الخطاب الديني).

يمثل الشكل المنجز البنية الداخلية لمنظور نصر حامد أبو زيد النقدي. و تتكون هذه البنية من ستة مفاتيح للقراءة؛ كل مفتاح يشتمل على ثلاثة أبعاد استطاع من خلالها الباحث الولوج إلى عمق الخطاب الديني. ويتمثل المفتاح الأول في العوامل المتضافرة في عملية تشكيل المعنى النصي في إطار تفاعلي جدلي. و تتمثل هذه العوامل الثلاثة في النص والمفسر(المؤول) والواقع\*، وقد ألح أبو زيد على أهميتها طوال مساره التحليلي.<sup>(1)</sup>

أما المفتاح الثاني فيحيل إلى الأبعاد التي يؤسس عليها أبو زيد أطروحاته؛ وهي ثلاثة -أيضا- تتجلى في الطابع اللغوي للنص والانفتاح الدلالي لمعناه والجدل الحاصل بين النص والثقافة. هذا على صعيد النص أما على صعيد متلقي النص/القارئ فهناك أشكال ثلاثة تحدد طبيعة تعامل القارئ مع النص. ويمكن حصر هذه الأشكال فينومولوجياً في القراءة والتفسير والتأويل. وقد بين أبو زيد - من خلال هذا المفتاح (الثالث) - كيف أعطى الخطاب الديني التقليدي الأولوية لمصطلح "التفسير" و رفض غيره من المصطلحات الأخرى المتعلقة بالفعل الاستقبالي للنص كمصطلحي "القراءة" و"التأويل".<sup>(2)</sup> بينما تهدف أطروحات نصر أبو زيد إلى رد الاعتبار لمصطلح "التأويل". ولكن يبدو أن هذه المصطلحات، في الواقع، متداخلة ببعضها البعض وليست متضادة أو متنافرة.

أما المفتاح الرابع فتبرز من خلاله أهم النصوص التي طبق عليها الباحث "استراتيجية كشف الآليات". و تتوزع هذه النصوص في ثلاثة مجموعات هي:

(أ) - المجموعة الأولى: وتضم نصوص القرآن والسنة والسيرة النبوية.

(ب) - المجموعة الثانية: تضم نصوص التفسير وعلم أصول الدين وعلم الكلام والفلسفة الصوفية

(\*) تجدر الإشارة إلى أن مفهوم "الواقع" -في خطاب نصر حامد أبو زيد- مفهوم مُزدوج؛ لأنه من جهة يحيل إلى ذلك المعطى الخارجي الموجود بالقوة أو بالفعل. وهو، من جهة أخرى، يحمل معنى نصانياً؛ أي بوصفه علامة نصية وليس بوصفه معطى خارجياً؛ مثلما يبرزه تحليله للخطاب القصصي في القرآن ( بنية الواقع في قصة آدم و حواء). الأمر الذي يجعل المنظور "الزيدي" يتقاطع نوعاً ما مع أطروحات الباحثين المعاصرين شملت Schmitt و فيالا Viala. للبحث و التعمق أكثر في هذه المسألة ينظر: محمد بوعزة، «ابستمولوجيا القراءة: قراءة في المنظورات الستة». <http://www.members.lycos.fr/abedjabri/nbuaza.htm>، 28 ديسمبر 2008، تاريخ الدخول 14 جانفي 2009.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 9 و 27 و 74 و 87 و 108 و كذا ص ص 177-178.

(2) ينظر: م ن، ص 219.

أي نصوص السيوطي والزرركشي والشاطبي و المعتزلة والمتصوفة والشافعي والغزالي.

(ج) - المجموعة الثالثة: تضم النصوص والأطروحات الإسلامية الحديثة والمعاصرة (أطروحات المفكرين العرب كأبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، يوسف القرضاوي، وحسن حنفي). ولا بد أن تشريح كل هذه النصوص على تعقدها وتشابكها لا يتحقق إلا بتوفر وعي نقدي ناضج من أجل قراءة التراث وإعادة قراءته. وذلك بشكل يسمح بتحيين أو ترهين Actualisation المغزى المعاصر المستخرج من ذلك النص، وهذا ما يجسده المفتاح الخامس الذي قارب من خلاله - أبو زيد نصوصَ القدامى بعد أن قسم التراث إلى قسمين: قسم عقلي و قسم صوفي.

وأما المفتاح السادس فيدل على أن العلامة اللسانية عُمْلَة ذات وجهين هما في رأي المتصوفة الظاهر والباطن، وهما في تصور المعتزلة الدلالة العرفية والتأويل (العقلي). أما في عرف الهيرمينوطيقا الغربية ، خاصة أبحاث الناقد إريك هيرش Erick Hirsh، فيتمثل هذان الوجهان في "المعنى" و "المغزى".<sup>(1)</sup> ومن الملاحظ أنه كلما كان مدلول العلامة اللغوية أميل إلى الوجه الأول (الظاهر/الدلالة العرفية/المعنى) كلما دل ذلك على قلة إسْهام القارئ في إنتاج دلالة النص. وكلما كان مدلول العلامة أميل إلى الوجه الثاني (الباطن/ التأويل العقلي/المغزى) كلما دل ذلك على فعالية المشاركة التي يُسْهم بها القارئ في توليد دلالات النص المقروء.

إن نظرة فاحصة في التكوين الداخلي لمفاتيح القراءة النقدية "الزيدية" تكشف للدارس بأنها قراءة تعتمد مدْخلاً "ثلاثي الأبعاد" في مقاربتها لآليات الخطاب الديني. و خلاصة القول أن التدرّج في استقصاء وعرض أبعاد الإشكالية المدروسة بدءاً من تحديد جانبيها اللغوي والاصطلاحي، إلى تتبع المسار الذي سلكه مفهوم "الكشف عن الآليات الخطابية" في كتابات نصر أبو زيد، ومنه إلى استشكل عوامل انتقاء النصوص المشتغل عليها والإشكالات التي تواجه الممارسة النقدية في مجال الفكر الإسلامي، - كل ذلك - يفضي إلى خلق أساس نظري مُهمّ لفهم حقيقة التجسيد الفعلي لأصناف الآليات الخطابية التي قام أبو زيد بكشفها في النصوص العربية التراثية والحديثة والمعاصرة. ولكي تتضح أبعاد الإشكالية أكثر لابد من الاستقراء الفعلي لهذه الآليات. وسيكون هذا الاستقراء موضوع التحليل والتمحيص في الفصل الثاني.

(1) Hirsh Erick, E.D.JR., validity in interpretation, Yale university press, 1969, p1-10

نقل عن: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص48. يرى الباحث هيرش أنه من الخطأ تجاهل قصد المؤلف عند تأويل العمل/النص و إلا تم الوقوع في الخلط بين معنى النص ومغزاه. فالمعنى واحد لأنه يرتبط بقصدية المؤلف ، أما المغزى فيختلف من قارئ إلى آخر لأنه وليد علاقة النص بالقارئ،

# الفصل الثاني

## في تمحيص آليات الاشتغال

« فليس لنقد النقد أن يصيب حظاً من المصادقية  
والنجاح (...) ما لم يقيّد الناقد نفسه بمنقوده  
و يحذوه حذو النعل بالنعل.»

[ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص7 ]



**تمهيد:**

لقد أدرك نصر حامد أبو زيد أولوية إلقاء الضوء على نصوص التراث الديني قبل معاينة الخطابات الإسلامية المعاصرة. كما أنه تيقن -أيضا- من أولوية تفحص أدوات اشتغال تلك النصوص قبل الشروع في تناول أية زاوية معرفية فيها بالبحث والنظر.

ويرجع ذلك إلى كون هاتين الأولويتين تمثلا غاية من غايات استراتيجيته النقدية -إن لم نقل غايتها الأساسية- إذ إن « غايتنا هنا [يقول أبو زيد] التركيز على الكيفية التي أدرك بها القدماء آليات النص في إنتاج الدلالة (...)»<sup>(1)</sup> سواء كان هؤلاء القدماء علماء أصول الدين أم متكلمين أم متصوفة. ولأن « طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها»<sup>(2)</sup> يبادر أبو زيد إلى التفتيش عن "المستغلق" و"الممتنع" في القضايا والإشكاليات التي واجهت العقل\* الإسلامي الكلاسيكي.

سيكون الهدف المنهجي لهذه الدراسة -من وراء ذلك- تتبع المنطق النوعي الذي يتحكم في شق مسار العملية التحليلية عند نصر أبو زيد وهو بصدد تحليل نظم المعرفة أو بالأحرى "ابستيمات" العقل الإسلامي على مستوى المفاهيم والأدوات. مما يعني بأنها دراسة ستحاول أن تبين الكيفية التي أدرك بها الباحث "إدراك العلماء القدامى" لآليات النص. وبالتالي، فما هي نتائج القراءة الميتا-آلية (الواصفة) التي طبقها أبو زيد على تصور القدامى "لآليات النص"؟ وما هي صور وأبعاد المسكوت عنه في خطاب نصر أبو زيد؟

**1- في الخطاب القرآني:****1-2- آليات النص:**

يرى أبو زيد أن النص البشري أو النص الإلهي ليس كائنا منعزلا في هذا الوجود بل إنه -بالعكس- يقيم علاقات مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تحيط به، وتساهم في تشكيله، وذلك في إطار تفاعلي جدلي. كما أن النص يقيم مجموعة من العلاقات أو المناصّات مع النصوص التي تشاركه الانتماء إلى نسقه الثقافي. وهو ما أشير إليه في

(\*) تجدر الإشارة إلى أن مفهوم العقل في الفكر الإسلامي يختلف عن مفهومه في الفكر الفلسفي العقلاني الغربي. فالعقل عند المعتزلة أو ابن رشد هو غير العقل عند ديكارت أو هيغل أو كانط.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 178-179.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 6.

الفصل الأول. و أما بخصوص النص القرآني فإنه هو الآخر يخضع -حسب رأي نصر أبو زيد- لنفس المعادلة التفاعلية السابقة. حيث أنه يقيم كذلك نوعا من العلاقات مع النصوص البشرية<sup>(1)</sup>. ولكن الأهم من ذلك أنه ينطوي على مجموعة من الآليات التي تنظم تفاعله مع بقية النصوص وتضمن سيرورة اشتغاله الداخلي. وتتمثل هذه الآليات في آليات المشابهة/المغايرة وآليات الخصوص والآليات العموم.

### 1-1-1- آلية المشابهة/المغايرة:

بدءاً، يشير أبو زيد إلى المقولة التفسيرية للنص القرآني لدى المتلقي الجاهلي. وهي المقولة التي ترد طبيعة هذا النص إلى جنس الشعر أو سجع الكهان. إذ إنَّ «العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب "التغاير" و"المخالفة" بين النص الجديد والنصوص التي لديهم. ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص "الجديد" إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي شاعرا و قالوا عنه كاهنا.»<sup>(2)</sup>

وبهذا يكون العقل الجاهلي قد قام بتفسير النص/الظاهرة بحركة تراجعية يُردُّ على إثرها المُحدَّث إلى المألوف السائد. وإذا كانت هذه الحركة التراجعية سلوكا فطريا وطبيعيا فإن النتيجة التي تخلص إليها تبدو - في البداية - متهافئة أو متسرعة بعض الشيء. لكن نصر أبو زيد يشير إلى تهافت آخر هو تهافت العقل الإسلامي التفسيري بالخصوص حين يحرص هذا العقل «أشد الحرص على نفي أي مشابهة بين النص [القرآني] وبين غيره من النصوص.»<sup>(3)</sup>

إذن، يلح أبو زيد إلى أن من نتائج التماس اللحظي الذي حدث بين النص السماوي و البيئة الثقافية الجاهلية أن تشكَّلَ هذا النص في إطار ثنائية المشابهة/المغايرة، وليس في إطار المشابهة التامة أوالمغايرة المطلقة أيضا. وقد تم هذا التشكل عبر أدوات لغوية كالفاصلة-السجع مثلاً.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص137.

(2) م ن، ص138.

(3) م ن، ص137.

بعد ذلك، يؤكد هذا الباحث على حرص العلماء القديمي على نفي أي مشابهة بين فواصل الآيات، وبين ظاهرة السجع المعروفة في الخطب وفي سجع الكهان.<sup>(1)</sup> وذلك تحت تأثير مقولة "الإعجاز". فمن هنا يتضح أن النص القرآني مغاير تماماً للنص الجاهلي في نظر العلماء والمفسرين القدامى.

ولكن التمحيص في بنية السجع والفاصلة يوحي بوجود تقارب بينهما ليس باستطاعة الباحث الموضوعي تجاهله أو إنكاره. وهو -دون شك- ما أحس به القاريء الجاهلي لحظة استقباله للنص "الجديد". وقد علل أبو زيد ذلك بتقاطع مفهوم "الوحي" مع مفهوم "الاتصال" على الصعيد الأنطولوجي، مما يجعل النصين الناتجين عن الاتصال/الوحي متقاربين في ذهن الجماعة.<sup>(2)</sup> ولقد ظل هذا التقارب في ذهن الجماعة هاجساً مسكوتاً عنه إلى غاية بروز التيار الأشعري وهيمنته على النشاطين الديني والمعرفي، فأزيح ذلك الهاجس خاصة بعد أن قام الباقلاني (ت403هـ) بتعميق الفصل الجوهرى بين مفهومي "الفاصلة" و"السجع".

لكن نصر أبو زيد يستدرك مشيراً إلى أن الباقلاني نفسه قد عاد ليعترف بوجود نسبة من التقارب بين المفهومين بدليل صياغته لمفهوم "التجنييس" الذي لا يختلف عن السجع سوى في التسمية و تخصيصه للآيات القرآنية.<sup>(3)</sup>

إن النص القرآني قد ابتكر استراتيجيته الخاصة في التعامل مع السمات الأسلوبية واللغوية للنصوص التي كانت سائدة في الواقع الجاهلي؛ فاستطاع بذلك أن يغيّر منطق السجع الجاهلي و يماثله في إطار جدلي يخلو من كل تعارض. وهي حقيقة تمثل لبّ الأطروحة "الزيدية" التي يبحث فيها عن حيثيات التمثيل بين الغيبي والبشري و نتائجها على مستوى التشكيل النصي للخطاب الإلهي.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد مفهوم النص، ص ص 80 و 137.

(2) ينظر: م ن، ص ص 138-139.

(3) ينظر: م ن، ص 143.

و إلى جانب الفاصلة/السجع يشير أبو زيد إلى أداة أسلوبية تتمثل في "التأليف" التي يعرفها الباقلاني بأنها النظم و الأسلوب أو الشكل الأدبي<sup>(1)</sup>

إنّ النصّ القرآني يماثل النصوص الأخرى في طبيعة السنن اللغوي Code المعتمد في عملية التبليغ ما دام قد نزل بلغة العرب وعلى طرائقهم في تصريح الكلام. ولكنه يغيرها في أسلوبه، و في ترتيب أجزائه ، وفي تركيب جملة. حيث « (...) أن نظم القرآن على تصرف وجوهه و اختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم.»<sup>(2)</sup> كما يتضح الاشتغال الوظيفي للنص القرآني على محوريّ المشابهة/المغايرة كذلك في عنصر "الايقاع". إذ يلعب الايقاع -إلى جانب دوره النغمي- دورا حجاجيا هاما.

و يشير أبو زيد إلى أن تمسك بعض علماء الإعجاز - وعلى رأسهم الباقلاني - بالتغاير المطلق بين لغة النص القرآني و لغة الشعر جعل الباقلاني -مثلا- يستبعد عنصر الايقاع من مشمولات مفهوم الفصاحة و مفهوم الإعجاز على حد سواء، ويؤكد بأن إعجاز القرآن لا يرجع إلى ايقاعه كالشعر بل إلى بديع تركيبه و بلاغته. وهذا نظرا لكونه لم يدرك بأن « الايقاع سمة من سمات النصوص الممتازة في الثقافة لا تختلف كثيرا في النثر عنها في الشعر.»<sup>(3)</sup>

وحتى وإن كان الباقلاني قد أدرك ذلك، فإن مرجعيته الأشعرية المحافظة لا تسمح له بمماثلة (مشابهة) الوجه الإعجازي بين كلام إلهي و قصيد. ولا شك بأن نصر أبو زيد يدرك ذلك جيدا بدليل أنه يؤول إلى قصده الحقيقي بالمماثلة (مشابهة). إذ إن المماثلة المقصودة - في رأي نصرأبو زيد- مماثلة جزئية أو نسبية؛ لأن اللغة القرآنية قد « اكتسبت ايقاعها من الطبيعة الشفاهية للنص سواء في مرحلة تشكله أم فيما تلا ذلك من مراحل هذا من جهة، ثم من جهة أخرى؛ لأنّ لغة الخطاب القرآني لها ايقاعها الذي يميزها داخل إطار النظام اللغوي العربي.»<sup>(4)</sup>

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص148.

(2) م ن، ص ن.

(3) م ن، ص157.

(4) م ن، ص ن.

وهذا يعني بأن اللغة القرآنية تماثل النظام الشعري في اعتمادها على آلية الايقاع لتأدية أغراض خطابية/تأثيرية معينة، ولكن طريقتها في استخدام تلك الآلية تختلف عن طريقة اللغة الشعرية المألوفة عند العرب القدامى\*.

### 1-1-2-آليات العموم:

يتمحور منظور نصر حامد أبو زيد نحو "علاقة القراءة بالتدليل" على أن إنتاج الدلالة النصية وليد الفعل التأويلي/التفسيري الذي يقوم به القارئ إزاء النص، ولكن هذا الفعل التأويلي قد يتخذ مساراً تحويلياً عندما يُسهم قارئ النص في تحويل الدوال من معناها العام إلى معناها الخاص أو العكس. ويتم هذا التحويل الدلالي عن طريق خاصيتين لغويتين هما "التعميم" و"التخصيص". و لكن ما هي الأبعاد الحقيقية لهذا المنظور؟

فقد أشار أبو زيد إلى أن العلماء القدامى كالزركشي والسيوطي وغيرهما لم يكونوا بعيدين عن هذا التصور؛ إذ تقطنوا لذلك وحاولوا تقنينه في ما أسموه بـ "العام" و "الخاص". حيث رأوا أن « النصوص أو الآيات و إن نزلت عند سبب خاص تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخاص»<sup>(1)</sup>.

و حين ينتقل أبو زيد إلى تشريح وظيفة التعميم الدلالي في أعمال السيوطي والزركشي، فإنه يرى بأن تعميم السبب الخاص على وقائع أخرى مشابهة لها لا يتم بشكل اعتباطي، بل يجب أن يقترن ذلك بوجود دوال معينة في النص تتيح للمفسر هذه الإمكانية.

(\*) يلاحظُ أن هذا على خلاف ما فهمته الباحثة فريدة زمرد من كلام نصر حامد أبو زيد حين تستنتج قائلة: «(إن كل الخصائص الأسلوبية والفنية في القرآن الكريم مبنية على قوانين لغوية مألوفة، و مستمدة من لغة العصر وثقافته.)» فريدة زمرد، أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، دط، مطبعة برانت-أنفو، فاس، المغرب، دت، ص70. وقد أوردت الباحثة خلاصتها تلك بعد تعليقها على الفقرة التي يناقش فيها أبو زيد المماثلة الجزئية لآلية الايقاع بين نظام ثقافة الشعر و النظام القرآني، ولكن يبدو من تعليق الباحثة أنها تمارس نوعاً من "الإجتراء والتغيب"؛ لأنها تتغاضى عن إشارة نصر أبو زيد إلى تميز اللغة القرآنية عن غيرها من اللغات في طريقة توظيفها لعنصر الايقاع.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص195.

وهذا ما يتجلى في قوله: «(...) لا بد أن يستند [التعميم] إلى دوال في النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال. ومن طبيعة اللغة ذاتها أنها تعبر عن الوقائع تعبيراً رمزياً، فالوجود الفيزيقي للأشياء يتحول في اللغة إلى رموز صوتية، وهذا التحول لا يتم إلا عبر المرور من الوجود المادي إلى الوجود الذهني في المفاهيم والتصورات المشتركة. هذا على مستوى دلالة الألفاظ على مدلولاتها(...)»<sup>(1)</sup>

بمعنى أنه توجد علامات لغوية في النص هي المسؤولة عن مد جسور دلالي بين المعنى العام و المعنى الخاص، تماماً مثلما أن الرموز الصوتية في اللغة تشكل المادة الفيزيقية التي يلتقي عندها كل من المعنى الذهني و الشيء الخارجي. هذا على مستوى المفردات، فماذا عن التراكيب؟

يعتقد أبو زيد بأن المسألة مع التراكيب والعبارات لا تختلف عنها في المفردات. ويستدل على ذلك بأن عبارة "مات السائق" تصلح للتعبير عن ملايين الوقائع التي تتضمن موقفاً مشابهاً، حتى وإن كانت هذه العبارة قد قيلت -أول الأمر- في شخص محدد. ومهما حاولنا تخصيص العبارة بإضافة دوال أخرى كقولنا "مات السائق حين اصطدمت سيارته بالقطار" تبقى هذه العبارة قميئة بالدلالة على ملايين الوقائع المشابهة لها. وبذلك يخلص أبو زيد إلى قاعدة عامة مفادها أن الأصل في اللغة التعميم. إن إضافة عبارة "حين اصطدمت سيارته بالقطار" لا يغير من المعادلة التعميمية شيئاً كما يرى الباحث. كما أن تغيير كلمة سائق باسم علم مثل أحمد أو علي أو غيرها لا يغيرها أيضاً؛ لأن تخصيص الواقعة بذكر أسماء الأعلام لا يمنع السامع من تقمص شخصية الواقعة و الحلول في مكانها.<sup>(2)</sup>

و قد قادت ملاحظاته إلى أن ما يصدق على العبارة الخبرية في اللغة يصدق كذلك على آيات كثيرة في النص القرآني.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ص 196-197.

(2) ينظر: م ن، ص 197. و ينظر كذلك كتابه: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 107.

يَسْتَدِلُّ أبو زيد على ذلك بجهود علماء أصول الدين في تحديد الوسائل التي ترشد الباحث إلى كيفية تدليل \* Signification النص بالدلالات العامة. و تتمثل الأدوات اللغوية في:

أولاً: «كل» سواء بدىء بها الكلام كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ أو جاءت في التوابع كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (...)»<sup>(1)</sup> إذن فحيثما وردت الأداة "كل" فإنها تضيف على دلالة الجملة/النص صبغة تعميمية و تتأى بها عن التخصيص. لكن قد يلاحظ الباحث أن نصر أبو زيد يتبنى -جزئياً- تحديد السيوطي لآليات التعميم (العموم)، فهل سيسير في هذا الخط التراثي أم أنه سيحيد عنه ويطرح تحديده الخاص به ؟

ثانياً: «أسماء الموصول (...)» "الذي" و"التي" و تثنيتهما و جمعهما نحو ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أَفِ لَكُمَا ﴿...﴾»<sup>(2)</sup> فالدوال اللغوية الذي والتي والذان واللذان والذين واللاتي واللائي حين ترد إحداها في النص (خاصة في مبتدأ الكلام) فهي تحمله دلالات عامة. ولا شك أن كثرة ورود هذه الدوال/الأدوات في نص ما يزيد أكثر من نسبة التعميم الدلالي فيه.

ثالثاً: «"أي" و "ما" و "من" سواء جاءت شرطية أم استفهامية أم موصولة نحو ﴿أَيُّ مَا تَدْعُو فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ و ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ و ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يَجْزِ بِهِ﴾»<sup>(3)</sup> فإذا وردت الأداة "أي" شرطية أو استفهامية أو موصولة كان ذلك علامة دالة على نية تعميم الخطاب الموجه نحو المتلقي. وينطبق هذا أيضاً على الأدوات "ما" و "من".

(\*) بمعنى توليد الدلالة بشكل مستمر. وهو المعنى المتداول في حقل الدراسات الفكرية، لكن ذلك لا يمنع من الاستفادة من مفهوم "التدليل" كما صاغه رواد المدرسة البنيوية خاصة جوليا كريستيفا. للتعلم أكثر ينظر: Julia kristiva, sémiotiké.recherche pour une sémanalyse, p11. نفلان: عمر أوگان، مدخل لدراسة النص والسلطة، ص56. أما "التدليل" بمعنى الاحتجاج والبرهنة على صحة القول فذلك أمر آخر غير مقصود في هذا المقام.

(1) جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج2، ص16. نقل عن: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص199.

(2) م ن، ص ن.

(3) م ن، ص ن.

رابعاً: « الجمع المعرف سواء كان التعريف بالألف واللام نحو ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ أم كان بالإضافة نحو ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾<sup>(1)</sup> يلاحظ أن في الآية الأولى لم يُخصَّص الفلاح بجماعة محددة من المؤمنين بل عُمِّم الحكم ليستوعب كل من دخل قلبه الايمان. وأما في الآية الثانية فالأمر بالوصاية خيراً بالأولاد موجه إلى كل الآباء دون استثناء.

خامساً: « اسم الجنس المعرف سواء بالإضافة نحو ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ أو بالألف واللام نحو ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾<sup>(2)</sup> ففي الآية الأولى يلاحظ بأن الخطاب موجه إلى كل المخالفين لأمر الله من كفار ومنافقين وعصاة. وأما في الآية الثانية فحكم الحلال يشمل كل معاملة تجارية تدخل تحت مسمى البيع.

سادساً: « النكرة في سياق النهي نحو ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ ﴾ والنفي نحو ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ (...) و الشرط نحو ﴿ وَإِنْ أَحَدًا اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ وفي سياق الامتتان نحو ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾<sup>(3)</sup>

و هي كلها سياقات تتضمن أدوات/آليات لغوية تساعد على إعطاء الدلالة النصية بُعداً تعميمياً وصالحاً للتطبيق على عدد لا يحصى من الأشخاص و الوقائع المشابهة. ويشير أبو زيد إلى أن « الزركشي [يضيف] في إفادة النكرة العموم -إلى جانب الشرط والنفي والنهي وسياق الاستفهام (...) ويضيف في مكان آخر ظاهرة "الحذف" خاصة حذف المفعول، حيث يعامل الفعل المتعدي معاملة الفعل اللازم للدلالة على العموم (...)»<sup>(4)</sup> وتفيد النكرة العموم في سياق الاستفهام في قوله تعالى: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾<sup>(5)</sup> بمعنى هل تعلم له اسماً معيناً أيّاً كان هذا الاسم. وبهذا تصبح النكرة في سياق الاستفهام إلى جانب سياقات النهي والنفي والشرط والامتتان من الوسائل اللغوية الدالة على عموم الدلالة في النص.

(1) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج2، ص16. نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص199.

(2) م ن، ص ن.

(3) م ن، ص ن.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص2. نقلاً عن: م ن، ص ن.

(5) م ن، ص ن.



أما بالنسبة لظاهرة "حذف المفعول" في الجملة فإنها تعمل على إلغاء دلالة التعدية في الفعل المتعدي مما يدخله في دائرة اللزوم. و هكذا كلما كان الفعل أميل إلى الدلالة على اللزوم كلما اتسعت دائرة المخاطبين الذين يشملهم بمعناه، وبالتالي مال الخطاب نحو جهة التعميم.

لكن يبدو أن نصر أبو زيد لم يجد -فعلا- عند علماء القرآن تحليلا للوظيفة التحويلية التي تؤديها الأدوات (الدوال) النحوية في النص؛ أي تحويل الدلالة الخاصة إلى دلالة عامة. وكل ما عثر عليه هو كيفية تدليل هذه الأدوات على المعنى العام. فكيف سيواصل قراءته الاستكشافية و أي مسار ستسلكه ؟

في هذا السياق، يتفحص أبو زيد نصوص التراث البلاغي العربي، فيستحضر رأي عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الذي يذهب فيه إلى أن وظيفة حذف المفعول هي نقل الدلالة من الخاص إلى العام لا بالمعنى الفقهي بل بالمعنى النقدي. ويتوقف عند شاهد شعري أورده الجرجاني، وهو بيت للبحتري يقول فيه:

شَجَوُ حُسَّادِهِ وَ غَيَظُ عِدَّاهُ      أَنْ يَرَى مَبْصِرُ وَيَسْمَعَ وَاعٍ<sup>(1)</sup>

فالأصل في الفعلين "يرى" و "يسمع" التعدية، ولكنهما جاءا في هذا البيت الشعري مجردين من مفعوليَّهما؛ مما يفتح معنى الرؤية والسمع على كل ما هو مرئي ومسموع بدون تخصيص. و أما الغرض الذي أداه حذف المفعولين (محاسنه وأخباره) في هذا البيت فيتمثل في نقل الدلالة من التجربة الخاصة إلى مجال التجربة العامة (معنى نقدي) وليس الاختصار فحسب (معنى فقهي).<sup>(2)</sup>

يُستخلص من كل ما سبق أن آليات العموم هي كل و أسماء الموصول والجمع المعروف بالألف واللام أو بالإضافة و اسم الجنس المعروف بالألف واللام أو بالإضافة والنكرة في سياقات النهي والنفي والشرط و الامتنان و حذف المفعول به.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص178. نقلا عن: نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص ، ص202.

(2) م ن، ص ن.

وتعد ظاهرة حذف المفعول من أكثر الظواهر اللغوية إجرائية و أحوجها إلى إعمال العقل و البصيرة لاكتشاف طرائق اشتغالها. هذا على الصعيد السطحي.

أما على الصعيد العميق، فإن المؤول أو المفسر لا يستطيع الوصول إلى دلالة النص ما لم يُحطَ علماً بوظيفة الأدوات اللغوية المذكورة، بل إنه سيكون عرضة للوقوع في سوء فهم Misunderstanding للنص مهما كانت درجة وضوح هذا النص. هذا هو "الخطاب المضمر" الذي يسعى أبو زيد إلى استدراج القارئ إليه و إقناعه من ثم به. وهو خطاب يتجانس مع رؤيته للقرآن كـ "نص لغوي" وأن أفضل مدخل لمقاربته هو المدخل اللغوي.

و يبدو ذلك بوضوح في قول نصر أبو زيد « إن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله. و لذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة و لفهم الإسلام من ثم. »<sup>(1)</sup>

إذن، بناء على رأي نصر أبو زيد فالنص القرآني لا يقف عند كونه مجرد وثيقة تاريخية تشهد على نمط حياة المجتمع العربي القديم اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا بل هو رسالة لغوية\* مشفرة لا يمكن حل شفراتها إلا بعد الإحاطة بكيفية اشتغال دوالها نحويا ولسانيا وأسلوبيا. هذا فيما يتعلق بآليات العموم فماذا عن آليات الخصوص؟ كيف يتصور أبو زيد وظيفتها الدلالية في النص؟

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 27. ينظر أيضا كتابه: الخطاب والتأويل، ص 262 و كتابه: Nasr hamid ABU ZAYD and others; Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis, 1st ed, WWR Amsterdam university press, Amsterdam-Netherlands, 2006, p54.

(\*) لقد طرحت مسألة " لغوية النص" عند بعض المفكرين الذين جاءوا قبل نصر أبو زيد نجد من بينهم أمين الخولي والمستشرق الياباني طوشيهيكو ايزوتسو Toshihiko Isutsu صاحب العديد من المقالات الفكرية والنقدية حول الفكر الإسلامي و مؤلف كتاب: "الوحي كمفهوم لغوي في الإسلام: دراسات في الفكر القُرْوسَطي" "Revelation as a linguistic concept in islam: studies in médiéval thought".

## 1-1-3-آليات الخصوص:

إن المعنى في النص القرآني لا يتحرك دائماً في مسار خطي Linéaire بحيث يفهم معنى اللفظ بناء على أصل الموضوعة والاصطلاح، بل قد يكتسي إحياءات عامة، وذلك عند دخول أدوات لغوية معينة. لكن إلى أي حد استطاع أبو زيد استنطاق آلية الفعل التخصيصي للمعنى في نصوص القدماء؟

يرى أبو زيد أن إنتاج المعنى القرآني يأخذ مساراً ثانياً تفيد من خلاله بعض الدوال اللغوية دلالات خاصة، وهي مسألة تناولها علماء الأصول القدامى في مبحث "الخصوص".<sup>(1)</sup> والخصوص -كما يفهم من معناه- فعالية لغوية وتأويلية تكسر تلك العلاقة العرفية بين الدوال ومدلولاتها لتقيم علاقات جديدة بينهما، يعطى فيها الدور الأساسي لحركة الذهن في نقل القصد الدلالي من العام إلى الخاص .

ثم يشير أبو زيد إلى أن الخاص ينقسم حسب رأي السيوطي إلى صنفين هما: "العام المراد به الخصوص" و"العام المخصوص" وبينهما فرق. « [ فالعام المراد به الخصوص ] يكون فيه اللفظ عاماً في صيغته وتكون دلالاته غير شاملة لجميع الأفراد الذين يشير إليهم، بل تكون دلالاته خاصة. وهذه الدلالة الخاصة تكون مفهومة من السياق التركيبي للنص. »<sup>(2)</sup>

وذلك معناه أن التخصيص -في هذا الصنف- يتم عن طريق حصر الدلالة العامة للفظ على أفراد محددين بناء على مقتضيات السياق التركيبي المتزامن مع تشكل ذلك النص. وذلك كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ (...) فليس من المتصور أن تكون كلمة "الناس" في هذا النص دالة على جميع الناس إنما قصد بها أشخاص محددون. ويستدعي أبو زيد السياق التركيبي المتأخم لنشوء النص مقتبساً إياه من تفسير الزركشي الذي يرى فيه أن المقصود بكلمة "الناس" الأولى هو نعيم بن سعيد الثقفي بينما قصد بلفظة "الناس" الثانية أبو سفيان وأصحابه<sup>(3)</sup>. و عليه، يكون توظيف كلمة "الناس" الثانية - في سياق هذه الآية - قد جاء على سبيل المجاز الذي يُعبّر به عن الجزء بالكل.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 205.

(2) م ن ، ص ن.

(3) ينظر: م ن، ص 107.

أما الصنف الثاني الموسوم "العام المخصوص"، فقد يبدو من خلال تسميته عدم اختلافه عن الصنف الأول، ولكن نصر أبو زيد يسوق للقارئ ذلك الفرق الجوهرى الذي وضعه الزركشي قائلاً: «إن العام المخصوص هو حيث يكون اللفظ عاماً في صيغته ودلالته، ولكن الحكم الوارد في النص لا ينطبق على مدلول عموم الألفاظ.»<sup>(1)</sup>

وبما أن الفعل التخصيصي يقع على الحكم الوارد في النص فإن هذا يستلزم منطقياً بأن "العام المخصوص" يخص فقط آيات الأحكام، على خلاف العام المراد به الخصوص الذي يتعلق بآيات الإخبار والقصص القرآني.

وإذا كان أبو زيد لا يخالف الزركشي في تحديده للفرق الكامن بين المصطلحين السابقين فإنه لا يقف عند ذلك التحديد بل يضيف بأن التخصيص يعتمد على دوال لغوية قد تكون متصلة بالنص المذكور، أو منفصلة عنه.<sup>(2)</sup> مما يعني أنه (أبو زيد) يوسع من دائرة اشتغال آلية التخصيص لتشمل عدة نصوص في آن واحد.

ولا شك أن اعتماد التخصيص على دوال لغوية متعلقة بنص أو بنصوص أخرى يكشف عن نوع من "التراسل البيئي" بين الدوال. حيث بإمكان العلامة اللغوية في سورة/نص نبوي معين أن تؤثر دلالياً في علامة أخرى تنتمي إلى سورة/نص نبوي آخر. و هكذا يمتد تأثير الدوال في بعضها البعض دلالياً مما يجعلنا أمام حوار أو ممارسة عبر-علاماتية\* Praxis intersignes.

و لقد استخلص أبو زيد من قراءته لنصوص السيوطي بأن الفعل التخصيصي للنص الديني يتجسد عبر آليات لغوية هي كالاتي: أولاً: «الاستثناء نحو (...) قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.»<sup>(3)</sup> إن تتبع سيروية الدلالة في الجملة الاستثنائية الواردة في الآية يوضح كيف أن المعنى يتحرك في شكل هرمي Pyramidal يتسع في

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 205.

(2) ينظر: م ن، ص ن.

(\*) يمكن استثمار هذا المنظور في إنجاز مقارنة جديدة للنص القرآني أو للحديث النبوي يتم التركيز فيها مبدئياً على طريقة اشتغال العلامات اللغوية وإمكاناتها في التدليل.

(3) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 117. نقلا عن: م ن، ص 208.

المنطلق ثم يضيق في النهاية. حيث تتحو العبارة (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ) منحى تعميميا فينطبق "الوصف بالغواية" على كل شاعر، لكن الاستثناء يُخرج من مشمولات هذا الوصف كل شاعر مؤمن وقائم بالأعمال الصالحة.

ثانيا: «الوصف نحو ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾»<sup>(1)</sup> تشتغل آلية الوصف دلاليا بواسطة عملية الاضافة. حيث تضيف إلى الموصوف سمات تمييزية تخصصه عن سواه\*. فالموصوف ربائب أضيفت إليه سمتان هما (كونهن من لدن نساءكم) و(دخولكم بنسائكم) أي: آلية الوصف = ربائب(الموصوف) + من نساءكم(الصلة) + الدخول بالنساء (طبيعة الاتصال).

ثالثا: «الشرط نحو (...) ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾»<sup>(2)</sup> حيث يتم تخصيص الدلالة في المشروط المقترن بحالة معينة بعد تحقق الشرط. فالحالة المذكورة في هذه الآية هي الاحتضار (الخوف من الموت)، والشرط هو امتلاك الخير (الثروة).

رابعا: «الغاية نحو (...) ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ (...)»<sup>(3)</sup> وأما "الغاية" فهي آلية لغوية يتم بواسطتها تجميد الفعل أو تعطيله مؤقتا إلى حين يزول المانع. إذ يتم تجميد العلاقة الزوجية إلى حين تتحقق طهارة الزوجة من الحيض والنفاس.

خامسا: «بدل البعض من الكل نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ لِمَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾»<sup>(4)</sup> يعمل النظام الداخلي لهذه الآية بطريقة استبدالية؛ حيث تحل فيها الدوال التخصيصية محل الدوال التعميمية.

(1) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص117. نقلا عن: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص208.

(\*) يشير أبو زيد -ضمنيا- إلى أن الإضافة يمكن أن تؤدي إلى تخصيص الدلالة. وهذا لا يتعارض مع رأيه القائل بالأصل التعميمي للغة واستعصائها على التخصيص، وقد مثل لذلك بالجملة ((مات السائق.)) و ذلك نظرا لاختلاف سياقهما التركيبي؛ فسياق الجملة "مات السائق" سياق سردي بينما سياق الآية ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي (...)﴾ هو سياق الأمر.

(2) م ن، ص ن.

(3) م ن، ص ن.

(4) م ن، ص ن.

في الآية الخامسة، تتكون الجملة (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) من دوال مركبة نحوياً للدلالة على فرض الحج على عامة الناس ولكنها لا تلبث أن تستبدل بأخرى أكثر تخصيصاً؛ مفادها الناس ذَوُو الاستطاعة الجسدية والمالية هم المكلفون بهذه الفريضة. إذن، تتمثل آليات الخصوص في الاستثناء والوصف والشرط والغاية و بدل البعض من كل. لكل آلية طريققتها في تخصيص الدلالة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه على نصر أبو زيد هو هل هناك قاسم مشترك تتحد فيه جميع هذه الآليات أم أن لكل آلية طريققتها الخاصة في الاشتغال؟ سيجيب أبو زيد بأن هذه الأدوات/الآليات اللغوية تعمل وفق مفهوم واحد هو مفهوم التفاعل السياقي<sup>(1)</sup> ولكن ما المقصود -أولاً- بالتفاعل السياقي؟

يعرّف أبو زيد التفاعل السياقي بأنه ظاهرة دلالية تحدث عندما تكون دلالة النص محصلة لا تراكم عدد الجمل المكونة له، بل لتفاعل دلالتها في السياق<sup>(2)</sup>.

يعني ذلك أنه إذا كان لدينا النص (س) المكوّن من الجملة (أ) والجملة (ب) فإن إضافة جملة أخرى (ج) بعطفها على الجملة (ب) لا يعني إضافة دلالة ثالثة إلى داليتين أخريين، بل يعني ذلك إحداث تفاعل بين معنى الجملة (ج) وبين المحصلة الدلالية للجملتين (أ) و(ب) اللتين تكونان قد دخلتا أيضاً في تفاعل سياقي.

ومن أجل توضيح المسألة أكثر، يستحضر أبو زيد مثالا ذكره عبد القاهر الجرجاني وهو بصدد الحديث عن الفصل والوصل. وهذا المثال هو "إِذَا عَادَ الْأَمِيرُ اسْتَأْذَنْتُهُ". فإذا عطفنا على جملة (اسْتَأْذَنْتُهُ) جملة ثانية مثل "وَخَرَجْتُ" فإن الواو لا تعطف الجملة الثانية على جملة جواب الشرط معزولة عن سياقها في جملة الشرط، بل إن العطف هنا يكون على مجمل "التفاعل السياقي" لجملة الشرط كلها. فإذا حصل شرط عودة الأمير حصل طلب الاستئذان بالخروج، وإذا حصل الاستئذان بالخروج منح الأمير الإذن بذلك فتتحقق فعل الخروج<sup>(3)</sup>.

يشرح أبو زيد في المثال السابق كيفية عمل "آلية الشرط" وفق مفهوم التفاعل السياقي؛ هذا المفهوم الذي يقتضي عطف (الجملة المسبوقة بحرف عطف) على مجمل التركيبية الشرطية،

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص208.

(2) ينظر: م ن، ص211.

(3) ينظر: م ن، ص210.

وليس على جملة جواب الشرط فقط. و لكن نصر أبو زيد حين يتطرق للحديث عن أدوات التخصيص الأخرى سرعان ما يتركه ليستطرد في حديث طويل عن الآثار البلاغية لظواهر الفصل والوصل وأسلوب الخبر داخل النص، مُتماهياً مع أقوال وشواهد عبد القاهر الجرجاني الكثيرة، ليبقى التساؤل مطروحاً بخصوص بقية أدوات التخصيص، وكيفية اشتغالها وفق مفهوم "التفاعل السياقي". ثم ماذا عن أدوات العموم؟ هل اكتشف أبو زيد بأنها تعمل -أيضاً- وفق هذا المفهوم أم وفق مفهوم آخر مغاير؟

وإذا كان أبو زيد قد انتقد القراءة التراثية لدى السيوطي والزرركشي لاعتمادها على الجمع والتوفيق بدل النقد والفحص وعدم خروجها من فلك "خدمة الدين" إلى طرح المسائل من أجل ذاتها، فهل يمكن أن نصِّف قراءة نصر أبو زيد لآليات النص (آلية المشابهة/المغايرة وآليات العموم والخصوص) بأنها قراءة مُجدِّدة وتنويرية بالمقارنة مع قراءتي "السيوطي" و"الزرركشي" لها؟ هل سيبقى العقل الإسلامي عقلاً ثيولوجياً تتلخص فاعليته في الانطلاق من قاعدة نحوية أولغوية والاحتجاج على صحتها بالنصوص الدينية؟ ثم ما موقف نصر أبو زيد من ذلك؟ لابد أن الإجابة عن هذه التساؤلات يحتاج إلى استقراءٍ أوسع وإلى مقارنات أدق قد تقود دارس خطاب نصر أبو زيد إلى الاستقصاء عن منظور نصر أبو زيد لآليات التأويل وعن علاقة آليات النص بآليات التأويل؟

## 1-2- آليات التأويل:

ينطلق أبو زيد في كشفه عن آليات التأويل في كتب التفسير الإسلامية من التفرقة اللغوية بين مفهومين ظلاً لقرون طوال محل خلاف بين العلماء، هما "التفسير" و"التأويل". و من خلال هذا المنطلق النظري يُستخلص بأن نصر أبو زيد يتبنّى في كشفه -ذاك- المنظور "الإجرائي" للتأويل؛ أي المنظور الذي يدرس التأويل بوصفه ممارسة إنتاجية للمعنى يضطلع بها المؤول/المفسر، وليس بوصفها فعلاً تمارسه اللغة ذاتها على الأشياء.<sup>(1)</sup> كما نجده عند فلاسفة الوجود والهرمينوطيقا.

(1) ينظر: بول ريكور، « النص والتأويل»، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية العرب والفكر العالمي، ترجمة: منصف عبد الحق، ع03، مركز الإنماء القومي، بيروت -لبنان، صيف 1988، ص51. كما أن دراسته للتأويل لا تتدرج ضمن الدراسات التي تتناول التأويل بوصفه فعالية أنطولوجية ترى في الإنسان الكائن الناطق والمؤول للعالم؛ فبحكم قصور مؤهلاته اللغوية واختلاف ظروفه

وتمايز مقاصده فإنه -غالبا- ما لا يعبر بصدق عن هذا العالم، وكل ما يقوم به هو أنه ينتج تأويلا تقريبا لهذا العالم.<sup>(1)</sup>

إن تسييج مفهوم التأويل ضمن حدوده الخاصة به في منظور نصر أبو زيد سيساعد الباحث على تفهم الإطار الابستيمي الذي يتناول فيه أبو زيد لاحقا حدود التفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل. كما أن هذا التسييج/التأطير ضروري لكل مقاربة نقدية؛ لأن غيابه فيها قد يكرس تضخم المفهوم Inflation of concept.<sup>(2)</sup>

بدءاً، يستعرض أبو زيد مفهوم الزركشي للتفسير الذي ينحصر في كونه «علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها (...)»<sup>(3)</sup> حيث يشير هذا التعريف إلى ارتباط مفهوم التفسير بالعلوم والمعارف المساعدة على فهم الإطار الخارجي للنص، كمعرفة سبب النزول (تاريخية النص) وبنائه الداخلي (ترتيبه وتصنيفه).

أما «التأويل فأصله من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به (...)» ويقال آل الأمر إلى كذا ؛ أي صار إليه، وأصله من المأل، وهو العاقبة و المصير. وقد أولته فال أي صرفته فأنصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني (...) وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه.»<sup>(4)</sup>

إذا كان التفسير متعلقا بالسياق الخارجي للنص (القرآني) فإن التأويل يلج إلى داخله ليصرف دواله إلى ماتحملة من الدلالات. وهو ما يتطلب من المؤول دراية وحنكة في ترويض النصوص. وعن طريق حركة تجريدية بسيطة يصوغ أبو زيد هذا الفرق بحيث يكون التفسير دائما بحاجة إلى "التفسرّة" بينما لا يشترط ذلك بالنسبة للتأويل في كل الحالات.

(1) ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، 1990، ص109.

(2) Voir :Philippe Lacoue Labarthe et Jean- luc Nancy, L'absolue littéraire, p19.

نقلا عن: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، 2004، ص18.

(3) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص233.

(4) م ن، ص ن.



و يقصد بـ"التفسير" الوسيط الذي يستعين به المفسر في عملية استنباط المعنى، كالعلوم اللغوية والدينية والمعارف الأخرى. إن فكرة التفسير أو الوسيط تمثل حلقة الوصل بين آليات النص وعملية التفسير؛ لأن هذه الآليات - بوصفها أدوات لغوية تسمح بفهم الدلالات العامة والخاصة للنص- هو ما يحتاجه المفسر في ممارسته القرائية التفسيرية. إذن، تعتمد عملية التفسير على الوسيط اللغوي والخارجي، أما عملية التأويل فتتطلب وسيطا من نوع آخر ذا طبيعة ذهنية داخلية، يشير إليه أبو زيد بمصطلح "الاجتهاد" أو "حركة الذهن" \* لدى المؤول.

### 1-2-1- حركة الذهن:

يعتبر تفسير النص مدخلا نحو عملية تأويله. و بعبارة أخرى، عندما تنتهي عملية التفسير تبدأ عملية التأويل. إنها الفرضية التي يحاول أبو زيد البرهنة عليها من داخل الخطاب التفسيري الإسلامي.

وتبدأ مساءلات هذا الباحث للتراث التفسيري الإسلامي بمناقشة رأي الزركشي القائل بأن كل تأويل لا يعتمد على التفسير خلفية أساسية له هو تأويل مُغرض ومكروه، مما يفرض على المؤول عدم تحكيم أهوائه أو ايديولوجيته، أثناء عملية التأويل.<sup>(1)</sup> فكيف ينظر أبو زيد إلى موقف الزركشي تجاه الحدود أو المساحات المتاحة أمام حركة الذهن أثناء عملية التأويل؟ وماهي الاستراتيجية التي سينتهجها هذا الباحث في اكتشاف ما قد يشكل بعدا خفيا ولامفكرا- فيه في ذلك الموقف؟ إن حركة الذهن آلية فعالة في توليد الدلالة النصية و في تجديدها؛ لأنها من أكثر آليات التأويل دينامية وقدرة على الانتقال من مستوى دلالي إلى آخر. ومن المعروف أن الإسلام قد عرف في مرحلته التاريخية المبكرة صراعات سياسية ومعارك طائفية كثيرة، كان من بين أسبابها الأساسية استغلال المؤولين لهامش الحرية التأويلية الذي تتيحه النصوص الدينية.

---

(\*) يستعمل نصر أبو زيد المصطلحات الآتية: حركة الذهن/الاجتهاد/التأويل بشكل "استبدالي" انطلاقا من كون التأويل حركة ذهنية، ومن كون الاجتهاد عبارة عن تأويل-أيضا- لكن في مجال الفقه واستخراج الأحكام. ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 237. و يبدو للدارس أن الاجتهاد في مجال الفقه والأحكام غالبا ما يعتمد على قرائن لفظية بارزة في النص مما يستوجب من المفسر تفسيرها، لا تأويلها وصرفها إلى معانٍ أخرى. لذا فمن الأرجح أن يكون أبو زيد قد لجأ إلى هذا الاستبدال المصطلحاتي أو إلى هذه القراءة الترادية انسجاما مع منظوره الساعي نحو التأصيل لممارسة تأويلية مفتوحة في تاريخ التراث الديني.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 235.

و أمام هذا الوضع الفوضوي أمر علماء القرآن الأشاعرة والمفسرون الحنابلة بمنع استعمال حرية التأويل وآلية الذهن في شرح النصوص الدينية، بل إن الأمر قد وصل بهم إلى حد تقييد هذه الآلية بضوابط علمية أحيانا وبتبريرات سياسية أحيانا أخرى.

وإذا كان أبو زيد قد علل موقف الزركشي المتحفظ إزاء الممارسة التأويلية بحجة غلق الباب أمام الخلافات الطائفية بين المسلمين، فإن نصر أبو زيد -رغم ذلك- لا يقتنع تماما بهذه الإجابة، لأن الخلافات الطائفية والدينية -في نظره- لا يمكن أن تكون ناتجة عن استعمال غير عقلاني لآلية "حركة الذهن" في قراءة النصوص الدينية فحسب، بل إن جذور هذه الخلافات ترتبط بعوامل سياسية وإقتصادية تمّ السكوت عنها وإخفاؤها عن الشعوب الإسلامية\*. وهكذا « من شأن هذا الشقاق الإقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية. »<sup>(1)</sup>

ولكن إذا كان أبو زيد يرى بأن الحركة التأويلية -قديمًا- قد حوصرت بقيود معينة، وضبطت بحدود لا تحيد عنها. فكيف وصف منظور القدامى إزاء النص بكونه يفتح المعنى نحو التعدد و الاختلاف والتجدد؟ فيرد أبو زيد بأن المنظور التعددي للمعنى يخص بعض التيارات الفكرية الإسلامية كالتيار المعتزلي والتيار الصوفي وبعض الأطروحات الفقهية المتنوّرة كما هي عند قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن.

و أما عن اشتغال آلية الحركة الذهنية فإنه يتم وفق نظام رباعي متدرج، ينتقل فيه ذهن المؤول من مستوى دلالي إلى آخر أعمق منه. وبهذا يقطع المؤول عتبات النص منتقلا من المعنى الظاهري (الحرفي) إلى المعنى التأويلي. ويذكر أن القدامى -خاصة الزركشي- قد تفتنوا إلى مستويات النص الأربعة في إنتاجه للدلالة، إلا أن تقنينهم لها لم يكن بهدف صياغة نموذج نظري في فن التأويل، بل كان يهدف فقط إلى حماية النص من الاستعمال الأيديولوجي لآلية التأويل. وذلك باشتراط المرور بالدلالة اللغوية وعدم القفز مباشرة إلى التأويل.

(\*) إن ما يحدث اليوم في بعض دول العالم الإسلامي كالعراق -مثلا- يُعد شاهدا حيا على ذلك.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 240.

أما عن «مستويات النص من حيث طريقة إنتاجه للدلالة، فهناك قسم تتكشف دلالاته للقارئ العادي (...) وهناك قسم آخر يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالاته (...) ويتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكنه من تحليل معطيات النص تحليلاً لغوياً (...) والرابع (...) هو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل (...)»<sup>(1)</sup>

إن، تتلخص مستويات النص في المستوى الدلالي العادي والمستوى الدلالي الرفيع والمستوى الدلالي العميق والمستوى التأويلي. وحينما يبدأ القارئ في تمعن نصه تبدأ حركة ذهنه بالاشتغال. فإذا كانت مؤهلاته اللغوية عادية كان المعنى السطحي هو كل ما يستطيع هذا القارئ إدراكه. أما إذا كان يتمتع بمؤهلات لغوية جيدة استطاع النفاذ إلى مستوى دلالي أعمق. وهكذا دواليك حتى يتم بلوغ المستوى التأويلي الذي يمثل ذروة العملية القرائية للنص.

ويقرأ أبو زيد في هذا التدرج الدلالي تأكيداً على دور القارئ في كشف دلالة النص، ولكنه لا يرى فيه نموذجاً صالحاً للقراءة التأويلية ما لم تُعطَ للمؤول صلاحيات أكبر وأكثر إجرائية كفتح المجال أمامه لنقد التفسيرات التقليدية للنص، و طرح تأويل معاصر و جديد للنص، وعدم الاكتفاء بالترجيح بين التأويلات التي طرحها العلماء والمفسرون القدامى. بهذا يمكن لقارئ النص الديني أو حتى النص الأدبي أن ينتقل من حالة التلقي السلبي للنص إلى الانخراط في إنتاج الدلالة.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 236. ينظر أيضاً: كتابه: نقد الخطاب الديني، ط 2، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994، ص 125.

## 1-2-2-آلية الاستغراق:

إلى جانب حركة الذهن التي تتدخل أثناء ممارسة العملية التأويلية يشير أبو زيد إلى مفهوم آخر يلعب دورا كبيرا في نجاح هذه العملية ويتمثل في مفهوم "الاستغراق".

إن الاستغراق حالة وجودية تصاحب نمطا معينا من القراءة هي القراءة التأويلية التي يحدث فيها تماهي القارئ بشكل شبه كلي مع عالم النص. وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية وعرضة لأهواء القارئ فتوصف بأنها من قبيل التأويل المكروه.<sup>(1)</sup> ولكن على أي أساس يربط أبو زيد الاستغراق بالقراءة التأويلية؟ يرى أبو زيد أن مقارنة دلالة النص تتم عبر ثلاث قراءات متتابعة. يتم في القراءة الأولى التعرف على معانيه، وفي القراءة الثانية يكتشف مفاتيحه ومركزاته الدلالية لينتهي بعد ذلك إلى القراءة التأويلية أين يستغرق في عالم النص<sup>(2)</sup>

إن القارئ ينفذ تدريجيا إلى عالم النص حتى يبلغ مقام الاستغراق فيكون عندئذ مستعدا لتأويل النص وقد تجرد من أهوائه وخلفياته الأيديولوجية. ومن الجدير بالذكر أن نصر أبو زيد يشير إلى أنه قد عثر -خلال قراءته الاستكشافية لنصوص التراث العربي- على مفهوم يقارب في دلالاته مفهوم الاستغراق، ويتمثل في "شرط التوحد بين النص والقارئ" الذي اشترطه المفسرون القدامى على المؤول بلوغه.<sup>(3)</sup>

وبإمكان الباحث الإشارة إلى ملاحظتين تخصّان مفهوم الاستغراق هما:  
أولاً: إن نصر أبو زيد يطرح "مفهوم الاستغراق" بوصفه خاصية سلوكية على المؤول أن يجتهد من أجل بلوغها قصد التمكن من الفهم الأمثل للنصوص. وهو من هذه الناحية يشبه مقاما من مقامات المتصوفين التي يصلون إليها عن طريق ضروب من المجاهدات والرياضات.  
ثانياً: يؤكد أبو زيد على أن العملية التأويلية لا تتركز على الحركة العقلية فحسب في استنباط دلالة النص، بل إنها تعتمد على نوع من الاستعداد الروحي الذي يجعل المؤول أقرب إلى جوهر النص وبالتالي إلى مقاصده الحقيقية.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص236.

(2) ينظر: م ن، ص239.

(3) ينظر: م ن، ص ن.

يلاحظ بأن القراءة "الزيدية" لنصوص التراث التفسيرية الإسلامي قد خلصت إلى استكشاف قضايا عديدة مدفونة في سراديب الماضي. ولعل من بين هذه القضايا آليات التأويل في التراث الفكري الإسلامي و جذورها المعرفية. مما يوحي بأن قراءته تتميز بكونها "قراءة كشف" لا قراءة "فرز واستبعاد" والتي نجد بصماتها في بعض دراسات محمد عابد الجابري أين يقوم بفرز العناصر العقلانية في التراث ويستبعد غيرها كالعرفان والقرمطة.

كما يمكنه أن يلاحظ -أيضا- بأن القراءة "الزيدية" ليست "قراءة مواجهة" للآخر (الغرب) مثلما نجده عند الباحث إدوارد سعيد (1935-2003م) أو الباحث حسن حنفي (المولود عام 1935م) -على الأقل- في كتابه عن الاستغراب؛ أين يشن حنفي حملة مضادة للاستشراق anti-orientaliste. أما القراءة "الزيدية" فشاغلها الأول كشمي، همها الأساسي معرفي. ولكن السؤال المطروح الآن هو إلى أي حد ستبقى قراءة نصر أبو زيد "كشفية" عند الخوض في حقول تراثية أخرى؟

### 1-2-3- القراءة الصاعدة-الهابطة:

لقد كان من نتائج الدراسة التي أنجزها أبو زيد حول آليات فهم النصوص عند المفسرين استخراجها لأربع مستويات دلالية يصل من خلالها ذهن المؤول إلى إدراك الدلالة العميقة للنص. و تأسيسا على رؤيته الشمولية نحو حقول التراث واقتناعه بتواشج مباحثه حاول أبو زيد إعادة النظر في آليات التأويل التي يستعين بها المعتزلة و المتصوفة وعلماء التفسير القدامى لينتقل بعدها إلى تتبع طبيعة تلك الآليات في أبحاث علماء الأصول والمقاصد الشرعية خاصة الشاطبي.

لقد عاد أبو زيد لدراسة نصوص الشاطبي قبل غيرها من نصوص علم المقاصد؛ نظراً لكون الشاطبي واضح مفهوم "المقاصد" ذاته في الثقافة الإسلامية. و لكن ما أهمية العودة لتفقد هذه النصوص العتيقة ونحن نعيش عصر انبثاق النظريات وعولمة المفاهيم ؟ أهى الرغبة في إخراج هذه النصوص من عداد اللافكر-فيه؟ أم هناك أسباب علمية أخرى وراء ذلك؟

لقد تتبع أبو زيد بتمعن كيف تنتقل القراءة الشاطبية للنص الديني من الدلالات الجزئية إلى الكليات أو المقاصد، ثم كيف تعود في حركة ثانية معاكسة يتم فيها تنزيل الدلالات الكلية على الجزئيات من أجل إعادة فهمها على ضوء الأفق الكلي، و ربما تعديلها قليلا لكي تتوافق مع

الوحدة الدلالية الكلية للنص. كما تتبع أبو زيد -أيضا- طرق إقامة التفاعل والتلاحج الدلالي بين الحقائق المستتبطة أثناء تصعيد و تنزيل المعاني الدينية.<sup>(1)</sup>

و يكمن وجه الجدة في المقاربة الشاطبية للنصوص الدينية-حسب رأي نصر أبو زيد- في رؤيتها المتميزة لمفهوم النص والمعنى. ويمكن تلخيص معالم هذه الرؤية في كونها تعتبر النص كيانا غير معزول عن قصدية مؤلفه (الله) وأنه بنية حيوية لأن تشكيل المعنى الديني فيه دائم التحول والتغير والتعديل والإضافة والحذف.

لقد فسر أبو زيد كيفية توصل الشاطبي إلى هذا النمط القرآني بانطلاق الشاطبي من رؤية تركيبية لأجزاء النص القرآني يتعالق في إطارها البعدان العقيدي والتشريعي من جهة، والعقيدي-العقيدي من جهة أخرى. وهذا يعني بأن الشاطبي قد أدرك أهمية آليات العموم والخصوص والإجمال والبيان وغيرها في تحقيق الوحدة الدلالية للنص، وكيف أنها تشكل جسرا نحو قراءة صاعدة-هابطة تفاعلية للنصوص الدينية.<sup>(2)</sup>

و لعل ذلك هو ما جعل نصر أبو زيد يتعجب من فطنة العلماء المسلمين قائلا: «وكان علماء الأصول خاصة وعلماء الإسلام بصفة عامة يدركون أن العلاقة بين الكلي والجزئي علاقة تفاعلية و أكثر تعقيدا من أن تكون مجرد علاقة أو جمع بالمعنى الرياضي.»<sup>(3)</sup>

يحاول أبو زيد -بعد عرض ميكانيزم القراءة الشاطبية- أن يثريها بآخر ما توصل إليه البحث النقدي المعاصر حتى تصبح قابلة للاستدعاء المنهجي الفعّال و المنتج. هذا، وكان أبو زيد قد أكد بأن هذه القراءة لا تصلح فقط في مجال النصوص الدينية ولكنها صالحة «(...)» في قراءة كل أنماط النصوص القانونية والفلسفية والأدبية.<sup>(4)</sup> ولكن ما هي التعديلات التي يعتزم أبو زيد إجراؤها عليها؟ وما مدى فاعليتها؟

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص201.

(2) ينظر: م ن، ص ص201-202.

(1) م ن، ص202.

(2) م ن، ص ن.

لقد رأى أبو زيد في استنباط دلالة النص عن طريق حركة تفاعلية صاعدة-هابطة خطوة رائدة في مجال القراءة وطرائقها، ولكن هل فكر أبو زيد في تأسيس ذلك التفاعل الحاصل بين المعاني الكلية والجزئية على أساس واقعي تاريخي كما عدل -من قبل- منظور غادامير الجدلي بربطه بالأساس الواقعي التاريخي؟

حاول أبو زيد إعادة التفكير والنظر في المقاصد الكلية الشاطبية (حفظ النفس والدين والعرض والعقل والمال) فوجد بأنها تتعلق ببعض نصوص القرآن فقط وليس بجميعها؛ لأنها مقاصد تخص آيات الأحكام وجزءاً يسيراً من آيات الأخلاق. لذا فقد رأى ضرورة إدراج المقاصد الدلالية التي تشتمل عليها آيات القصص و وصف الجنة والنار. وذلك بتحويل هذه المقاصد إلى مبادئ عامة يلخصها "ثالوث العقل والحرية والعدل".<sup>(1)</sup> و حتى تكتسب محاولة تثوير نمط قرائي ما "إبداعيتها" لابد أن تكون اضافتها أصيلة أو على الأقل تحمل تفردها. ولكن التأمل في "الثالوث" الذي استبدل به أبو زيد المقاصد الشاطبية الخمس يثير بعض التساؤل حول التاريخ الجنيالوجي Généalogique\* لهذا الثالوث في التراث الإسلامي. حيث تتبادر إلى ذهن القارئ فكرة الأصول (الأقائيم) الخمس والتي تتمثل في: مبدأ التوحيد والاختيار والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين.

ومن الواضح أن مفهوم الحرية لا يختلف كثيراً عن أقنوم الاختيار عند المعتزلة ما دام كل اختيار لا يصدر إلا عن إرادة حرة. كما أن شيوخ المعتزلة قد اشترطوا إقامة مبدأ التوحيد على أساس عقلي سابق على كل اعتبار لغوي أو عرفي أو نقلي. وهذا ما يدفع الباحث إلى التساؤل حول ما إذا كان أبو زيد يقرأ النصوص التراثية الأصولية\*\* على ضوء أفكار كلامية معتزلية؟

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل ، ص207.

(\*) Qui concerne la généalogie qui s'intéresse au dénombrement par filiation des ascendants d'un individu, d'une plante. Voir : Le MAXIDICO dictionnaire encyclopédique de la langue française, p517.

أي: الدراسة التي تهتم بتتبع شجرة التطور التاريخي لفرد أو لعائلة أو لنبته أو غير ذلك. و يفيد هذا المصطلح في مجال علوم الفكر والإنسانيات تتبع مفهوم من المفاهيم تاريخياً قصد معرفة أشكال التغير والتحول التي طرأت عليه.

(\*\*) يدل مصطلح "الأصولية" على معنيين؛ يدل أحدهما على تلك النزعة الراديكالية الرافضة للآخر المختلف عنها. أما الثاني فهو وصف للدراسة المتخصصة في علم الأصول، وهو المعنى المقصود في هذا السياق.

و لكن بيت القصيد لا يكمن في صحة ذلك من عدمه بل يكمن في مدى حدود الوعي بتباين طبيعة المنظومات الفكرية التراثية ابستيمياً. فالمنظومة العقلية المعتزلية هي غير المنظومة الأصولية، كما أنها غير المنظومة الصوفية؛ على الرغم من تداخلها جميعاً وتم فصلها في بعض المسائل والقضايا العلمية التي تتطلب معالجة نقدية شمولية، وهو ما يفعله أبو زيد بنجاح. كما أن الأجهزة المفهومية الموظفة في عملية القراءة تختلف من منظومة إلى أخرى، مما يقود الباحث إلى التساؤل عن مدى قابلية هذه الأجهزة والمرجعيات المستعارة (ثالث القراءة عند نصر أبو زيد مثلاً) للاستثمار في منظومة معرفية غريبة عنها؟

وقد سبق أن أَلَحَّ الباحثان لاکو لابرث Lacoue Labarthe و لوك نانسي Luc Nancy على أن «النسق لا يشتغل بالآليات ذاتها في كل الكتابات [النصوص]»<sup>(1)</sup> ولا بد أن هذا الاشتغال سيختلف أكثر في حالة كون النصين ينتميان إلى منظومتين معرفيتين مختلفتين. وحول "سؤال الإبداعية" في ميدان التنظير المعاصر للقراءة التراثية وتقييم حصيلتها الإنتاجية، يرى الباحث محمد الدسوقي بأن « الدراسة الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديداً - باستثناء ما قام به الشاطبي - والدراسات المعاصرة - على جدواها - قدمت مادة يمكن توافرها في الكتب القديمة، فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة (...)»<sup>(2)</sup>

إنَّ ما أصاب الدراسات الأصولية المعاصرة من ستاتيكية واجترار لإنجازات الماضي وخصوصاً إنجازات الشاطبي حقيقة لا يمكن التغاضي عنها. وبالفعل، فإن الاطلاع على ما ينشر - اليوم - من دراسات في هذا المجال يدل على نقشي وعي تكراري وإستعادي للأفكار بين الباحثين والمتقنين المعاصرين، مما يستدعي نقد كل ما اتفقوا عليه و ركنوا إليه، إذا استعرنا عبارة الباحث عبد الإله بلقزيز. ومع ذلك، يبدو أن الباحث محمد الدسوقي قد بالغ في تعميم حكمه على كل الدراسات الأصولية والمسعاي الاجتهادية المعاصرة، بما في ذلك اجتهادات نصر حامد أبو زيد. بينما هناك محاولات معاصرة تعمل على تأسيس خطاب نقدي وفكري جديد رغم ما تعانيه هذه المحاولات من تهميش وإقصاء.

(1) Philippe Lacoue Labarthe et Jean- luc Nancy, L'absolue littéraire, coll poétique, seuil, 1978, p67.  
نقلاً عن: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص8

(2) محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، ط1، دارالكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004، ص134،

و إلى جانب ذلك، فإن تأسيس القراءة "الصاعدة-الهابطة" على قاعدة تاريخية سوف يدعم هذه القراءة إجرائياً، و سيجنبها من الوقوع في أسر التأويلات المثالية والتخريجات الميتافيزيقية.



ولكن لنعد إلى موقف نصر أبو زيد إزاء فاعلية هذه القراءة. إنه الموقف الذي يرى في تلك القراءة الشاطبية طريقة يمكن بواسطتها تحليل النصوص القانونية والفلسفية والأدبية ناهيك عن النصوص الدينية. أفلا يمكن أن نقرأ في هذا الموقف تضخيماً لإمكانات هذه القراءة؟ أم أن ما عبّر عنه أبو زيد حقيقة لا مبالغة فيها؟ لعل البحث عن إجابة لهذا السؤال يتطلب من الباحث العودة إلى تدقيق الملاحظة في مفهوم آلية القراءة الصاعدة-الهابطة، والنظر إلى هذا المفهوم من زاوية فلسفية معاصرة. فماذا يمكن أن يتمخض عن ذلك؟

إن هذه القراءة -كما نقله أبو زيد عن الشاطبي- هي تلك القراءة التي تعتمد على استقراء الجزئيات من أجل فهمها في إطار كلي، ليتم بعد ذلك إعادة تنزيل الكليات على الجزئيات من أجل تعديل هذه الأخيرة وتنقيحها حتى تتوافق مع الوحدة الكلية للنص.<sup>(1)</sup> هذا هو جوهر القراءة التي اقترحها الشاطبي وطبقها على نصوص الشريعة ثم حاول أبو زيد تنقيح تلك القراءة و تعميقها نظرياً.

إذا ألقينا نظرة فاحصة على بعض الأطروحات التأويلية الغربية، وجدناها تقترب نوعاً ما من مفهوم "القراءة الصاعدة-الهابطة" كما تصوّرهُ الشاطبي قديماً، على الرغم من اختلاف البيئة المعرفية الغربية اللائكية عن نظيرتها العربية الإسلامية. ولعل أطروحات الباحث ويلهلم ديلثي Wilhelm Dilthy (1833-1911) تعدّ خير شاهد على ذلك. حيث يقول ديلثي شارحاً كيفية فهم أجزاء الوحدة اللغوية (أو الجملة أو النص أو غيرهما): «كي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندها حسّ مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكوناته الجزئية [الأجزاء].»<sup>(2)</sup> إذ إن عملية فهم أي وحدة لغوية (نص) لا تتم -حسب ديلثي- إلا عن طريق حركتين متتابعتين؛ حيث يتم في الحركة الأولى تأويل معاني الأجزاء في إطار دلالتها الكلية التي يوجهنا إليها حسُّنا التأويلي ثم يتم في حركة ثانية إعادة فهم الدلالات الكلية بعدما توفرت لدينا معرفة تامة بأجزائه. وهذا ما يعرف عنده باسم الدائرة الهرمينوطيقية Le cercle herméneutique.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 201.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2005، ص 89.

إن نظرة فاحصة في بنية هذين المفهومين يمكن أن تُتَوَجَّح بملاحظتين هما:  
أولاً: إن آلية "التأويل" عند الشاطبي تنطلق من معرفة الجزئيات إلى فهم الكليات ثم تعود في حركة ثانية لتأويل الجزئيات على ضوء الفهم الكلي. أما آلية "الفهم" عند ديلثي فتتأسس على علاقة اقتران بين فهم معاني أجزاء النص وبين فهم دلالاته الكلية، بحيث أن كل فهم يستدعي الآخر بشكل متناوب ودائري لإثراء المعنى، طبقاً لطبيعة التجربة المعاشة.

ثانياً: هناك تقارب نسبي بين طرح الشاطبي وطرح ديلثي يكمن في تأكيدهما على أن سيرورة العملية التأويلية تتأسس على قطبين (قطب كلي وآخر جزئي) وعلى حركة دائرية تسير باتجاه هدف محدد يتمثل في تحقيق "فعل الفهم". ومع ذلك، فإن هذا التقارب النسبي الموجود بين الطرحين لا يجب أن يُغَيَّب على وعي الباحث حقيقة تباين طبيعة المرجعيتين المعرفيتين اللتين تقفان وراء الطرحين التراثي والغربي وتوجهيهما؛ فالباحث الأصولي (الشاطبي) يهدف من وراء تنظيره التأويلي إلى إبداء حقيقة كلام الله، أما التأويل الغربي الحديث (تأويل ديلثي) فقد نشأ في أحضان فلسفة التاريخ والدراسات الفيلولوجية الألمانية و السيميولوجيا الغربية.<sup>(1)</sup>

تدل المقارنة السابقة بين الطرحين الأصولي والفلسفي على الإمكانيات الحقيقية لآلية القراءة الصاعدة-الهابطة، و عن نِدْيَتِها للأطروحات الغربية الحديثة رغم تباين الإطارين الابستمولوجيين اللذين انبثقا في ظلهما. مما يستلزم بأن نصر أبو زيد لم يبالغ حين دعا إلى استثمار تلك الآلية في تحليل النصوص الأدبية والفلسفية والقانونية.

(1) ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص113. وينظر أيضاً:

Le MAXIDICO : Dictionnaire encyclopédique de la langue française, p1311

### 1-3- آليات الاسترجاع والترديد:

يقصد بآليات الاسترجاع والترديد تلك الآليات المضمرة التي كشف أبو زيد عن وجودها في خطاب الإمام الشافعي (ت-204هـ). وقد توصل أبو زيد إلى ذلك بعد قراءة تحليلية نقدية كان الهدف من ورائها رصد الأصول النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية. أما المنهج الذي اعتمده أبو زيد في قراءته تلك فيتمثل في منهج التحليل الاجتماعي المدعم بمفاهيم علمية كمفهوم "رؤية العالم" *Vision du monde* و"النسبية" و"التاريخية" و "الاتصال الثقافي" من جهة وبأدوات تحليل الخطاب من جهة أخرى.<sup>(1)</sup> ولعل هذا مايتفق مع رأي محمد أركون القائل بريادة نصرأبو زيد و سبقه إلى توظيف أدوات تحليلية معاصرة في كشف المضمرة أو المسكوت عنه في التراث الإسلامي.

بالنسبة للأطروحة التي دافع عنها أبو زيد في قراءته التحليلية النقدية لفكر الشافعي فقد تمثلت في انطواء هذا الفكر على علامات دالة على انحياز الشافعي إلى أصوله العربية القرشية أثناء تأسيسه لمشروعه الوسطي.<sup>(2)</sup> سيجعل هذا الطرح النقدي نصر أبو زيد -دون شك- يقف وجهًا لوجه أمام أنصار الاتجاه الديني التقليدي؛ والذين يرون في هذه القراءة مساسًا بأحد رموز وأقطاب التشريع الإسلامي و بمؤسس المنهج القرآني في التفسير\*. وتتخلص آليات الاسترجاع والترديد التي حاول أبو زيد كشفها و تفكيكها في آلية التوسيع وآليات السجال الأيديولوجي بما في ذلك آليتي المجابهة والتأويل.

#### 1-3-1- آلية التوسيع:

يطلق أبو زيد مصطلح "آلية التوسيع" على عملية توسيع مرجعية التشريع الإسلامي وإضفاء طابع الشمولية على النصوص الدينية. حيث يرى أبو زيد أن منطلق الشافعي الأساسي كان يتمحور حول تأسيس السنة على الكتاب أي حول تحويل السنة إلى وحي قطعي المضمون.<sup>(3)</sup> حيث ينبّه أبو زيد إلى خطورة تمطيط مفهوم الوحي معرفيًا ليشمل النتائج القولية والفعلية للنبي(ص). وهو تنبيه لا يهدف إلى الحفاظ على تدرج النسق التشريعي

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، صص 9-10.

(2) ينظر: م ن، ص 35 و 44 و 72.

(\*) نذكر من بين المدافعين عن هذه الفكرة على سبيل المثال لا الحصر الباحث أحمد موسى سالم. ينظر: أحمد موسى سالم، العقل ومناهج التفكير الإسلامي، صص 15-16. نقلا عن: مصطفى خضر، النقد والخطاب، ص 25.

(3) ينظر: م ن، ص 54.

الإسلامي من القرآن إلى القياس؛ لأن نصر أبو زيد يدرك بأن الشافعي قد وضع ذلك في الحسبان، ولكنه يهدف إلى تجنب العقل الإسلامي من الوقوع تحت سلطة تشريع ديني يتكئ على ممارسات عرفية و سلوكية قُرْشِيَّة بحتة لا على أوامر إلهية وأسس نيو-أنطولوجية. كما ألمح أبو زيد إلى حاجة الشافعي في عملية التأسيس تلك إلى صياغة مفهوم أساسي هو مفهوم العصمة النبوية المطلقة.<sup>(1)</sup> ويبدو أن هدف نصر أبو زيد من وراء ذلك كان تتبع استراتيجية الشافعي المنتهجة في تحويل شخصية محمد (ص) من حقيقة تاريخية إلى حقيقة متعالية \*.

### 1-3-2- آليات السَّجَالِ الأيديولوجي:

تنقسم آليات السجال الأيديولوجي حسب نصر أبو زيد إلى آلية المجابهة و"آلية التأويل".

#### 1-2-3-1- آلية المجابهة:

يُقصد بها مجابهة النص الذي يحتج به الخصم بنص مثله. وبناء على رأي نصر أبو زيد فإن الشافعي يستعمل هذه الآلية حين يحكم بضعف الحديث الذي يستشهد به خصم الشافعي ثم يورد الشافعي الحديث الذي يجابه به.<sup>(2)</sup> و يأتي نقد نصر أبو زيد لاستعمال الشافعي لهذه الآلية من وجهين: أولاً: إن الشافعي يستعين بآلية المجابهة التي سبق له وأن أعلن كراهيته لمستعملها الأوائل أي علماء الكلام.<sup>(3)</sup> وثانياً: الحكم بضعف الحديث الذي يحتج به الخصم قبل مجابهته بنص/حديث مضاد. إن تأمل المسألة من جانبيها يفضي إلى القول بأن: نصر أبو زيد يتحدث هنا عن آليتين لا عن آلية واحدة. الأولى منهما هي آلية المجابهة، و الثانية هي آلية (التهديب) التي ترتبط بمنهج معروف في علم الحديث تحت اسم منهج "الجرح والتعديل" والذي يهتم بتتبع الأحاديث من حيث صحة سندها ومتنها، في حين يدمجها أبو زيد في إطار آلية واحدة.

#### 1-2-3-2- آلية "التأويل":

و تعني تأويل النص الخلافية لينطق بما يريده المؤول. ويلجأ المُسَاجِلُ إلى هذه الآلية نظراً لنسبية الحكم بمصادقية الحديث أو عدمها.<sup>(4)</sup> إذ بحكم صعوبة الجزم بصحة الحديث ونسبته إلى

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، ص 32-33.

(\*) تجدر الإشارة إلى أن نصر أبو زيد قد أسس موقفه القائل بلامشروعية "تحويل" الشافعي للحقيقة التاريخية إلى حقيقة أزلية بناءً على مقارنة هذا الباحث لمنظور الشافعي بالمنظور الصوفي (مرجعية نصر أبو زيد العقائدية) ينظر: م ن، ص 46.

(2) ينظر: م ن، ص 87-88.

(3) ينظر: م ن، ص 87.

(4) ينظر: م ن، ص 88.

الرسول(ص) يقوم المساجل بالجوء إلى تأويل النص موضع الخلاف ليستتق منه الدلالة التي تعضد موقفه لا الدلالة التي يوحى بها النص في سياقه المحدد. مما يحيل إلى أن نصر أبو زيد يتحدث عن التأويل -هنا- بوصفه اكتساحاً أو قهراً للنص لا كحوار جدلي تفاعلي بين النص والقارىء. و بشكل عام، تتلخص آليات النص التي قام أبو زيد باستكشافها في خطاب علماء القرآن في آليات المشابهة/المغايرة، و آليات العموم، وآليات الخصوص. أما آليات التأويل التي كشف عنها هذا الباحث في خطاب المفسرين وعلماء الأصول فهي تتمثل في حركة الذهن، وآلية الاستغراق، والقراءة الصاعدة-الهابطة. وأما آليات الاسترجاع والترديد التي كشف عنها أبو زيد في خطاب الإمام الشافعي فتتمثل في آلية التوسيع وآليات السجال الأيديولوجي. لكن ألا يحق للدارس أن يتساءل إن كان أبو زيد قد اكتفى باستكشاف آليات القراءة والفهم عند القدماء أم أنه تجاوز ذلك إلى اقتراح أدوات تحليلية جديدة؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال ستقودنا إلى تتبع الأطروحات التثويرية التي حاول أبو زيد -من خلالها- تجديد رؤية العقل الإسلامي بخصوص ماهية الأدوات المعرفية القادرة على استنتاج النصوص الدينية، في الثقافة العربية الإسلامية. ولعل من بين هذه الأطروحات نجد ثنائية النص/الخطاب، والبعدين الأفقي والعمودي للدلالة، والنمذجة السياقية للمعنى الديني. فما هو-إذا- الجديد الذي تحمله هذه الأطروحات؟ وما الشيء أو الأشياء التي تسكت عن ذكرها؟

#### 1-4- الصامت والمتكلم أو النص والخطاب:

لقد بدأ أبو زيد أبحاثه المتعلقة بدراسة التراث الديني الإسلامي بالارتكاز على فكرة "النصيّة" La textualité و على المدخل اللغوي في تحليل النصوص، متأثراً بأستاذه أمين الخولي. وتبرز أهم نتائج هذا المنظور عند نصر أبو زيد في تحليله لآليات النص ولقضايا العلامة و المجاز والمقصدية في نصوص العرب القدامى.<sup>(1)</sup>

ولكن نصر أبو زيد حينما يعود لتدقيق النظر في ذلك المدخل اللغوي يتبين له مدى قصوره ومحدوديته، خاصة أثناء توظيفه لدراسة مفهوم القرآن بوصفه "نصاً" Texte . وذلك راجع إلى ما لحق بمصطلح "النص" من ميوعة و تشيؤ وضبابية بفعل التداولات الصحفية والاستخدامات العامة له. و لذلك، يطرح أبو زيد مفهوم القرآن بوصفه "خطاباً" Discours كبديل نظري وإجرائي. و يعد الانتقال من الاشتغال على "مفهوم النص" إلى الاشتغال على "مفهوم الخطاب" لحظة انتقالية في مشروع نصر أبو زيد يحتاج الإمام بكل جوانبها إلى دراسة خاصة. لكن ما هي الأسس التي يرتكز عليها هذا البديل؟ وما هي إمكاناته التطبيقية التي يوفرها للدرس العلمي؟

يطرح أبو زيد تصوّره للمسألة على النحو الآتي: إن التأويل (العقلاني) للقرآن الكريم فعالية ذهنية منتجة. أما التعامل مع القرآن بوصفه وحياً مُنزّها عن القراءة والتأويل، فإنه يحوله إلى "مصحف" أو إلى شيء مادي (تميمة تحفظ من العين) أو إلى كينونة صامتة. وقد وجد في مقولة علي بن أبي طالب « إِنَّ الْقُرْآنَ بَيْنَ دَفْتَيْ الْمَصْحَفِ لَا يَنْطِقُ بَلْ يَتَكَلَّمُ بِهِ الرَّجَالُ ».<sup>(2)</sup> سنداً معرفياً تراثيا يدعم تصوّره.

فكأن نصر أبو زيد استشفّ في قول علي (كرّم الله وجهه) أن القرآن الكريم خطاب حمّال أوجه؛ لأنه يسمح لمُفسّره "التكلّم به" (أي تأويل معانيه) لمواكبة مستجدات كل عصر، مما يمكّن القرآن من مخاطبة كل الإنسانية و في كل زمان ومكان.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 51-102 و ص 121-183.

(2) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص 48، 49 وكذلك 66 و 55 على التوالي نقلا عن: نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 174.

ويشير أبو زيد إلى أن بعض العلماء القدامى قد بلوروا مفهوما للنص يقوم على كونه « [النص] هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق و المفهوم تطابقا تاما. »<sup>(1)</sup> مما يعني بأن نصر أبو زيد يرى بأن التصور الكلاسيكي للنص يتلخص في كونه رسالة لغوية واضحة الشفرات لا غموض ولا مراوغة فيها. وعندما يكونون بحاجة إلى ايجاد سند شرعي لمواقفهم الأيديولوجية يلجأون إلى انتزاع النصوص من سياقاتها الخطابية التي وردت فيها. إنهم -بلغة النقد المعاصر- يمارسون قراءة "بروكستيق" Prokéstique أو اجتزائية. وهي تعني تلك « [القراءة التي] يقطع عبرها المؤول أجزاء النص و يجذب إليه أجزاء أخرى حتى تتسجم مع التأويل الذي يقترحه و يفرضه على النص. »<sup>(2)</sup>

يحدث ذلك على الرغم من المقاومة التي يبديها النظام الدلالي للنص ضد محاولات اجتزائه و فرض التأويلات عليه فرضاً. ولكن ماذا لو تم التعامل مع النص القرآني أو غيره من النصوص القاعدية على أنه خطاب؟

يرى أبو زيد أن مقاربة النصوص الإلهية والبشرية بوصفها "خطابات" إجراء لا يترك مجالا كبيرا لتطويع دلالتها أو لتحويرها لتخدم أيديولوجية معينة؛ لأن المؤول في هذه الحالة سيكون مُجبراً على أن يأخذ بعين الاعتبار "نظام اشتغال" ثلاث آليات خطابية تتمثل في تعدد الأصوات داخل الخطاب La polyphonie وعمليات الإحالة و مرجعية الضمائر، ونمط السياق الخطابي، وطبيعة اللحظة التاريخية المُزامنة لتشكل الخطاب.<sup>(3)</sup> والقصد بذلك أن على المفسر المعاصر أن يعيد تشكيل السيناريو الحوارية الذي تولّد في خضمّ المعنى النصي في القرآن، وأن يراعي الوضعيات الخطابية المختلفة تبعا لما تحيل إليه الضمائر، وما يقتضيه السياق المصاحب لتشكل ذلك المعنى. أي يجب على المفسر المعاصر أن لا يكتفي بالنظر إلى القرآن بوصفه كلاما سرمدياً أو "أركتيباً" Archétype كما يقول الباحث هشام جُعَيْط.<sup>(4)</sup>

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص179.

(2) عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، ص111.

(3) See: Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking the Qur'ân towards a humanistic hermeneutics, 1<sup>st</sup> ed, SWR publishers, Amsterdam-Netherlands, 2004, p12-18.

(4) ينظر: هشام جُعَيْط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ج1، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2000، ص17.

و بعد تحديد نصر أبو زيد للآليات التي تنتظم عملية توالد الدلالة في الخطاب(التدليل) وتوجيهها وجهة معينة يشير إلى أن تحليل القرآن -بوصفه خطابا- يكشف أن عمل الفقهاء كان يعتمد بالأساس على فتح دلالة الآية القرآنية ثم تشفيرها انطلاقاً من سياقات اجتماعية مختلفة ثم إعادة غلقها من جديد. <sup>(1)</sup> بمعنى أن توجد في القرآن دلالات عالمية تعود إلى مصدر إلهي محض و دلالات أخرى كانت تخص نمطاً حياتياً اجتماعياً معيناً ساد في شبه الجزيرة العربية قديماً.

هذا النمط الاجتماعي الخاص تم -عبر قرون من التشريع الفقهي- تحويله إلى دلالات متعالية قابلة للتتصيص Explication والاستدعاء لتأويل الكلام الإلهي، فامتزج الإلهي والاجتماعي تحت سقف المقدس". واستناداً إلى هاتين العمليتين (التشفير الدلالي و غلق حدود التأويل) تم تحويل النص القرآني إلى نص مغلق أمام أي محاولة قرائية جديدة فأصبح عبارة عن مدونة Corpus بتعبير محمد أركون.

وخلاصة القول هي أنه إذا كان النص كيانا "صامتا" وسلبيا في علاقته بالتأويل والتدليل"، فإن الخطاب يمتاز بديناميته وحيويته المتواصلة، و بقدرته على توجيه مسار التأويل وتنظيمه عن طريق أدوات خطابية و سياقية واضحة.

#### 1-4-1- القرآن بين أحادية الصوت و تعدد الأصوات:

لقد لاحظ أبو زيد محدودية المنظور اللغوي للنص القرآني على مستوى محيط التداول؛ لأنه منظور ينحصر وجوده عند بعض النخب المثقفة فقط. بينما يعمل القرآن في حياتنا اليومية كخطاب و يمارس تأثيره الرمزي بشكل أكبر في حياة الطبقات العامة.<sup>(2)</sup>

ولاشك أن هذا التأثير راجع إلى الطبيعة الحكائية التي تميز المخيال الثقافي الجمعي العربي. حيث يغلب عليها الجانب القصصي والأسطوري، وتسودها نوع من القابلية Ability للانجذاب نحو كل ما هو مفارق وخيالي.

(1) See: Nasr hamid ABU ZAYD and others; Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis, p95.

(2) See: Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'an towards a humanistic hermeneutics, p11



وغالبا ما يميل هذا المخيال إلى القصص الديني ويتأثر به و بمواقف شخوصه (أنبياء كانوا أم أولياء صالحين) أكثر مما يتأثر بخطاب أحادي يجيء بصيغة أمرية مباشرة.

وقد أدرك أبو زيد أهمية البعد القصصي الحواري في الخطاب القرآني وعمل على إعادة قراءته مركزا على ظاهرة " تعدد الأصوات" فيه. هذه الظاهرة التي تم التغاضي عنها تحت تأثير الخطاب الفقهي "الرسمي" الذي كان تصوره يركز على مرسل الخطاب بوصفه الصوت الوحيد الأحد صاحب الأمر والنهي. بينما يكشف تحليل البنية اللسانية والأسلوبية للخطاب القرآني أن المتكلم في هذا الخطاب ليس واحدا في جميع السور والآيات. فهناك مواضع يكون المتكلم فيها هو "الله" وهناك مواضع يكون المتكلم فيها هو "جبريل".<sup>(1)</sup>

مما يعني أن خطاب الله تعالى يتحول على لسان جبريل إلى خطاب منقول على لسان Discours rapporté. وقد يدخل صوت الرسول(ص) بين هذين الصوتين شاكيا إلى ربه فينضاف صوته إلى الصوتين الآخرين ثم ينقل إلى ربه ماقالته اليهود أو مشركو مكة فتتضاف أصواتهم -أيضا- إلى العملية الحوارية، وهكذا تتسع دائرة الحوار أكثر فأكثر.

وبناء على ذلك يؤسس أبو زيد مفهوم "البعد الأفقي والبعد العمودي للخطاب القرآني". بحيث يتعلق الأول منهما بكيفية التوالد الدلالي للمعنى في اتجاه خطي ينتقل من آية إلى آية و من سورة إلى سورة، وذلك طبقا لترتيب التلاوة. بينما يشغل البعد العمودي على تتبع العملية التواصلية Le processus communicatif التي حدثت بين الصوت الإلهي و الصوت البشري.<sup>(2)</sup>

إن التحليل المزدوج الأفقي-العمودي يسمح لنصر أبو زيد بفهم أعمق للدلالة الدينية، ويجنبه من الوقوع في تكرار ما قد انتهى إليه القدماء من تفسيرات و تأويلات. كما سيجعله ذلك أقرب إلى زمانية الحدث التواصلية الكوني (الله تعالى) ↔ محمد (ص).

(1) See: nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'an towards a humanistic hermeneutics, p11

(2) See: nasr hamid ABU ZAYD and others; Reformation of Islamic thought, p97

ولكن إذا كان البعد العمودي للمعنى يحاول تسليط الضوء على حيثيات التشكيل الدلالي للخطاب (الوحي)، ألا يتطلب ذلك استدعاء كل الملابس الأنثروبولوجية و اللسانية المرافقة للحظة التشكيل؟ وإلى أي مدى يمكن تحقيق ذلك - خاصة - بعد التراكم الهائل للخطابات الكلاسيكية الفقْهوية\* و الحَجب الذي مارسه على مثل هذه الملابس نظراً لكونها مما يدخل في خانة الممتنع عن التفكير؟

يبدو أن نصر أبو زيد يعي مدى صعوبة تطبيق الرؤية العمودية على مفهوم الوحي، لذا يستعين بآليات سيميائية ومفاهيم لسانيات الخطاب والنقد التاريخي والتأويلية في الكشف عن بعض أبعاده، رغم ما يثيره اللجوء إلى مثل هذه المفاهيم في مجال الدراسات القرآنية من حساسيات.<sup>(1)</sup> وتتفاقم شدة هذه الحساسيات كلما استثمرت القراءة النقدية "الزيدية" للتراث مفاهيم معاصرة في مسالة قضايا مسكوت عنها في الوعي الإسلامي ( كقضية خطابية الوحي مثلاً) أو في الكشف عن آليات الخطاب الديني السلفي وخطاب "اليسار الإسلامي".<sup>(2)</sup> و لكن هل يدرك أصحاب هذا الوعي بأن الوصول إلى اختراق المسكوت عنه لا يتعلق بنوعية المفاهيم والأدوات الموظفة في القراءة فقط، بل إنه يتوقف -كذلك- على مدى صلابة الطرح النقدي و ذكائه؟

#### 1-4-2- مرجعية الضمائر: مَنْ المتكلم وَمَنْ السامع؟

إن الخطاب القرآني -في المنظور الكلاسيكي(التقليدي)- هو الكلام الإلهي المنزل على الرسول (ص)، وهو خطاب سماوي يتضمن متكلماً(الله) يحيل إلى نفسه وإلى متلقي خطابه (الرسول(ص)) بوضوح تام لا غرابة فيه. بينما يشك نصر أبو زيد في صحة المنظور الكلاسيكي لطريقة الإحالة إلى المتكلم أو السامع بواسطة ضمير إحالي Pronom référentiel، ويدافع بالمقابل - عن فرضيته القائلة بعمق وتعقد النسق الإحالي في الخطاب القرآني.

(\*) يسمى "خطاب فقْهوي" كل خطاب فقهي يستغل وظيفته التشريعية والتقعيدية للعبادات والمعاملات من أجل خلق سلطة دينية رمزية تمارس رقابتها على عقل المفكر المسلم. وقد تمت صياغة هذا المصطلح انطلاقاً من كلمة "فقهي" على اعتبار أن إضافة "الواو" يوحي بدلالة سلبية، وذلك قياساً على قولنا: إسلامي ← إسلاموي، سياسي ← سياسوي، حدثي ← حدثوي، علمي ← علموي وغيرها.

(1) See: nasr hamid ABU ZAYD and others; Reformation of Islamic thought, p97

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص188.

وينطلق أبو زيد من فكرة مفادها أن هناك أكثر من إمكانية للإحالة في الخطاب القرآني، فضمير المتكلم "أنا" و "نحن" لا يحيلان إلى الصوت الإلهي دائماً، بل قد يحيلان إلى الرسول (ص) أو إلى جبريل (عليه السلام). كما يمكن أن تتم الإحالة إلى الصوت الإلهي بواسطة الضمير "هو" أو "أنت".<sup>(1)</sup>

إن الإحالة المرجعية إلى الصوت الإلهي تتم -حسب نصر أبو زيد- بضمائر تتنوع من حيث دلالتها على الأفراد والجمع من جهة، ومن حيث دلالتها على التكلم أو الغياب أو المخاطبة من جهة أخرى. ولكن الأكثر جدة في منظوره نجده في طريقة تصويره لـ "عملية إحالة الضمائر". حيث يرى أن ضمير الغائب "هو" عندما يأتي مسبوقاً بالفعل "قُلْ" يصبح مجهول الهوية، لذا يجب التنقيب عن مرجعية هذا الصوت في سياق ذلك الخطاب.<sup>(2)</sup>

ويُفهم من رأي نصر أبو زيد أن مرجعية الضمير في "النصوص الممتازة في الثقافة" غير محددة بصفة نهائية، بل على المؤول تأويلها بالشكل المناسب. ففي سورة الإخلاص مثلاً يتساءل أبو زيد إلى ماذا يحيل الضمير "هو" المسبوق بالفعل "قُلْ" في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (...)﴾ ؟ ثم يجيب بأنه إذا عملنا بقواعد النحو العربي، فإن الضمير عامةً يحيل من خلال علاقة "تراجعية" تجعله يعود -دائماً- على كلمة واردة قبله في سياق الجملة. وإذا عملنا بذلك وجدنا أن الكلمة التي تسبق الضمير "هو" في الآية السابقة عبارة عن فعل (قُلْ) تُلَفِّظ به جبريل (عليه السلام) الذي لا يُعَدُّ الطرف المُحَال إليه بالضمير "هو" في هذه الآية/ الخطاب، مما ينفي إمكانية إحالة الضمير "هو" على جبريل (ع س). فهل يبقى الضمير "هو" بدون إحالة؟<sup>(3)</sup>

يمكن للدارس أن يلاحظ كيف يعمد أبو زيد إلى تكثيف وتشعيب مسار الإحالات الضمائية حتى يخلق وضعية دلالية متشابكة يعجز الخطاب التعليمي الكلاسيكي عن حلها بواسطة آلياته وأدواته النحوية. وتتبع الإشارة إلى أن نصر أبو زيد يتقاطع كثيراً في مناه -هذا- مع منحنى الباحث هشام جُعَيْط في مَسَلَكِيَّة (منهجية) تحليل وضعيات الإحالة\*، وفي طريقة التعاطي مع بعض الآيات التي يكتنفها الغموض الإحالي.

(1) See: Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'an towards a humanistic hermeneutics, p19

(2) See: Ibid.

(3) See: Ibid.

(\*) نذكر من بين الآيات التي لاحظ هشام جُعَيْط فيها تعقيدات إحالية وحاول تتبع إشكالاتها الدلالية قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾، وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. ينظر: هشام جُعَيْط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص 50-54.

وبعد أن يبرز أبو زيد تلك الوضعية التعجيزية يعمد إلى توظيف مفاهيم لسانيات الخطاب ليحل هذا الإشكال الإحالي ويتجاوزه. و من خلال إعادة تصور وقائع العملية التواصلية بكاملها وتحليلها لسانياً يخلص أبو زيد إلى أن الضمير "هو" يحيل بعلاقة "تقدمية" \* إلى الله. وأما صوت جبريل المتضمن في الفعل "قُلْ" فيتحول إلى عامل وسيط Actant intermédiaire<sup>(1)</sup>.

ومن الأمثلة التي يسوقها أبو زيد للدلالة على تعقد "النظام الإحالي" في الخطاب القرآني ورووعته -في الوقت نفسه- ذلك الحوار الضمني الوارد في حديث قُدُسي<sup>(2)</sup> للرسول (ص). وقد قام أبو زيد باستحضار هذا الحديث القدسي من أجل إبراز كيفية إنتاج المعنى داخل الخطاب النبوي من زاوية التعدد الإحالي للضمائر. فما هي النتيجة التي توصل إليها أبو زيد؟

في البداية، لاحظ أبو زيد انطواء هذا النص على حوار مُضمّر Implicite جاء منقولا على لسان المتكلم. وإلى جانب ذلك، فهناك "تبادلية" واضحة في المواقع بين المتكلم والمخاطب. حيث يصبح متلفظ الخطاب هو "الإنسان" بمجرد أن يُنقل خطاب الله تعالى على لسانه، وبالمثل يصبح المتلفظ الأصلي بالخطاب Default speaker متلقياً له.<sup>(2)</sup>

فالإحالة تعمل في هذا الخطاب بشكل مُتَنَوِّبٍ يتبادل فيه الضميران "أنا" و"هو" الأدوار. إذ في البداية ينقل الضمير "هو" ملفوظ المتكلم "أنا". لكن العملية سرعان ما تُعكس ليصبح الضمير "أنا" ناقلاً لملفوظ المتحدث الغائب "هو" ثم تدور العملية مرة أخرى لتغير كل الضمائر الفاعلة في النسق الإحالي. وهكذا تواصل الإحالة التتابعية إلى آخر الحديث. ولكن، ألا يلاحظ بأن هذه الحركة التتابعية المستمرة قد يصعب التنبؤ بمسارها أو بنتائجها؟ ثم إذا كان هذا المنظور يسعى نحو تفسير مرجعية الضمائر في الخطاب، ألا يؤدي تطبيقه إلى تضليل القارئ وسط دوامة من الإحالات تقوده إلى العودة من حيث بدأ؛ أي إلى التساؤل: مَنْ المتكلم وَمَنْ السامع في هذا الخطاب؟

(\*) يقصد بالعلاقة "التقدمية" تلك العلاقة التي من خلالها يحيل الضمير إلى كلمة أو كلمات لاحقة له داخل سياق الجملة، وغالبا ما تكون في مواضع التقديم والتأخير. وهي تعمل عكس العلاقة "الترجعية".

(1) Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'ân towards a humanistic hermeneutics, p 21.

(2) هو ذلك الحديث المشهور: > الصَّلَاةُ مَقْسُومَةٌ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي إِلَى نِصْفَيْنِ، عِنْدَمَا يَقُولُ عَبْدِي دُعَائِي لِرَبِّي

(...) < (إلى آخر الحديث) ينظر: مالك بن أنس، الموطأ، ص 174 و صحيح مسلم، ص 158. نقلا عن: م ن،

ص ن.

إن المسألة تبدو أكثر تعقيدا مما يتصور، و لعل هذا التعقيد نفسه هو ما دفع نصر أبو زيد إلى توظيف المنظور الإحالي بموازاة مع آليات تحليلية "مساعدة" كالنمذجة السياقية للمعنى مثلا؛ بحكم أن ضبط النمط السياقي يساعد على تحديد هوية المُحِيل والمُحَال إليه في سياق الخطاب.

### 1-4-3 - النمذجة السياقية للمعنى:

يقدم نصر حامد أبوزيد النمذجة السياقية للمعنى كآلية اجتهدانية مساعدة على قراءة النص القرآني أوغيره من النصوص البشرية الأخرى. كما يرى في هذه النمذجة وسيلة تصنيفية لأشكال المعنى المتغيرة طبقا لتغير السياق. ويعتبر اجتهداده -هذا- ضربة قاصمة لأنصار الخطاب السلفي "المتشدد"؛ لأنه مكن نصر أبو زيد من إمطة اللثام عن ممارساتهم التأويلية- التحويرية لدلالات النصوص القرآنية والنبوية، خاصة ما تعلق منها بفريضة الجهاد، ومعضلة التأويل، ومسألة الحاكمية، وحقوق المرأة في الإسلام وغيرها. فما خصوصية هذه الآلية وما مدى نجاعتها في فهم الدلالة وإنتاجها؟

يمكن اعتبار النمذجة السياقية - كما يرى أبو زيد - عملية تصنيف للأنماط السياقية الخطابية الواردة في خطاب معين؛ تحضيرا لعملية تفسير دلالاته وتأويلها.<sup>(1)</sup> بمعنى أن نصر أبو زيد يحاول أن يبين بأن الممارسة التأويلية السليمة هي تلك الممارسة التي تراعي طبيعة السياق التركيبي للنص، وتحترم نوع النمط السياقي الذي يمتلي لإليه الخطاب المدروس.

وتتمثل أنواع الأنماط السياقية في النمط الإعلامي (الإخباري) Type informatif، والنمط السردى Narratif، والنمط الوصفي Descriptif، والنمط السجالي Polémique، والنمط الأمرى Impératif.<sup>(2)</sup> و لذلك، يلح أبو زيد على ضرورة مراعاة النمط السياقي قبل مباشرة عملية تأويل النص؛ لأن المؤول قد يجد نفسه أمام العبارة نفسها ولكن تأويله لها يختلف تبعا للنمط السياقي الذي ترد فيه تلك العبارة، لأن نمط الإعلام هو غير نمط السرد ، ونمط الوصف يختلف عن نمط السجال والأمر. ولا تنتهي عملية تحديد معنى العبارة بالوصول إلى استخراج نمط سياقها فحسب، بل تستمر بتحريك الآلة التأويلية من أجل استنباط مغزى تلك العبارة، آخذة بعين الاعتبار طبيعة الإشارات التي تحملها تلك العبارة أو ذلك النص حول نمطه السياقي.<sup>(1)</sup>

(1)See: Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'ân towards a humanistic hermeneutics,p 21.

(2)See: ibid, p18.

وتسمح هذه المقاربة السياقية للدلالة بتأسيس الفهم على أساس ينأى عن الفهم الذاتي أو الاجتزائي للمعنى بفضل مراعاة النمط السياقي الذي يحدد من الخارج أولاً. ليتم في خطوة ثانية التأكد من علاقة الخطاب بذلك النمط السياقي المستخرج منه عن طريق تأويل دوال ذلك الخطاب. ويشير أبو زيد إلى أن تأويل النص القرآني بعد نمذجة سياقاته يطرح سؤالاً هاماً يتعلق بتحديد السياقات التي تشير إلى البعد التاريخي في الخطاب من السياقات التي تشير إلى البعد العالمي فيه؟ وهذا السؤال يشكل -حالياً- الهاجس الذي يشغل كل الباحثين الليبراليين في العالم.<sup>(2)</sup>

ولعل اهتمام هؤلاء الباحثين بوضع خارطة دلالية تحدد بوضوح مواقع البعدين التاريخي والعالمي في الخطاب القرآني اهتمام يعود إلى أسباب معرفية بحتة تتعلق بعملية انبثاق المفاهيم وميلاد الأطروحات في الفكر والفلسفة وعلم الأديان. ولكن يبدو أن هذا الاهتمام ليس مفصلاً عن الصراع العالمي المحتدم -اليوم- بين القوى الإمبريالية والحركات "الإسلامية" \* والتنظيمات الإرهابية التي تتغذى طلائعها على تأويل ديني لعل أهم ما يميزه الخلط بين مواضع البعد التاريخي والبعد العالمي في الخطاب القرآني أولاً، والأخذ بالمعنى الحرفي أو المباشر، ثانياً.

تتدرج محاولة نصر أبو زيد لتصنيف الأنماط السياقية في الخطاب القرآني ضمن الجهود المعاصرة الرامية إلى مراجعة طرائق التأويل الديني وآلياته. وقد يكون من أهداف هذه المراجعة النقدية -والخطاب العربي المعاصر كان دائماً خطاب مراجعة وإعادة نظر على حدّ قول الباحث مصطفى خضر<sup>(3)</sup>- تصحيح مسارات التأويل والتأكيد على أهمية مراعاة النمط

(1) See: Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'ân towards a humanistic hermeneutics, p18-30.

(2) See: ibid, p30.

(\*) لقد تم وضع مصطلح "الإسلامية" بين مزدوجتين للتنبيه إلى أن بعض هذه الحركات تتخذ من هذه الصفة التي تطلقها على نفسها حيلة خطابية، حتى توهم السامع بأنها وحدها تمثل الإسلام، وأنها وحدها من يملك حق التحدث باسمه، وكل من خالفها فقد خالف الإسلام. ومن أجل تفكيك هذه الحيلة الخطابية يقترح الباحث رَفَعَتُ السَّعِيدِ استعمال بدلاً منه مصطلح "المُتَأَسِّلِمَة"؛ من الفعل تَأَسَّلَمَ قياساً على تَأَقَّلَمَ (كما ورد في مختار الصحاح، باب التاء، ص73). للتوسع أكثر ينظر: رفعت السعيد، التأسلم فكر مسلح، ط1، دار الطليعة الجديدة، دمشق-سوريا، 1996، ص 12-42-66.

(3) ينظر: مصطفى خضر، النقد والخطاب، ص12.

السياقي للخطاب. إذ لا يكفي الأخذ بالمعنى اللغوي أو التفسيري للنص بل ينبغي الإحاطة بكل البنى اللسانية والسياقية والتاريخية المتدخلة في "مَفْهَمَة" وتلقّي الخطاب المقدس. و نخلص من كل ما سبق إلى أن توظيف البعدين الأفقي والعمودي في عملية الفهم، والنظر إلى القرآن بوصفه خطاباً والنمذجة السياقية للمعنى هي الآليات التي حاول-عن طريقها- أبو زيد تجديد أشكال تلقي وفهم التراث الديني الإسلامي.

هذا -بشكل عام- عن الآليات التي قام أبو زيد بالتقريب عنها في خطابات علماء القرآن و المفسرين وعلماء الأصول القدامى وهم بصدد دراسة النص القرآني. فماذا عن آليات المعتزلة القرائية؟ وماهي خصوصياتها؟

## 2- في الخطاب المعتزلي:

لقد لاحظ أبو زيد كغيره من دارسي التراث العربي بأن خطاب المعتزلة من أكثر الخطابات التراثية تغليباً للجانب العقلي في أطروحاتها. وإذا كانت القراءة الاستكشافية التي أنجزها هذا الباحث حول "التفسير العقلي للنص الديني" قد أجابت على بعض تساؤلاته حول "وظيفة المجاز" عند المعتزلة، فإلى أي مدى ستمكن "قراءته التفسيرية" -كما يصفها هو- من كشف طبيعة تصور المعتزلة للتأويل/التفسير بالرأي؟ وإلى أي مدى استطاعت هذه القراءة أن تحفر في بنية العقل المعتزلي وتكشف عن أسس التأويل وآلياته فيه؟

لقد اختار أبو زيد أن يكون مدخله إلى قضية التأويل عند شيوخ المعتزلة هو الاستقصاء عن دواعي اختيارهم لتفسير النص القرآني بالدليل العقلي وليس بالدليل النقلي أو التاريخي.<sup>(1)</sup> وبعد ذلك، حاول أن يعطي ذلك الاختيار المنهجي الاعتزالي بُعداً الأنطولوجي العميق عن طريق التقريب عن تلك الوسائل و الأدوات الصورية التي يستند إليها شيوخ المعتزلة ليس فقط في تأويل دلالة النصوص ولكن أيضاً في فهم كل عملية نقل دلالي تتم من المستوى الأول إلى المستوى الثاني للغة. و من بين هذه الوسائل (الآليات) نجد آلية قياس الشاهد على الغائب، وتأويل المجاز و قانون المحكم و المتشابه.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص135.

## 2-1- آلية قياس الغائب على الشاهد:

قبل الشروع في تتبع آراء نصر أبو زيد حول كيفية اشتغال هذه الآلية، لابد للدارس أن يشير إلى اعتقاد هذا الباحث بأن تصور المعتزلة للتأويل وللدلالة لا ينفصل عن رؤيتهم نحو الوجود والمعرفة. حيث يقول أبو زيد إنَّ: «المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد بدءاً من العقل البشري تأملاً في ذات الإنسان والكون من حوله و وصولاً إلى معرفة الله بصفاته من العدل والتوحيد، والأساس الذي اعتمده المعتزلة في تحصيل المعرفة هو "قياس الغائب على الشاهد" (...)»<sup>(1)</sup> ولكن السؤال المطروح هو على أي مستوى من مستويات التأمل العقلي المعتزلي يتدخل القياس عملياً؟ وما تعليق نصر أبو زيد على ذلك؟

يمكن للباحث أن يلاحظ كيف يحيل أبوزيد قارئه إلى مسألة الأدلة العقلية عند المعتزلة و هي مسألة تمهد للإجابة على التساؤل المطروح. يقول أبو زيد: «تتحدد أنواع الأدلة عند القاضي عبد الجبار بناءً على تحديده لغاية المعرفة، وغاية المعرفة هي الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من العدل والتوحيد، ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره و نواهيه حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب وتعصم من العقاب (...)»<sup>(2)</sup>

يشير أبو زيد إلى أن فهم أنواع الأدلة -كما هي في نظر القاضي عبد الجبار- لا يمكن أن يتحقق بشكل واضح إلا إذا تم إدراك الغاية المسطرة من وراء اكتساب المعرفة لديه ولدى أصحاب مذهب الاعتزال، بصفة عامة. وتكمن هذه الغاية -أولاً- في معرفة الخالق بصفاته من التوحيد و العدل. وإذا تمت معرفة الخالق بصفاته وجب معرفة أوامره ونواهيه. وإذا تمت معرفة أوامره ونواهيه وجب أدائها من أجل الفوز بالنعيم. وللعلم فإن القاضي عبد الجبار يشترط في هذا الاكتساب المعرفي مراعاة شرط الترتيب والتدرج من أول المعارف إلى آخرها.

ويعلق أبو زيد على ذلك بأنه لا يجوز توظيف دليل من الأدلة خارج مجاله المعرفي. و يعود سبب ذلك إلى كون كل نوع يختص بمرحلة من مراحل المعرفة. إذ هناك من الأدلة ما يدل

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ص 130-131.

(2) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 68.



بالصحة الجوب، ومنها ما يدل بالدواعي و الاختيار، ومنها ما يدل بالمواضعة و القصد.<sup>(1)</sup> فأما عن النوع الأول فهو ذو طبيعة عقلية استدلالية Inférentielle يدخل في إطار عملية التفكير المؤسس على البديهيات. ومن بين هذه البديهيات أن لكل فعل فاعل قام بإنجازه، وهو ما يعرف بمبدأ "السببية" Causalité.

أما النوع الثاني فهو الذي يدل بالدواعي والاختيار وهو مؤسس في شروطه على النوع الأول. وأما النوع الثالث فيتمثل في الأدلة التي تدل عن طريق المواضعة والقصد؛ حيث تدرك دلالة الألفاظ والتراكيب استناداً إلى ما تواضع عليه المتكلمون بلغة معينة. ولكن المثير للتساؤل في هذا السياق هو اعتبار نصر أبو زيد "مبدأ قياس الغائب على الشاهد" أساس المعرفة\* عند المعتزلة وأساس التقسيم الثلاثي للأدلة. فكيف يعلل ذلك؟

ولكي يثبت منطقياً أن "مبدأ قياس الغائب على الشاهد" أساس التقسيم الثلاثي للأدلة لدى المعتزلة، لا بد أن يكون لهذا المبدأ وجود في البنية الداخلية المكونة لتلك الأدلة أو -على الأقل- أن تشتمل تلك الأدلة على عنصر مماثل أو نظير لهذا المبدأ. ولكن ذلك سيستدعي -أولاً- تحديد مفهوم هذا المبدأ، فماذا يقصد أبو زيد بمبدأ قياس الغائب على الشاهد؟

يرى أبو زيد بأن المقصود بهذا المبدأ هو أن يقيس العقل ما غاب عنه على ما يشاهده من عناصر العالم الحسي المدرك.<sup>(2)</sup> مما يعني بأنه عملية عقلية، و أنه يعتمد على القياس Le syllogisme، حيث يتم فيه قياس شيء غائب على شيء حاضر. ففي النوع الأول من الأدلة يقوم العقل بقياس ما غاب عنه (علم الله الواسع) على ما يستطيع مشاهدته و إدراكه بحواسه (إحكام الله الأفعال والظواهر الطبيعية).

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 68.

(\*) هناك من الباحثين من يرى أن هذا المبدأ ليس الأساس أو الأسلوب الوحيد لبناء المعرفة عند المتكلمين. فطه عبد الرحمن -مثلاً- يرى أن القياس أو "الاستدلال بالشاهد على الغائب" أسلوب من بين ثلاثة أساليب عرفها المتكلمون، وهي القياس والاستنباط (= البرهان) و"الاستقراء". ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000، ص97.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص131.

أما في النوع الثاني منها، فإن التوصل إلى استنباط حقيقة حدوث العالم وفنائها (كحقيقة غائبة) جاء نتيجة لإدراك الحس لما يعترى الأجسام من تغير وسكون وحركة و زوال (كحقائق مشاهدة). وبحركة استدلالية عكسية يقاس عدل الله تعالى وحكمته على تنزهه المطلق عما يعترى سائر الأجسام الأخرى من تغيرات فيزيائية.

وأما النوع الثالث (وهو الأكثر ارتباطا بقضيتي الدلالة والتأويل) فنلاحظ بأن المفسر لا يمكنه فهم دلالة اللفظ القرآني كيفما شاء، إنما ينبغي عليه أن يقيس معانيه المستتبطة على ما تواضع عليه المتكلمون بلغة القرآن العربية من جهة، وعلى قصدية مرسل الخطاب (الله تعالى) من السياق، من جهة أخرى.

وبشكل عام ، فإن مفسر الخطاب أو مؤوله يعتمد في استخراج المعنى على "القياس" الذي عن طريقه يتم الانتقال من إطار المعروف إلى إطار المجهول في ذلك الخطاب.<sup>(1)</sup> و يعتبر القياس وسيلة ضرورية لنقل المعنى من المقيس عليه إلى المقيس. وأما الاستثمار النظري لـ "آلية القياس"، فهو ما سيعرف تعميقا منهجيا لدى البلاغيين والمتكلمين الذين سيأتون بعد المعتزلة. وكان من نتائج ذلك الاستثمار تحديد طبيعة العلاقة في كل من الاستعارة و التشبيه و الرمز والتمثيل على أنها من طبيعة قياسية بحتة. حيث يتم في الاستعارة قياس المستعار له على المستعار منه، ويتم قياس المشبه على المشبه به في حالة التشبيه ، والمرموز على المرموز به في حالة الرمز، وقياس وضع حاضر على وضع سابق قد يكون حاضرا في الذهن أو غائبا عنه في حالة التمثيل.

ولكن نصر أبو زيد يشير في موضع آخر إلى تخلي العلماء عن المبدأ (المعتزلي) "قياس الغائب على الشاهد" بعد تحويله بصورة عكسية إلى مبدأ "قياس الشاهد على الغائب". ويمثل أبو حامد الغزالي المنظر (الأشعري) والمخطط الأول لعملية التحويل هذه؛ متسببا -بذلك- في استبدال القياس "العقلي" بقياس "غيبى".\* وهكذا تم قياس إسقاط مفاهيم غيبية و مطلقة على الظاهرة

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص108.

(\*) هناك من الباحثين من يرى خلاف رأي نصر حامد أبو زيد، حيث يعتبرون أن أبو حامد الغزالي ليس من تسبب في سقوط المشروع العقلاني العربي بل إن الغزالي صاغ عقلانية متتورة خاصة به أسيء فهمها.

الطبيعية المشاهدة، بدلا من تحليل قوانين اشتغالها والانطلاق منها لفهم المجهول/الغائب. وهذا ما تسبب في ركود العلوم التجريبية الإسلامية وهجرتها نحو أوروبا في القرون الوسطى.<sup>(1)</sup> وهكذا يعتبر أبو زيد آلية القياس و شرط المواضعة والقصد ضمن استراتيجيات فهم الخطاب وتأويله عند المعتزلة، وذلك طبعا في إطار تصورهم العام للمعرفة و لوسائل العقل في اكتسابها.

ولكن إذا كان أبوزيد يرى بأن المواضعة الثانية ( أو الاتفاق على نقل الاسم من معنى إلى آخر) يعد مدخلا إلى مفهوم المجاز<sup>(2)</sup> فكيف يمكنه تعليل ذلك؟ وكيف تعامل أبو زيد مع طريقة تأويل المجاز عند المعتزلة؟ ثم ما دلالة الملاحظة المنهجية التي قدمها هذا الباحث بخصوص اعتماد المعتزلة إلى جانب القرينة اللفظية قرينةً أخرى عقلية عند تأويلهم للمجاز؟

## 2-2- تأويل المجاز أم جواز التأويل عند المعتزلة؟

يعتبر التأويل عملية ذهنية منتجة يتطلبها فهم الخطاب المجازي، كما قد يتطلبها -أحيانا- فهم الخطاب الحقيقي. وعليه، سيتمحور هدف المسألة في هذا السياق التحليلي على منظور أبي زاد نحو كيفية اشتغال المؤول المعتزلي على الخطاب المجازي، وماهية الأسس المعتمدة لديه في حل شفرات هذا النوع من الخطاب، وفي أية حدود قام بذلك.

بدءاً، ينطلق أبو زيد من تفحص تصور المعتزلة لوجود المجاز في القرآن و اللغة بناءً على كون اللغة اصطلاحاً بشرياً محضاً.<sup>(3)</sup> بمعنى أن المجاز ظاهرة لها وجودها في اللغة والقرآن؛ نظراً لنشوء اللغة بواسطة المواضعة والاصطلاح بين البشر. حيث اتفق البشر بينهم على دلالات أصلية لألفاظ اللغة. ثم ظهرت استعمالات غير حقيقة في كلامهم، فاتفقوا على تسميتها "مجازات". وحتى يقع الكلام موضع الصحة والفهم ينبغي أن تسبق هذا المجاز مواضعة لغوية ما بين أفراد قوم من الأقوام؛ سواء كانت هذه المواضعة متعلقة بدلالات حقيقية أم مجازية.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ص 85-86.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 133.

(3) ينظر: م ن، ص 123.

و لذلك، يرى أبو زيد بأن المعتزلة بدلا من أن يسلموا بوجود مجازات في النص القرآني لم تستعمل من قبل في الشعر العربي، يفترضون وجود هذه المجازات إلا أن الرواة لم يحفظوها، لذا لم تصلنا.<sup>(1)</sup>

وقد لاحظ أبو زيد بأن المعتزلة حين يفترضون وجود المجازات القرآنية مسبقا في الشعر العربي إنما كانوا يقيمون التبرير العلمي لعملية تفسير القرآن انطلاقا من الشعر الجاهلي. وتأسيسا على ذلك، ينتهي أبو زيد إلى أساس من أسس الفهم عند المعتزلة (خاصة عند الجاحظ) والمتمثل في أساس "الإرجاع". أي إرجاع معاني المجازات الواردة في النص القرآني إلى دلالات متضمنة في المعجم الشعري الجاهلي.<sup>(2)</sup>

و يشير أبو زيد إلى أن الجاحظ قد تظن باكراً إلى خطر مقايضة دلالات دينية تنتمي إلى وعي إسلامي على دلالات أخرى تنتمي إلى وعي غير إسلامي. وكيف دفع ذلك بالجاحظ إلى مطالبة المتعرض لقضايا الدين أن يكون متكلماً إلى جانب كونه عالماً باللغة العربية.<sup>(3)</sup> نظراً لما يتطلبه تفسير النصوص القرآنية من تأمل عقلي واستنباط للأحكام والدلالات المجردة. كما يشير -أبو زيد أيضاً- إلى حرص الجاحظ على ضرورة امتلاك المؤول للآلة العقلية أو المنطق الاعترالي حتى يكون قادراً على مُحَاجَّة الطاعنين في نصوص القرآن الكريم. ومن خلال ذلك، يستنتج أبو زيد أهمية الوظيفة الدفاعية للتأويل لدى الجاحظ.<sup>(4)</sup>

إن التأويل العقلي لدلالة المجاز هو الكفيل بالدفاع عن وجود المجاز في القرآن ضد آراء الطاعنين فيه. وقد تبين كيف طالب الجاحظ المؤول بالتوفر على المعرفة العقلية قبل الخوض في تفسير النصوص وتأويلها. وهذا ما يجعل من "تأويل المجاز عقلياً قاعدة اعتزالية" لا يمكن للمؤول أن يحيد عنها. إنها النتيجة التي تقود إليها مقدمات نصر أبو زيد.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 133.

(2) ينظر: م ن، ص 115.

(3) ينظر: م ن، ص ن.

(4) ينظر م ن، ص 117-122.

ولكن هل سيتابع أبو زيد استنتاجاته في الخط التحليلي المؤكد على أن المعتزلة اشترطوا إخضاع كل نص ينطوي على مجاز لتفسير عقلي وتحليل لغوي ؟

بعد أن بين أبو زيد طريقة تعاطي الجاحظ مع المجاز القرآني ينتقل إلى تحليل رؤية معتزلي آخر لهذه المسألة والمتمثل في القاضي عبد الجبار المعتزلي. وتكشف قراءات نصر أبو زيد لنصوص القاضي عبد الجبار عن وعي هذا الأخير بضرورة وضع ضوابط و حدود تقف عندها عملية التأويل العقلي للنص، وإلا سادت الفوضى الدلالية واختلطت عوالم الحقيقة والمجاز. ولذلك فقد وضع القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة شروطاً تحدّ من طاقة المجاز في التعبير، كما منعوا حمل اللفظ على المجاز إذا أمكن حملُه على الحقيقة.<sup>(1)</sup>

إذن، فمن المستحيل إطلاق الحرية التامة في استعمال المجاز وتأويله، كما أنه من غير الممكن تأويل اللفظ ليدل دلالة مجازية إن أمكن أن يدل على حقيقة. مما يعني أن تأويل المجاز "يجوز" فقط إذا لم يمكن للمفسر حمل اللفظ على الحقيقة. هل أبوزيد بصدد الدفاع عن أطروحة تأويل المجاز أم جواز التأويل عند المعتزلة؟ ألا يعني جواز التأويل في حالات معينة وعدم جوازه في حالات حمل اللفظ على الحقيقة وجود استثناء على القاعدة العقلية للتأويل الاعتزالي؟

وبغض النظر عن ذلك، يوافق أبو زيد القاضي عبد الجبار في تعليقه لضرورة ضبط السياقات التي يوظف فيها التأويل العقلي لاستخراج دلالة العبارة المجازية. ثم يخلص أبو زيد إلى أن «المعتزلة -شأن غيرهم من الفرق - من أنصار الحقيقة، (...) وكل الخلاف أنهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التي تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق وتصورهم الله ولعدله. »<sup>(2)</sup>

ولعل هذه الخلاصة قد حوصلت كل الفلسفة التأويلية التي يقوم على أساسها الخطاب الديني المعتزلي، ولكنها خلاصة تفتح حاضنة للتساؤل النقدي الآتي: إذا كان مبدأ " حمل اللفظ على المجاز ممنوعاً في حالة إمكان حمله على الحقيقة" يمثل استثناءً على القاعدة التأويلية للمجاز فإن ثمة استثناء آخر داخل هذا الاستثناء بحد ذاته لا يشير إليه أبو زيد.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ص 130-131.

(2) م ن، ص 130.

ويتعلق هذا الاستثناء تحديدا بتأويل المجاز الوارد في آيات التوحيد والعدل (آيات الصفات) أين يتم تغليب القرينة العقلية مباشرة على القرينة اللفظية، وتُحمَل دلالة الآية على المجاز مباشرة رغم إمكانية حملها على الحقيقة.<sup>(1)</sup> ومن الأرجح أن المعتزلة قد وضعوا هذا الإجراء المنهجي من أجل إبراز التناقض الناجم بين وصف الله بالصفات الجسمانية (الأنثروبومرفية) Anthropomorphiques عند حمل معاني آيات الصفات على الحقيقة من جهة، وبين فكرة الله كحقيقة متعالية على الوصف الحسي والقياس الكمي و التحديد الزماني والمكاني، من جهة أخرى. وبذلك يمكن القول بأن اعتماد المعتزلة على فكرة المجاز يدخل في إطار "استراتيجية التنزيه".

فأما القرينة العقلية فهي تُستنتج بالعقل عند تأويل المجاز، أما القرينة اللفظية فتظهر في النص المؤول. ومن بين القرائن اللفظية نجد أدوات الخصوص والعموم ( كالشرط والاستثناء).<sup>(2)</sup>

ويستخلص مما سبق أن أسس التأويل عند المعتزلة تتمثل في الأساس العقلي وأساس الإرجاع وأساس آخر الغاية منه رفع التناقض القائم بين دلالة النص الديني وأصول مذهب الاعتزال. وهو ما يصطلح عليه بـ "المحكم والمتشابه". فكيف يفسر أبو زيد تحويل المعتزلة لهذا المفهوم البسيط إلى سند أنطولوجي لشرعة\* التأويل العقلي للمجاز؟ وكيف ينظر هذا الباحث إلى اشتقاق المعتزلة "ليتهم لتأويل النص بواسطة النص ذاته" من ذلك التقسيم الثنائي للنصوص القرآنية إلى محكم ومتشابه؟

## 2-3- قانون المحكم والمتشابه:

يؤكد أبو زيد -ابتداءً- بأن شيوخ المذهب الاعتزالي قد قسموا المتن الإسلامي (النص القرآني والأحاديث النبوية) إلى نصوص محكمة واضحة المعنى، و إلى نصوص متشابهة غامضة Ambigues يحتاج فهمها إلى تأويل. و من أجل الحيلولة دون وقوع أي تناقض منطقي بين الأصول الاعتزالية الخمس و بين دلالات النصوص المتشابهة، فقد عمل المعتزلة على تأويل دلالاتها عقليا.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 137

(2) ينظر: م ن، ص 136.

(\*) المقصود بشرعة\* "التأويل العقلي للمجاز" جعل استعماله أمراً مشروعاً يتمتع بكل شرعيته العلمية والمعرفية، وليس المقصود به جعله شرعياً من وجهة النظر الفقهاء.

وبهذا « ترتبط قضية التأويل والمحكم والمتشابه بالنسق العام للفكر الاعتزالي (...)»<sup>(1)</sup> هذا النسق الذي استثمر بذكاء هذه القضية لاستخلاص إحدى أهم آليات الفكر الاعتزالي في القراءة. و تكمن أهمية تلك الآلية في أنها تمنح المؤول إمكانية تأويل معنى النص من داخله، و ذلك عن طريق « رد المتشابه إلى المحكم»<sup>(2)</sup>. و بالتالي فلا حاجة له إلى تقديم تأويل مستوحى من خارج النص؛ أي من نصوص أخرى موازية أو مصاحبة له داخل النسق الثقافي الإسلامي كتصوص الحديث الشريف أو نصوص التفسير القرآني التي دونها الصحابة والأئمة والعلماء.

ويرى أبو زيد أن القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة قد استثمروا ثنائية المحكم و المتشابه على الصعيد التأويلي. وقد تم هذا الاستثمار في إطار تاريخي ميّزه الصراع بين المعتزلة وخصومهم من الأشاعرة و الحنابلة. ولذلك لا يستبعد أبو زيد أن يكون الظرف التاريخي قد مارس تأثيره على طريقة تعاطي المعتزلة مع هذه الثنائية. وتأسيسا على ذلك، يشرع أبو زيد في تفكيك الاستراتيجية "الاعتزالية" في التأويل ليكشف عن مسكوتها أو عن مُستتداتها السريّة -بتعبير المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني- مُستشكلاً بذلك موقف المعتزلة حين « نظروا إلى النصوص الدينية التي استشهد بها الخصوم على أنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، ونظروا إلى الآيات التي تسند وجهة نظرهم على أنها من المحكم الذي تردّ إليه آيات الخصوم المتشابهة.»<sup>(3)</sup>

يتجلى هذا "المسكوت عنه" في طريقة تعامل المعتزلة مع ثنائية أو قانون "المحكم والمتشابه"؛ إذ أنهم طوعوا هذا القانون وعدّله ليتفق مع رؤيتهم العقلية للعالم. فكل نص ديني يتفق معناه الظاهري مع رؤيتهم اعتبروه نصا محكما، وكل نص ديني يخالف معناه الظاهري رؤيتهم -تلك- اعتبروه نصا متشابها تبقى دلالاته رهن النقاش والتأويل. و تعد هذه الطريقة في تصنيف النصوص الدينية من وجهة النظر الأكسيولوجية - طريقة غير مستوفية لشرط الحياد الموضوعي.

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص165.

(2) م ن، ص166.

(3) م ن، ص190.

« وكان من الطبيعي أن يلجأ الخصوم إلى نفس الحيلة، فيعتبروا ما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهاً، و كان من الطبيعي أيضاً أن يدعي كل طرف لنفسه صفة "الراسخين في العلم" القادر على التأويل الصحيح.»<sup>(1)</sup> و بذلك، يكشف أبو زيد الوجه الآخر والخفي للاستراتيجية التأويلية عند المعتزلة؛ لتصبح عملية القراءة عبارة عن "حيلة" أو "لعبة تأويلية" واصطلاحية في المقام الأول، يسعى من ورائها المعتزلة وخصومهم إلى الوصول إلى التأويل الصحيح أو -بالأحرى- ما يبدو لهم أنه التأويل الصحيح من بين كل التأويلات الأخرى. فما موقف نصر أبو زيد من هذه الاستراتيجية التأويلية ؟

قد يجوز، من منطلق ابستمولوجي، أن ينطوي استثمار المعتزلة لثنائية المحكم/المتشابه على نوع من التصرف والحيلة اللذين يتطلبهما بناء صرح فلسفتهم العقلية؛ لأن هذا حال كل فلسفة أو مذهب فكري أثناء مرحلة التشييد النظري. أما أبو زيد فينتقد المعتزلة على ذلك مثلما ينتقدهم أيضاً على لجوئهم إلى «لَيَّ عنق النص القرآني وإخراجه عن سياقه و ذلك ليتحول إلى دلالة عقلية نظرية.»<sup>(2)</sup> لأن ذلك أمر غير مشروع علمياً ومعرفياً سواء تعلق الأمر بالمعتزلة أم بغيرهم. وحين تتبع أبو زيد قراءات المعتزلة للنصوص النبوية الشريفة وكيفية استعمالهم للتأويل كسلاح لرفع التناقض الذي قد يطرأ بين هذه النصوص و أصولهم الاعتزالية فإنه (نصر أبو زيد) ينهج النهج نفسه في التحليل و التعليق و التفكيك مؤكداً بذلك - مرة أخرى - على تأثر الخطاب الناقد بالخطاب المنقود.

و لعل من أهم النتائج التي توصل إليها الباحث في قراءته لنصوص القاضي عبد الجبار إشارته -ضمنياً- إلى مستويي القراءة الاعتزالية للنصوص. ويتعلق المستوى الأول منهما باستيعاب مدلول العلامات اللغوية وهي مأخوذة على ظاهرها. فإذا نتج عن ذلك استقامة الدلالة ومعقوليتها فمعنى ذلك أن هذا النص ينتمي إلى مجال المحكم؛ و لذا يمكن للمفسر أن يوقف عملية القراءة عند هذا الحد. أما إذا نتج عن أخذ العلامات اللغوية الواردة في النص على ظاهرها نشازٌ أو اضطراب في عملية الفهم فمعنى ذلك أن هذا النص يدخل في خانة "المتشابه من النصوص".

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 190.

(2) م ن، ص 239.



ولكي يتم استيعاب دلالاته ينبغي اللجوء إلى مستوى ثان في القراءة لتأويل العلامات الغامضة فيه استنادا إلى نظائرها في النصوص المحكمة. وهي طريقة تمكن المفسر من تأويل معنى النص بواسطة النص ذاته. و لقد أشار أبو زيد في مواضع كثيرة إلى علاقة قانون المحكم والمتشابه بالمجاز و التأويل، كما أصر على أهمية علاقته بأنواع الخطاب، هذا ناهيك عن علاقته بالمعرفة العقلية.<sup>(1)</sup>

ويدل إكثار نصر أبو زيد من إثارته لسؤال "العلاقة" على أن مقاربته للخطاب التراثي المعتزلي جاءت نسقيّة أكثر منها تاريخية. وهو ما يمكن للدارس أن يلاحظه في أغلب أطروحات هذا الباحث رغم شغفه الكبير بتتبع التفاصيل الدقيقة للأحداث والظواهر التاريخية. وكم تخصص في الفكر الاعتزالي يحاول أبو زيد، بعد الإثبات بأن ثنائية المحكم والمتشابه تمثل أساسا للتأويل وآلية من آلياته عند المعتزلة، -يحاول- أن يبرهن على أن هذه الثنائية تعتبر محرّك الطريقة الجدلية في التأويل مثلما تبرز معالمها في آراء العالم الشيعي القاسم الرسي الذي تبنى آراء المعتزلة.<sup>(2)</sup>

فمنظراً لكون "مقولة الجدل" تمثل إحدى ركائز الفكر "الزيدي" فقد حاول هذا الباحث إقامة جسر معرفي يربط هذه المقولة بالقراءة وآلية المحكم والمتشابه عند المعتزلة، حتى يتمكن من فهم أطروحاتهم التأويلية للمجاز و منطلقاتهم العقلية.

نخلص من كل ما سبق إلى القول بأن القراءة الاستكشافية "الزيدية" لخطاب المعتزلة ولطرائقهم في القراءة والتأويل قد تمخض عنها كشف آليات التأويل فيه. والتي تتمثل في مبدأ قياس الغائب على الشاهد وآلية المجاز وقانون المحكم والمتشابه. وإذا كان هذا الكشف المعرفي يمس الحقل العقلي من حقول التراث، فهل ستمكن الآلة الكشفية "الزيدية" من اختراق حقل معرفي مستغلق في لغته وملثف في مفاهيمه كالحقل الصوفي؟ وكيف يمكنها تحليل ركائز النسق العرفاني في خطاب ابن عربي؟

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 177 و ص ص 187-188.

(2) ينظر: م ن، ص ص 166-167.

### 3- في الخطاب الصوفي:

يشكل النسق العرفاني أحد أهم النماذج التي اشتغل عليها أبو زيد استكشافاً وتحليلاً. وتعد نصوص ابن عربي من أكثر النصوص التي تتبع فيها أبو زيد بالدرس و التحليل بنية هذا النسق و مكوناته.

وقد سيّج أبو زيد اشتغاله الاستكشافي بمنظور تأويلي مؤلف من ثلاثة عناصر يعتبرها الباحث متداخلة ومتفاعلة تتمثل في الواقع والنص و الفكر.<sup>(1)</sup> وقد مكنه ذلك من إدراك بعض الآليات التي تنتظم بنية النسق الصوفي. وهي لا تتطلب من دارس خطاب نصر حامد أبو زيد سوى عملية إنصات/مصاحبة هادئة ورؤية تبئيرية لاستجلاء حدودها المفاهيمية. وتتمثل هذه الآليات في المعراج التأويلي ومفهوم الوسيط.

### 3-1- المعراج التأويلي:

في محاولته لأشكلة قضايا التأويل في فكر ابن عربي ينطلق أبو زيد من فرضية مفادها أن المعضلة الأساسية التي تواجه المفسر/المؤول هي قبل كل شيء معضلة "فهم".

وهذه المعضلة -كما يشرحها عن ابن عربي- لا تقتصر على فهم الإشارات و الرموز بل قد تمتد لتشمل فهم الجانب اللغوي للعبارة؛ نظراً لعدم تطابق عناصر كل من المرسل والشفرة والمستقبل من جهة وتميز الشفرة بقدر كبير من تعدد الدلالة مما يتطلب ضرورة استدعاء السياق المتعلق بتلك العناصر.<sup>(2)</sup>

يشير أبو زيد إلى صعوبة وصول المفسر أوالمؤول العادي إلى تحديد دلالة العبارة. و السبب في ذلك يعود إلى تعدد الدلالة المتضمنة في الشفرة اللغوية من جهة وإلى صعوبة ضبط ثم مراعاة السياقات المختلفة؛ أي سياق الشفرة و سياق المتكلم و سياق المتلقي في آن واحد. مما يجعل المفسر -في أغلب الأحيان- أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2003، ص273.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص ص239-240.

لقد أولى أبو زيد مسألة تأويل الشفرة اللغوية في الخطاب الصوفي اهتماما كبيرا قد يدفع الباحث إلى التساؤل حول ما إذا كان أبو زيد قد التمس في هذا الخطاب ما يشبه البديل النظري الكفيل بتحقيق الفهم لدى القارئ؟

لعل من بين ما خلصت إليه القراءة الاستكشافية "الزيدية" لخطاب المتصوف ابن عربي الوقوف عند أربع مستويات للمعنى لمّح إليها ابن عربي أثناء حديثه عن التلاوة القرآنية وعلاقتها بالفهم. و من هذه الزاوية بالتحديد يفحص أبو زيد خطوات رحلة البحث عن المعنى أو المعراج التأويلي عند المتصوف.

يشير أبو زيد إلى أن الدلالة تنقسم في العرف الصوفي إلى أربعة مستويات هي الظاهر والباطن والحد والمطلع. وهي مستويات متدرجة من البعد السطحي إلى البعد العميق. كما أنها مستويات متفاعلة؛ لأن بلوغ مستوى معين تمامه و نهايته يعني بداية المستوى الذي يليه في الترتيب مباشرة.<sup>(1)</sup>

إن العلامة اللغوية في هذا المنظور ليست دالا ومدلولا فحسب، بل إنها الدال والمدلول إضافة إلى أربعة مستويات يتكون منها المدلول و يتحدد بواسطتها داخل النص.

ويشرح أبو زيد مفهوم "الظاهر" بكونه ما يدرك بالحواس في خبرتنا اليومية. أما "الباطن" فهو الروح التي تمسك الصورة الحسية و تحفظها. أما "الحد" فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات (التعريف بالحد). وأما "المطلع" فهو غاية الموجود ونهايته. كما يلاحظ أبو زيد بأن هذه المستويات يمكن أن تلحق بالموجودات الطبيعية مما يحيل إلى أن هذا التقسيم الرباعي للدلالة غير مفصول عن النسق الأنطولوجي الصوفي بشكل عام.<sup>(2)</sup>

و أما في مجال فهم النصوص -مجال بحثنا- يحلل أبو زيد التحديد الاصطلاحي للمستويات الدلالية الأربعة التي بلورها ابن عربي.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص ص 239-240.

(2) ينظر: م ن، ص ص ن.

و من المفيد في هذا السياق تدقيق الملاحظة في العرض التحليلي الذي يبين أبو زيد، من خلاله، علاقة الفهم بالمستويات الدلالية للمعنى عند ابن عربي. إذ يباشر أبو زيد -أولاً- في تحديد أنماط الإمكان الوجودي عند ابن عربي، و التي حددها في نمطين هما الوجود (الكتاب الكبير) والإنسان (المختصر الشريف) و يقابلهما القرآن (النص الإلهي).<sup>(1)</sup>

ويحلل أبو زيد عملية القراءة/التلاوة الصوفية للنص بوصفها تجربة فائئة تأخذ المتصوف في معراج تأويلي قصد تمكينه من حل شفرات المعنى الديني. و مما يدل على ذلك اعتقاده بأن القراءة الصوفية للنص القرآني تحدّد دلالة هذا النص وفقاً لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مظهر و مجلى للغة الإلهية.<sup>(2)</sup>

وهذا ما يعني بأن المستوى الظاهري للغة لا يمثل سوى القشرة الخارجية التي تغطي الدلالة الباطنية، وأن هذا المستوى لا يمثل سوى جسر أو معبر نحو اللغة الإلهية ذات المعاني الخالصة. لكن إذا كان فك شفرة المعنى النصي لا يُرجع فيه إلى الدلالة اللغوية و العرفية، فهل يُفهم من ذلك أن نصر أبو زيد يلمح إلى أن اللغة القرآنية في نظر ابن عربي كلها مجاز؟ ومن ثم فهي دوماً بحاجة إلى التأويل الصوفي؟

ثم يعلّق قائلاً: « وهكذا يجب أن تكون تلاوة العارف تلاوة إنصات لتلاوة المتكلم، فيكون استماع العارف للقرآن استماعاً بالإنصات لكلمات الوجود في "الآفاق" ولكلمات النفس من الداخل (...)»<sup>(3)</sup>

وفحوى هذا التعليق هو أن حل شفرات النص صوفياً يتطلب الاستغراق في حالة فائئة قصوى تسمح بربط الكلمات المقروءة (القرآن) بالايحاءات المنبعثة من الموجودات العينية (الكتاب الكبير) و بما يختلج في نفس المتصوف من معاني (المختصر الشريف)، وبذلك يتم النفاذ إلى مستوى الباطن ثم الحد.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 239.

(2) ينظر: م ن، ص 241.

(3) ينظر: م ن، ص 242.

و قد أشار أبو زيد إلى اعتقاد ابن عربي بأن مستوى المطلع لا يفهمه إلا الإنسان العارف البالغ درجات عليا في معرفة الحق والكمال. وإذا حدث وأن بلغ العارف مستوى المطلع بدت له اللغة القرآنية خالية من كل إلغاز أو تورية وصارت في نظره حقيقة.<sup>(1)</sup> فهل يفهم من كلام نصر أبو زيد أن المعراج التأويلي الذي يمر به الصوفي العارف هو في صميمه انتقال من "الكل - مجاز" إلى "الكل - حقيقة" في حالة بلوغ الصوفي العارف مستوى المطلع، وهو انتقال من "الكل - مجاز" إلى "البعض - حقيقة" في حالة عدم بلوغ العارف لمستوى المطلع؟

هكذا يكون أبو زيد قد حدد المسار التأويلي الذي تسلكه دلالة النص القرآني أثناء المعراج التأويلي الصوفي. وهو مسار يتقاطع في طريقة اشتغاله بطريقة آلية الاستغراق، ولكنه يختلف عنها في كون المعراج التأويلي يخص قارئاً خاصاً ومثاليا Lecteur ideal هو المتصوف العارف بالله، كما أنه يحدث في لحظة زمانية متعالية هي لحظة "التجلي" Hierophanie، بينما لا تخص آلية الاستغراق قارئاً خاصاً ولا لحظة زمنية محددة. هذا إذا بخصوص دلالة المعراج التأويلي وحيثيات التدرج الدلالي للمعنى عند الصوفية، من منظور نصر أبو زيد، فماذا عن مفهوم "الوسيط" الذي اكتشف أبو زيد أنه أحد أسس النسق الصوفي؟ من أي منظور يحلل أبو زيد هذا المفهوم ولماذا اختار ذلك المنظور بالتحديد؟

### 3-2- مفهوم الوسيط: إلى أين؟

إن الوسيط كفكرة أو كمفهوم يمثل إبدالا أنطولوجيا وقرائيا خصبا طرحه المتصوفة (وعلى رأسهم ابن عربي) و دافعوا عن مشروعيته وفاعليته في فهم الثالوث الكوني الإنسان/ القرآن/ الوجود. ويتصاحب مصطلح "الوسيط" في دراسات نصر أبو زيد مع مصطلح آخر هو "البرزخ".<sup>(2)</sup> وقد لاحظ الباحث خالد بلقاسم أن تناول نصر حامد أبو زيد لمفهوم "الوسيط" وتقسيمه الرباعي للوسائط في فلسفة ابن عربي قد جاء بعد هجرة هذا المفهوم من كتب المستشرقين الغربيين (خاصة منهم المستشرق هنري كوربان (Henery CORBIN) إلى الدراسات العربية الحديثة.<sup>(3)</sup> يشير قول الباحث إلى سبق المستشرقين الغربيين إلى دراسة مفهوم الوسيط في الفلسفة الصوفية، كما يشير إلى احتمال تأثر منظور نصر أبو زيد بالأطروحات الاستشراقية. أما ما لا يشير إليه فهو مدى ارتباط مفهوم الوسيط في تحليلات

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص ص 241-242.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 47.

(3) ينظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 25.

نصر أبو زيد بالمنظور الواقعي الجدلي. وتكمن أهمية هذه الإشارة المستدركة في كون هذه المنظور هو الذي يميز قراءة نصر أبو زيد عن قراءة المستشرق "غولد تسيهر" Ghold Tsiher.<sup>(1)</sup> لمفهوم الوسيط. ولكن كيف يتصور أبو زيد مفهوم الوسيط من منظور جدلي؟ هل لهذا التصور إمكانات معرفية معينة تمكنه من الاختراق والكشف؟ فيما تتمثل هذه الإمكانيات؟ من خلال تناول نصر أبو زيد للوسائط الموظفة في فلسفة ابن عربي يمكن استخلاص تعريف موجز للوسيط يقوم على كونه عبارة عن ميكانيزم أنطولوجي صاغه ابن عربي من أجل سد ثغرة الثنائية La dychotomie التي لاحظ ابن عربي وجودها في أدبيات الفكر التفسيري الإسلامي السابق عليه.<sup>(2)</sup> حيث يرى أبو زيد أن ابن عربي قد أدرك بأن طرق تفسير/تأويل النص القرآني عند الفقهاء (طريقة الاستنباط التشريعي) وعند أهل السنة والجماعة (طريقة التفسير النقلي) وعند المعتزلة (طريقة التأويل العقلي) هي كلها طرق تعتمد على معايير أحادية -نسبياً- في تحديد الدلالة المقصودة في النصوص الدينية الإسلامية (القرآن الكريم والحديث الشريف). وذلك لأنها تطرح فهمها لتلك النصوص بوصفه الفهم الصحيح، و تطعن بالمقابل في صحة التفسير/التأويل الذي يخالفها. وعلى العكس من ذلك تحاول القراءة الصوفية أن تطرح رؤية أكثر تفتحاً تعتبر فيها أن تفسيرات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفين كلها تفسيرات مقبولة لأن فيها وجهاً من وجوه الصحة، بشرط أن لا يكون فيها ما يمس العقيدة. يمكن أن نستنتج من خطاب نصر أبو زيد أن ابن عربي قد صاغ مفهوم "الوسيط" ليكون عنصراً "مَبْيَنِيّاً" يضع الحد لقضايا الاختلاف العقيدي والتأويلي بين المتكلمين والمعتزلة، ويثبت أن المحكم والمتشابه، والتنزيه والتشبيه هما وجهان لعملة واحدة. وأن القصص القرآني المختلف حول أحداثه وشخصياته هو في حقيقة الأمر رمز و وسيط بين الإنسان وفهم المغزى الديني.<sup>(3)</sup> وقد أحصى أبو زيد الوسائط التي صاغها ابن عربي وصنفها إلى أربع مجموعات تتمثل في وسائط الخيال المطلق، ووسائط عالم المعقولات، و وسائط الجسم الكل و وسائط الأفلاك السبعة. فأما وسائط المجموعة الأولى فهي أربعة تتمثل في الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق الكلية و العقل الأول.<sup>(4)</sup>

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 28.

(2) ينظر: م ن، ص ص 49-50.

(4) ينظر: م ن، ص 47.

(4) ينظر: م ن، ص 260.

إذن، تضم المجموعة الأولى -حسب رأي نصر أبو زيد- أربع وسائط، وكل وسيط يتوسط بين قطبيّ ثنائية ضدية. « فالألوهة هي الوسيط الذي يجمع بين الذات الإلهية والعالم من حيث إن الألوهة هي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهذا الوسيط يمكن ابن عربي من حل ثنائية الذات والصفات، وهي معضلة أساسية في علم الكلام الإسلامي. »<sup>(1)</sup>

ولعل ما يدعم صحة هذا الطرح هو أن خلو النسق الكلامي (علم الكلام) من التمييز الأنطولوجي بين الذات الإلهية والألوهة أدى به إلى الالتفاف حول جملة من الثنائيات الضدية كثنائية الجبر/الاختيار، والمحكم/المتشابه، والتنزيه/التشبيه. ولأن العقل الأشعري بل وحتى المعتزلي لم يستطع التفكير خارج حدود هذه "القطبية الثنائية" ظل كل نتاجه الكلامي (تصوره للإنسان والعالم والقرآن) ونتاجه البلاغي (تصوره للغة والدلالة و المجاز) -ظل- مشدودا بقوة إلى تلك القطبية، و تحددت معالمه الكبرى في إطارها.

أما العماء فهو يمثل وسيطا من نوع آخر بين الوجود المطلق والعدم المطلق. إنه وسيط حالة الإمكان التي توجد فيها بالقوة لا بالفعل أعيان الموجودات.<sup>(2)</sup> إنه بعبارة أخرى حالة وجودية خاصة تعبر عما لم يوجد بعدُ بالفعل، ولكنه موجود في اللوح المحفوظ. أما حقيقة الحقائق فيرى أبو زيد أنها تمثل في نسق ابن عربي الوسيط العلمي الكلي بين القَدَم والحدَاثَة.<sup>(3)</sup> يوضح أبو زيد -هنا- كيف مكن هذا الوسيطُ ابنَ عربي من وضع حد لمسألة قدم القرآن و حدوثه، والتي سبق وأن خلقت اضطرابا كبيرا في مواقف علماء الكلام.

أما العقل الأول (الحقيقة المحمدية) فهي وسيط بين ثنائية الله والإنسان.<sup>(4)</sup> وهذا ما يفسر عدم وجود ضدية بين حرية الإنسان و إرادة الله، في النسق الصوفي بل هناك تمفصل قوي بينهما؛ مادام الإنسان هو كلمة الله في الكون التي بواسطتها يكتسب وجود الله معنى ما، وما دام الله

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 47.

(2) ينظر: م ن، ص ن.

(3) ينظر: م ن، ص ن.

(4) ينظر: م ن، ص ص 47-48.

تعالى هو غاية كل إنسان مؤمن يطمح إلى الفناء الإلهي. أما بالنسبة لوسائط عالم المعقولات والتي تتوسط بين عالم الأمر و العالم الحسي المشهود فهي العرش والكرسي والفلك الأطلس و فلک الكواكب الثابتة. و أما عن وسائط المجموعة الرابعة فهي الأفلاك (الكواكب) المتحركة، والتي من بينها كوكب الأرض مهد البشرية ومهبط الوحي.<sup>(1)</sup>

ومن خلال ما سبق يبرز البعد التدرجي في عرض الوسائط الصوفية من أعلاها مرتبةً إلى أدناها. ثم كيف أن المراتب العلوية أقرب إلى ذات الباري من المراتب الدنيوية. إن التراتبية -إذاً- خاصية ضرورية لانتظام النسق الرباعي عند ابن عربي. و يدل هذا العرض المتدرج المتسق على مدى فهم نصر أبو زيد لبنية النسق الأنطولوجي عند ابن عربي، هذا على المستوى التصوري للوجود. أما عن علاقة مفهوم الوسيط الصوفي باللغة،<sup>(2)</sup> و بالتشكيل الفردي لها أي الكلام وبشكل خاص النص (الكلام) القرآني،<sup>(3)</sup> فقد عالجه أبو زيد بالشكل الآتي:

بداية، وعلى المستوى الصوتي للغة، يشير أبو زيد إلى اعتناء ابن عربي كغيره من المتصوفين بدراسة مراتب الحروف و خصائصها (الجهر والهمس) والمواقع الوسطى للصوائت (وقوع الألف بين الواو و الياء) و دلالاته في النسق الصوفي.<sup>(4)</sup> و هذا ما يدل على تقطن نصر أبو زيد إلى أهمية البعد الصوتي في التنظير الصوفي للمعرفة. هذا التنظير الذي يركز أساساً -عند ابن عربي- على التأمل في مورفولوجيا اللغة القرآنية من أجل رصد وتحليل تلك العلاقات الموجودة بين وحداتها الصوتية الصغرى، وإعطائها تأويلاً باطنياً جديداً، وهو ما يصطلح عليه بعملية "الخلق الجديد المستمر" أو النكاح الساري في الذراري الذي يختلف عن التحريف و التبديل؛ لأن هذا الخلق الجديد لا ينجر عنه تغيير مواقع حروف العطف والجر والنصب والجزم والاستفهام والشرط والامتناع والتحقيق. وأما على المستوى الدلالي فقد اهتم أبو زيد بتحليل الدلالات الصوفية التي يسبغها ابن عربي على الكلمات والمصطلحات الموظفة في خطابه الصوفي طبقاً لاستراتيجية "التحويل الأسلوبي" التي يعتمد ابن عربي من خلالها إلى فصل وحدات النص القرآني عن بعضها البعض وإعادة ترتيبها وتضمينها أثناء الكتابة، وذلك بطريقة مَفْصُلية تفاعلية تخضع لمنطق عرفاني خاص " غنوص " « gnosis » وليس

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 48.

(2) ينظر: م ن، ص 259-397.

(3) ينظر: م ن، ص 295-297.

(4) ينظر: م ن، ص 297 و ص 313.



"لوغوس" «logos»، بحيث يصير الفصل والوصل عنصرين داخليين في الجمع وغير الجمع، و يصبح فيه كل وصل دالا على فصل. ولعل من بين الكلمات والمصطلحات المفاتيح التي وجدها أبو زيد في خطاب ابن عربي: الإلهام والفصل والوصل والجمع والفرق والقطع والبرزخ النكاح والقلب والمسطور والأزل والأبد والمبشرة والرؤيا والفصوص والفتوحات<sup>(1)</sup> وكلمة الایجاد الإلهي "كُنْ" والدلالة والاشتراك والباطن والظاهر.<sup>(2)</sup> وخلافاً لما هو شائع في الكثير من الدراسات، يُستخلص -ضمنياً- من كلام نصر أبو زيد أنّ الرمز الصوفي لا يطابق في دلالاته الباطن بل يشغل مرتبةً برزخيةً أو وسطى تقع بين الباطن و"الظاهر". أما مصطلح "الظاهر" فهو يرادف مصطلح "النص" المتداول عند علماء الأصول (كأبي حنيفة النعمان ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل)، والذي يعني الخطاب الذي ينصُّ بظاهرة فحسب ولا يحتمل التأويل.

وأما على المستوى التركيبي فيحلل أبو زيد كيف يكتسب الإسناد النحوي دلالات وجودية عند ابن عربي؛ خصوصاً حين يتعلق الأمر بظواهر نحوية كالبدل والنداء والوقاية ومعاني الحروف. فنون الوقاية مثلاً تكتسي معاني وجودية ومعرفية توازي وظيفتها النحوية؛ إذ أنها تقي و تحفظ إنّيّة الحق (الله) من النزول في مراتب العالم المختلفة.<sup>(2)</sup>

يلمح أبو زيد إلى أن ابن عربي لا يؤسس فلسفته باللغة فحسب بل إنه يؤسسها باللغة و في اللغة أيضاً؛ لأنها فلسفة تستثمر إمكانات اللغة وطاقاتها التعبيرية في بناء صرحها المعرفي مما يجعلها فلسفة لغة قبل أن تكون فلسفة وجود أو كينونة. وحين ينتقل أبو زيد إلى الحديث عن مستوى النص وعلاقته بمفهوم الوسيط يشير إلى تصور ابن عربي للغة كوسيط يتجلى من خلاله النص.<sup>(3)</sup> وهي إشارة تبدو على جانب كبير من الأهمية كما أنها تتقاطع مع بعض الرؤى التأويلية المعاصرة كتأويلية كادامير مثلاً. وبخصوص المعالجة التحليلية لمستويات التفصيل بين الوسيط و اللغة يمكن للدارس تسجيل الملاحظات التالية:

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 257-261.

(2) ينظر: م ن، ص 331-352

(3) ينظر: م ن، ص 352 - 354.

(4) ينظر: م ن، ص 6 و ص 297-359.

أولاً: إنَّ طبيعة الترتيب الذي توخاه أبو زيد في تحليله السابق تثير التساؤل الآتي: لماذا قدّم أبو زيد المستوى الدلالي على المستوى التركيبي، مع أن المعمول به عالمياً و أكاديمياً هو التسلسل من المستويات التكوينية الدنيا للغة (الوحدات الصغرى) إلى مستوياتها العليا (الوحدات الكبرى) ؟ هل المسألة مجرد اختيار منهجي في طريقة العرض والتحليل أم هي ضرورة التعامل مع خصوصية الخطاب الصوفي، أم أن ثمة سبباً آخر يقف وراء ذلك؟

ثانياً: إن فكرة الوسيط أو التوسط في حد ذاتها أيّاً كان نوع النسق الذي تُستثمر فيه تثير نوعاً من التساؤل. إذ يتضح من خلال المعالجة التحليلية "الزيدية" لمفهوم الوسيط مدى خصوبة هذا المفهوم و نجاعته في ردم الهوة التفسيرية التي خلقها التقاطب الثنائي والضدي بين الفقهاء وعلماء الكلام، بل إن نصر أبو زيد يذهب في كتاب آخر له إلى حد الدعوة إلى الاستحضار الفوري للمنظور الوسطي-التأويلي المستوحى من آراء ابن عربي من أجل مجابهة مقولة صراع الحضارات لصاموئيل هنتنغتون من جهة، ومن أجل تأسيس تأويلية مؤنسنة للنص القرآني. وهي خطوة ايجابية في مطلق الأحوال، و لكن لماذا استدعاء وسطية ابن عربي بالتحديد؟ هل يخلو التراث الفكري الإسلامي من أطروحات توسيطية إلا من أطروحة ابن عربي؟ هل تقل الرؤية الإشراقية التي قدمها السهروردي (ت-632هـ) وسطية في هذا الجانب؟ ماذا عن إسهام الإمام فخر الدين الرازي (ت-606هـ) في حل إشكالية العلاقة بين النص الإلهي والمفسر على أساس التعددية القرائية وتساوي كل القراءات؟<sup>(1)</sup> ماذا عن الفكر التوفيقي لدى كل من ابن حزم (ت-456هـ) وابن الصلاح الشهرزوري (ت-643هـ) والشيرازي (ت-791هـ) ؟ أليست آراء هؤلاء وغيرهم محطات تراثية تستحق المراجعة وإعادة النظر؟ وعليه، ألا ينمُّ ذلك عن رؤية شبه جزئية إلى التراث لدى نصر أبو زيد؟ ثم كيف يمكن بهذا للدرس النقدي العناصر -الذي يطمح إلى فهم كل التراث- ألا يقع في استهواء "بعض التراث"؟

ثالثاً: لقد كان من البديهي بعد أن اختار أبو زيد الوسطية الصوفية كنموذج لتأسيس ما أسماه "... نحو تأويلية مؤنسنة ديمقراطية"<sup>(2)</sup> أن يرفض الوسطيات التي تقع على الضفة الأخرى من التراث الإسلامي؛ أي وسطية الشافعي التي فككها أبو زيد و رد أسسها إلى أيديولوجية سنية (نقلية) متجذرة في أصول عربية قرشية<sup>(3)</sup> مُتابعاً في موقفه ذاك رأي الباحث محمد أركون.

(1) ينظر: الطيب تيزيني ومحمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ص 118-119.

(2) See: Nasr hamid abu zayd, rethinking Qur'an towards a humanistic hermeneutic, p11.

(3) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 54-55 و أيضاً: ص 73.

كما كان من البديهي أيضا أن يرفض أبو زيد وسطية بعض القراءات الفقهية المتفتحة كقراءة قاضي البصرة عبد الله بن الحسين، و ذلك بدعوى أنها تجميع لآراء متعارضة و إغراق في اللادرية. وبذلك تكون الوسطية الصوفية -حسب رأي نصر أبو زيد- التوفيقية الحقة بينما يُلحق غيرها بزمرة النماذج التراثية التليفية.

رابعا: إذا كانت وسطية قاضي البصرة عبد الله بن الحسين مرفوضة في ميزان نصر أبو زيد لأنها غير مؤسسة نظريًا كالوسطية الصوفية، فثمة وسطية أخرى تعد من أكثر الصروح المعرفية تأسسا في ميدان علم الأصول وهي وسطية الشافعي. وإذا كانت هذه الأخيرة مرفوضة بدعوى صلتها بالتحيز للقرشيين. أفلا يدعو ذلك للتساؤل عن نتائج ومخاطر صلة الوسطية الصوفية -كذلك- بالتصورات الهرمسية وبالتشيع؟ هذا ما أشار إليه أبو زيد نفسه بشكل سريع<sup>(1)</sup> وأكد عليه باحثون آخرون<sup>(2)</sup>. إذن، فماذا يعصم الوسطية الصوفية من دعم المشروع الشيعي من خلال تأسيس أرضية معرفية مشتركة تستند إليها جل الاتجاهات الفكرية المعارضة للنسق السلفي "المتشدد" (الأرثوذكسي) ؟

خامسا: إن أغلب التيارات الفكرية التراثية التي حلها أبو زيد كالتيار الوسطي عند الشافعي و التيار المعتزلي أو غيرهما قد قارنها جميعا بالمنظور الصوفي. مما يفتح الباب أمام التساؤل النقدي حول إمكان وجود نوع من "التمركز التفسيري" حول المنظور الصوفي لدى نصر حامد أبو زيد؟ وهل يمثل هذا التمرکز إحدى علامات المسكوت عنه في خطابه؟ ثم إلى أي مدى يمكن رد ذلك إلى تأثير "اللاشعور المعرفي" على حد تعبير مؤسس الابستمولوجيا التكوينية

Épistémologie génétique الباحث جان بياجي Jean piaget (1896-1980) ؟

سادسا: إن استدعاء نصر حامد أبو زيد لـ "وسطية" ابن عربي من أجل وتحيينها في عصرنا الحالي لا يختلف في جوهره عن استدعاء طه حسين لـ "شكوكية" Scepticisme ديكرات في بدايات القرن العشرين (20م). فكل من طه حسين ونصر حامد أبو زيد ينطلق من واقع متأزم حضاريا ومتخلف ثقافيا. وكلاهما يرى الحل في إدخال عنصر ابستمولوجي بديل

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص34.

(2) ينظر: مصطفى السعدني، تمعين النص: قراءة نقدية لأعراف الفهم البشري للخطاب القرآني، دط، منشأة المعارف، الإسكندرية-مصر، 1994، ص92.

في تركيبة العقل الإسلامي المعاصر، قصد وضع حد للتفسير الحرفي العقيم و"اللاتأويلي" للتراث -أو بالأحرى- لما يصفان بأنه كذلك.

إن التساؤل الاستشكالي في قضايا تمس البعد "المسكوت عنه" في فكر نصر أبو زيد أمر مشروع، أما الحسم الفكري فيها فميزة الفكر الاستعجالي العقيم. وعموماً، فإن الخطاب (أيًا كان نوعه) مهما كان قوي التأسيس على الصعيد العلمي فإنه -غالبا- ما يقترن بأبنية شعورية ولاشعورية، تكون عناصرها قد ذابت في النسيج الفكري والعقائدي للخطاب، مما يسمح لها بإمكانية التدخل والتأثير على مسار الخطاب وذلك بإثراء مضامينه أو بتخصيب منطلقاته أو بإضعاف فاعليته. فمن المحتمل أن تكون هذه الأبنية -بالنسبة لنصر أبو زيد- مرتبطة بمزاويلته لتجارب روحية/نضالية خاضها مع "جماعة الإخوان المسلمين"؛ حيث **يعترف أبو زيد** بأنه « من الصعب على المسلم أن يفصل في خبرته الدينية بين التجربة الروحية و بين الأسس العقلانية التي تتبلور في وعيه تدريجيا عن عقيدته ودينه. »<sup>(1)</sup> كما قد تكون تلك الأبنية متصلة بطقوس صوفية مارسها في مرحلة طفولته المبكرة إذ أننا - **كما اعترف أبو زيد** - « نكبر و نقرأ و ننتزود بالمعرفة، لكن تظل جذور تجربة الطفولة كامنة في أعماق كل منا. »<sup>(2)</sup>

كل هذه التجارب وغيرها تشكل أبنية شعورية ولا شعورية لا ينبغي للدارس التغاضي عن تأثيراتها الجانبية التي ساهمت -جزئياً- في بلورة وصياغة خطاب نصر أبو زيد. وهذا لا يعني -بأي حال من الأحوال- أن خطاب نصر أبو زيد أو أي خطاب آخر تابع لهذه الأبنية، بل إنه أخضعها للعقل وقام بالتخفيف من حدتها نسبياً عن طريف استراتيجيات الدفاع والعقلنة\* والتحييد الموضوعي. فالمسألة -هنا- كلها جدلية و رهانها دائماً في أخذ و ردّ.

يمكن القول، بصفة عامة، أنه من بين الآليات التي خلصت القراءة الاستكشافية "الزيدية" إلى استنتاجها -ضمنياً- في خطاب ابن عربي نجد آلية المعراج التأويلي ومفهوم الوسيط. و تبقى الحاجة الآن إلى تسليط الضوء على آليات أخرى تمارس حضورها بشكل قوي في الفكر الديني الحديث والمعاصر. ففيما تتمثل؟ وكيف قام أبو زيد بتحليلها ونقدها؟

(1) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص7.

(2) م ن، ص8.

(\*) يقصد بالعقلنة -في هذا السياق- محاولة إعطاء تفسير أو تبرير عقائدي لأمر ديني. للتعلم أكثر في دلالة هذا المفهوم و في أصوله التاريخية ينظر: محسن مهدي، "المسالك والتحدّارات الترشيدية-العقلانية في الإسلام"، تحقيق فرهاد دفتري، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ترجمة ناصح ميرزا، تقديم إسماعيل، ط1، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت-لبنان، 2004، ص86 و مابعدهما.

#### 4- في الخطاب الديني الحديث والمعاصر:

لا شك بأن المتابعة التمحيصية لآليات الخطاب الديني التراثي ولأشكال "المسكوت عنه" المضمره في داخلها و في داخل الخطاب "الزيدي" المستقرىء لهذه الآليات ستسمح بفهم أفضل لمنظور نصر أبو زيد نحو آليات الخطاب الديني الحديث والمعاصر؛ بحكم أن نتاج العقل الإسلامي - اليوم - ليس إلا امتدادا لنتاج هذا العقل في عصور مضت.

#### 4-1- آليات الخطاب الديني "النهضوي":

إذا تسنى للدارس الإنصات للخطاب "الزيدي" جيدا فلا بد أنه سيلاحظ كيف يتخذ أبو زيد من تشريح المرجعيات التكوينية لخطاب النهضة نقطة عبور نحو استجلاء معالم الممارسة الإنتاجية للأفكار التنويرية في هذا الخطاب، خاصة عند روادها كمحمد عبده، سيد أحمد خان، علي عبد الرازق، أمين الخولي، طه حسين وغيرهم. و ترتد معالم هذه الممارسة الإنتاجية في أساسها -حسب الباحث- إلى بنيتين قارتين تتحلمان في بنية التدّخل والتّخارج بين الخطاب "النهضوي" الحديث و بين نظيره السلفي من جهة، وتحددان ماهية العمليات الذهنية المحيئة على صعيد فهم وتأويل النص التراثي من جهة أخرى. وتتمثل هاتين البنيتين أو الآليتين في الطبيعة السجالية للخطاب و القراءة الذرائعية (النفعية) للنص.

#### 4-1-1- الطبيعة السجالية:

في أحد مواقفه المثيرة للجدل يتفق أبو زيد مع أصحاب الرأي القائل بأن الخطاب التنويري لرواد النهضة العربية الحديثة (1798-1939م) قد فشل في إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص التراثية، مما أدى إلى اتساع نفوذ الخطاب السلفي على حساب منجزات عصر النهضة العربية (الحديثة). وأن هذا الفشل راجع إلى الانغماس شبه الكلي للنهضويين في مساجلة السلفيين؛ الأمر الذي أدى بهم إلى استعارة آليات الخطاب السلفي وإدماجها -عن غير وعي- في أطروحاتهم، مما أوقعهم في المجاملة والانتقاء والتلفيق النظري أحيانا و في المجابهة والمُدارة والسّجال الخطابي أحيانا أخرى. إذ « بسبب الطبيعة السجالية الأيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفي لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها (...) »<sup>(1)</sup>

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 200.

وقد كان بإمكان هذا الوعي التاريخي بالنصوص الدينية -لو أُتيحَ لرواد النهضة- أن يساعدهم على الانتقال إلى مرحلة مساءلة النص التأسيسي الأول (القرآن الكريم) و تحيينه وتبيينه بحيث يستجيب لمعطيات ولتطلعات عصر التنوير، بدل الاكتفاء بإنتاج قراءة إحيائية بَعَثِيَّة للشروح والتفاسير الدينية بقيت محصورة في دائرة الإصلاح الديني والأخلاقي. كما يرجع فشل رواد النهضة في إنتاج هذا الوعي -كذلك- إلى « هشاشة الطبقة الوسطى حاملة لواء النهضة وتهافت تكوينها و تبعيتها الاجتماعية و الإقتصادية الأمر الذي أدى بها إلى التبعية السياسية. »<sup>(1)</sup> فحتى لو تسنى للنهضويين العرب إحداث قطيعة معرفية مع الخطاب السلفي و نجحوا في بلورة شبكة مفاهيمية جديدة مبنية على أسس الوعي التاريخي، فإن ضعف مستوى الطبقة المُستقبلة La classe réceptrice لهذه الشبكة سيحول دون نجاح المشروع النهضوي. وهكذا، وعن طريق حركة استلزامية عكسية يستنتج أبو زيد أن لاتاريخية الرؤية هي الخاصية الأنطولوجية التي يشترك فيها الخطابان النهضوي والسلفي.<sup>(2)</sup>

وهذه الحركة الاستلزامية العكسية قائمة على أساس إثبات اتفاق المتخالفين بعد تفنيد مخالفة الطرف الثاني للطرف الأول و إرجاع منطلقاته إلى أصول مخالفة لأصوله المعلنة. و هي تقنية تَقْوِيضِيَّة (تفكيكية) قام أبو زيد بتشغيلها من أجل كشف مساوئ الطبيعة السجالية في الخطاب النهضوي، وكثيرا ما يستعملها في مواقف مشابهة كهذه.

ومع ذلك تنبغي الإشارة إلى أن نقد الطبيعة السجالية للخطاب النهضوي نقد لا يكسني مشروعيته المعرفية إلا من زاوية تسبب تلك الطبيعة في إهدار الوعي التاريخي بالنصوص، و في إهمال قضايا الراهن والانشغال بمناقشة الخطاب السلفي في قضايا بالية مهترئة. لماذا ؟ يرجع سبب ذلك إلى استحالة انتقاد الطبيعة السجالية في حدّ ذاتها؛ لأنها قبل كل شيء خاصية بنائية وتداولية تدخل في تركيب كل خطاب حجاجي وتواصل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يرى الباحث محمد راتب الحلاق أن اعتماد الخطاب النهضوي على أسلوب السّجال كان أمرا لا بدّ منه<sup>(3)</sup> إذا ما نظرنا إلى حجم الضغوط الاجتماعية والسيكولوجية التي مؤرست على رواد النهضة (كجمال الدين الأفغاني و محمد عبده) من جانب المستشرقين و السلفيين "المتشدّدين".

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 199.

(2) ينظر: م ن، ص 200.

(3) ينظر: محمد راتب الحلاق، نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر الشرق/الغرب - التراث/الهوية - الممكن/الواقع، دط، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997، ص 48.

## 4-1-2- القراءة الذرائعية (النفعية) للنص الديني:

على غرار الطبيعة السجالية للخطاب التتوييري، لاحظ أبو زيد وجود إشكال آخر على مستوى طريقة تعامل مفكري النهضة مع النصوص التراثية والدينية منها بشكل خاص. وأهم ما يميز هذا التعامل - في رأي الباحث - هو التوظيف النفعي للنصوص وإخراجها من سياقاتها لتعبر عن الأيديولوجية الإصلاحية للخطاب الإصلاحي. وبذلك يتم تحويل النصوص المجترأة إلى أسلحة خطابية تستعمل في نقد و نقض الخطاب السلفي، والذي يقوم بدوره بتأويل مضاد للنصوص الدينية لكي تدل على معانٍ متساوقة مع الأيديولوجية السلفية.<sup>(3)</sup> إن قيمة النص في إطار القراءة النفعية تتحدد طبقاً لمدى تعبير هذا النص عن معنى أو حكم يقترب من موقفها الأيديولوجي؛ مما يعني أنها قيمة استعمالية بالدرجة الأولى لا قيمة معرفية أو جمالية. ونظراً لاحتفاء الطرح "الزيدي" بتعددية القراءة و شرعية الاختلاف كان من الطبيعي أن ينعي على الخطابين النهضوي والسلفي ممارسة "اغتصاب النصوص" والتحدث باسم الله تعالى والنبي (ص) بغض النظر عن النوايا الإصلاحية والتتوييرية التي ينطوي عليها هذان الخطابان.

وتجاوزاً لمناطق الإعتماد التي خلقها التضارب القرائي/التأويلي السابق يصرح أبو زيد في نغمة تصحيحية للتتوييريين بخطأ الاستناد إلى نصوص دينية معينة لمواجهة السلفيين بها، كما لا ينبغي الوقوف - كذلك - عند المعنى التاريخي لتلك النصوص؛ لأن ذلك يمثل وقوعاً في خندق، خندق قراءة أزمت الحاضر بعقل تراشي استيعادي.<sup>(1)</sup>

وكان نصر أبو زيد -بذلك- يشير إلى افتقار المنظور النهضوي في القراءة إلى تشغيل بدائل تكتيكية ناجزة و فعالة كالمفهوم المزدوج المعنى/المغزى، والرؤية التاريخية الجدلية، والمقياس المحدد لحركة النص واتجاهه، ناهيك عن حاجة ذلك المنظور إلى إطار نظري Cadre théorique يجنبه الدخول في متاهات القراءة المغرصة والتعسفية للنصوص.

هذا، إذن، بإيجاز عن الآليات التي استخلصها أبو زيد انطلاقاً من نقد طريقة رواد النهضة وخصوصهم في التأويل والاحتجاج بالنصوص التراثية الدينية، فماذا بخصوص آليات الخطاب الديني المعاصر؟ هل هناك ما يميزها عن آليات الخطاب النهضوي؟ ثم إذا كان من بديهيات نقد النقد الفكري أن ثمة فارقا أساسيا بين صورة الخطاب حين يقدم نفسه بنفسه للقارئ وحين يُقدّم من خلال عدسة نقدية واصفة له، فما حجم التوتر الموجود بين الخطاب الديني المعاصر كما

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ص 201-202.

(2) ينظر: م ن، ص 202.

يشرحه صُنَاعُهُ (منتجوه الفُعَلِيّون) و بين الخطاب الديني المعاصر كما هو مقدّم في خطاب نصر أبو زيد؟ و ما علاقة حجم التوتر بعلميّة القراءة الواصفة في مجال نقد النقد الفكري؟

#### 4-2- آليات الخطاب الديني المعاصر:

يستفاد من السياق التحليلي "الزبيدي" لموقف الخطاب العربي المعاصر من ظاهرة المدّ الديني الإسلامي أنّ هذا الخطاب يتشكل أساسا من ثلاثة اتجاهات (مواقف) دينية؛ تتمثل في اتجاه المؤسسة الدينية "الرسمية" للدولة (الأزهر) وبعض رجال الدين الذين يصنفون عادة في صفوف "المعارضة الدينية"، اتجاه "اليسار" الإسلامي الذي ينتمي إلى مجال الفكر الديني رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفي على أطروحاته، وأخيرا الاتجاه العلماني.<sup>(1)</sup>

وتجدر الإشارة إلى أن الاتجاهات الثلاثة التي أحصاها أبو زيد تمثل -عموما- تلك الاتجاهات التي درس خطاباتنا وكشف عن آليات اشتغالها فحسب. مما يشير ضمنا إلى وجود اتجاهات أخرى تنشط هي كذلك في الساحة الفكرية المصرية والعربية عامة؛ الاتجاه الديني الإصلاحي والاتجاه الإسلامي الإخواني (جماعة الإخوان المسلمين)، والاتجاه القبطي المسيحي و الاتجاه الليبرالي والاتجاه النسوي المساواتي وغيرها. وهي كلها تلعب دورا لا يستهان به في عملية إنتاج الأفكار وتشكيل معالم العقل الديني الجمعي المصري والعربي، بل وحتى في بلورة آراء الاتجاهات الثلاثة التي ذكرها أبو زيد، وذلك طبقا لقانون الفعل و ردّ الفعل داخل النسق الثقافي الإسلامي المعاصر. كما أن اتجاه مؤسسة الأزهر بحدّ ذاته يشتمل على بعض الاتجاهات الفرعية كالاتجاه الأزهرى المتنوّر وغيره، وإن كان صوتها مهمّشا داخل هذه المؤسسة.

أما عن الهدف الاستراتيجي الذي سعى أبو زيد إلى تحقيقه من وراء تحليل الخطابات الدينية المعاصرة فيتمثل في استكمال وتعميق نتائجه السابقة؛ خصوصا ما تعلق منها باستكشاف آليات الاشتغال الخطابي، إلى جانب محاولة الكشف عن بنية "التطرف" وما يفضي إليه من إرهاب.<sup>(2)</sup> وهي قضية ملحة جدا في واقعنا السياسي المعاصر. ومن بين الاتجاهات التي وقف عندها أبو زيد بالدرس والتحليل الخطاب السلفي "المتشدد". وهو خطاب يدافع عن الفهم الحرفي للنصوص التراثية ويصر على تطبيق أحكام الشريعة حرفيا و على "أسلمة" حياة الفرد والمجتمع من أجل تحقيق التقدم والرفق.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 10 و 62 و 61 و 146.

(2) ينظر: م ن، ص 26.



ويرى أبو زيد أن هذا الإتجاه تقوده مجموعة من العلماء الأزهريين أمثال الشيخ أبي الأعلى المودودي<sup>(1)</sup>، والإمام سيد قطب والإمام عبد الصبور شاهين<sup>(2)</sup>، وتلامذتهم وأتباعهم. وهم يتفقون حول ثلاثة مبادئ هي الحاكمة، النص و التكفير.<sup>(3)</sup>

أما الخطاب السلفي "المعتدل" فهو يمتاز بطابع مرن مقارنة بسابقه، إلى جانب كونه يعمل على تبيئة المفاهيم والاختراعات المستحدثة من أجل تميعها وإعادة استنباتها في مناخ إسلامي معاصر. ومع ذلك، يرى أبو زيد بأن سمة الاعتدال سمة شكلية في بنية هذا الخطاب بدليل أن الباحث لا يجد تغايراً أو اختلافاً من حيث طبيعة المنطلقات الفكرية أو الآليات الإجرائية بين الخطاب السلفي "المتشدد" والخطاب السلفي "المعتدل".<sup>(4)</sup> ومن أهم أعلام هذا الاتجاه الإمام يوسف القرضاوي<sup>(5)</sup>، ومحمد الغزالي<sup>(6)</sup>، ومحمد متولي الشعراوي<sup>(7)</sup>. و بذلك يكون أبو زيد قد استطاع ردّ المتخالفين إلى طبيعة واحدة، و تمكن من الكشف عن التماثل الكامن وراء الاختلاف الظاهري.

وإلى جانب ذلك نجد اتجاه "اليسار الإسلامي" الذي نشأ في أحضانه فكر توفيقى بقيادة نخبة من المفكرين أبرزهم حسن حنفي ومحمد عمارة وعادل حسين ومحمد خالد. ولكن الكثيرين منهم قد ارتدوا عن هذا الاتجاه والتحقوا بالاتجاه السلفي في أحد شقيه "المتشدد" و"المعتدل". و يرى حسن حنفي - الذي تمسك باتجاهه اليساري - أن فهم الحاضر مرهون بإعادة صياغة وعينا بعلوم التراث أولاً، لنتم بعد ذلك العودة في حركة راجعة لقراءة الحاضر من خلال "وسيط الشعور". ولكن هذا الاتجاه قد شهد حركة ارتدادية واسعة نحو الاتجاه السلفي مؤخراً.<sup>(8)</sup> أما "الأزهر" فيمثل أعلى مؤسسة دينية رسمية، وهي الإطار المرجعي لخطاب السلطة السياسية المصرية، علماً بأن هذه المؤسسة قد أنتجت من قبل خطاباً مُتَوَرِّداً لكنها بعد ذلك رفضته.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 103.

(2) ينظر: م ن، ص ن.

(3) ينظر: م ن، ص 71.

(4) ينظر: م ن، ص 67.

(5) ينظر: م ن، ص 80.

(6) ينظر: م ن، ص 73.

(7) ينظر: م ن، ص 72.

(8) ينظر: م ن، ص ص 146-147.

وعلى الرغم من أن الغاية من هذا التحليل ليست غاية تصنيفية بحتة، فإن ذلك لا يمنع الباحث من التساؤل عن طبيعة الاتجاه الذي ينضوي تحت إطاره الخطاب "الزيدي"؟ أو على الأقل ما هو الاتجاه الأقرب إلى أطروحاته؟ وفي هذا السياق سنترك نصوص نصر أبو زيد نتحدث بنفسها قبل مباشرة أي عملية تحليلية لها. يقول أحد هذه النصوص: «إن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين (...)»<sup>(1)</sup> ويقول نص آخر: «إن الإسلام هو "الدين العلماني" بامتياز (...)»<sup>(2)</sup> ويقول آخر: «إن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية العقيدة والفكر (...)»<sup>(3)</sup> تدل هذه النصوص في مجملها على موقف نصر أبو زيد المستبشر بالقراءة العلمانية\* séculariste للنص الديني، وباقتناعه التام بمدى فاعلية التأويل العلماني للدين في استنبات فكر عقلاني متحرر. هذا الفكر الذي طالما شدد على أهميته في أغلب دراساته تحت شعار ثلاثي عنوانه "العقل، الحرية والعدل".

إن الوصل الواعي بين موقف نصر أبو زيد تجاه القراءة العلمانية للنصوص من جهة، وبين مساره الاستكشافي لآليات الخطاب الديني المعاصر من جهة أخرى وصل لا يتغيّر إثبات تَعَلُّمِ الخطاب "الزيدي" من عدمه بقدر ما يتغيا رصد حجم التوتر الحاصل عند استيلاد تلك الآليات بواسطة ميزان نقدي يتقاطع أو يتداخل في بعض معايير مع الميزان العلماني. كما يهدف أيضا إلى رصد أثر ذلك التقاطع/التداخل على طبيعة الأحكام النقدية الجزئية المؤسسة، وعلى علمية النتائج العامة المتوصل إليها، ثم علاقة ذلك بأهمية تموقع الخطاب "الزيدي" -معرفيا- بين الخطاب السلفي والخطاب "اليساري".

#### 4-2-1- آليات الخطاب السلفي "المتشدد" و"المعتدل":

بعد استقصاء طويل و استقراء واسع توصل أبو زيد إلى تحديد خمس آليات متجذرة في أعماق الخطاب الديني السلفي بشقيه "المتشدد" و"المعتدل" وتتمثل في: التوحيد بين الفكر والدين، رد الظواهر إلى مبدأ واحد، الاعتماد على سلطة التراث والسلف، اليقين العلمي والحسم الفكري

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص33.

(2) م ن، ص37.

(3) م ن، ص43. و ينظر أيضا كتابه: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ص308-309.

(\*) تتبغي الإشارة في هذا السياق إلى وجود فرق بين القراءة "العلمانية" والقراءة "العلموية" للتراث الديني؛ فالأولى تعني استثمار أدوات علمية و نقدية معاصرة في فهم هذا التراث و تأويله، أما الثانية فتعني الإستخدام اللاعقلاني لهذه الأدوات من أجل إخضاع كل ما يدخل في التراث تحت إطار "الغيبّي" للفحص العلمي التجريبي.

وإهدار البعد التاريخي. ونجد إلى جانب ذلك منطلقين أساسيين هما مبدأ الحاكمية (تحكيم النص قبل العقل) و مبدأ القصر (قصر الاجتهاد على النص التشريعي دون النص العقائدي).

#### 4-2-1-1- التوحيد بين الفكر والدين:

توصّل أبو زيد إلى اكتشاف هذه الآلية انطلاقاً من فرضيته القائلة بوجود مجالين رئيسيين متميزين يؤطران الوجود البشري هما: مجال فعالية النصوص الدينية، ومجال فعالية العقل البشري. أما الخطأ الذي وقع فيه أنصار الخطاب السلفي بشقيه "المعتدل" و"المتشدد" فيتمثل في عدم إدراك حدود كل مجال على حدة؛ الأمر الذي جعلهم يوحدون بين مضمون النص المقدس وبين التفسيرات/التأويلات التي أنتجها "العقل السلفي" قديماً حول هذا النص.

ويلزم عن تلك الفرضية أن نصر أبو زيد يرى في المطابقة العمياء بين "المقدس" و"البشري" خروجاً عن قواعد القراءة ومساساً بأبجديات الفهم التأويلي؛ نظراً لما ينجر عن تلك المطابقة من إلغاء للمسافة المعرفية الواجب توفرها بين الذات (القارئ) والموضوع (النص). وهذا ما سيؤدي حتماً إلى الحديث باسم مؤلف النص (الله تعالى). ويعتقد أبو زيد أن الخطاب الديني المعاصر - بتوحيده بين الفكر الديني و الدين - ينتهي إلى ادعاء القدرة على تجاوز كل العوائق الانطولوجية والابستمولوجية المحيطة بالنص، هذا إلى جانب القول بإمكانية امتلاك القصد الإلهي الكامن بين ثنايا النص.<sup>(1)</sup>

وبناءً على ذلك، يصبح دعاة الخطاب الديني لسان حال الشريعة وأصحاب سلطة تفسير النص القرآني وتأويله بلا منازع. ونتيجة لذلك، يتم تمرير صياغتهم الخاصة للدين على أنها الخطاب الصحيح بألف ولام العهد. في حين أنها في الواقع صياغة تتنازل عن "المتغير" لحساب "الثابت" وتكرّس "الأحادي" على حساب "المتعدّد".

ويشير أبو زيد إلى أن أخطر النتائج التي يؤدي إليها التوحيد بين الفكر الديني والدين هي احتكار حق ممارسة الفهم و التأويل من قبل جماعة من العلماء والشيوخ، وهو ما اصطاح عليه هذا الباحث بـ "الكهنوت" أو "السلطة المقدسة" التي يؤكد هؤلاء العلماء أن الإسلام جاء لمنهضتها، مما يوقعهم -حسب رأي الباحث- في تناقض شديد مع أنفسهم.<sup>(2)</sup>

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص78.

(2) ينظر: م ن، ص ن.

ومن نافلة القول الإشارة إلى إصرار نصر أبو زيد على ضرورة فهم كنه هذه الآلية في إطار شبكي متسق؛ بحيث يتم الربط بينها وبين الآليات الأخرى؛ لأن « هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشتبك بها فآلية "اليقين الذهني والحسم الفكري" -مثلا- يمكن أن تعد إحدى نتائجها، وإن كان هذا لا ينفي استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب.<sup>(1)</sup> حيث من البديهي أن يقع "العقل السلفي" ضحية اليقين الذهني والمسارة إلى الحسم الفكري بعد أن سلم مبدئياً بتطابق محتوى النص الديني و التفسير الذي أعطاه هو له.

#### 4-2-1-2- رد الظواهر إلى مبدأ واحد:

إن تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية عملية ذهنية مرتبطة طردياً بطبيعة العقل الذي يمارسها؛ لأن الرؤية التفسيرية لدى "العقل الميتافيزيقي و الأسطوري تختلف -بدون شك- عن تلك الموجودة لدى "العقل العلماني" في نوع الطريقة المتبعة و ماهية الأدوات المستعملة في التفسير والفهم.

ولقد تتبع أبو زيد بعين الملاحظ كيفية استغلال أنصار الخطاب السلفي لهشاشة التكوين العقلاني للإنسان العادي (البسيط) في المجتمعات الإسلامية. هذا الإنسان الذي يحتكم في أغلب تصوراتهِ و سلوكاته إلى الشعور الديني الجمعي. ولذلك كثيراً ما نجده يفسر أسباب حدوث الظواهر الطبيعية والاجتماعية بالرجوع إلى تفسيرات قروسطية خرافية موفراً -بذلك- على نفسه عناء البحث والتساؤل عن العلل الفيزيائية الحقيقية المتدخلة في حدوث تلك الظواهر. وقد حذر أبو زيد من عواقب سيطرة التفكير الغيبي "الايْمَانَوِي" (الأتكالي) على العقل العربي و نبه إلى خطورة تجاهل القوانين الطبيعية والاجتماعية، ومن تغليب أطروحات الخطاب الإسلامي السلفي.<sup>(2)</sup>

إن، لا يكتفي هذا التصور اللاهوتي بإحلال الله في الواقع بوصفه علة مباشرة لحدوث الظاهرة فقط بل إنه ينكر كل معرفة لا تحمل توقيع شيوخ الفكر الديني المعاصر. ويمثل أبو زيد لطريقة تعامل شيوخ الفكر الديني السلفي مع النظريات والمفاهيم الغربية بما يمكن الاصطلاح عليه بعملية "كِبْسَلَة المعرفة" أي تحويل المعارف والنظريات إلى كبسولات تغني عن الدخول في التفاصيل استمراراً لعصر "التلخيصات"، والذي تسبب في تراجع هاجس النقد و التنظير في الفكر الإسلامي.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 78.

(2) ينظر: م ن، ص 81.

ونجد من بين نماذج "الكَبَسَلَة" التي يوردها أبو زيد اختزال الماركسية في المادية، والفرودية في وحل الجنس، والداروينية في حيوانية الإنسان.<sup>(1)</sup>

من الملاحظ أنّ نصر أبو زيد يستخدم أسلوب التعرية و كشف المستور وراء "الصورة الايمانية" التي يلصقها الخطاب السلفي بأفكاره الراديكالية وأطروحاته الرجعية أو شبه الرجعية. وكرد فعل على محاولة كشف المستور، ينتقد الخطاب السلفي مسلك القراءة العلمانية. ويفسر أبو زيد دواعي ذلك الانتقاد بكون القراءة العلمانية للنصوص وللعالَم هي التي تسلب الخطابات السلفية إحدى آلياتها الأساسية في التأثير، كما أنها تجردها من السلطة المقدسة والجوهريّة التي تدعيها لنفسها.<sup>(2)</sup>

وبغض النظر عن هذه السجلات الفكرية بين الاتجاهين السلفي والعلماني، يبقى "رد الظواهر إلى مبدأ واحد" آلية ذات ثقل كبير من حيث تحكمها في الوعي الجماهيري الإسلامي، وتأثيرها في سلوكاته اليومية. مما يستدعي جهوداً مضاعفة في سبيل نشر العقلانية والتنوير ليتسنى للعقل الإسلامي التسليم بوجود علل فيزيائية مباشرة للظواهر المختلفة إلى جانب علة أولى ماورائية غير مباشرة.

#### 4-2-1-3- الاعتماد على سلطة التراث والسلف:

يقصد أبو زيد بـ "الاعتماد على سلطة التراث" عملية تحويل أقوال علماء السلف و اجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش أو الجدل ثم التوحيد بين تلك الأقوال وآرائهم. علماً أن تلك الأقوال و الاجتهادات لا تمثل كل التراث الديني في تنوعه و ثرائه، بل إنها مستوحاة أساساً من منظومة فكرية نقليّة هي المنظومة الأشعرية السنية دون غيرها.<sup>(3)</sup>

هذا عن سلطة التراث وكيفية استدعائه لأداء دوره في الوقت الحاضر. وهو دور يرى أبو زيد بأنه ليس بريئاً من الأصولية السلفية، وغير متحرر من الأيديولوجية الوسطية الاعتدالية. أما بالنسبة لمبدأ الاعتماد على سلطة السلف فيرى هذا الباحث بأنه يتأسس على فكرة "الجيل القرآني الفريد"، و هو جيل الصحابة الأوائل الذي لم يتكرر؛ لأنه الجيل الوحيد الذي استمد علمه من معين النص القرآني والنص النبوي، على عكس الأجيال اللاحقة التي تشربت من معين مختلط الألوان ومتعدد المنابع، نتيجة التأثير بفلسفة الإغريق وأساطير

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 83.

(2) ينظر: م ن، ص 81.

(3) ينظر: م ن، ص ص 84-85.

الفرس وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصاري.<sup>(1)</sup> و يُستنتج من وجهة نظر نقدية، أن نصر أبو زيد أراد تنبيه قارئه إلى الطبيعة الميتافيزيقية التزييفية لهذا التصور؛ نظرا لكون الصحابة بشرا كغيرهم حتى ولو أنهم كانوا على درجة عالية من الايمان والتقوى. وعليه، فإن سلوكياتهم وأقوالهم وتأويلاتهم للنص الديني ستكون محكومة بالظروف التاريخية والاجتماعية التي نشأوا و ترعرعوا فيها. وهكذا، يتخذ أبو زيد من تهافت البنية الصورية التي يستند إليها الخطاب السلفي ورقة رابحة يلعبها في معركته الفكرية ضده. ولكن نصر أبو زيد لم يقف عند حد التخطئة وتقويض البنى التحتية للخطاب السلفي، بل إنه يتجاوز ذلك إلى محاولة البرهنة العلمية على مدى خطورة الاستناد إلى منظومة أشعرية لاعقلانية اتكالية، وعلى مدى تهافت الطرح "التقديسي" للماضي وعقمه وإفلاسه.

فأما بخصوص المنظومة الأشعرية فيرى أبو زيد بأنها تؤسس رؤيتها للعالم والنص على أساس نقلي لا على أساس توسطي بين النقل والعقل كما قد يتوهم الباحث. ثم إنها استبدلت المقولة الاعتزالية "حرية الاختيار" بمقولة "الكسب". وهذه الأخيرة ترفض -على المستوى الابستمولوجي- مبدأ السببية في الطبيعة La causalité. وهذا الرفض هو سبب تأخر الاهتمام بالعلوم الفيزيائية والتقنية لدى المسلمين. والدليل على ذلك أنهم خطوا خطوات هامة على مستوى الملاحظات والمشاهدات، ولكنهم لم يتجاوزوها إلى مرحلة التجريب واستنباط القوانين العلمية. الأمر الذي أدى إلى إجهاض مشروع العقل التجريبي الإسلامي والقضاء على أمل العلماء المسلمين في تطوير المناهج العلمية الإمبريقية Empiriques.<sup>(2)</sup>

لكن تنبغي الإشارة إلى أن هناك من الباحثين من يرى خلاف هذا الرأي، إذ تذهب مثلا الباحثة آن ماري شيميل Ane marie shemill إلى القول بأن أبا حامد الغزالي كتب جملة هامة جدا في كتابه "إحياء علوم الدين" مفادها: «أنه لا يلزم أبدا استبعاد النشاط العقلي من طريق الصوفي، ولا من طريق المسلم بوجه عام، شرط أن يضع آيات الله في العالم نصب عينيه.»<sup>(3)</sup> مما يعني أن الغزالي -حسب رأي شيميل- يؤمن بضرورة تأسيس النظر العلمي إلى العالم والموجودات على أساس العقلانية وروح البحث والاستطلاع، وهنا تتعذر إمكانية تسببه

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ص 86-87.

(2) ينظر: م ن، ص ص 85-86.

(3) آن ماري شيميل، "العقل والتجربة العرفانية عند أهل التصوف"، تحقيق فرهاد دفتري، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ص 216.

في فشل المشروع العلمي الإسلامي. أما على مستوى العلوم الدينية، وخاصة ما تعلق منها بتأويل النصوص و تفسيرها فيرى أبو زيد بأن دعاة الخطاب السلفي يكتفون بالتسليم باجتهادات القدامى ولا يتجاوزون حدود التلخيص والتوفيق بين الآراء المختلفة.<sup>(1)</sup> وأما بخصوص سبب تهافت الطرح الطوباوي التقديسي للماضي فهو في رأي الباحث - راجع إلى انطواء هذا الطرح على نزعة تعميمية مخادعة.<sup>(2)</sup>

ويستفاد من كل ما سبق أن الاعتماد على التراث شيء والاعتماد على سلطة التراث شيء آخر؛ لأن الأول أمر طبيعي بل وضروري لكل باحث معاصر واع يحاول التأصيل لفكرة معينة أو لمفهوم ما في الفكر أو النقد أو الأدب أو السوسيولوجيا أو الاقتصاد أو غير ذلك من مجالات المعرفة . أما الثاني فهو يمثل آلية من آليات الخطاب الديني المعاصر وسلاحاً ايديولوجياً قوياً.

#### 4-1-2-4- اليقين الذهني و الحسم الفكري:

لقد كان وصّف نصر أبو زيد للخطاب الديني المعاصر بميزة اليقين الذهني والحسم الفكري يرمي إلى إبراز ما يتسم به هذا الخطاب من قناعة عمياء بامتلاك الحقيقة و بعدم قبول أي خلاف فكري مع خصومه ما لم يكن متعلقاً بالجزئيات.<sup>(3)</sup>

ويفهم من ذلك أن دعاة الخطاب الديني المعاصر - بهذا المعنى - يخالفون جل القواعد التداولية التي تنظم وتضبط العملية الجدالية أو الحوارية؛ والتي من بينها عدم المسارعة إلى الحسم قبل الاستماع إلى حجة الخصم، وعدم الاستعلاء أو الاستخفاف برأيه، و التواضع أمامه، وغير ذلك من أدبيات المحاورّة الفكرية المنتجة . كما يضيف أبو زيد إلى ما سبق بأن الخطاب الديني المعاصر خطاب "تكفيري". بمعنى أنه يتأسس على مسلمة "التكفير قبل التفكير" والتي من خلالها لا يتوانى دعاة هذا الخطاب عن تكفير أي مفكر يخالف رأياً من آرائهم أو يقترح إعادة النظر فيه.<sup>(4)</sup>

إن الإشكالية التي يشير إليها أبو زيد من خلال نقده للسلوك الأرثوذكسي لدعاة الخطاب الديني السلفي (المتشدد) هي إشكالية "عقل أصولي" يرفض الآخر و ينكر حق الاختلاف معه، مما يؤدي به إلى التطرف والإرهاب و إراقة الدماء وانتشار "قوبيا الإسلام" في دول العالم.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ص 87-88.

(2) ينظر: م ن، ص 87.

(3) ينظر: م ن، ص 89.

(4) ينظر: م ن، ص ص 89-90.

ولكن هذا المظهر الأصولي يُقدّم للعامة في صيغة مدروسة حتى يتم استساغته و قبوله. وتعتمد هذه الصيغة على "مبدأ التأصيل" فيصير « (...) التشدد والتتبع له أصل شرعي في فقها و تراثنا (...) »<sup>(1)</sup> وبهذا يكتسب الخطاب السلفي شرعية وجوده في الماضي أي في الـ "هناك" وفي الحاضر أي في الـ "هنا".

#### 4-2-1-5- إهدار البعد التاريخي:

يمثل البعد التاريخي شرطاً ضرورياً لتكوين وعي علمي بالتراث. هي مسلمة نقدية يُجمع عليها معظم المشتغلين في مجال تاريخ الأفكار والدراسات القرآنية المعاصرة. ولكنها (هذه المسلمة) تلعب دوراً استراتيجياً في الفكر "الزيدي"، خاصة على مستوى بناء الأحكام إزاء الخطاب المدروس، ومساءلة فضائاته المرجعية المسؤولة عن تشكيله وتشكله، ومخاطبة بياضاته، واستنطاق صور وأبعاد المسكوت عنه بداخله. و بعبارة أخرى، تعد الخاصية التاريخية أول ما يُسأل عنه الخطاب، في منظور نصر أبو زيد. وتأسيساً على هذه المشروطة بالذات يباشر أبو زيد معاينة حالة معرفية خاصة أين يكون إهدار الوعي التاريخي لا بمثابة علامة دالة على وجود خلل في الكفاية النظرية للخطاب القارئ، و لكن كعنصر يدخل في تشكيل آلية من آليات الخطاب المقروء (الخطاب الديني المعاصر).

و من خلال تحليل الباحث لمجمل آليات الخطاب الديني المعاصر توصل إلى إمكانية رصد ملامح "آلية إهدار البعد التاريخي" في ثنايا الآليات الأخرى، وذلك طبقاً لعلاقات استنتاجية و استلزامية. ومن أمثلة ذلك، الإيهام بالتطابق الكائن بين النص و فهم النص و الإيهام بتطابق مشكلات الماضي (الإسلامي) مع مشكلات الحاضر.<sup>(2)</sup>

ويبدو أن هاتين الفكرتين ناتجتان أساساً عن غياب الرؤية التاريخية القادرة على الفصل الواعي بين حيّز "الإنساني" وحيّز "الإلهي"، وبين أشكلة قضايا الماضي و قضايا الحاضر.

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ص 89-90.

(2) ينظر: م ن، ص ص 94-95.



كما يشدد أبو زيد على مخاطر تغييب الوعي التاريخي أثناء نقل وتحويل دلالة بعض المصطلحات الأساسية داخل النسق الثقافي للمجتمع الإسلامي، كمصطلحي "الحاكمة" و "الجاهلية". حيث تم مثلاً إزاحة لفظ الجاهلية عن دلالاته على مرحلة تاريخية تقع زمانياً ما قبل الإسلام ليطلق على كل مجتمع غير ملتزم بالصيغة السلفية للإسلام.

ومن هذه الزاوية يصبح العالم مشطوراً إلى شطرين، شطر يضم المجتمعات الإسلامية وشطر آخر يضم المجتمعات الجاهلية التي لا تعترف بحاكمية الخليفة بوصفه صاحب الأمر والنهي بين سائر البشر.<sup>(1)</sup>

وعلى غرار مصطلحيّ الحاكمية والجاهلية يشير أبو زيد، في موضع آخر، إلى مصطلح ثالث هو "النص"؛ هو الآخر يستخدم في أدبيات الخطاب الديني المعاصر استخداماً ايديولوجياً. حيث يتم تأويل لفظ "النص" في أقوال القدامى ليبدل على معناه المعاصر مع تجاهل السياق الحقيقي لتلك المقولات. حيث كان هذا اللفظ يدل على النص الواضح الجلي النادر و هو نوع أو درجة من درجات التصنيف الدلالي للخطاب الديني عند علماء الأصول إلى جانب الظاهر، المجمل و المؤول.<sup>(2)</sup> وبذلك، يكون أبو زيد قد أبرز أهمية الوعي التاريخي ومساوئ تغييبه وإهداره سواء على مستوى فهم النصوص أو تشغيل المصطلحات التراثية.

يمكن القول ، بشكل عام، أن البحث الاستكشافي "الزيدي" في عمق الخطاب الديني السلفي في شقيه "المتشدد" و "المعتدل" قد سمح بالكشف عن خمس آليات هي: التوحيد بين الفكر والدين، رد الظواهر إلى مبدأ واحد، الاعتماد على سلطة التراث والسلف، اليقين الذهني والحسم الفكري، وإهدار البعد التاريخي. أما خطاب اليسار الإسلامي فإنه يلجأ أحياناً إلى تشغيل بعض هذه الآليات، ولكنه يلجأ أكثر إلى استعمال آليات أخرى. ففيما تتمثل؟ وما مدى فاعليتها مقارنة بآليات الخطاب السلفي ؟

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 95-99.

(2) ينظر: م ن ، ص 125.

## 4-2-2- آليات خطاب "اليسار الإسلامي":

يشكل خطاب "اليسار الإسلامي" واحداً من أهم الخطابات التي اشتغل عليها أبو زيد تحليلاً و نقداً؛ نظراً لما تفرّد به هذا الخطاب من أطروحات و رؤى مختلفة عن نظيره الخطاب السلفي سواء "المعتدل" منه أو "المتشدد".

إن هذا التفرد هو الذي قاد نصر أبو زيد، في تقييمه العام، إلى الاعتراف بالمنحى التقدمي و بالرؤية التجديدية التي يحملها المفكرون "اليساريون" خصوصاً حسن حنفي مؤلف كتاب "من العقيدة إلى الثورة"، و غيره ممن ساهموا في استئصال مسائل تراثية تُعدّ مصيرية في نشأة و تطور العقل الإسلامي. وهذا ما مكنهم من ملاسة حدود التركيب البناء بين طرفي أشهر ثنائية في التراث الإسلامي و المتمثلة في ثنائية النقل و العقل، و إن كان ذلك التركيب - في رأي نصر أبو زيد - لم يتحقق بشكل جذلي تام. و لكن مساهمتهم قد نجحت - على الأقل - في إحداث خلعة في بنية الفكر الديني المهيمن داخل المجتمعات الإسلامية<sup>(1)</sup>

و يتابع أبو زيد التدليل على تقدمية الفكر اليساري الإسلامي بحجة تقطن اليساريين إلى تهافت البنية الابستيمولوجية التي صاغها الأشاعرة؛ نظراً لكونها بنية تراجعية تكرارية تكبح روح الإبداع، و تعيق حركة النقد و التجريب. ولكن المفارقة التي يكشف عنها الباحث في مشروع "اليساريين" هي استنادهم إلى البنية الأشعرية ذاتها مع إجراء بعض التعديلات التلويينية أو الطلائية عليها.<sup>(2)</sup>

وهذا يدل على تمييز نصر أبو زيد بين "مقول الخطاب" وما يصرح به من جهة، و بين محتواه المضمّر و مستتبعات هذا المحتوى. و للتأكيد على صحة أطروحته يحلل أبو زيد البنية العميقة للترتيب الهرمي للمعرفة كما يقدمه الخطابان الأشعري و "اليساري"، وهو التحليل الذي يخلص فيه إلى تماثل البنيتين ماعداً في بعض الاختلافات الطفيفة بينهما.<sup>(3)</sup> بعد ذلك، يستعرض أبو زيد الآليتين اللتين جعلتا خطاب "اليساريين" يجدد البنية المعرفية التراثية ظاهرياً.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 192.

(2) ينظر م ن، ص 169.

(3) ينظر: م ن، ص 169-173.

وتتمثل هاتان الآليتان في: آلية التجاور الدلالي و آلية التحويل الدلالي.

#### 4-2-2-1- آلية التجاور الدلالي:

وهي تقنية خطابية ذات طابع تشبيهي طلائى، يوظفها خطاب "اليسار الإسلامى" بغرض الإبقاء على البنية الكلاسيكية (الاتفاقية) للمعرفة، مما يبقيه قادراً على التواصل مع الخطابين الدينى السلفى والعلماني في آن واحد.<sup>(1)</sup> إذ عبر هذه الآلية يكتسى الخطاب اليسارى طبيعة مزدوجة تمكنه-حسب رأي نصر أبو زيد- من مجاورة الخطاب السلفى "المتشدد" بحكم مشاركته إياه في تبني البنية الصورية الأشعرية للمعرفة. كما تمكنه نزعتة شبه-التجديدية من تجنب القطيعة مع الخطابات العلمانية و"اليسارية المتشددة".<sup>(2)</sup>

ويستنتج من ذلك أن آلية التجاور هي أقرب ما تكون إلى الموقف الفكرى منها إلى النشاط العقلى التأملى هذا من جهة، ثم إنها تتعلق بالبنية الكلية لمنظومة العلوم والمعارف كما صاغها الأشاعرة المتأخرون. وهي بذلك تناقض تماماً تلك البنية التى وضعها المعتزلة أو الصوفية. وإذا كانت آلية التجاور الدلالي لا تؤدي وظيفتها إلا بالموازاة مع آلية أخرى هي "التحويل الدلالي" فكيف يفسر أبو زيد ذلك؟

#### 4-2-2-2- آلية التحويل الدلالي :

يطلق أبو زيد مصطلح التحويل الدلالي على عملية « (...) نقل النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية إلى مجالات أخرى عصرية، لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية، بل عن طريق توسط "الشعور" أو التجربة الشعورية للباحث وهي أشبه ما تكون بالاستعارة الشعورية. »<sup>(3)</sup> بمعنى أنها عملية إعادة تشغيل النصوص والأفكار التراثية بحيث تدل على معانٍ معاصرة يتم تحديدها بمساعدة "الوسيط" الشعوري للباحث.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص 179.

(2) ينظر: م ن، ص 149.

(3) م ن، ص 179.

وقد انتقد أبو زيد مفكري "اليسار الإسلامي" عند لجوئهم إلى هذه الآلية بسبب اعتقاده أن الاعتماد على وسيط الشعور في عصرنة الدلالات التراثية ينتهي، في التحليل الأخير، إلى التعامل معها بوصفها صورا فارغة قابلة للامتلاء والحشو بالمضمون المعاصر.<sup>(1)</sup>

ويشكل التحويل الدلالي للنصوص عن طريق استبدال "التراثي" بـ "المعاصر" قفزا نحو المجهول كثيرا ما يؤدي إلى تغريب النصوص و تلوينها بدلالات قد لا يستسيغها المنطق اللغوي، ولا تخدم إلا أيديولوجية المؤول/المحول. و من الأمثلة التي يستشهد بها أبو زيد في هذا السياق تسخير "اليساريين" هذه الآلية في تحويل المبدأ التراثي "حدوث العالم" وتحويله بشكل يجعله لا يختلف عن المبدأ الماركسي "تغيير العالم" دون الأخذ بعين الاعتبار اختلاف طبيعة المنظومتين المعرفيتين اللتين ينتمي إليهما كل مفهوم؛ أي علم الكلام الإسلامي والفلسفة الثورية الماركسية.<sup>(2)</sup>

و ينجرّ عن ذلك أن مبدأ "حدوث العالم" يدل على معنى ميتافيزيقي يرتبط بخلق الكون من عدم، في حين يقتزن مبدأ "تغيير العالم" بإرادة التغيير كموقف إنساني نحو عالم مادي موجود سلفا. إذن، تتلخص آليات خطاب "اليسار الإسلامي" -حسب منظور نصر أبو زيد- في آليتين هما التجاور الدلالي المرتبطة بالبنية الكلية للمعرفة التراثية، والتحويل الدلالي المرتبط بالأفكار والنصوص التراثية. هذا بالنسبة لخطاب "اليسار الإسلامي"، أما بالنسبة للخطاب العلماني فليس خطابا دينيا كما قد يُعتقد، بل إنه خطاب واصف يشتغل على الخطاب الديني وفق منظور «علمي» بحت. و سيتم في الفصل التالي تحليل آلية اشتغال خطاب نصر أبو زيد -بحد ذاته- وأخذه كمثال على الخطاب العلماني.

ولعل تطبيق القراءة المحايثة على المنظور "الزيدي" المتعلق بآليات الخطاب الديني قراءة لها أهميتها في هذا الفصل، ولكنها تظل بحاجة إلى تعميق منهجي و إلى تكثيف إبستيمي لنسبة المُدْخَلَات المستثمرة في التحليل والنقد.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 181.

(2) ينظر: م ن، ص 182.

ويأتي ذلك التعميق والتكثيف بهدف تشريح الخطاب "الزيدي" من زاوية كونه خطاباً «مَنقُوداً» لا خطاباً «نَاقِداً»، و بوصفه خطاباً ينطوي كأي خطاب آخر - على ما هو "مسكوت عنه" ومضمراً فيه. إنها، بعبارة أخرى، إطلالة تشريحية على مجموع العوامل السوسيو-ثقافية و القواعد الخلفية المسؤولة عن إنتاج الخطاب "الزيدي" عامة وعن بلورة رؤيته النقدية تجاه أدوات الخطاب الديني التراثي والحديث والمعاصر على حد سواء. وهو ما سيكون موضع التمحيص والمساءلة في الفصل الثالث من هذا البحث.

# الفصل الثالث

## في معالم الرؤية النقدية الزيدية

«إنَّ التُّراثَويَّةَ بهذا المعنى ليست التراث،

بل نسيانه (...)»

[عبد الكبير الخطيبي، التفكير في المغرب، ص 29].

**تمهيد:**

بعد أن تم تحليل ونقد مختلف الآليات التي تمكن أبو زيد من سبورها داخل الخطابات التراثية والحديثة والمعاصرة، وبعد أن تم عرض بعض الآليات التي قدمها أبو زيد كبديل أو كتنوير لطرائق تعاطي العلماء القدامى مع النصوص الدينية التأسيسية، لزم أن نتبع ذلك بقراءة استطلاعية متعددة المداخل لاستكشاف معالم الرؤية النقدية "الزيدية". وذلك -أولاً- بهدف معاينة هذه الرؤية النقدية عن قرب ومساءلة ظروفها السويوتاريخية والثقافية التي أنتج أبو زيد في خضمها منظوره النقدي. وثانياً، من أجل استنطاق مرجعياتها ومنطلقاتها الفكرية بالعودة إلى نظرات الشيخ أمين الخولي وآرائه. و سيُردف ذلك بتشريح الرؤية النقدية "الزيدية" تشريحاً داخلياً، سنحاول من خلاله محاوره البنية الفلسفية للمنظور "الزیدی" ومعرفة مدى مطابقة هذا المنظور أو مخالفته لبعض الشروط العلمية الخاصة بصلاحية المنظور الفكري وفاعليته بصفة عامة.

إن النظر إلى الخطاب "الزیدی" من زاوية كونه خطاباً منقوداً لا خطاباً ناقداً، و بوصفه ينطوي على ما هو "مسكوت عنه" بداخله سيعطي للدارس صورة قد تكون أولية لكنها واضحة عن ماهية العوامل السوسيو-ثقافية و القواعد الخلفية المسؤولة عن بلورة رؤيته النقدية تجاه آليات الخطاب الديني التراثي والحديث والمعاصر.

وقد أضحى البحث الفكري المعاصر يلح على استثمار المفاهيم المستحدثة والنظريات المستجدة في علم الاجتماع وعلم الأديان المقارن والسيميائية والفلسفة والنقد التاريخي؛ نظراً لما لها من قدرة على اختراق وتجاوز الأطر السطحية التي تتوقف عندها الدراسات الوصفية والتأريخية التقليدية. وبحكم أن "المادة أسبق من الوعي أنطولوجياً" فإن تحليل بنية الوعي معزولة عن أرضيتها المادية صار شكلاً من أشكال البحث التقليدي الذي لا يُسَعِف كثيراً في فهم خصوصية الوعي الفكري عند نصر حامد أبو زيد و لا ربّما عند غيره من المفكرين. كما أنه لا يسمح برصد أنماط تجلي ذلك الوعي في رؤيته النقدية للخطاب الديني. ولذلك كان استدعاء بعض مفاهيم علم تاريخ الأفكار والتحليل السوسيو-تاريخي ضرورة منهجية ملحة في هذه الدراسة.

## 1- الخطاب "الزيدي" بين هاجس المعارضة و مصيّد الكهنوت:

تتكىء هذه المقاربة الأولية على فرضية مفادها أنّ القراءة المحايثة لآليات الخطاب الديني المعاصر ، كما يعكسها لنا منظور نصر حامد أبو زيد، قراءة لا يمكن أن تحقق إنتاجيتها إلا إذا تدعمت بقراءة أخرى تترصد سلوك الخطاب "الزيدي" في إطار الشبكة المفاهيمية التي أنتجته. ومن أجل تحيين ذلك، يمكن للدارس استثمار نظرية من نظريات النقد الثقافي و سوسيولوجيا إنتاج الأفكار. خاصة وأنّ هذه المنظورات قد تم تبسيطها واختصارها في شكل "نماذج صورية" أو براديغمات des paradigmes قابلة للتطبيق، والتي نجد من بينها نموذج ماكس ويبر Max WEBER (1864-1920م)، ونموذج بيار بورديو pierre BOURDIEU (1930 - 2002م) وغيرهما.

ونظرًا لخصوصية موضوع هذه المقاربة الأولية و الذي يتمحور حول الخطاب النقدي للفكر الديني، تم استدعاء نموذج بيار بورديو لتحليل الفضاء المرجعي المحيط بالممارسة الإنتاجية لهذا الخطاب النقدي. ويتأسس هذا النموذج -معرفيا- على نظرية الحقل Théorie du champ التي تُقرّ بوجود قوانين عامة تتحكم في الحقول المختلفة، السياسة منها و الفلسفية والدينية.<sup>(1)</sup>

ومع ذلك، فإن الاستعانة العملية بنموذج نظرية الحقل لن يتسم بالالتزام الحرفي بأدواته، بل سيتم توظيفه من حيث يساعد على إضاءة عتبات وعتبات الفكر الديني. إن نظرية الحقل في فلسفة بورديو نظرية تعنى بتفسير طرائق إنتاج الخطاب داخل نسق من العلاقات الإنتاجية والموضوعية الموجودة بين مجموعة من العملاء المنتجين.<sup>(2)</sup>

وهذا يدل على تركيز نظرية الحقل على وجود تمفصل واضح بين الخطاب المنتج و جملة القوى والأطراف الفاعلة داخل النسق، ناهيك عن جملة الإكراهات والاستراتيجيات والتحالفات التي تملئها الظروف و المصالح و الأهداف المسطرة من قبل كل طرف فاعل. ويتألف نموذج بيار بورديو من خمسة مفاهيم إجرائية متمثلة في مفهوم الحقل والبنى الفاعلة فيه، مفهوم الأبيتوس (الاستعدادات المكتسبة)، مفهوم الرأسمال و مفهوم اللعبة.

(1) Voir : Pierre BOURDIEU, questions de sociologie, éditions de minuit, paris, France, 1984, p113.

(2) Voir : ibid., p82.



فبالنسبة "للحقل"، فيقصد به بورديو ذلك الفضاء الذي تتحدد فيه خصائص الفاعلين المنتجين تبعاً لوضعياتهم داخل نسق من العلاقات الموضوعية.<sup>(1)</sup> و هو أيضاً فضاء لعبي ينطوي على بعض الرهانات.<sup>(2)</sup> وانطلاقاً من هذا المفهوم، يمكن النظر إلى حقل «الفكر المصري المعاصر المهتم بقضايا التراث وعلوم القرآن» على أنه حقل *un champ* فكري يلعب فيه (أصحاب الاتجاهات المختلفة/المفكرون الأكاديميون/الأحرار) دور الفاعلين المنتجين لمادة معرفية (أفكار/آراء/أطروحات)، وذلك تبعاً لمواقعهم على خارطة هذا الفكر\*. ونظراً لكثرة هؤلاء الفاعلين المنتجين بين منظر وناقد وداعية وخطيب، ستكتفي هذه المقاربة الأولية -لأسباب منهجية بحتة- بأخذ عينة من كل اتجاه أو خطاب فكري، فيكون لدينا: أبو الأعلى المودودي وعبد الصبور شاهين كفاعلين منتجين للخطاب السلفي "المتشدد"، و يوسف القرضاوي كفاعل منتج للخطاب السلفي "المعتدل"، وحسن حنفي كفاعل منتج لخطاب "اليسار الإسلامي" (الخطاب التوفيقي\*\*) ونصر حامد أبو زيد كفاعل منتج للخطاب العلماني. وعليه، فإذا كان خطاب أبي الأعلى المودودي وعبد الصبور شاهين يتجه صوب إنتاج الأطروحات السلفية (كأطروحة الحاكمية، الموقف التجهيلي للشعوب غير المسلمة، وغلق باب التأويل القرآني عند اجتهادات القدامى). فإن هذا الخطاب سيجد نفسه -لامحالة- في اختلاف مع الخطاب السلفي "المعتدل" للقرضاوي الرافض لمنطق الحاكمية والتجهيل، فيقع صراع بينهما قد يؤدي إلى تشتيت رأي المجتمع الإسلامي. وفي خضم هذا الصراع ينبثق خطاب ثالث يحاول أن يوفق بين أطروحات السلفيين "المتشددين" والسلفيين "المعتدلين" وهو الدور الذي لعبه ولا يزال يلعبه ممثل خطاب اليسار الإسلامي (التوفيقي) حسن حنفي. لكن الصبغة التوفيقية التليفية تظل تلاحق خطاب هذا الاتجاه بسبب وجود تضاد ماهرٍ في بنيته الداخلية؛ مما يستدعي حاجة

(1) Voir : Pierre BOURDIEU, questions de sociologie, p82.

(2) Voir : ibid., p34.

(\*) يحدّد الباحث أنور عبد الملك، وغيره أيضاً، وجود تيارين فكريين رئيسين في الحياة الثقافية العربية هما: الأصولية الإسلامية والعصرية الليبرالية (تصنيف ثنائي). ينظر: أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ص26 وص28. نقلاً عن: مصطفى خضر، النقد والخطاب، ص17. ولكن تم تبني التصنيف الرباعي في هذه الدراسة التطبيقية نظراً لوضوحه ودقته.

(\*\*) لقد تم إرفاق مصطلح "اليسار الإسلامي" بمصطلح "الخطاب التوفيقي"؛ نظراً لما قد توحى إليه كلمة «اليسار» من دلالات سياسية خارجة عن نطاق الدرس العلمي، كالاتجاه الاشتراكي والناصري والشيوعي و الماركسي و والوحدوي.

إلى بديل صوري قادر على استيعاب أنطوميًا *anatomie* العقل الإسلامي، وفهم طرائقه في إعادة إنتاج نفسه بشكل متجدد في كل بيئة وفي كل عصر؛ وذلك من خلال أنسنة الإسلام والدعوة إلى إقامة حوار إسلامي-علماني. وقد بدأت بعض ملامح هذا البديل الصوري تتجلى في أطروحات نصر أبو زيد (وغيره من الباحثين كمحمد أركون، وعادل ضاهر، ومحمد جمال باروت، وعزيز العظمة). لكن تبقى العملية التوليدية للبدائل والأفكار مفتوحة، مما يعني قابلية بديل الأنسنة للنقد والتجاوز وربما للاستحواذ والأدلجة. أما في إطار الصراع الخطابي فإن هذا البديل يدخل في تفاعل وتتافس مع البدائل الأخرى، من أجل كسب رهان اللعبة: "المقبولية".

إن كل فاعل من هؤلاء الفاعلين ينتج خطابه تبعا لموقعه في هذا الصراع/اللعبة. ولذلك فإذا لوحظ اختلاف الطرح الفكري من خطاب إلى آخر فإنه لا يرجع -فحسب- إلى قناعات فكرية خاصة بأصحابها، ولكنه راجع -أيضا- إلى مواقعهم في حقل الفكر المصري المعاصر. فالخطاب السلفي "المتشدد" الذي يمثل "الأزهر" أحد منابر الأساسية يحظى بدعم السلطة المصرية مقابل استمالة الجماهير الشعبية إليها على الرغم من وجود بعض رجال الدين الأزهريين "المعارضين" للسلطة. ويسمح هذا الموقع للأزهريين "المتشددين والمتعاونين" مع السلطة التمتع بحرية استعمال وسائل إعلامية حكومية قوية التأثير *Médias lourds/de masses*، هذا إلى جانب التسهيلات التي يجدها دعاة هذا الخطاب في نشر أفكارهم. بينما يعتمد أصحاب خطاب "اليسار الإسلامي" و الخطاب العلماني على إمكانياتهم الخاصة، وفي أحيان قليلة على إعانات محلية أو أجنبية (بعض الصحف والمجلات و دور النشر العربية والجامعات الهولندية والمعاهد العليا الأوروبية والأمريكية).

ولعل البنى القاعدية والمؤسسات الإعلامية تلعب دورا أساسيا في هيمنة خطاب معين على حساب الخطابات الأخرى داخل المجتمع، لأن وجود المجتمع يقوم على شكلين متصلين ببعضهما البعض؛ فهو من جهة يقوم على تلك المؤسسات التي باستطاعتها إنتاج وتغيير طريقة تلقي الأفكار والآثار والمواقف التراثية وغيرها. وهو من جهة أخرى، يقوم على تلك الاستعدادات المكتسبة لدى الأفراد (الآبيتوس).<sup>(1)</sup> بناءً على هذه المعطيات غير المتكافئة، سيكون على منتجي الخطاب السلفي "المعتدل" وخطاب "اليسار الإسلامي" والخطاب العلماني تغيير مواقعهم في اللعبة/الصراع للزيادة من رصيدهم. كما أن التوقع المعرفي والأكاديمي

(1) Voir : Pierre BOURDIEU, questions de sociologie, p29.

للمودودي يختلف عن التوقع المعرفي والأكاديمي لدى نصر أبو زيد؛ وذلك على اعتبار أن الخطاب "الزيدي" يتأسس على قاعدة نقدية تستلهم إجراءاتها من علم تحليل الخطاب والنقد التاريخي، وقد استثمر أبو زيد ذلك في توجيه عدسته الاستكشافية تجاه استنطاق آليات الخطابات الدينية الأخرى. أما حسن حنفي فقد لجأ إلى محاولة التأسيس لأطروحاته من منطلق فلسفي، بدعوى أنه المنطلق الأكثر صلابة وفعالية من غيره. بينما يستحضر الخطاب السلفي "المتشدد" قواعد استدلالية شرعية وأصولية، بحجة أفضلية العلم القرآني على غيره. ولكنه أساء توظيفها في طريقته السجالية "الأصولية" (التكفير قبل التفكير) ذات الطابع التهميشي لكل خطاب مختلف. وعليه، تتحدد مواقع الخطابات الأربعة على خارطة الفكر المصري المعاصر بناءً على مساحة فضاء الحركة والمناورة المسموح به لكل خطاب كآلاتي: خطاب أبي الأعلى المودودي وعبد الصبور شاهين في المركز (مُهمِن)، خطاب حسن حنفي في الهامش (مرفوض)، وخطاب نصر حامد أبو زيد في أقصى الهامش (مُلغى)، وخطاب القرضاوي في حركة متأرجحة بين المركز والهامش (مقبول). وهذا يعني أن الخطاب "الزيدي" هو الذي يتوجب عليه -الآن- لعب ورقة التغيير من أجل الخروج من دائرة "الإلغاء". وهو بالفعل ما باشره الباحث أبو زيد من خلال دعوته إلى أهمية تثوير المقولات التراثية التي احتضنتها المنظومة الدينية التقليدية، وأسبلت عليها غطاءً قُدسيًا غارقاً في "التبجيلية"؛ مما حول دور تلك المنظومة من دراسة وتحليل التراث إلى "حِرَاسَة" وتبجيل أجزاء معينة من التراث على حساب أجزاء أخرى.

ولعل استحضر "قانون الفعل و ردّ الفعل" يبيّن بوضوح كيف أن الأطروحات التي جاء بها الخطاب "الزيدي" ما كانت لتكتسب شكلها الحالي لو كانت مأخوذة بشكل معزول وخارج حقل الصراع الخطابي المعاصر في مصر والوطن العربي عامة. والدليل على ذلك يقدمه لنا كتاب "نقد الخطاب الديني" الذي تتجسد فيه قدرة الخطاب "الزيدي" على امتصاص Absorption النقد الموجّه إليه، بل وحتى استثماره عملياً في كشف آليات الخطاب الديني المعاصر. وهذا ما يجعل من كتاب (نقد الخطاب الديني) بمثابة "ثورة كوبرنيكية ثانية" بعد تلك التي أحدثها كتاب (نقد العقل المحض) لايمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804)؛ وذلك على أساس أنّ الإنجاز الذي قام به أبو زيد يصبُّ في إطار نقد العقل الإسلامي؛ بحكم أن آليات الخطاب الديني ما هي، في واقع الأمر، سوى الوجه الآخر لآليات العقل الإسلامي؛ لأن الخطاب discours والعقل Raison يملكان على الصعيد الأنطولوجي صورة منطقية واحدة هي "اللوغوس" Logos. ومن هذا المنظور، يكون أبو زيد قد استطاع إنجاز قراءة حفرية

(أركيولوجية) في بنية العقل الإسلامي وتكوينه. وهو عمل لم يسبقه إليه أحد في تاريخ الفكر الديني المعاصر. ويرى بورديو -في إطار نظرية الحقل دائماً- أن كل حقل يحتوي على جملة من الاعتقادات والمفاهيم اللامفكر فيها، والتي -غالبا- ما تتخمر لتشكّل ما يعرف بـ *الدوكزا*\* doxa أو "المعتقد السائد". وتكتسب هذه الاعتقادات والمفاهيم "مقبوليتها" -عرفياً- بحكم أنها مما اتفق عليه من قبل أفراد جماعة بشرية معينة. علماً بأن الأسئلة الأكثر خفاءً وخطورة تكمن في بنية هذا "المتفق عليه".<sup>(1)</sup>

إن استدعاءً منهجياً لهذا المفهوم قد يتيح للدارس تفسير طبيعة الاختيارات الاستراتيجية المتحكمة في توجيه الخطاب "الزيدي" بشكل عام. وعليه فإن نقد نصر أبو زيد لآراء الشافعي في علم أصول الفقه لم يكن بدافع التقليل من أهمية هذه الآراء بقدر ما كان بدافع خلخلة "الدوكزا" التي تشكلت حولها، بوصفها آراء "العقيدة الوسطية" الصحيحة المتفق عليها بين أهل السنة والجماعة، في حين أن بعض تلك الآراء -حسب رأي نصر أبو زيد- قد أسست على خلفيات أيديولوجية قرشية-عربية. كما أن نقد نصر أبو زيد لمنظور أبي حامد الغزالي قد جاء عقب انتشار المعتقد القائل بوسطية الغزالي "المتلى". وحينما قرر أبو زيد دراسة خطاب الغزالي حاول تفكيك ذلك المعتقد. ولكن محاولات نصر أبو زيد لاخترق خطابي الشافعي والغزالي اللذين اكتسبا صورة "القداسة" الأسطورية في المخيال الديني المعاصر كانت تهدف -بالدرجة الأولى- إلى زحزحة المرجعيات التراثية التي يستمد منها الخطاب السلفي المعاصر شرعيته وتأثيره على العقول. ولعل ما أدى بأحد الباحثين إلى القول:

«(...) أما د. نصر حامد أبو زيد فيفكك الخطاب الديني على نحو يرى فيه أن النصوص الثانوية في تاريخ الثقافة العربية تحولت إلى نصوص أصلية؛ أي تحولت، بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً في ذاتها (...) وينبّه إلى أن الخطاب الديني يحتمي بالتراث، ويحوّله إلى "ساتر" للدفاع عن أفكاره هو ذات الطابع التقليدي، الذي يميل إلى إبقاء الوضع على ما هو عليه، وذلك في تعارض تام مع ادعاءاته السياسية.»<sup>(2)</sup>

(\*) تجدر الإشارة إلى أننا قمنا بتعريب المصطلح الفرنسي doxa ليصبح "دوكزا" و تم استعماله؛ نظراً لغياب مقابل عربي دقيق لهذا المصطلح، على غرار عبارة "المعتقد السائد" التي تبدو دلالتها مائعة و فضفاضة.

(1) Voir : Pierre BOURDIEU, questions de sociologie, pp 82- 83.

(2) مصطفى خضر، النقد والخطاب، ص 37.

ومن زاوية أخرى، فقد انتهى أبو زيد في سياق تحليله لخطاب أبي حامد الغزالي إلى أنه خطاب يكرس رؤية صوفية "يُوطُوبِيَّة" utopique للعالم تُسْقِطُ فاعلية الفعل الإنساني، وتُهدر قوانين الطبيعة، وتُقصِّرُ وظيفة الفرد في التفرغ لأداء الطقوس الفنائية؛<sup>(1)</sup> مما يعني الانسحاب من الحياة العملية والإنتاجية، وبالتالي ركود المجتمع الإسلامي\*. ولكن نصر أبو زيد لا ينقد الرؤية الصوفية لابن عربي على الرغم من كونها هي الأخرى تطرح فكرة "التفرغ الطقوسي"، هذا علاوة على كونها رؤية مؤسسة على خلفية أشعرية كما يصرح بذلك أبو زيد نفسه بقوله: « وابن عربي يصرّ في فتوحاته على التمسك بالعقائد الأشعرية الأساسية. »<sup>(2)</sup> أفلا يمكن للدارس أن يتساءل - في هذا السياق - عن موجّهات الأحكام النقدية "الزيدية" أثناء اشتغاله على خطابي الغزالي وابن عربي؟ لماذا نقد الأول و سكّت عن نقد الثاني؟ وهل يمكن أن تكون ابستيمية "الهاجس الثوري" هي التي تتحكم في بناء تلك الأحكام، خاصة إذا علمنا أن الغزالي كان مواليا للنظام إثر فترة حكم الخليفة العباسي المستظهر بالله، بينما كان ابن عربي صوفيا ثائرا ضد السلطة الأندلسية؟ و إلى أي مدى يمكن أن يشكل التقارب في "رؤية العالم" عاملا ميتا-فكريا قادرا على توجيه الخطاب بشكل لاشعوري خارج حدود قصدية مُنشئه؟

نستنتج أن محرك الآلة النقدية "الزيدية" يعمل بأسطوانتين؛ أسطوانة مؤلفة من استيهامات البحث العلمي، و أسطوانة أخرى مؤلفة من رغبة دفينية في الثورة «(...) ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة (...)»<sup>(3)</sup> ولقد أشار أبو زيد إلى ارتباط هذه الثورة بـ "التجربة الصوفية" في التراث الإسلامي، لكنه سكّت عن كون هذه التجربة الصوفية هي التي جعلته يقف في صفوف المعارضة (حركة الإخوان) متشككا من الخطاب الديني "الرسمي". وذلك من منطلق أن «(...) التعارض إنما ينشأ

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص38.

(\*) يرى الباحث محمد عزيز الحبابي أن المواقف الصوفية (الانسحابية) تتحول غالبا إلى "طُرُقِيَّة" معيقة لتقدم المدنية والحضارة. وهو ما لا ينكره أبو زيد ، وإن كان رأيُه يبدو أقلّ حدّة و جذرية من رأي الحبابي. ينظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق، عمان-الأردن، 1988، ص251.

(2) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص ص37-38. نقلا عن: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص246.

(3) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص24.

بين المثقف المتمرد/الثوري وبين السلطة، بسبب عزوفه عن الانخراط في إنتاج وعي يرسخ السيادة العليا للسلطة»<sup>(1)</sup>. ومما يدعم هذا الافتراض بعض النتائج الكمية التي تمّ التوصل إليها عن طريق استثمار قوانين المنهجية الإحصائية. ومنها على سبيل المثال قانون التكرار المطلق  $fa$  fréquence absolu والتكرار النسبي  $fr$  fréquence relative والنسبة المئوية. حيث تكررت لفظة "الثورة" في كتاب "نقد الخطاب الديني" 12 (اثنتي عشرة) مرة على طول صفحات الكتاب الـ 225 ؛ وبتكرار نسبي يقدر بـ 0.21 أي بمعدل 5.33%. كما تكررت لفظة "التحرر" ومشتقاتها الصرفية 13 مرة في هذا الكتاب، مسجلة - بذلك - تكرارا نسبيا يقدر بـ 0.23 أي بمعدل 5.77% ، بينما بلغ التكرار المطلق للفظ "التغيير" 31 مرة وبتكرار نسبي قدره 0.55 أي بمعدل 13.77%.

ويمكن اعتبار النسبة المرتفعة لورود الألفاظ الثلاثة (الثورة، التحرر والتغيير) على طول صفحات الكتاب بمثابة مؤشر دال على مدى إلحاح "فكرة الثورة" في ذهن نصر أبو زيد، وعلى ما يكتسبه عامل "الحركة التغييرية الحرة" من أهمية قصوى في مشروعه التثويري. ولقد أثبت استقراؤنا للفكر العربي المعاصر أن الدعوة إلى الثورة والتغيير الفكري كثيرا ما تمتزج بالدعوة نحو تغيير الأنظمة العربية؛ نظرا لايّمان الكثير من النخب العربية المفكرة بتمفصل "الفكري" و"السياسي". و يُذكر أنّ الألفاظ الثلاثة المذكورة لا تمثل سوى عينة جزئية من نماذج كثيرة منتشرة في الكتاب. كما تجدر الإشارة إلى أن الأرقام والنسب المتحصّل عليها لم يؤخذ فيها بعين الاعتبار تلك المرادفات اللغوية والعبارات التي تحمل دلالات حافة أو قريبة من الألفاظ الثلاثة؛ مما يرشح هذه الأرقام والنسب إلى الارتفاع أكثر في حالة إدماجها. ونستنتج من ذلك أن نصر أبو زيد لا يؤمن بوجود انفصال بين المنحى التأملي لعملية التنظير وبين فعل الانخراط في تغيير حركة المجتمع. ومن زاوية وصفية-تاريخية يكفي للدارس أن يعرف بأن الشافعي حين صاغ مشروعه الوسطي كان من المقربين إلى الخليفة العباسي "المتوكّل"<sup>(2)</sup>. كما أنّ أبا حامد الغزالي كان يستهل فواتيح كتبه بشكر الخليفة "المستظهر بالله" الذي كان الغزالي ينعم تحت ظله بالرخاء. ولأداء أجر الخدمة، كان الغزالي مطالبا بصياغة رؤية دينية "وسطية" تؤكد أحقية الخليفة العباسي "المستظهر بالله" في الخلافة، وتفنّد مطامع الشيعة العلويين فيها.<sup>(3)</sup>

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 16.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 62-63.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 34.

وعليه، فمن الطبيعي أن يوجه أبو زيد خطابَه النقدي نحو منظوري الإمامين الشافعي والغزالي اللذين اعتبرهما مشايعين للسلطة، حتى ولو كلفه ذلك القول بفرضية الانقياد وراء العصبية القرشية من قِبَل الشافعي، وتأثير الأزمة الروحية على نفسية الغزالي. و بالمثل سيكون، من البديهي أن يصطدم خطاب أبو زيد بخطاب عبد الصبور شاهين ما دام أبو زيد يواجه رمزا من رموز السلطة و حُماتها. إذ أن عبد الصبور شاهين هو إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة، وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية، إلى جانب توليه لمناصب أخرى عديدة و خطيرة؛ منها منصب الوكيل في إدارة مجموعة الريان الاستثمارية.<sup>(1)</sup>

ولا يقتصر الأمر على هذه الأسماء الثلاثة، فالأمثلة كثيرة تشمل الخطاب التراثي كما الخطاب المعاصر\*. أما الرؤية النقدية الذي أنتجها أبو زيد بخصوص الخطاب الاعتزالي، النهضوي واليساري الإسلامي، فيمكن تفسيرها من منطلق علمي يرتبط أساسا بـ"إيتيكا" éthique أو بقواعد البحث الفكري وباستراتيجيات المفكر. و ننتقل إلى المفهوم الثالث من مفاهيم نموذج بورديو والذي يتمثل في "الآبيتوس" L'habitus أو "الاستعدادات المكتسبة". إذ يقصد بهذا المفهوم ذلك الكل المركب من الخصائص والقناعات والطبائع التي يغرسها المجتمع في حياة الفرد.<sup>(2)</sup> وبعبارة أخرى يمكن القول بأنه « نسق من الاستعدادات التي تسمح بالدخول في اللعبة (المُرافعة الحجاجية). »<sup>(3)</sup> وهو أيضا « نظام من التهيؤات المكتسبة والبنى القاعدية المُعدّة سلفا من أجل إنتاج بنى تصوّرية أخرى (...) »<sup>(4)</sup>

ولعل تأمل الأطراف الأربعة في اللعبة الخطابية يفضي إلى أن كل طرف يحوز أو يتوفر على جملة من الاستعدادات العقلية (ملكة لغوية، ذاكرة حيّة و منطق تحليلي صارم) هذا بشكل عام، لكن هذه الاستعدادات تختلف من طرف إلى آخر وتطبع الخطاب المنتج بطابع خاص. فمثلا، يساعد التكوين اللغوي المتينُ نصرأبو زيد على اختراق نصوص تراثية شبه

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص21،

(\*) نجد من بين الأمثلة تلك العلاقة التي جمعت بين سيف الدولة والفارابي، وتلك العلاقة التي تشكلت بين عضد الدولة البويهى وابن الباقلاني، وكذا علاقة المتقنين العرب التغريبين بالأنظمة العربية المعاصرة ينظر: حسين الصديق، الإنسان والسلطة، ص64-75 و ص76-81 و ص26-28.

(2) voir : pierre BOURDIEU, questions de sociologie, p29.

(3) voir : ibid., p34

(4) voir : pierre BOURDIEU, le sens pratique, p 88.

مستغلقة على القراءة والفهم كمؤلفات القاضي عبد الجبار و الغزالي و الشافعي وغيرها. كما يساعده إتقانه للغات الأجنبية (الإنجليزية والألمانية) على استعارة مفاهيم نقدية تأويلية وعلى استثمار أدوات فلسفية غربية في التأسيس لأطروحاته (جدلية-تاريخية ماركسية، منظور إريك هيرش و إيزوتسو طوشيهيكو). وبالإضافة إلى ذلك فإن تجربته الصوفية التي خاضها في طفولته تسهل عليه فك رموز الخطابات الصوفية، كنص "الفتوحات المكية" لابن عربي أو "مشكاة الأنوار" للغزالي. كما يمكن أن تكون هذه التجربة هي السبب وراء ميل نصر أبو زيد نحو القراءة العلمانية للإسلام؛ وذلك على اعتبار التشاكل المفهومي الموجود بين التصوف والعلمانية على المستوى القيمي ( أي فلسفة الحب الإنساني) وعلى الصعيد الأداتي (أي أنسنة الخطاب الإلهي). وهي كلها استعدادات تمكن نصر أبو زيد من لعب دور أساسي في حقل الفكر العربي المعاصر المهتم بقضايا التراث وعلوم القرآن.

ويكاد الأمر نفسه ينطبق على الأطراف الأخرى؛ فالاستعدادات اللغوية والتكوين الديني لدى عبد الصبور شاهين أمر لا يمكن تجاهله في هذا السياق. كما أن إحاطته الواسعة بعلوم التراث تمكنه من التأسيس لمواقفه على قاعدة تراثية صلبة. ويشكل التهيؤ الأكاديمي والفلسفي لدى حسن حنفي نقطة ارتكاز قوية لنقد الخطابات الأخرى من مدخل فلسفي-منطقي بحث. أضف إلى ذلك معرفته الموسوعية بعلوم التراث وبتاريخ الفكر الغربي قديمه وحديثه. أما أبو الأعلى المودودي وعبد الصبور شاهين فهما يتوفران على رأسمال معتبر من العلم بتفسير القرآن وفهم قراءاته السبع واستحضار آراء العلماء القدامى.

ويمكن للدارس تشغيل مفهوم "الآبيتوس" بالموازاة مع مفهوم "الرأسمال"، على اعتبار أن الآبيتوس يمكن أن يدخل في تشكيل بنية "الرأسمال"<sup>(1)</sup> والذي يقصد به ذلك الرصيد من المعارف والخبرات التي يملكها كل عامل منتج للخطاب، داخل حقل التنافس. وبحكم انتماء الخطاب "الزيدي" وبقية الخطابات الأخرى إلى حقل فكري متعلق بالتراث وعلوم القرآن، فإن نوع الرأسمال الذي يسعى كل فاعل منتج -هنا- إلى الحفاظ عليه و تنميته هو رأسمال فكري-ديني. وبناء على رأي بورديو يتحول رأسمال معين إلى رأسمال رمزي capital symbolique بعدما يتم الاعتراف بمصداقيته، و يحظى بالتقدير داخل الحقل الذي ينتمي إليه.<sup>(2)</sup>

(1) voir : pierre BOURDIEU, questions de sociologie, p134.

(2) voir : pierre BOURDIEU, le sens pratique, p200



مما يعني أن الرأسمال يبدأ في اكتساب سلطة على الفرد بعد اعتراف هذا الأخير بشرعيته. فالخطاب الديني السلفي يتوفر على رأسمال يضم مجموعة من المعارف الدينية الفقهية/ التفسيرية. وحين يعترف عامة الناس بمصادقية خطاب المودودي أو شاهين أو غيرهما، فهذا يعني -جدلاً- خضوعهم لسلطة رمزية علوية تجعل منهم -أحياناً- كائنات سلبية تتقبل ما يصدر عن هؤلاء الأئمة بسهولة. و في ظل هذه السلبية يحاول دعاة الخطاب السلفي "المتشدد" احتكار حق الفهم والتفسير والحديث باسم الله تعالى والترويج لأفكارهم والزرع بأنها الأكثر تعبيراً عن الإسلام الصحيح.

أمام هذه الوضعية يحاول دعاة الخطاب السلفي "المعتدل"، اليساري الإسلامي والعلماني التقليل من أهمية "الرأسمال السلفي" بدعوى حاجة عملية التفسير/التأويل إلى (وسيلة تجدد وعي المفسر/المؤول) هي في رأي القرضاوي مختلف العلوم والمعارف المعاصرة التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية. وهي تتمثل لدى حسن حنفي في الفلسفة والمنطق والعلوم السياسية والمناهج الاجتماعية واللسانية والنبوية. وهي تتلخص لدى نصر أبو زيد في علوم القرآن والرؤية التاريخية الجدلية وأطروحات "الأنسنة" وأدوات تحليل الخطاب والسيمائية. و خلال مراحل اللعبة Le jeu يحاول كل فاعل منتج التأكيد على علمية رأسماله الفكري ومصادقيته\*، حتى يزيد حظوظه في التأثير على القارئ، و يدحض منافسيه. ومع حدوث تغيير في أدوار الفاعلين داخل اللعبة يتم إعادة توزيع الرأسمال الفكري بطريقة جديدة، وهكذا دواليك.

ويعني مصطلح اللعبة -حسب بورديو- ذلك النوع من البناء الاعتباري والاصطناعي المرتبط بالوجود البشري. وتتمتع اللعبة باستقلالها الكامل، بفضل جملة من الوسائط التي تمثل القواعد المعلنة والخاصة، كالزمان والمكان المحددين والمناسبين للعبة، وعقد الاشتراك/الدخول في اللعبة وغيرهما.<sup>(1)</sup>

(\*) نذكر من بين تكتيكات الدفاع عن علمية الرأسمال الفكري لدى نصر أبو زيد استعماله للإحالة الدائرية؛ والتي بموجبها يعمد هذا الباحث إلى إحالة قارئه دائماً إلى مرجع من مراجعه للاستزادة والتعمق. ولكنه، بالمقابل، يتفادى التهميش والإحالة إلى مراجع أخرى تقاسمه الرؤية نفسها وربما سبقه مؤلفوها إلى تلك الرؤية كأستاذ حسن حنفي الذي أخذ عنه أبو زيد مقولة "الواقع والنص"، و محمد أركون الذي كان السبّاق إلى طرح مفهوم "الأنسنة" الذي يستعمله أبو زيد كثيراً في كتاباته لكنه لم يُحلّ إلى صاحبه إلا -ربما- في كتابه (الخطاب والتأويل).

(1) voir : pierre BOURDIEU, le sens pratique, p112

ويهمنا مفهوم اللعبة من حيث كونه يعبر عن جملة من القواعد المعلنة و الخاصة؛ حيث يتم في ظل هذه القواعد لعب أوراق محددة في زمن ومكان محدد، وذلك طبقا للإمكانات والاستراتيجيات والأهداف التي يرسمها كل طرف من أطراف اللعبة. ولعل الاستعانة بهذا المنظور قد يساعد هذه الدراسة على تفسير تحركات منتجي الخطابات الدينية الأربعة، كما قد يمكنها من فهم حركة الخطاب "الزيدي" الناقد للخطاب الديني من بعد وضعه داخل حقل الصراع الخطابي. هذا الحقل الذي تحكمه علاقات قوى تتداخل فيما بينها وتتفاعل، فيتهشم بعضها ويتآكل، و يتحصن بعضها الآخر ويتعزز أكثر، و يختفي مسكوتها أحيانا و يطفو على السطح أحيانا أخرى. وعليه يمكن أن نتتبع داخل حقل "نقد الفكر الديني المعاصر" كيف تلعب أوراق محددة، وفي ظروف مدروسة بدقة. فعندما ينشر الباحث اسماعيل سالم (من أتباع المودودي وشاهين) كتابه "نقد مطاعن نصر أبو زيد"<sup>(1)</sup> فهو يلعب ورقة النقد الهجومي، مما يدفع نصر أبو زيد إلى الرد عليه بنشر كتابيه "نقد الخطاب الديني" و"الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" قصد الكشف عن تهاافت القواعد التي يتأسس عليها الخطاب الديني السلفي "المتشدد" والخطاب الديني عامة. وحين ينشر عبد الصبور شاهين تقريره المنتقد للخطاب "الزيدي" يختار أبو زيد لعب ورقة "الفضح أمام الملاء" من أجل كشف المستندات السرية لخطاب شاهين. وهذا ما فعله حين أثبت علاقة شاهين بإحدى الشركات المصرية (الريان) التي تنهب أموال الشعب باسم الاستثمار الإسلامي.<sup>(2)</sup>

وفي خضم هذا الصراع اختار الاتجاه السلفي "المعتدل" لعب أوراق محددة تخدم مصالحها، وذلك تبعا لوضعيتها شبه الحيادية كورقة "الصمت" و ورقة "الحياد" و حتى ورقة "التقية" التي يحسن "اليسار الإسلامي" اللعب بها أيضا. أما على الصعيد العلمي، فأمام تفضيل أنصار الخطابين السلفي "المتشدد" و"المعتدل" السكوت أو التغاضي عن بعض الأحداث التاريخية التي لا تشرف التاريخ الإسلامي كثيرا مثل النزاعات الطائفية، و الفتن والحروب الدموية التي وقعت بين الصحابة (معركة صفين/ حادثة التحكيم/ واقعة الجمل وغيرها) اختار أبو زيد لعب ورقة "الكشف" متحديا بذلك - كل العوائق الابستمولوجية والحوازر الاجتماعية التي تسيج الطابو و"تحرس" المسكوت عنه. كما استعمل أبو زيد هذه الورقة كذلك في إطار محاولته

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص44.

(2) ينظر: م ن، ص21.

لاختراق الخطابات المختلفة (الخطاب الاعترالي، الصوفي، الأشعري والنهضوي والأدونيوسي). وبالموازاة مع ورقة الكشف استعمل أبو زيد ورقة "التشريح النقدي" عندما كان بصدد دراسة آليات الخطاب الديني المعاصر. والتي كان من نتائجها الهامة إثبات تهافت المنظور السلفي القائل بوجوب الاحتكام إلى فهم جماعة من الشيوخ البارزين في تفسير النصوص الدينية وتأويلها (أهل الحل والعقد). وهو ما يعتبره أبو زيد "حَجْرًا" على العقل الإسلامي، ودافعا نحو التكاثر والخمول، وخدمة لأيديولوجية دينية مدهنة للسلطة، هذا إلى جانب ما يمثله ذلك من تكريس لنوع من "الكهنوت السلفي" على مستوى تأويل النصوص.<sup>(1)</sup>

ولعل نصر أبو زيد قد تحسّس حجم الخطر الذي يمثله "الكهنوت التفسيري" على الفهم العلمي للنصوص الدينية الإسلامية؛ انطلاقا من رفض هذا الكهنوت لأية محاولة فردية أو جماعية تسعى نحو سنّ أو تقنين مبادئ معينة لقراءة حدائث علمانية لتلك النصوص. و من أجل محاربة الكهنوت التأويلي السلفي و الحد من احتكار سلطة التفسير يقترح أبو زيد نموّالا قرائيا *Modèle de lecture* يعتمد على توجيه الممارسة التأويلية بواسطة ثلاث آليات، متمثلة في الاستعانة بالمقياس الموجّه لحركة النص، والاستثمار الواعي لثنائية المعنى/المغزى، وتوظيف الطرح التاريخي-الجدلي.<sup>(2)</sup>

وبهذا يخلص أبو زيد إلى اقتراح هذا المنوال كبديل لحل أزمة قراءة التراث الديني. ولكن الإشكال الذي قد يتبادر إلى ذهن الباحث هو: إنّ إنجاز قراءة تأويلية للنصوص عن طريق الاستعانة بالآليات المذكورة مهمة لا تبدو سهلة على الباحث المتخصص، ناهيك عن القارئ العادي؛ وذلك لأن استيعاب مثل هذه الميكانيزمات -على تشابكها و تعقدها- ثم تطبيقها الواعي على النصوص عملية تحتاج إلى تكوين متين، وإلى آبيتوس فعّال. مما يعني أن ثمة نخبة أو "شبه نخبة" محدودة قادرة على إنجاز هذه القراءة، لذا فماذا عن بقية القراء العاديين؟ يجب أبو زيد بأنهم يستطيعون الاطلاع على التفسيرات والتأويلات المعاصرة المنجزة حول هذه النصوص بالعودة إلى "المختصّين" المتمكّنين من ناصية المنوال التأويلي "الزيدية".

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ص79-80. و ينظر أيضا: م ن، ص ص 116-117.

(2) ينظر: م ن، ص ص220-225.

ولكن ألا يمثل هذا أيضا تأسيسا لكهنوت من نوع آخر هو أقرب ما يكون إلى "الكهنوت النخبوي"؟ قد لا تكون الإجابة -هنا- نهائية لكن فضاء المسألة والتساؤل يبقى مفتوحًا بلا نهاية، وهذا هو الأهم في ميدان الفكر والنقد.

لعل معاينة الصراع الخطابي بين الاتجاهات السلفية (المتشددة والمعتدلة) واليسارية الإسلامية والعلمانية من خلال المسبار النقدي "البوردوي" يكشف عن بعض المضمرات المسكوت عنها من قِبل أصحاب هذه الاتجاهات. وعلى الرغم من أن هذه المعاينة قد تمت بشكل عيّناتي مختصر فإنها يمكن أن تتخذ كنموذج مصغر Maquette لتوضيح طبيعة القوى المتدخلة في إنتاج الخطاب الديني وإنضاجه وتسويقه واستهلاكه في مصر و العالم الإسلامي ككل.

ولا شك أن عملية إنتاج "الخطاب الناقد للفكر الديني" عملية لا تتم دفعة واحدة، بل إنها عبارة عن خلق مستمر واستدراك متجدّد وتفتيح متواصل من أجل بلوغ درجة الاحترافية والفاعلية. إنها بعبارة الباحث مصطفى خضر "عملية تدرب" حين يقول متسائلا: «كيف يتدرب الخطاب على النقد، وينتج ذاته، ويؤسس لمشروع مجتمع ومشروع أمّة؟ يرفع شعار النقد، ويتصالح مع "اللانقد" أم يتحوّل بالنقد إلى فعل؟»<sup>(1)</sup> ويبدو من خلال إجابة الباحث أنه يرى بأن الطريق لا يزال طويلا لإنتاج خطاب نقدي "احترافي" وحقيقي بأتم معنى الكلمة. و يستشهد على ذلك بملاحظة أباها الباحث هشام شرابي بخصوص مصير أنماط الفكر المستحدثة، من إصلاحية وعلمانية وقومية ويسارية، وكيف أنها وصلت في أواخر الستينات إلى طريق مسدود.<sup>(2)</sup> فهل سيكون مصير الخطاب العلماني الناقد للفكر الديني في الوقت الحالي هو نفس المصير الذي لقيه هذا الخطاب في أواخر الستينات؟ وهل يعتبر تعالق "الخطاب الزيدي" بالكهنوت التأويلي إحدى العلامات التي تنبئ بذلك؟ وحده التاريخ سيجيب عن ذلك.

ومع التقدم في البحث شيئا فشيئا تتبين للدارس إحدى النتائج المبدئية الهامة -وإن كانت لا تزال قيد الاختبار والتجربة- ؛ وهي أن لـ "الآليات الخطاب الديني" في تصور نصر حامد أبو زيد ليست في الحقيقة إلا الوجه الآخر لـ "مفهوم النص". إذ أي معنى يمكن أن يحمله

(1) مصطفى خضر، النقد والخطاب، ص 41.

(2) ينظر: م ن، ص ن.

"مفهوم النص" من منظور نصر أبو زيد إذا ما استبعدنا جملة الآليات التي يتحدد ويشغل بواسطتها ذلك النص؟ الإجابة: لا شيء. إذن، فمفهوم النص هو تعبير أو وصف ثانٍ لتلك السيرورة التفسيرية التي تولد في لحظة تركيب كل الآليات معاً، وتشغيلها من قبل المفسر، من أجل إنتاج المعنى وتحقيق الفهم. وحتى يتم النظر في صحة هذا الافتراض أو عدمه، ينبغي القيام بمراجعة دياكرونية للقواعد الخلفية التي ربما يكون أبو زيد قد انطلق منها في التأسيس لطرحه الباحث في آليات تشكل الخطاب بالمعنى الواسع للكلمة. (أي بما في ذلك خطاب علماء القرآن والمتصوفة والمعتزلة ورواد النهضة والسلفيين واليساريين الإسلاميين). وذلك على الأقل، في المراحل المبكرة لتشكل ذلك الطرح "الزيدي"؛ لأن هذا الأخير سيعرف إثراءً معرفياً وتعميقاً منهجياً بعد تفتح نصر أبو زيد على الفكر اللساني والسيمائي والتأويلي الحديث.

إن مساءلة المنطلقات والمنابع التي منها وَرَدَ أبو زيد واستلهم نقاط الارتكاز التي شكلت جوهر عمله النقدي مساءلة مفتوحة على كل الإمكانيات. فقد تسمح بالتمعين في الرواسب القاعدية المتشكلة من تأثيرات أفكار أمين الخولي ومنهجه في دراسة النص القرآني. وقد تمتد إلى تفحص آثار التفتح "الزيدي" على الفكر التاريخي النقدي، وعلى الفكر اللساني والسيمائي، خاصة في توجههما "الجاكوبسوني" و"اللوتماني" على التوالي.

هي -إذن- مساءلة تحليلية نقدية للمُمَكِّنَات المعرفية التي انفتح عليها الخطاب الزيدي أو التي انفتحت عليه خلال مرحلة التشييد النظري، ولذلك فستكون هذه المساءلة أشبه إلى التفحص المخبري للمكونات الجزيئية التي ترسّبت منذ سنين - في أعماق الطرح النقدي "الزيدي".

## 2- جذور الطرح "الآلياتي\*الزيدي" في الفكر العربي الحديث

### 2-1- الإرهاصات أو بدايات البداية:

لماذا أمين الخولي بالتحديد؟

يعد الشيخ أمين الخولي (1895-1966م) واحداً من أهم رجال الفكر الذين أنجبهم الفكر العربي في العصر الحديث. كما يعدّ -أيضاً- مؤسس المدرسة الحديثة في التفسير. ويتميز الخولي بكونه باحثاً متعدد الاختصاصات ينتقل بمرونة من مجال البحث الأدبي إلى مجال اللغة والنحو والبلاغة، ومنها إلى مجال التفسير وأصوله. كما أنه يتميز عن معاصريه بفكره المستقل، وبروحه العقلانية الطموحة إلى تجديد مناهج الدراسات الأدبية والإسلامية.

أما فلسفته النقدية فكانت موازية للخط الذي نحاه طه حسين وعلي عبد الرازق وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى وأدونيس غيرهم. وذلك نظراً لاتفاقهم جميعاً في نقد النظرة التقديسية للتراث التفسيري وللتاريخ الإسلامي الذي كتبه رجال عاديون. ولعل ذلك يذكرنا بما أثار عن الإمام أبي حنيفة النعمان في قوله: "هُم رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ أَيْضاً". وعليه، يمكن القول بأن الشيخ أمين الخولي ينتمي إلى الجيل الأول من المفكرين الذين نهلوا من نبع الدعوات النهضة التجديدية للفكر العربي والإسلامي، والذين تنفسوا هواء الأفكار التراثية التنويرية.

وقد كان لتأثر نصر أبو زيد بفكر الشيخ الخولي عدة عوامل لعل أهمها هو أن الشيخ الخولي كان أستاذاً سابقاً في قسم اللغة والأدب العربي بجامعة القاهرة. وهذا ما سمح لنصر أبو زيد الاطلاع على جل دراسات الخولي، واستحسانه لبعض الأفكار التي تطرحها تلك الدراسات، سواء كان ذلك على صعيد المنهج أو المضمون. ويمكن للدارس أن يلاحظ آثار التوجه الفكري الخولي في كتابات نصر أبو زيد، إذ كثيراً ما يحيل أبو زيد إليه، خاصة في معرض حديثه عن ما يُصطلح عليه بـ: دراسة ماهية النص القرآني وطبيعته "بوصفه نصاً لغوياً".<sup>(1)</sup> ويرتكز هذا المنهج -أولاً- على تحليل النص القرآني بوصفه رسالة لغوية/لسانية مشفرة لها مرسل هو الله تعالى، ومرسل إليه هو محمد (ص)، وقناة توصيلية هي اللغة العربية

(\*) إن الغرض من استعمال كلمة "الآلياتي" في هذا الموضع و فيما سيليه من البحث هو اختصار العبارة الطويلة ( طرح أو منظور نصر أبو زيد تجاه آليات الخطاب الديني.) و قد تم تفضيلها على كلمة "الآلي" التي توحي نوعاً ما بمعنى "أوتوماتيكي" سلبي عديم الحركية و الإبداعية.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص10.

بلهجاتها السبعة، وسياق سوسيوثقافي محدد زمانياً بالقرن السادس الميلادي (ق6م) ومكانياً بشبه الجزيرة العربية. ليتم الانتقال بعد ذلك إلى تحليل المفردات المعجمية والتراكيب النحوية والتشكيلات الانزياحية والظواهر البلاغية المختلفة. كما استلهم أبو زيد فكرة "التفسير الأدبي للنص القرآني" التي كان الخولي يدافع من أجلها، وإن لم يكن الوحيد في دفاعه ذلك. ولقد شكلت تلك الفكرة نواة أساسية طعمها -فيما بعد- بآخر ما استجد من أفكار ومناهج لسانية وسياقية.

قد يلاحظ الباحث أن نظرة الشيخ الخولي إلى النص القرآني على أنه (رسالة لغوية قابلة للتحليل والتفسير من منظور أدبي) تعد نظرة متقدمة جداً قياساً إلى عصره. وهذا صحيح بالفعل. ولكن الأهم من ذلك هو أنها نظرة جريئة و"شبه وضعية"؛ لأنها تخلت نسبياً عن النظر إلى النص القرآني من ذلك المنظور التقديسي والتبجيلي. هذا المنظور الذي ظل عاجزاً عن مقاربة هذا النص خارج إطار التقديس والتبجيل، وبعيداً عن النزعة الخطابية والأسلوب الوعظي والكثير من التكرار والتقليد. إن نظرة الخولي إذن تمثل النظرة-القطيعة التي ستساهم في وضع حد لممارسات العقل الإسلامي التقليدية، والمروج لها من قبل دعاة الخطاب السلفي. كما ستفتح إضبارة جديدة وأفقاً حداثياً لدراسة هذا النص مستقبلاً بأسلوب مغاير.

وليس من المستبعد أن تكون هذه النظرة قد شكلت -ولو بشكل جزئي- نقطة الارتكاز التي انطلق منها أبو زيد نحو التأسيس لرؤيته التاريخية المعارضة لأسطورة النص، والمنددة بإفراغه من بعده التاريخي النسبي لحساب البعد الميتافيزيقي المطلق. وبعبارة أوضح، فإن هذه الرؤية تركز على تحليل النص القرآني بوصفه نصاً إلهي المصدر ولكنه غير متعالي على التاريخ. وبالتالي فإن دلالاته تبقى خاضعة لقوانين التغير السوسيولوجي والبشري، مما يستوجب تجديد فهمنا له بواسطة القراءة التأويلية المتزنة. وقد كان من البديهي طبعاً أن لا يرحب أصحاب الخطاب السلفي "المتشدد" بهذه النظرة. بل إن الأمر قد وصل بهم إلى الهجوم عليها والطعن في شخص نصر أبو زيد وتكفيره\*، كما هو مذكور سابقاً.

(\*) يرى الباحث محمد حبيب زهير الحميد أن "التكفير" يُعدّ من أكثر آليات العقل الديني "المتشدد" قِدَمًا؛ إذ تعود جذوره إلى عصر النبي (ص) والخلفاء الراشدين من بعده، ثم عرف امتداداً إلى غاية العصر الحديث والمعاصر، وصارت له مؤسسات منظمة (أحزاب ومنظمات وقنوات ومؤيّدون وممولّون). ينظر: محمد حبيب زهير الحميد، الفكر التكفيرى منذ صدر الإسلام وامتداده المعاصر، دط، مكتب الشؤون العقائدية، الصفاة-الكويت، 2005، ص 5-13. وهذا الرأي يشير إلى حقيقة تاريخية هامة، ولكنني أرى أن ثمة عوامل أخرى خارجية أمنية وسياسية ساهمت -أيضاً- في انتشار الفكر التكفيرى.

ويلاحظ بأن الشيخ الخولي ونصر أبو زيد قد تعرضا كلاهما لانتقادات السلفيين. ومعلوم أن نصر حامد أبو زيد قد استفاد من هذا النقد علمياً؛ إذ فكك و حفر فيه ثم استخرج آليات اشتغاله. فهل هناك ما يثبت كون هذا الإجراء يعبر عن إبداع "زيدى" خالص أم أنه صادر عن اهتداء بنموذج سابق أسس له الشيخ الخولي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال يستلزم إجراء مقارنة موضوعية بين سلوك الخطابين الخولي "الزيدى"، وتحليل ردود أفعالهما النقدية ضد أيديولوجية الخطاب السلفي (التقليدي). وعليه، سيغدو غير كاف الاستدلال على احتمال وقوع التأثير بالاستناد فقط - إلى صريح العبارات التي يشير فيها أبو زيد إلى أن دراسته لمفهوم النص لم تأت إلا استجابة لدعوة الخولي التي تؤكد على أهمية الدراسة النصية للقرآن.<sup>(1)</sup> وتعليل ذلك راجع إلى أن الخطاب -أيا كان نوع هذا الخطاب- مراوغ بطبيعته؛ قد يصرح بعكس ما يخفيه وقد يظهر عكس ما يبطن. إن التفحص الأولي للخطابين الخولي و"الزيدى" قد يترتب عنه ملاحظة التقارب القائم بينهما؛ من حيث كونهما يطرحان رؤية مغايرة لما درج عليه المنظور الإسلامي التقليدي. وذلك لأن هذه الرؤية تشكل ما يشبه القطيعة الابستمولوجية مع الرؤية المثالية التقليدية التي ظل تصورهما للنص القرآني وللمعنى معزولاً عن حركية الواقع، ومفصولاً عن قوانين التغير التاريخي ونواميسه. ولكن كيف يمكن البرهنة على إمكان وجود هذا التقارب/الاحتذاء؟

لقد كان من نتائج نقد نصر أبو زيد للخطاب الإسلامي التقليدي -كما تم توضيح ذلك في الفصل الثاني- التوصل إلى تقويض إحدى مسلمات هذا الخطاب والمتمثلة في "الإقرار بالتاريخية النصوص الدينية". وهي المسلمة التي أشاعها بعض أنصار الخطاب الإصلاحى المحافظ كمحمد رشيد رضا وأنصار الخطاب السلفي "المتشدد" (كأبي الأعلى المودودي، و سيد قطب وغيرهما) والتي تقول بثبوتية الدلالة النصية في القرآن.<sup>(2)</sup> ومن الواضح أن تلك المسلمة مؤسسة على المصادر (الأكسيومة) Axiome التراثية القائلة بقدّم النص الإلهي وثبوتيته ومطابقته للنسخة الربانية (اللوحة المحفوظة)، هذا مع تمسكهم بمبدأ صلاحية هذا النص لكل زمان

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص19.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص200.



و مكان. ولكن الأهم من ذلك أن تلك المسلمة ذاتها هي ما سبّين أبو زيد -لاحقا- بأنها تشكل آلية من آليات هذا الخطاب وهي "آلية إهدار البعد التاريخي للخطاب القرآني". وعليه فإن البعد التاريخي أو النظرة التاريخية في قراءة النصوص المقدسة أو البشرية يشكل -إذا- إحدى لبنات الخطاب "الزيدي". والآن، لنقارن هذه النتيجة الجزئية برؤية الشيخ أمين الخولي.

يقول الشيخ الخولي في سياق عرضه لمنهجه في دراسة النص القرآني: « فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين ... مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة، من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت وعقيدة بأي لون تلونت، وفنون مهما تنوع، وأعمال مهما تختلف وتتشعب (...)»<sup>(1)</sup>

يشير هذا القول إلى عناية الخولي بالجوانب التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتعلقة بالبيئتين المادية والمعنوية للمجتمع العربي الإسلامي. وهذه العناية صادرة عن فناعة مفادها أن فهم النص القرآني لا يمكن أن يتأتى للقارئ/المفسر بدون استحضار عقلائي لما اصطلح عليه الخولي بما "حول النص". أي استحضار الجوانب الأنثروبولوجية للمجتمع العربي والإسلامي. إذ «(...) من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل فهما لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير، الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها.»<sup>(2)</sup>

وبعملية استلزامية بديهية يفهم أن اهتمام الخولي بالإطار السوسيوثقافي المرافق للحظة تشكل النص، والمصاحب للحظات قراءته وتفسيره هو تلميح ضمني إلى ضرورة تجديد القراءة تبعا لتجدد ظروف استقبال معانيه وتمثل مقاصده. هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإن إجراء "حفر جنيالوجي" في كتابات أمين الخولي يكشف على أنّ ما يتخذ شكل "الآلية" في منظور نصر أبو زيد أي (آلية إهدار البعد التاريخي) كان متبلورا في شكل "فكرة" في منظور الخولي. ولعل الأمر نفسه يقال بالنسبة لآلية (الاعتماد على سلطة السلف)؛ لأن فكرة الخولي الداعية إلى تجديد أدوات القراءة كلما تجددت الظروف السوسيوثقافية للنص، هي الفكرة نفسها

(1) أمين الخولي، دراسات إسلامية، د ط، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1996. ص 42.

(2) م ن، ص 43.

التي يدافع عنها أبو زيد في معرض نقده للخطاب السلفي، واتهامه إياه بالجمود الفكري والاعتماد على تكرار مقولات تراثية بالية، والعمل على إرساء نظرة ثبوتية تجاه النص القرآني بهدف تغييب كل وعي تاريخي به. ولذا فإن فكرة التاريخية وأثر التغير الزمني في نشوء المعنى - التي نادى بها الخولي في الماضي - ليست سوى "الشكل الجنيني" للآلية "الزيدية". هذا، حتى وإن لم يكن الخولي الباحث الأول والوحيد الذي قال بتلك الفكرة، إذ يوجد إلى جانبه علي عبد الرازق وطه حسين، ولكن الأولوية - هنا - للمنبع الأقرب\* الذي نهل منه أبو زيد.

من خلال مقارنة منظوري أمين الخولي ونصر أبو زيد تجاه النص القرآني والقراءة المتجددة والتاريخ المتغير، يمكن للباحث أن يلاحظ حجم التقارب الكامن بينهما مما يجعله يستنتج منطقياً بأن رؤيتيهما الفكريتين تسيران في خطين متوازيين، إن لم نقل في خط واحد.

لكن إلى أي مدى يتطابق هذا الاستنتاج المنطقي و معطيات الواقع الفكري المصري الحديث؟ إن تدقيق النظر في خارطة الفكر العربي الإسلامي بمصر في أواخر القرن التاسع عشر (19م) وبدايات القرن العشرين (20م)؛ يبين للدارس أن ثمة خطين متناظرين سادا الساحة الفكرية - آنئذ - هما خط محمد عبده وأتباعه الإصلاحيين من جهة، و الخط الأزهري السلفي من جهة أخرى. ثم جاء الخولي ورسم خطاً جديداً. سار عليه عدد من المفكرين من بينهم أبو زيد. ولكن يبقى هذا الاستتقاق التاريخي جزئياً وغير كاف للقطع في احتمال وجود تأثيرات نظرية حقيقية لآراء الخولي في أطروحات نصر أبو زيد. فكيف السبيل إلى ذلك؟ إن العودة إلى مقولة الخولي الثانية والتأمل ملياً في العبارة "هذا النص الأدبي الجليل" سيقود حتماً إلى التساؤل حول الهدف من وراء نعت القرآن بـ "النص الأدبي". هل له غرض تداولي معين أم أنه مجرد نعت صادر عن استرسال عفوي في الكتابة؟

لعل تفحص كتابات الخولي ينبئ بأن وصفه النص القرآني "بالأدبي" لا يمكن رده إلى مجرد استرسال تعبيرية. كما لا يمكن - أيضاً - اختزاله في صورة من صور النقاشات الدائرة حول

---

(\*) قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن أحد الباحثين - وهو رفعت السعيد - يعود بهذا المنبع إلى غاية آراء المفكر التنويري رفاعة رافع الطهطاوي. إذ يرى هذا الباحث أن أغلب العلمانيين المصريين كانوا ولا يزالون "طهطاويين" في تعاملهم الحذر و "الأكروباطي" مع المؤسسة الدينية ومع سلطة الدولة. ينظر: رفعت السعيد، التأسلم فكر مسلح، ص 33-42. و هذا صحيح إلى حد ما، لكننا لم نأخذ بهذا الرأي؛ لأنه رأي مؤسس على حكم استقرائي عام لا على دراسة نقدية معمقة و مخصصة لأصول فكر نصر حامد أبو زيد.

طبيعة الأسلوب القرآني؛ هل هو نثري أم شعري أم حيادي. وإنما هو جزء من استراتيجية نقدية شاملة أعاد هذا الباحث صياغتها تحت اسم "المنهج الأدبي في التفسير".<sup>(1)</sup> وبالتالي فإن هذا النعت قد جاء من قبيل إسقاط \* Projection للمنهج القاريء على النص المقروء. و بناءً على ماسبق، يُستنتج بأن نصر أبو زيد لم يَسَلِّمْ من تأثيرات الخولي على المستويين السطحي والعميق، بدليل أن نصر أبو زيد هو الآخر نادى إلى استثمار المنهج الأدبي في دراسة النص القرآني بل وقد بلغ به الأمر إلى حد اعتبار المقاربة التي تركز أثناء تحليلها للنص القرآني على البعد اللغوي بمثابة الطريقة الوحيدة لفهم معانيه واستجلاء مضامينه.<sup>(2)</sup>

وبعد ملاحظة التماثل المنهجي بين منظوري الخولي و نصر أبو زيد لابد من تشريح البنية الداخلية للصورة التي يملكها أمين الخولي وأبو زيد عن تطبيق المنهج الأدبي في دراسة النصوص القرآنية. وبالنسبة للخولي، فإن توظيف "المنهج الأدبي" في دراسة النص القرآني يمثل إجراءً تطبيقياً، يتأسس علمياً ويتعزز نقدياً بواسطة التحليل الموضوعاتي لمضامين هذا النص. بعد ذلك، يتم -حسب رأيه- الانتقال إلى تحليل هذا النص من خلال زاويتين أولهما: دراسة حول القرآن، و ثانيهما: دراسة في القرآن.<sup>(3)</sup>

إن هذا التصور يكشف عن حقيقة هامة هي أن الخولي يقدم الدراسة الأدبية للقرآن كبديل إجرائي عن التفسير التقليدي. ويمتاز هذا البديل بكونه ينتبع دلالات النص القرآني موضوعاً موضوعاً وليس قطعة قطعة كما يقتضي ذلك الترتيب المصحفي المعمول به في أبجديات التفسير التقليدي.

(1) ينظر: أمين الخولي، دراسات إسلامية، ص 40.

(\*) استعملت لفظة "إسقاط" -في هذا السياق- بالمعنى الإيجابي لهذه الكلمة؛ أي إضفاء تلوينات شكلية أو اصطلاحية مستمدة من منهج معين على النص المدروس.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 27. وينظر أيضاً كتابه: الخطاب والتأويل، ص 262 . وأيضاً كتابه:

Nasr hamid ABU ZAYD and others; Reformation of islamic thought: a critical historical analysis, p54.

(3) ينظر: أمين الخولي، دراسات إسلامية، ص 40. و ينظر أيضاً للباحث نفسه كتابه: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ط1، دار المعرفة، مصر، 1961، ص 310 و يشير الخولي إلى أنه قد شَرَحَ الخطوط العريضة لهذا المنهج بالتفصيل وصححها في دراسته الموسومة: "في الأدب المصري"؛ وهي مخطوطة جامعية موقفة بجامعة الملك فؤاد الأول بمصر. ولكن تعذر الوصول إلى هذه الدراسة.

يرى الخولي ضرورة إستكمال التحليل الموضوعاتي بدراسة ما "حول القرآن" وهذه الدراسة تنقسم إلى قسمين هما دراسة خاصة قريبة، ودراسة عامة بعيدة فيما يبدو ظاهريا -كما يقول- ولكنها في تقدير المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهما سليما دقيقا.<sup>(1)</sup>

أما الدراسة الخاصة القريبة فتشمل البحث في ظروف نزول وقراءة وجمع النصوص القرآنية وما إليها. وقد عُرِفَت -اصطلاحيا- منذ القرن السادس الهجري (6هـ) باسم "علوم القرآن". ومن أهم أعلامها جلال الدين السيوطي قديما، والمستشرق والألماني نُولْدِكِه Noeldeke T. حديثا. « وأما ما حول القرآن من دراسة عامة، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش (...)»<sup>(2)</sup>

بمعنى أن "الدراسة الخاصة القريبة" تتناول كل ما يتصل بالظروف السوسيوثقافية المرافقة لتشكّل وتشكيل النص القرآني. وقد ينبغي -هنا- للدارس أن يتوقف برهة ليتساءل قائلا: أليست إعادة قراءة علوم القرآن وطرائقها في التحليل النصي الأفقي للقرآن، كما مارسها أبو زيد في دراسته (مفهوم النص)، إلا شكلا من أشكال التماثل والتجاوز والاستلزام ممّا تطرق إليه الخولي -سابقا- تحت مصطلح "الدراسة الخاصة القريبة"؟ ثم هل كان الخولي قادرا على طرح إشكالية "مفهوم النص" و"التحليل النصي الأفقي" لو أُتيحت له في عصره مثل المناهج النقدية والنظريات اللسانية و الأطر الفلسفية التي أُتيحت لنصر أبو زيد في الوقت المعاصر؟

بعد أن تتم الدراسة الخارجية لما حول النص ينتقل الخولي إلى الدراسة المحايثة للنص أو "دراسة القرآن نفسه" إذا ما استعرنا عبارة الخولي. فما المقصود بهذا النوع من الدراسة؟

(1) ينظر: أمين الخولي، دراسات إسلامية، ص 40.

(2) م ن، ص 41.

يقول أمين الخولي بخصوص "دراسة القرآن نفسه":

«وهي تبدأ بالنظر في المفردات، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك، تدرج دلالة الألفاظ، وتأثرها في هذا التدرج بتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية في تلك الحركة الجياشة المتوثبة التي نمت بها الدولة الإسلامية (...) وإذا ما فرغ من البحث في معنى اللفظة اللغوي، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالي في القرآن يتتبع ورودها فيه كله، لينظر في ذلك، فيخرج منه برأي عن استعمالها: هل كانت له وحدة اطرّدت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها القرآن؟ وبذا يهتدى بمعناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن.»<sup>(1)</sup>

إن دراسة النص القرآني بهذا المعنى تقتضي أولاً - تتبعا لغويا لكيفية تطور الألفاظ دلاليا. ولذلك قصد إدراك ما يصيبها من تحول واتساع في معانيها، من عصر إلى آخر تبعا للأحوال النفسية والاجتماعية للناطقين بها، وبناءً على الطرائق الاستعمالية والتداولية لديهم . إنها بعبارة حديثة دراسة إيتيمولوجية *Étymologique* لتاريخ الألفاظ غايتها تحديد معنى أو معاني المفردات العربية. كما تقتضي تلك الدراسة أيضا تحديد أو ترجيح معنى/معاني تلك المفردة حسب ورودها في النص القرآني، بعد تفحص كل السياقات اللغوية التي وردت فيها.

« ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبي في المركبات، وهو في ذلك -ولا مريّة- مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة... إلخ ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته؛ ولا لون بلون التفسير كما كان الحال قديما، بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده؛ والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآية الواحدة، والتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله.»<sup>(2)</sup>

(1) أمين الخولي، دراسات إسلامية، ص43.

(2) م ن، ص44.

ولننظر جيداً إلى العبارة الخولية "ولا لون بلون التفسير كما كان الحال قديماً". إنها حتماً عبارة تدل على امتعاض الخولي وسخطه على تلك الممارسات التفسيرية والتأويلية السائدة عند بعض العلماء المتصنعين والمقلدين القدامى. وهذا الموقف الساخط هو ذاته الذي سيتكرر مع نصر أبو زيد تجاه الإمامين السيوطي والزرکشي.

و يرى الخولي «(...) أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي الرؤية الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغي بعينه، وترجيح أن ما في الآية هو كذا لا كذا؛ أو إدراج الآية في قسم بلاغي دون قسم آخر!! كلا، بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني (...)»<sup>(1)</sup>.

وبعد استيفاء الدراسة البلاغية يتمّ التعرّيج إلى ما يصطلح عليه بالتفسير النفسي «لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن (...) فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيّد من الدرس الأدبي الذي أسلفنا وصفه العام، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره.»<sup>(2)</sup>

فالخولي يؤكد -استناداً إلى التمهّل الكائن بين البلاغة والتفسير النفسي- على أهمية استكشاف الآليات البلاغية التي تهيء النفس لاستقبال المعنى القرآني، ولتمثل الحقيقة الربانية في أبهى الصور وأرقى الأشكال. وإذا كان الشيخ الخولي يلح على استكمال الدراسة الأدبية باستبطان البعد النفسي، واستحضار البعد الاجتماعي في كل تمظهراته القبلية والقومية والحضارية، فإن نصر أبو زيد يشدد أكثر على الجانب الاجتماعي والتاريخي، و على دراسة مظاهر التبادل التفاعلي بين مرسل النص (الله تعالى) والمرسل إليه (الإنسان).

(1) أمين الخولي، دراسات إسلامية، ص44.

(2) م ن، ص ص45،46.

وهي - فيما يبدو - علامة فارقة أو متباينة Divergente بين المنظورين الخولي و"الزيدي". وإن كان ذلك لا يعني إهمال نصر أبو زيد للجانب النفسي ودوره أثناء عملية تلقي النص وفهمه. خاصة وأنه من الباحثين القلائل الذين حاولوا سبر أغوار القراءة التأويلية الصوفية ذات الطابع النفسي الاستغراقي، كما أنه ممن عايشوها كتجربة حياتية أو كممارسة سلوكية فنائية. وذلك عملاً بالمبدأ التراثي "شرط التوحد بين النص والقارىء".<sup>(1)</sup>

ويستنتج مما سبق أن منظور الخولي الأدبي - والطابع التفسيري منه بالخصوص - قد شكل إحدى المرجعيات الفكرية التي اعتمد عليها أبو زيد في المرحلة الأولى من تشييده النظري؛ حينما كان أبو زيد يباشر تحليلاته للقرآن بوصفه نصاً (التحليل الأفقي). أي قبل أن يطور منظوره النقدي لمقاربة القرآن بوصفه خطاباً (التحليل العمودي). وهذا لأن المقارنة الدقيقة بين منهجيتي الخولي ونصر أبو زيد تكشف بأنّ هذا الأخير قد استدرك على الخولي التحليل العمودي والرؤية الحوارية-الصوفية بين العبد والمعبود.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 239.

## 2-2- البنية الفلسفية للطرح "الآلياتي الزيدي":

كل منظور فكري يشتمل على بنية صورية فلسفية\* أو شبه فلسفية تؤطر مسلماته الكبرى و تتسق بين أطروحاته المحورية، وتضمن انسجامها واتساقها على المستويين المنطقي والتداولي. وفي حالة غياب هذه البنية فإنه -غالبا- ما يتحول المنظور الفكري إلى ركام من الأفكار والنصوص المركبة على طريقة المقص والغراء؛ لا خيط يجمعها ولا وظيفة توحيدها. فترى بعضها يلاطم بعضاً، وإحداها تنقض الأخرى. وبناء على ذلك، أضحت مساءلة المنظور "الآلياتي الزيدي" بخصوص تقيده ببنية صورية عامة أو عدم تقيده بها -أضحت- ضرورة منهجية، ومطلبا أساسيا لكل دراسة تطمح لإنجاز مقارنة شمولية ومتعددة الأبعاد.

### 2-2-1- المفهوم :

إن الهدف من كل دراسة نقدية أو فكرية أو فلسفية هو طرح مفهوم معين أو نقض فكرة أو مسلمة معينة. وغالبا ما يكون ذلك المفهوم بمثابة المحور الجامع لكل المفاهيم الجزئية والثانوية الأخرى المطروحة في تلك الدراسة. وعلى الرغم من اختلاف المفهوم الفلسفي عن المفهوم الفكري في درجة التجريد والتعالي، وفي مدى قابلية كليهما للتعميم، فإنهما ينطويان على طبيعة أنطولوجية واحدة تصدر عن فعالية خلاقة للنشاط الذهني على مستوى الفكر والتفكير. ومنه فإن «(...) المفهوم لا موضوع له ولا هو بموضوع. بل هو خلق يحتاج إلى أرض تستجيب له وإلى شخص يتيح له ممارسة تأثيره. وهو ليس بسيطا، بل مركب من مكونات كثيرة متغايرة، هي معانٍ وصور ترتبط بعضها ببعض وتتمايز بعضها عن بعض على نحو يكسب المفهوم قواماً له كثافته و حدّته»<sup>(1)</sup>

إن المفهوم المقصود بالدرس والتحليل في هذا البحث هو "طبيعة آليات الاشتغال". وهو المفهوم الذي توصل أبو زيد إلى استقراءه والكشف عن تجلياته في الخطاب الديني التراثي بمختلف أشكاله؛ كالخطاب الفقهي والخطاب الاعتزالي والخطاب الصوفي وخطاب الشافعي.

(\*) يعتبر الباحث الفرنسي جيل دولوز واضع حجر الأساس لفكرة البنية الفلسفية للمنظور الفكري، و هي مقارنة ثلاثية تعتمد على تفكيك المفهوم والصعيد والشخص المفهومي داخل الخطاب. (1) علي حرب، نقد النص، ص248.



ويضاف إلى ذلك تجليات المفهوم حديثا في خطاب رواد النهضة، وأخيرا في الخطاب الديني المعاصر بتوجهاته السلفية (المتشددة والمعتدلة) واليسارية الإسلامية. ويلاحظ بأن مفهوم "طبيعة آليات الاشتغال" مفهوم لا موضوع له. أي أنه غير مشروط بموضوع (خطاب) واحد محدد، بل إنه عام وقابل للتطبيق على أي ماصدق (خطاب) ديني عربي، سواء كان تراثيا أو معاصرا، يمينيا أو يساريا. كما يلاحظ أيضا بأنه مفهوم مركب المكونات ومتعدد التمثلات. حيث نجد من بينها مكونات نحوية تتجلى أساسا على مستوى آليات الخصوص والعموم. ونجد منها أيضا مكونات صورية عقلية تبرز على مستوى آليات قياس الشاهد على الغائب، والمجاز، والمحكم والمتشابه. كما نعثر على مكونات تأويلية تتمظهر على مستوى آليات الاستغراق والقراءة الصاعدة الهابطة. وبالإضافة إلى ما ذكر، فهناك مكونات حجاجية وتداولية تتضح على مستوى آليات السجال الإيديولوجي، والتأويل /التأويل المضاد، وآليات التوسيع والتحويل الدلالي.

وتجدر الإشارة إلى أن كل مستوى من هذه المستويات ينطوي بشكل أو بآخر على مظهر مركب (أي مظهر نحوي-عقلي-تأويلي-حجاجي في آن واحد). وذلك راجع إلى أن الفعالية التأويلية -في المنظور التفكيكي العميق- تعد غير مفصولة عن الفعالية النحوية، بل إن التأويل ليس إلا ممارسة النحو ممارسة علائقية تربط بين المفردات والمركبات داخل الجملة، وتؤول صور التأثير العملي فيها طبقا لموقعها الذي تشغله في الجملة. كما أن المكون الحجاجي يعتبر مدخلا لغويا نحو العقل الصوري ما دامت اللغة تشتغل وفق قوانين منطقية خاصة، هي قوانين المنطق اللغوي.

## 2-2-2- الصعيد المفهومي:

يقصد بالصعيد المفهومي ذلك الفضاء الصوري الذي يؤطر -إيستيميا- منظورا فكريا أو رؤية فلسفية معينة. «وهو الأرض التي تستوطنها المفاهيم، والوسط الذي تتحرك فيه، والبيئة التي تسمح بانتشارها وتوزعها، بانفصالها وترابطها، بتجدها وتكاثرها. وهو أشبه ما يكون بالعنصر اللافكري في وسط الفكر.»<sup>(1)</sup>

(1) علي حرب، نقد النص، ص250.

بهذا المعنى يدل الصعيد على ذلك الوسط الابستمولوجي الحيوي الذي ينشئه المفكر من أجل ضمان حياة المفاهيم والأفكار المؤسسة لمنظوره الفكري، ومن أجل ضمان بقائها وتجديدها وتلاقحها وتكاثرها. إنه -بعبارة أخرى- ذلك العالم الفكري المتصور الذي تكتسب في إطاره تلك المفاهيم معقوليتها المفهومية ومصادقيتها النقدية، ومن دونه تصبح تلك المفاهيم غير مؤسسة برهانيا و ضعيفة حاجيا. ولذلك فإن الصعيد عالم مفروض ومسلم به مسبقا من قبل المفكر. وهو شيء لا مفكر فيه، وموجود بالقوة لا بالفعل.

ومما يلاحظ - في هذا السياق - أن الصعيد المفهومي يتجلى في خطاب نصر أبو زيد في ما يصطلح عليه بـ "مجال" أو عالم فعالية العقل البشري.<sup>(1)</sup> وهذا العالم عالم متصور من قبل نصر أبو زيد، وهو قائم على التفرقة الجوهرية بين الدين والفكر الديني. كما أنه يعد الوسط الحيوي الذي انبثق فيه المنظور "الآلياتي" لنصر أبو زيد، بدليل أن كل المفاهيم والآليات التي كشف عنها أبو زيد أو طرحها -فيما بعد- لا تكاد تخرج عن إطار هذا العالم، ولا تكاد تتجاوز حدوده الجغرافية والإبستمية.

كما أن «(...) الصعيد [ليس] منهجا للبحث بقدر ما هو صورة للفكر وأفق للحدث. وصورة الفكر ليست الآراء التي نكونها عنه في عصر من عصوره. وإنما هي ما يتطلبه الفكر ويستدعيه بذاته.»<sup>(2)</sup> إذ إنَّ عالم (مجال) فعالية العقل البشري ليس طريقة في القراءة والفهم، بل إنه شكل أولي غير مشروط تستدعيه عملية التأسيس لمنظور نقدي أو ديني معين. فحينما حاول أبو زيد التأسيس لقراءة تأويلية جديدة للنص الديني احتاج منه ذلك استدعاء أفق نظري مناسب لطبيعة تلك القراءة، والذي يتمثل في أفق "فعالية العقل". وبالمثل، فإن أنصار القراءة "السلفية" حينما أرادوا التأسيس لمنظورهم الديني وجدوا بأن الفعالية التي يستدعيها منظورهم الديني هي "فعالية النقل"؛ لأنها الأنسب في نظرهم مادامت تقوم على الالتزام الشرعي بما ورد في تفاسير بعض العلماء المسلمين المتقيدين نسبيا بالتفسير المنقول بالتواتر عن الصحابة و"السلف الصالح" كابن عطية وابن تيمية.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 78.

(2) علي حرب، نقد النص، ص 250.

## 2-2-3- الشخص المفهومي:

لقد أبرز التحليل السابق كيف يدخل المفهوم والصعيد المفهومي في التشكيل العميق للمنظور الفكري "الزيدي" أو لأي منظور فكري أو فلسفي آخر. فهذا عن العنصرين الأول والثاني. « وأما العنصر الثالث من عناصر النشاط الفلسفي، أعني الشخص المفهومي، فليس هو مجرد ناطق باسم الفيلسوف يعبر عن آرائه أو يعرض بواسطته أفكاره، وإنما هو شرط لممارسة التفكير و اشتغال المفهوم».<sup>(1)</sup>

ولعل التتبع المتدرج لفكر نصر أبو زيد يبين أن جل الأطروحات التي صاغها أبو زيد – إن لم نقل كلها- قد صيغت بهدف تقويض أسس الممارسات التفسيرية التقليدية التي تسببت في تحنيط العقل الإسلامي، و في عرقلة كل مساعيه الرامية نحو تجديد طرائق القراءة والتأويل. وعليه، كان لزاما على نصر أبو زيد وعلى أي مفكر حر آخر -في موقفه ذاك- أن يثور ضد الخطابات الأصولية ذات الرؤية الستاتيكية (الثبوتية) للإسلام. كما كان مفروضا عليه أن يتمرد على كل خطاب يقارب العصر الحالي بقوالب جافة وبأحكام بالية يعود تاريخها إلى القرن السابع الميلادي (7م) وأكثر. والتي نجد من بينها أحكام الجزية و العبيد و ملك اليمين و تعدد الزوجات والخلافة وغيرها. وانطلاقا من كل ذلك يستنتج بأن الشخص المفهومي الذي يقبع خلف الخطاب "الزيدي" ويقف وراء إنتاجه هو شخص "المتنرد". فشخص المتنرد أو الثائر هو الذي عبّر أبو زيد من خلاله عن موقفه النقدي تجاه الخطاب الديني السلفي، و تجاه المؤسسة الدينية (الأزهر) وتجاه النظام المصري. كما أنه يعتبر الإطار الذي نقد أبو زيد من خلاله أطروحات عبد الصبور شاهين و أبي الأعلى المودودي واسماعيل سالم وغيرهم. كما يمكن اعتبارها أيضا الحافز التي دفع هذا الباحث إلى اكتشاف الآليات التي تتحكم في صنع وترويج الخطابات الدينية الأصولية في العالم الإسلامي و في العالم الغربي.

وبعد أن تم تحديد ماهية الشخص المفهومي في المنظور "الآلياتي الزيدي" في شخص "المتنرد" على أبجديات الفكر الديني السلفي، ألا يمكن للدارس أن يتساءل عن أهمية هذا التحديد؟

(1) ينظر: علي حرب، نقد النص، ص251.

وهو - كما يبدو - تساؤل مشروع وهام في الوقت ذاته. ويمكن الإجابة عليه بأن تحديد الشخص المفهومي في منظور فكري معين يساعد على فهم تداعيات هذا المنظور ويعين على إدراك انحناءاته ويُمكن من استيعاب ردود أفعاله؛ لأن الشخص المفهومي - في الأخير - هو «(...) الشخص الذي يتيح للقول أن يكون ممكناً، أي هو شرط الشرط إذا جاز القول (...)»<sup>(1)</sup> وبدونه يبقى القول محصوراً في حلقة متعالية عن استيهامات الواقع ومنبهاته. وبذلك نخلص إلى أن البنية الفلسفية للمنظور "الآلياتي" عند نصر أبو زيد تتحدد في ثلاثة عناصر موزعة كالآتي: مفهوم يتجسد في ماهية آليات الخطاب الديني، وفي صعيد متجسد في مجال فعالية العقل، وفي شخص مفهومي متجسد في شخص الثائر/المتنرد .

### 3- مرحلة التبلور والانفتاح :

إذا كانت بدايات تبلور المشروع "الزيدي" قد استمدت معيها من نظرات الشيخ الخولي ومن بعض معاصريه، كما هو مبين في المبحث السابق، فسيتم الاشتغال في هذا المبحث على ماهية المؤثرات المعرفية والمنهجية الغربية التي ساهمت في تخصيص منظور نصر حامد أبو زيد معرفياً، وفي تعميقه منهجياً. و بتعبير أدق، سيتم تشريح الجهاز النقدي الذي شكل سناداً ابستمولوجياً للمنظور "الزيدي" الباحث في آليات اشتغال الخطابات الدينية، بمختلف اتجاهاتها.

لقد استعان أبو زيد في تأسيس منظوره "الآلياتي" بجهاز نقدي مشكل من توليفة لسانية-جدلية-تأويلية، وذلك بشكل يتناسب طردياً مع تطور طريقة نظره تجاه الدين والفكر الديني. فلقد قرأ أبو زيد الفكر اللساني والسيمائي الغربي وتأثر بأعلامه، خاصة رومان جاكسون وطوشيهيكو ايزوتسو ولوتمان، واستثمر أطروحاتهم في دراساته التطبيقية كدراسته "مفهوم النص" التي طبق فيها مقولات جاكسون في تحليل عناصر الرسالة اللسانية لظاهرة الوحي.<sup>(2)</sup> كما استثمر أبو زيد في تلك الدراسة أفكار الباحث الياباني طوشيهيكو ايزوتسو عندما كان أبو زيد بصدد تحليل علاقة النص القرآني بالثقافة والواقع اللذين تشكل في أحضانها.<sup>(1)</sup>

(1) علي حرب، نقد النص، ص251.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص25.

(3) ينظر: م ن، ص 57.

هذا بالإضافة إلى استثماره لآراء لوتمان في معرض حديثه عن دلالات توجه الخطاب نحو المخاطب/المتكلم في الثقافة العربية الإسلامية.<sup>(1)</sup> ولعل ذلك ناجم عن قناعته بأنه من واجب الباحث المعاصر الإفادة من إنجازات المناهج الحديثة والمعاصرة، في مجال اللسانيات و في علم تحليل الخطاب والسيميولوجيا، وما تقدمه هذه المناهج من آليات إجرائية ناجزة.<sup>(2)</sup>

ويمكن تعليل هذا الخيار المنهجي انطلاقاً من كون نصر أبو زيد قد سبق له و أن اطلع على منهج التحليل الأدبي للقرآن، في أعمال أمين الخولي. وعليه، فقد كان انفتاح نصر أبو زيد على النظريات اللسانية والبنوية الحديثة -كان- من قبيل البحث عن الأقرب إلى خصوصية التكوين الفكري الإسلامي، ومناشدة الأكثر تجانسا مع المسار اللغوي الذي رسمه الخولي واحتذاه هو (أبو زيد).

وقد كان تبني نصر أبو زيد للنظرة العمودية تجاه النص القرآني متزامناً مع انفتاحه على المنهجيات التأويلية المعاصرة، كما تتجلى في أعمال هوسرل و هيدجر و غادامير و هابرماس و بول ريكور و هيرش. وقد استثمر أبو زيد تلك المنهجيات في سبر إشكاليات القراءة وكشف آليات التأويل المتوارية في خطاب الجرجاني والقاضي عبد الجبار وابن عربي وأدونيس وغيرهم. كما أنه عمد إلى تخصيص المنظور التأويلي الجدلي كما طرحه غادامير، وذلك بتأسيسه على أساس مادي.<sup>(3)</sup> ثم إنه كشف -بواسطة ذلك المنظور- عن آليات جديدة لقراءة النص القرآني والنصوص الممتازة في الثقافة، كآلية التحليل المزدوج وأدوات الإحالة والنمذجة السياقية للمعنى.<sup>(4)</sup>

كما كان لتفتح نصر أبو زيد على المنظور النقدي التاريخي دور كبير في تعميق رؤيته السوسيوثقافية. هاته الرؤية التي كانت وراء إنجاز خطوة رائدة في نقد العقل الإسلامي، والتي تتمثل في كشف بعض آليات الخطاب الديني الإسلامي، مثل آلية التوسيع، آليات السّجال الأيديولوجي، وآلية المجابهة، وآلية التأويل، آلية قياس الغائب على الشاهد، وآلية

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 57.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 262.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 44.

(4) See: Nasr hamid ABU ZAYD, Rethinking Qur'an towards a humanistic hermeneutics, p18-21.

التوحيد بين الفكر والدين، ورد الظواهر إلى مبدأ واحد، والاعتماد على سلطة التراث والسلف، واستخدام اليقين الذهني والحسم الفكري، وإهدار البعد التاريخي، وآلية التجاور الدلالي، وآلية التحويل الدلالي، وغيرها من الآليات المستقرأة والمفاهيم الإجرائية المستبطنة. هذا على المستوى العملي الأداتي.

أما على المستوى النظري المتعلق بعملية تشكل الوعي النقدي لدى نصر أبو زيد، فيمكن القول بأن اطلاع هذا الأخير على الأطروحات الفكرية والفلسفية الغربية قد ساهم كثيراً في إنضاج وتحديث رؤيته النقدية تجاه مسائل التراث عامة وعلم القرآنيات على نحو خاص. ولعل هذا ما منحه قدرة على التعامل مع الإسلام كمعطى ثقافي لا كمرجعية مقدسة، وسمح له بالدخول على النص القرآني دخول ناقد محل لا دخول مؤمن مصدق.<sup>(1)</sup>

ولا يعني ذلك -بأي حال من الأحوال- ضعف الوازع الديني لدى نصر أبو زيد كما يعتقد مفتشو النوايا و "حُرّاس العقيدة"، وإنما المراد بذلك الإشارة إلى مقدار الجهد المضاعف الذي يبذله ناقد الخطاب الديني من أجل تغليب "الأنا" الباحثة المتسائلة على "الأنا" المستسلمة الخاضعة لسلطة الغيبي، ومن أجل تحييد كل ما من شأنه عرقلة آلية عمل الفكر النقدي، من حيث هو اشتغال مستمر على الفروع والأصول ونقد متجدد للنهايات والبدائيات. وإن كان الفكر النقدي كما يمارسه أبوزيد لا يطال فعلاً الأصول أو البدائيات، بل يقف فحسب عند الفروع أو النهايات. أي أن الفكر النقدي "الزيدي" يضطلع بنقد النصوص الدينية الشارحة (التفاسير والشروحات والتلخيصات) ولا يطال النصوص التأسيسية (النص القرآني والنص النبوي)، وهنا يكمن وجه قصوره. لكن « وبالرغم من ذلك، [ يقول الباحث علي حرب] فإنّ أبو زيد\* ينتمي إلى الإسلام بالمعنى الأعظم للكلمة، أي بوصفه عمقا تراثيا أو مخزونا فكريا أو بوصفه بيئة ثقافية ومساحة حضارية، على ما يتعامل معه الكثيرون من المسلمين الذين تربطهم بالإسلام الفقهي والعقائدي روابط شكلية أو لفظية أو أسطورية (...)».<sup>(2)</sup>

(1) ينظر: على حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد، ص 51.  
(\*) إن ورود كلمة "أبو" مرفوعة في هذه الجملة يعد خطأ نحويًا؛ لأن هذه الكلمة جزء من اسم العلم المركب الإضافي "أبو زيد" المسبوق بحرف مشبّه بفعل (إن)، لذا فإن حكمه النصب بالألف لأنه اسم من الأسماء الخمسة.

(2) م ن، ص ن.

ويستنتج من كل ما سبق، أن التوصل إلى بلورة رؤية نقدية حديثة تجاه الإسلام والكون والإنسان هو محصلة اشتغال نقدي دؤوب على الذات، ومراجعة محايدة لنصوص التراث، و انفتاح مستتير وغير استلابي على أدوات الآخر. إنه باختصار صياغة فردية خلاقة لموقف وجودي ومشروع فكري منتج.

ولعل الانفتاح المستتير للرؤية النقدية عند نصر أبو زيد هو ما سمح لهذا الأخير بالتعامل الحيادي والمنتج مع كل أصناف الخطاب الديني الإسلامي؛ سواء كان هذا الخطاب قديماً أو حديثاً أو معاصراً، وسواء كان ينبثق عن أيديولوجية متسترة محافظة أو رجعية أو تقدمية. مما يجعل دارس خطاب نصر أبو زيد يستنتج بأن الرؤية النقدية "الزيدية" لا تؤمن بفكرة القراءة "الاصطفائية" التي تطرد بعض الخطابات الدينية "السلفية المنغلقة على ذاتها" من باحة التداول الفكري والبحث النقدي، وتقتصر في معالجاتها على تلك الخطابات "اللطيفة" - إن صح التعبير - أو تلك التي أجمع النقاد على أنها خطابات عقلانية تحمل فكراً مستقبلياً، وأنها تصلح أن تكون بذرة لاستنبات مشروع "نهضة" أو "ثورة" فكرية أو ما شابه ذلك... في المستقبل.

هذا في حين أننا - كما يقول الباحث فهمي جدعان - « لا نستطيع أن نفهم الفكر العربي الحديث إلا إذا استوعبنا مبادئ الفكر السلفي ومقوماته، وكل محاولة لبتر هذا الفكر بالبدء من هذه الواقعة التاريخية أو تلك لابد أن تؤول بصاحبها إلى سوء فهم وتقدير لهذا الفكر. »<sup>(1)</sup>

ولعل هذا الحكم ينطبق أيضاً على فهم الفكر العربي المعاصر، وهذا يرجع إلى أن هذا الأخير دائماً متعالق بشكل من الأشكال مع الفكر العربي الحديث أياً كان نوع هذا التعالق، امتداداً أو نقضاً أو تثويراً لأسسه وأطروحاته، وإن كان هذا لا ينفي - طبعاً - وجود بعض الفروقات المعرفية الدقيقة بينه وبين الفكر العربي الحديث. ولعل إدراك نصر أبو زيد لهذه الحقيقة هو ما يجعل خطابه الناقد للفكر الديني يندرج في زمرة الخطابات المجددة نسبياً في الساحة النقدية العربية، لأنه خطاب يحاول أن يخرج عن تقاليد أو أدبيات الدراسات الإسلامية الموروثة عن الإصلاحيين العرب أو المستشرقين الغربيين.

(1) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 12.

#### 4- المنظور "الزيدي" وسؤال الفاعلية:

لعل الاستعانة بنموذج بيير بورديو قد مكن هذه الدراسة من الوقوف عند تحليل النسق السوسيولوجي الذي أنتج فيه أبو زيد منظوره "الآلياتي". وإذا كانت الغاية من استثمار نظرية الحقل "البوردبوية" في هذا البحث هو وضع القارئ مباشرة أمام طرائق إنتاج الخطاب الديني المعاصر في إطار نسقه المعقد والمركب من العلاقات الإنتاجية القائمة بين العملاء المنتجين/الباحثين، فإن الغاية من طرح سؤال الفاعلية وتشغيل معيار الصلاحية النظرية هو تقييم درجة الكفاية النقدية للمنظور "الآلياتي الزيدي".

ويتشكل هذا المعيار من مجموعة من الشروط الاستيمولوجية والمنهجية التي حددها ماكس ويبر Max WEBER و فليب كريشر Philip KRICHER وغيرهما، ورأوا ضرورة تحققها من أجل الاستدلال على صلاحية أي منظور توجيهي أو أي نموذج صوري أو أي نظرية علمية<sup>(1)</sup>. أما عن سبب اختيار هذا المعيار فهو يعود إلى شمولية تطبيقه في كل ميادين البحث الفكري والفلسفي والسوسيولوجي والسياسي والتجريبي، من جهة. وملاءمته لخصوصية المنظور الفكري في ميدان الإنسانيات ونقد الفكر الديني، من جهة أخرى. ولكن استثمار هذا المعيار لن يعني الالتزام الحرفي بكل جزئياته النظرية، بل سيتم بطريقة إجرائية بحثية، يُوظف فيها الجانب التطبيقي لمعيار الصلاحية فحسب دون الخوض في التفاصيل الثانوية التي لا تخدم هذه الدراسة، ولا تسعفها كثيرا في حل الإشكالية المركزية المطروحة فيها.

لعل من المفيد لهذه الدراسة -في البداية- استحضار مَافَسْتُو أو أهم أسس الوضعية الجديدة New positivisme القائلة بالنسبية العلمية والتقريب الكمي والمنطق التحويلي (المتعدد)؛ نظراً لكون أغلب البحوث المعاصرة في النقد الفكري وفي ميدان الإنسانيات بصفة عامة لم يُعَدَّ يُعْتَدَّ فيها بالصرامة العقلانية وبالحيد الموضوعي التام وبالتحديد النقدي الدقيق. خاصة بعد أن ثبت بأن تحقيق هذه المبادئ على أرض الواقع مجرد يُوطوبيا أو حلم صعب المنال حتى في مجال العلوم البحتة (كالرياضيات والفيزياء وعلوم الطبيعة وغيرها).

(1) أحمد أعبال، « النظرية العلمية »، فضاء الفلسفة و العلوم الإنسانية،

<http://sophia.over-blog.com/article-16416825.htm>، فيفري 2008، تاريخ الدخول: 25 أوت 2009.



كما يجب على الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار عاملين، هما في غاية الأهمية، يتلخص العامل الأول منهما في كون الدراسة -قيد الانجاز- تختص فقط بتفحص المنظور "الآلياتي الزيدي"؛ أي ما له علاقة بآليات الخطاب الديني من منظور نصر أبو زيد فحسب. مع العلم بأن هناك منظورات أخرى داخلية في الفكر "الزيدي" بعضها يتعلق بأطروحات نسوية-جنوسية (كدراسته: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة\*) و بعضها الآخر له صلة بالمبحث السيميائي (كدراسته المشتركة مع سيزا قاسم: مدخل إلى السيميوطيقا\*\*). أما العامل الثاني فيتعلق باحتمالية استمرار المنظور "الآلياتي الزيدي" في الوقت الراهن، عن طريق ما يمكن أن ينشر من مُسودّات ومقالات كتبها أبو زيد قبل وفاته؛ مما يعني قابلية منظوره للإضافة والتغير، وإن كانت المحاور الكبرى فيه قد حُدّدت معالمها. و عليه، فإن أخذ هذين العاملين بعين الاعتبار يفضي إلى القول بأن النتائج المتوصل إليها في هذه الدراسة تبقى جزئية و نسبية، وإن كان بعضها قابلا للتعميم -نوعا ما- على جُلّ فكر نصر أبو زيد، شريطة التزام الحذر وعدم التسرع في استخلاص النتائج وإطلاق الأحكام. و من المعروف أن الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنقاد الغربيين قد حاولوا منذ القرن التاسع عشر (19م) تحديد مقاييس معينة لصلاحية المنظورات العلمية أو الفكرية التي يطرحها المفكرون والنقاد والفلاسفة وعلماء الاجتماع.

ونجد من بين هذه المقاييس نجد معيار الصلاحية الذي حدده ماكس ويبر<sup>(1)</sup>، وشروط فاعلية المنظور التي اقترحها فيليب كريشر<sup>(2)</sup> بالنسبة للمقياس الذي اشترطه ويبر لصلاحية أي منظور فكري، فهو يقوم على مبدئين أساسيين هما الصلاحية النظرية (المعيارية) والصلاحية العملية. حيث يقصد ويبر بالصلاحية النظرية Validité théorique تماسك

(\*) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف دراسة في خطاب المرأة (مرجع سبق ذكره).

(\*\*) نصر حامد أبو زيد، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف مشترك مع سيزا قاسم، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986.

(1) voir :Max Weber, essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques, présenté par Nadji safir, 1<sup>ère</sup> éd, éditions el anis (ENAG), Alger, 1991, pp208-209. et voir aussi: michel Coutu et guy Rocher, la légitimité de l'état et du droit autour de max Weber, les presses de l'université laval, Québec, canada, 2005, p54.

(2) ينظر: أحمد أغبال، « النظرية العلمية»، فضاء الفلسفة والعلوم الإنسانية، الموقع نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

الأسس والفرضيات التي يسعى المنظور إلى طرحها، وصرامة بنائها المنطقي بغض النظر عن أي معيار خارجي. و ذلك لأنَّ الحقيقة العلمية تتحدد -أولاً- بكونها قضية صادقة منطقياً تتميز باستقلالها النسبي عن التطبيقات العملية لمضمونها، في المجالات الاقتصادية أو السياسية أو الإعلامية.<sup>(1)</sup> وقياساً على ذلك، يلاحظ بأن الصلاحية النظرية تتجسد على مستوى المنظور "الآلياتي الزيدي" في ثلاثة أسس نظرية هي: الأساس التاريخي الجدلي، والأساس التأويلي، والأساس النقدي.

فالنسبة للأساس التاريخي الجدلي، فهو الذي يتحكم في سيرورة التفسيرات والتصورات المتعلقة بتشكيل وتشكيل الظاهرة الدينية. أما بالنسبة للأساس التأويلي، فهو يحدد آليات قراءة النص الديني، ويضبط المسافة الهرمينوطيقية الواجب توفرها بين القارئ والنص. وأما بخصوص الأساس النقدي، فإنه يضمن التمييز بين الدين والفكر الديني، وعدم تماهي أحدهما في الآخر. كما يحدد انحرافات بعض الخطابات الدينية التراثية والحديثة والمعاصرة وآليات انحرافها.

أما الصلاحية العملية (الإمبيريقية) *Validité empirique* فتعني تقييم الفاعلية الإجرائية لمنظور معين أو نظرية معينة. ويتم ذلك بعدم الإكتفاء برصانة القضايا (المفاهيم) المجردة الخاصة بمنظور ما، وإنما ينبغي كذلك -التحقق من أن هذا المنظور يعبر عن حقيقة الأشياء بالنظر إلى ما هي عليه في أرض الواقع.<sup>(2)</sup> أي أن الصلاحية الإمبيريقية تُعنى بتفحص نتائج التطبيقات الفعلية لمنظور معين، وترصد عطاءه النقدي الملموس، وتتبع إمكاناته وإخفاقاته، وتتقصى حول مدى نجاعته أو تهافته من خلال تجريبه ميدانياً. ولعل إعادة فحص المنظور "الآلياتي" لدى نصر أبو زيد يكشف أن فعاليته إنما تتجسد في محاولته تشخيص الآليات التي تتحكم في توليد الخطاب الديني التراثي والمعاصر. وذلك عبر استنتاج نصوص الفقهاء والأصوليين والمعتزلة والمتصوفة و رواد النهضة والمفكرين الإسلاميين المعاصرين. كما تتجسد تلك الفاعلية بشكل أوضح - في طرح أبي زيد الفرضية التي كان الخولي قد وضعها من قبل قيد التجربة وهي: ما مدى صلاحية المنهج الأدبي-اللغوي لتفسير النصوص القرآنية؟

(1) voir : Max WEBER, essais sur la théorie de la science ; l'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales, trad. Julien FREUND, collection recherches en sciences humaines, Québec, 2006, p55.

(2) voir : ibid, p139.

ثم كيف أنه من الصعب على المفسر - عند تطبيق منظور ما - الانسلاخ من منظومة القيم التي نشأ فيها وتحييد آثارها التوجيهية في مسار المنظور ككل وإن كان يمكن التقليل من حدتها نسبياً. وهذا ما تأكد أبو زيد منه بعد تحليله لمسألة "عروبية" الإمام الشافعي، و من خلال تشريحه لـ "لاوضعية" النسق الأشعري عند الغزالي. ولذلك راح أبو زيد يؤكد على وجوب خلق مسافة تأويلية بين النص والقارئ /المفسر. هذه المسافة التي لاحظ غيابها في فكر الشافعي والغزالي.

وانطلاقاً من هذه المعطيات، يمكن استنباط نتيجة مفادها: أن نصر أبو زيد حين يدعو إلى احترام المسافة التأويلية بين الموضوع المدروس والذات الدارسة إنما هو يدعو -ضمنياً- إلى استئناف مشروع العقل التنويري الإسلامي الذي تم تدشينه على يد رواد العقلانية الإسلامية، كشيوخ المعتزلة (واصل بن عطاء ابن سيار النظام والجاحظ والقاضي عبد الجبار والفخر الرازي) وعرف أوج نضجه مع الفيلسوف ابن رشد، ثم أجهض في القرون الوسطى بسبب عملية "تذويت" النصوص، والتي نتجم عن تماهي المفسرين/المؤولين مع النصوص واستنطاقهم لها بما يتوافق مع ميولهم وقناعاتهم الذاتية. هذا بالإضافة إلى انتشار روح التكرار، و ركود عجلة الاجتهاد. وبناءً على ذلك، فإن مشروع نصر حامد أبو زيد الهادف نحو تجديد منهج القراءة والتأويل لا يشكل -فقط- امتداداً معرفياً لذلك الخط الذي رسمه الشيخ الخولي، بل إنه جزء من مشروع أعم وأكثر تجذراً في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، قد تعود بداياته إلى القرن الرابع الهجري(4هـ).

أما بالنسبة لفليب كريشر فإنه يرى بأن صلاحية المنظور أو النظرية تعود إلى مدى خضوعها إلى ثلاث مواصفات أو شروط هي الوحدة Unité والخصوبة Fertilité والتوفر على بعض الفرضيات الملحق Hypothèses supplémentaires.<sup>(1)</sup> ويقصد بشرط الوحدة القدرة على حل مشكلات معرفية عديدة بواسطة طريقة أو استراتيجية واحدة أو عدد قليل من الطرائق والاستراتيجيات.<sup>(2)</sup>

(\*) التذويت مصطلح مشتق من الذات على وزن " تفعيل" للدلالة على تلوين النص وتأويله بناءً على أفكار أو قناعات ذاتية، فيصبح النص مجرد مرآة تنعكس فيه أفكار المفسر وقناعاته.

(1) ينظر: أحمد أغبال، « النظرية العلمية»، فضاء الفلسفة والعلوم الإنسانية، ت. ن.

(2) ينظر: م. ن. ت. ن.

فكلما كان المنظور المعتمد قادراً على تقديم حلول لعدد كبير من الإشكاليات، ومؤهلاً لإعطاء أجوبة لعدد غير قليل من التساؤلات؛ -وكل ذلك- بانتهاج طريقة أو استراتيجية واحدة، كلما دلّ ذلك على صلاحية ذلك المنظور وفعاليته. ولعل الدارس لخطاب نصر أبو زيد سيلاحظ كيف لجأ هذا الباحث إلى توظيف استراتيجية واحدة في اختيار العينات أو مساحات البحث Des pistes de recherche؛ من أجل اختبار فروضه العلمية، ومعرفة مدى إجرائيتها للاستثمار، ومدى جاهزيتها للاستدعاء النقدي. وهو ما تم إبرازه في الفصل الأول من هذه الدراسة.

يلاحظ أنّ نصر أبو زيد يلجأ إلى تشغيل الأكسِيُومَة التمييزيّة (الدين/الفكر الديني) في كل قراءاته لنصوص التراث التفسيري الإسلامي تقريباً. أما الهدف من هذا التشغيل فهو محاولة التمييز بين المعاني الدينية التي يرجع مصدرها إلى النص الأول (القرآن، السنة) وبين تلك المعاني "المطروحة" في تفاسير بعض المفسرين القدامى بكل ما تتضمنه تلك المعاني من إضاعات واجتهادات وتخمينات وشطحات وتأويلات وإسرائيليات. ويُشار إلى أنّ هذا التمييز ليس بالعملية السهلة إطلاقاً نظراً لحجم التراكم الثقافي والعقائدي والمذهبي الذي استمرّ طيلة أربعة عشرة (14) قرناً من الزمان وإلى يومنا هذا.

وبذلك يقيم نصر حامد أبو زيد فصلاً بين "الخطاب الأصل" و"الخطاب الشارح للأصل"، ليمضي بعد ذلك إلى تحليل العوامل التاريخية والسوسيوقافية التي كانت وراء إبداعية الخطاب الشارح و وراء سقوطه. و بخصوص ذلك، يمكن تقديم النماذج الآتية على سبيل المثال لا الحصر. أولاً: تحليل نصر أبو زيد لأثر المناخ السياسي والاجتماعي في صياغة مقولات المعتزلة، بدءاً من العهد الراشدي إلى غاية العصر العباسي.<sup>(1)</sup> ثانياً: تحليله لأثر البيئة الأندلسية المضطربة في تكوين خطاب ابن عربي<sup>(2)</sup>. ثالثاً: تحليله لعلاقة الإمام الشافعي ببني هاشم والعروبية.<sup>(3)</sup> ولصلة الغزالي بالخليفة العباسي المستظهر بالله وأثر ذلك في إنتاج خطابيهما.<sup>(4)</sup> رابعاً: يضاف إلى ما ذكر، تحليل الباحث لأثر الخطاب السلفي في بلورة أطروحات الخطاب

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 11-42.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص 33-43.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 62-63.

(4) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 34.

"النهضوي"؛ استنادًا إلى آلية السجل الأيديولوجي، وإلى آلية التأويل والتأويل المضاد.<sup>(1)</sup> خامسا وأخيرا: دراسة نصر أبو زيد لأسباب رواج خطاب عبد الصبور شاهين، وعلاقة ذلك بارتفاع حجم الفساد الذي أصاب أحد الشركات الاستثمارية المصرية.<sup>(2)</sup>

ولكن يبدو أن هذا الاستقراء، رغم شموليته واتساعه، قد لا يكون كافيا للاستدلال على فعالية المنظور "الزيدي". إذ لا يزال هناك شرطان آخران يجب توفرهما. وأولهما هو شرط الخصوبة. والذي يعني قدرة المنظور على فتح فضاءات معرفية جديدة، واقتحام أقاليم فكرية، واختراق مواضيع "مسكوت عنها" في ثقافة معينة من خلال طرح أسئلة لم تطرح من قبل.<sup>(3)</sup> حيث يقال عن منظور ما أنه منظور فعّال -حسب رأي كريشر- إذا استطاع ذلك المنظور أن يجدد في طبيعة القضايا المتداولة في ميدان البحث العلمي أو الفلسفي أو الفكري، وأن يولد إشكاليات وفرضيات مستحدثة. ويتم هذا التجديد والتحديث عن طريق تجاوز تلك الأسئلة التقليدية، وطرح أسئلة أخرى أكثر قدرة على اقتحام الطابوهات المختلفة، كما يتم -أيضا- عن طريق استدعاء أسئلة قديمة مطموسة ومحنطة داخل تابوت التراث ثم إعادة طرحها بذكاء ووفق رؤية معاصرة. فالمنظور الفعّال -إذا استعرنا عبارة الباحث مطاع صفدي- هو ذلك المنظور القادر على توليد ثورة التنوير الحقيقي.

وتتبعي الإشارة في هذا السياق إلى وجود جدال واختلاف في وجهات النظر بين بعض الباحثين بخصوص حداثة المنظور "الزيدي" وفعاليته النظرية والحفرية داخل أعماق الخطابات الدينية. فأركون مثلا لا يرى بأن منظور نصر أبو زيد قادر فعلا على اقتحام مناطق المسكوت عنه واللامفكر فيه، كما ذكر سابقا.<sup>(4)</sup> وعلى العكس من ذلك تماما، يرى الباحث علي حرب وغيره من الباحثين أن منظور نصر أبو زيد قادر على اقتحام مناطق كثيرة مسكوت عنها. كما أنه مؤهل للبحث والكشف في مناطق المابين؛ أي بين النسبي والمطلق، وبين الإلهي والبشري، وبين التاريخي والميتافيزيقي.<sup>(5)</sup>

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 87-88.

(2) ينظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 36.

(3) ينظر: أحمد أغبال، «النظرية العلمية»، فضاء الفلسفة والعلوم الإنسانية، ت ن.

(4) ينظر: أحمد بوعود، «محمد أركون والمنهج الألسني النقدي»، الموقع نفسه، تاريخ الإنزال نفسه.

(5) ينظر: علي حرب، نقد النص، ص 220.

كل هذا يجعله مستعداً لمساءلة مرجعيات ونصوص تعد -إلى يومنا هذا- من قبيل الممنوع أو المحظور في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية. أما شرط التوفر، فهو الشرط الذي يتحقق إذا أمكن التأكد من صحة بعض الفرضيات، وذلك بمعزل عن الإشكالات التي صيغت تلك الفرضيات للإجابة عنها من جهة، وبمعزل عن التصور العام الذي تطرحه النظرية أو المنظور الفكري، من جهة أخرى.<sup>(1)</sup>

ففي كل منظور علمي أو فكري توجد هناك فرضيات ملحقّة أو مستقلة، إذا أمكن التحقق من صحتها في ذاتها كان ذلك مؤشراً على اتساق المنظور، وعلى قابليته للتعميم والتطبيق على نصوص أو حالات أخرى. وإذا تم الاستقصاء عن بعض الفرضيات الملحقّة بالمنظور "الآلياتي الزيدي"، فماذا يلاحظ؟ في البداية، لتكن الفرضيات الخمس التالية مأخوذة من منظور نصر أبو زيد على سبيل المثال لا الحصر. الفرضية الأولى: إن تناقض أدلة العقل مع الدلالات الظاهرية لبعض الآيات القرآنية هو سبب لجوء العقل الاعتزالي إلى التأويل العقلي من أجل رفع ذلك التناقض.<sup>(2)</sup>

إن هذه الفرضية مبرهن على صحتها داخل المنظور "الآلياتي" لنصر أبو زيد. ولكن رغم ذلك فمن الممكن التحقق من صحتها بمعزل عنه، وبمعزل عن المشكلة التي صيغت من أجل حلها؛ أي مشكلة الوقوع في التجسيم والتشبيه (تشبيه الله بصفات بشرية). والتحقق من ذلك عن طريق قراءة الفكر الاعتزالي قراءة تاريخية نقدية ثم تفكيك استراتيجيته في توليد المعنى المجازي، وتحديد طبيعة السياقات النصية التي يتم فيها هذا التوليد.

الفرضية الثانية: إن آليات الخطاب الإسلامي السلفي يمكن أن تنطبق أيضاً على الخطاب المعتدل.<sup>(3)</sup> يمكن أيضاً التحقق من صحة هذه الفرضية خارج إطار المنظور "الآلياتي الزيدي"، وهذا عن طريق إجراء مقارنة ثنائية بين بنية الخطابين السلفي "المتشدد" و"المعتدل".

(1) ينظر: أحمد أغبال، « النظرية العلمية»، فضاء الفلسفة والعلوم الإنسانية، ت ن.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 130.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 67.

الفرضية الثالثة: وهي الفرضية القائلة بوجود مجالين رئيسيين يؤطران الوجود البشري هما: مجال فعالية النصوص الدينية، ومجال فعالية العقل البشري. وهما في نظر نصر أبو زيد - مجالان متميزان. وإن عدم إدراك دعاة الخطاب المعتدل والمتشدد لحدود كل مجال على حدة قد أدى بهم إلى التوحيد والمطابقة بين مضمون النص المقدس وبين التفسيرات/التأويلات التي أنتجها "العقل السلفي" قديما حول هذا النص.<sup>(1)</sup>

الملاحظ هو أنه يمكن التحقق من صحة هذه الفرضية أو خطئها بعملية استلزامية منطقية بين سبب ونتيجة. كما يمكن معاينة الواقع الديني الملموس إذا تطلب الأمر ذلك. ولكن ماذا عن الفرضيتين التاليتين: يمكن اعتبار محمد (ص) في المرحلة الأولى من مراحل تلقيه للوحي "نبيًّا" لا "رسولا".<sup>(2)</sup> وأن جبريل عليه السلام كان في تلك المرحلة ينقل إليه خطاب الوحي من الله تعالى بواسطة لغة/شفرة خاصة، حين يتلقاها محمد (ص) يتجلى له مضمونها فيصوغه في شكل ألفاظ عربية.<sup>(3)</sup>

إن مثل هذه الفرضية لا يمكن إثبات صحتها كما لا يمكن تفنيدها أيضا خارج حدود هذا المنظور؛ لأن ذلك يقتضي معاينة ميدانية لتجربة الوحي، وهذا غير ممكن. لذا يجب فهم تلك الفرضية وأشكلتها في إطار الهيكل الأنطولوجي الذي وضعه أبو زيد لها، والمبني على أساس أن اختلاف الطبيعة التكوينية عند جبريل ومحمد (ص) [ملاك/بشر]، يستلزم اختلافا في آلية التبليغ (اللغة).

إذن، يبدو أن شرط التوفر الذي وضعه كريشر لا يشكل قانونا عاما ينطبق في جميع الحالات؛ لأن هناك حالات نادرة يصعب فيها التحقق من صحة فرضية معينة خارج إطارها النظري العام، و بمعزل عن سياقها الإشكالي، كما تبين ذلك مع الفرضيتين الرابعة والخامسة. و بشكل عام، فإن الغاية من استثمار معياريّ الصلاحية النظرية والعملية وكذا شروط الصلاحية الثلاث ( شرط الوحدة، والخصوبة، والتوفر) ليست غاية تقييمية بالمعنى البيداغوجي والتعليمي

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص78.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص48.

(3) ينظر: م ن، ص50.

للکلمة. فذلك أبعدُ غاياتنا، ولكن أردناها نافذة للنقاش، وفسحة للمساءلة؛ قصد إبراز أهم الفرضيات والرهانات التي دافع عنها أبو زيد في منظوره "الآلياتي"، وملاحظة مدى انسجام منظوره ذاك -في صورته العامة- مع الفرضيات والقناعات والأكسيومات الجزئية التي تشكله.

وخلاصة القول، هي أن وضع المنظور "الآلياتي الزيدي" على محك النقد، والتوسل في ذلك بأدوات منهجية ومفاهيم إجرائية معاصرة، كنموذج بورديو، قد يساعد على إضاءة مناطق الظل والعتامات المتكتلة حول الظروف السوسيوثقافية الحقيقية المتصلة بإنتاج الخطاب "الزيدي". وهذا ما يسمح للدارس بالنظر إلى ذلك الخطاب لا بوصفه خطاباً مستقلاً أو معلقاً في الفراغ، ولكن في ظل حركة المد والجزر التي عرفها الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، بتوجهاته. ولعل معاناة البنية الفلسفية لمنظور نصر أبو زيد "الآلياتي" -وإن كانت مقتضبة- مما قد يساعد على معالجة المنظور "الزيدي" في بعده الصوري البحث. والأهم من ذلك أنه قد يسهل عملية ربط التعالي الفلسفي بحميمية الواقع. كما قد يؤكد على انغماس التجربة الفكرية عند نصر أبو زيد - بل وكل تجربة فكرية- في الممارسة الفلسفية أو شبه الفلسفية. أما مقارنة المنظور "الآلياتي الزيدي" اعتماداً على المعايير "الويبرية" المحددة لدرجات الصلاحية، ومساءلة مصادراته وفرضياته استناداً إلى الشروط "الكريشيرية" لسلم الفاعلية، فإنهما قد برهننا على أهمية الاستعارة العقلانية للنماذج والمفاهيم من حقول معرفية فلسفية وسوسولوجية ونقدية، واستثمارها في تحليل الخطاب.

إن التعامل مع الخطاب "الزيدي" بوصفه (متتالية لغوية واصفة لآليات الخطاب الديني) لا يجب أن يحجب عن الباحث حقيقة تداخل الأبعاد اللغوية والفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية التي تدخل في تركيبه. وهذا ما يتطلب من الباحث تسخير منهجية نقدية متعددة الأبعاد (Multidimensionnelle) أثناء التحليل؛ لكي يتمكن من عزل كل بعد على حدة، ويستطيع الكشف عن أثره المباشر أو غير المباشر في بقية الأبعاد الأخرى. ولعل تشريح الرؤية النقدية والفكرية عند نصر أبو زيد انطلاقاً من تتبع المسار الذي حدده أمين الخولي لمنهجية التفسير قد أمدَّ هذه الدراسة بأساس متين، يساعد على فهم بعض الحقائق المضمرّة أو "الكواليس" المرافقة لعملية توالد المفاهيم وتشكل أنوِيّة المفاهيم في خطاب نصر أبو زيد. ثم إن ذلك التشريح قد بيّن كيف يؤثر بعد ابستيمي معين في بعد أو أبعاد أخرى، وكيف يتخفّى وراء علميتها وبدايتها. ومثلما أن البعد الفلسفي أو الصوري لا يمكن تشخيصه بواسطة مسبار



سوسيولوجيا، فإن الأطر التركيبية كالفرضيات والنتائج والتشكيلات النظرية والبنى الاستيمية كالمصادر والمسلمات قد يصعب - إن لم نقل يستحيل - تحليلها بدقة دون اللجوء إلى مسار نقدي محايد وسانكروني يتتبع بالتفصيل علاقة الأجزاء بالكل، ثم علاقة تلك الجزئيات ببعضها البعض.

ومما يؤكد على أهمية المقاربة المتعددة الأبعاد نتيجة تم استقراؤها داخل المنظور "الزيدي" لآليات الخطاب الديني. وتتمثل هذه النتيجة في أن المفهوم المحوري الذي تم تشغيله في هذه الدراسة (مفهوم المسكوت عنه) قد كشف عن إمكانية تجليّه في صور وأشكال متعددة. فالمسكوت عنه في الفكر "الزيدي" يتمظهر أحيانا في شكل موقف تاريخي نقدي أو فرضية من الفرضيات فيكون - بذلك - ذا بعد فكري. وأحيانا أخرى، يتمظهر في صورة قناعة إيمانية صوفية مكبوتة وهو بذلك ذو بعد فردي. كما أنه تارة يتجلى في رغبة ثورية معلنة ضد ممارسات السلطة المصرية، وهو بذلك ذو بعد سياسي.

ولعل إنجاز قراءة تفكيكية معمّقة -مستقبلا- سسييتيح للدارس تحديد الشكل الأدق أو الصورة الأكثر تعبيراً عن هذا "المسكوت عنه" في فكر نصر حامد أبو زيد وفي الفكر الإسلامي المعاصر عامة. فما هي رهانات هذه القراءة؟ وكيف ستؤسس لإمكاناتها في الكشف النقدي؟

خاتمة

تعالج هذه الدراسة التحليلية-النقدية إشكالية "البعد المسكوت عنه" في خطاب نصر حامد أبو زيد من خلال تجليات هذا البعد داخل الآليات الخطابية، والتي كشف عنها هذا الباحث في النصوص التراثية والحديثة والمعاصرة. و بعد استنطاق المرجعيات الخلفية لمنظوره، وتشریح بنيته الداخلية، تم الوصول إلى استخلاص النتائج التالية:

● أولاً: من باب الإجابة على إشكالية البحث تجدر الإشارة إلى أن الخطاب "الزيدي" قد استطاع أن يطرح أسئلة جريئة - نسبياً - لا يزال بعضها يشكل نوعاً من "الطابو" في عرف الفكر الإسلامي. كما نجح هذا الخطاب في تفكيك آليات الخطاب الديني التراثي (المعتزلي والصوفي والشاطبي والشافعي)، والحديث (النهضوي)، والمعاصر بمختلف اتجاهاته السلفية (المتشددة والمعتدلة) واليسارية الإسلامية. كما تمكن أيضاً من زحزحة الرؤية الميتافيزيقية المنسوجة حول الشخصيات أو النصوص الدينية الشارحة (كتب التفسير)؛ وهذا مصداقاً لقول الإمام أبي حنيفة النعمان في حثه على عدم التعامل مع اجتهادات السلف وكأنها وحي منزل: "هُم رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ أَيْضاً". كما أن الخطاب "الزيدي" قد حفر عميقاً في مناطق المستور والممنوع من قبل الأيديولوجيا الرسمية للدولة الإسلامية قديماً وحديثاً. و ذلك في محاولة منه لبعث الرؤية الداعية إلى فتح القراءة والتفسير على أساس التعدد والاختلاف. هذه الدعوة التي وجد أبو زيد إشارات إليها في مقولة علي بن أبي طالب: «القرآنُ بَيْنَ دَفَّتَيِ المَصْحَفِ لا يَنْطِقُ وَإِنَّمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ الرِّجَالُ». كما وجد لها إشارات أخرى في آراء ابن عربي وغيره من المتصوفة. و بالإضافة إلى كل ذلك، فقد حاول أبو زيد أن يطرح رؤيته لآلية تشكل خطاب الوحي. و القائلة بالأساس الجدلي مع الواقع، ليستنتج من ذلك أن تلك الحدود المكرسة بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير هي -في حقيقة الأمر- حدود واهية. ورغم كل ذلك، فلا تزال هناك أقاليم معرفية كثيرة لم يحفر فيها الخطاب "الزيدي" إطلاقاً أو عالجه على طريقة القدامى في أحسن الأحوال.

● ثانياً: يتميز المسكوت عنه في الفكر "الزيدي" ببنية متحولة لا ستاتيكية؛ لأنه يتمظهر أحياناً في شكل موقف تاريخي نقدي أو في شكل فرضية من الفرضيات فيكون بذلك ذا بُعد فكري. وأحياناً أخرى، يتمظهر في صورة قناعة إيمانية صوفية مكبوتة وهو بذلك ذو بُعد روحي. كما أنه في بعض الأحيان يتجلى في رغبة ثورية (تمردية) معلنة ضد ممارسات السلطة المصرية، وهو بذلك ذو بعد سياسي.

● ثالثاً: إن تحليل نصر أبو زيد لآليات اشتغال الخطاب التراثي الديني ممارسة لا تخلو من إشكالات و استقهامات. ولكن -ومع ذلك- فقد عمل الباحث وبذل وسعه من أجل تجاوزها فكرياً.

● رابعاً: يمكن تلخيص المشروع الفكري "الزيدي" في بنية تركيبية جامعة تتكون من ستة مفاتيح للقراءة هي العوامل والمُدخلات والعمليات الذهنية والعينيات والإستراتيجية والدلالة. وكل مفتاح يعمل في إطار شبكي مشترك مع بقية المفاتيح الأخرى. وقد وضحت ذلك بواسطة خطاطة (نموذج تركيبية) في نهاية الفصل الأول.

● خامساً: إن "مفهوم النص" ما هو إلا الوجه الآخر لتلك السيرورة التفسيرية التي تتبثق لحظة تركيب كل آليات النص القرآني، وتشغيلها من قبل المفسر، من أجل إدراك المعنى وتحقيق الفهم. وتتمثل الصور المُعلّنة لهذا المفهوم في خطاب نصر أبو زيد في: النص الواضح (السيوطي و الزركشي)، النص مجاز وحقيقة (المعتزلة)، النص المقصد (الشاطبي)، النص مصدر للمعرفة والخلاص (ابن عربي والغزالي)، النص الدليل الشرعي (الشافعي)، النص سند تنويري (رواد النهضة)، النص المصحف (الاتجاه السلفي "المتشدد"). وأما فيما يخص صُور مفهوم النص "المسكوت عنها" في خطاب نصر أبو زيد فتتمثل في: النص المتعة/الفناء، والنص وقود الثورة (أبو زيد). وهذا ما تم عرضه بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا البحث.

● سادساً: أما في الفصل الأخير فقد بينت فيه كيف أن النظر إلى الخطاب "الزيدي" من زاوية كونه خطاباً منقوداً لا خطاباً ناقداً، و بوصفه خطاباً ينطوي -كأي خطاب آخر- على ما هو مسكوت عنه ومضمر بداخله تقنية فعّالة ساهمت إلى حدّ ما في معرفة ماهية العوامل السوسيو-ثقافية و القواعد الخلفية المسؤولة عن تحديد معالم رؤيته النقدية. كما أن الاستعانة بنظرية "الحقل" التي وضعها بيير بورديو pierre BOURDIEU و استثمار نموذج الصلاحية المعيارية لماكس ويبر Max WEBER و فيليب كريشر Philip KRICHER قد أمد هذه الدراسة بسند منهجي ونقدي يقيها من مغبّة الأحكام القبلية وغير المؤسسة على الملاحظة و الاستقراء والبرهنة والتعليل.

● سابعا: يشكل منظور الخولي الأدبي إحدى المرجعيات الفكرية التي اعتمد عليها أبو زيد في المرحلة الأولى من تشييده النظري؛ أين كان أبو زيد يعتمد التحليل الأفقي للنص القرآني. أي قبل أن يطور منظوره النقدي ليحلل هذا النص تحليلًا عموديا.

● ثامنا: إن ممارسة نقد الخطاب الديني أو بالأحرى، "نقد العقل الديني" ممارسة تمهد لما يمكن أن يكون ثورة كوبرنيكية في الفكر الإسلامي بعد تلك التي أحدثها ناقد العقل إيمانويل كانط في الفكر الغربي.

● تاسعا: تتمثل الأسس الأنطولوجية والابستولوجية التي سعى المنظور "الزيدي" الآلياتي إلى طرحها وضبطها في ثلاثة أسس هي الأساس التاريخي الجدلي، الأساس التأويلي، والأساس النقدي.

● عاشرا: لقد أثبت الاستقصاء التاريخي أن مشروع نصر حامد أبو زيد الهادف نحو تجديد منهج القراءة والتأويل لا يشكل -فقط- امتدادا معرفيا لذلك الخط الذي رسمه الشيخ الخولي بل إنه جزء من مشروع أعم وأكثر تجذرا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، هذا المشروع الذي قد تعود إرهاباته إلى زمن ابن رشد بشكل خاص؛ وربما حتى إلى زمن المعتزلة؛ أي بشكل عام إلى الفترة الممتدة ما بين القرنين الثالث والسادس الهجريين (ق3- 6هـ).

يمكن القول -في الختام- بأن أغلب قضايا وإشكاليات الفكر العربي المعاصر تنتظم بشكل أو بآخر في/عبر قراءة التراث الديني الإسلامي؛ لأنّ هذا القسم من التراث يشكل ركيزة محورية في الثقافة العربية والإسلامية عامة. و لكن التاريخ يخبرنا بأن محاولة تحيين هذه القراءة وفق منظور "علمي" و أفق تأويلي معاصر كانت دائما تصنع المفارقة والصدام بين القوى التقدمية والقوى الرجعية داخل نسيج المجتمع الإسلامي. فهكذا حدثت الصدمة إثر محاولة تطبيق نصر أبو زيد القراءة "العلمية" على التراث وعلى آليات الخطاب الديني بالخصوص، وهكذا وقعت الصدمة -أيضا- على خلفية أطروحات علي عبد الرازق و طه حسين و محند تازروت -ومن قبلهم- وقعت صدمات عديدة عقبَ مأساة ابن رشد و محنة المعتزلة. فهل يمكن أن يكون تحديث العقل الإسلامي مرهوناً بصدمة الفكر؟ أم بفكر الصدمة؟ أليست الحادثة -في مفهومها العملي- فعلا نقديا تجاوزياً لوعي الصدمة، و ثمرة من ثمار القطيعة مع الرؤية التقليدية للذات، ومُحصلة الانفتاح الواعي على عقلانيات و تراثات وأدوات الآخر؟ ألم تُحدث آراء "مارتن لوثر" التنويرية صدمة في العقل المسيحي الأوروبي انبثقت على إثرها الحضارة الغربية من جديد؟ وهل سيأتي اليوم الذي سيحوّل فيه العقل الإسلامي واقع الصدمة "الأصولية-العلمانية" إلى مشروع "حادثة" ما؟ وما هي حظوظ نجاحه وإخفاقه في

ذلك ؟ لعل الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها سيعبّد الطريق -مستقبلاً- لدراسة أخرى قد تكون أكثر عمقا وأنضج وعيًا بأجديات النقد والمساءلة.

# توثيق و فهرسة

## فهرس المصادر والمراجع

### (I) - المصادر:

#### (1) - بالعربية:

- ابن منظور، أبو الفضل: لسان العرب، مج1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، 2000.
- عبد الحفيظ، بيضون: معجم الطلاب انجليزي-عربي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2001.
- نصر، حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2001.
- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2003.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، 1996.
- الخطاب والتأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -بيروت، 2000.
- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا، إشراف مشترك مع سيزا قاسم، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986.
- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت 2004.
- فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2003.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000.
- نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة-مصر، 1994.
- هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2004.



## (2) - بالفرنسية:

- LAROUSSE, Dictionnaire de Français, 2<sup>ème</sup> éd, Larousse/VUEF, France, 2001.

-Le MAXIDICO, Dictionnaire encyclopédique de la langue française, 1<sup>ère</sup> éd, édition de la connaissance, France, 1996.

## (3) - بالانجليزية:

-NASR hamid abu zayd & others: Reformation of Islamic thought a critical historical analysis, 1<sup>st</sup>ed, WWR, Amsterdam university press, Amsterdam–Netherlands, 2006.

Rethinking the Qur'ân towards a humanistic hermeneutics, 1<sup>st</sup>ed, SWR publishers, Amsterdam-Netherlands, 2004.

## II - المراجع:

### (1) - بالعربية:

- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، ج2، دار صادر، بيروت - لبنان، ب ت.
- أحمد، عبد المهيم: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، 2001.
- الجرجاني، القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، د ط، دار التراث، القاهرة، 1966.
- الطيب، تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دط، دار الفارابي للنشر، سوريا، 1989.
- ومحمد سعيد رمضان البوطي: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1999.
- أمين، الخولي: دراسات إسلامية، دط، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، مصر، 1996.
- مناهج التجديد في النحو والبلاغة و التفسير والأدب، ط1، دار المعرفة، مصر، 1961.

- آن ماري شيميل: "العقل والتجربة العرفانية عند أهل التصوف"، تحقيق فرهاد دفتري، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ترجمة ناصح ميرزا، تقديم عزيز إسماعيل، ط1، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت-لبنان، 2004.
- حسين، الصديق: الإنسان والسلطة، إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، د ط، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
- خالد، بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، 2004.
- رفعت، السعيد: التأسلم فكر مسلح، ط1، دار الطليعة الجديدة، دمشق-سوريا، 1996.
- طه، حسين: في الشعر الجاهلي، ط1، دار الجديد، لبنان، 1998.
- طه، عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000.
- عبد القادر، بودومة: الحداثة و فكر الاختلاف، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003.
- عبد الكريم، شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية-نقدية في النظريات الغربية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
- عبد الله، العروي: العرب والفكر التاريخي، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1998.
- عبد الهادي، بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ط1، دار الكتب وطنية، بنغازي - ليبيا، 2004.
- علي، حرب: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1997.
- الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1998.
- الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1995.
- نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2005.
- عمر، أوگان: مدخل لدراسة النص والسلطة، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دت.

- فريدة، زمرد: أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، دط، مطبعة برانت - أنفو، فاس، المغرب، دت.
- فهمي، جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق، عمان-الأردن، 1988،
- محسن، مهدي: "المسالك والتحديات الترشيدية-العقلانية في الإسلام"، تحقيق فرهاد دفتري، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، (مرجع مذكور).
- محمد، أحمد البنكي: دريدا عربيا قراءة التفكير في الفكر النقدي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر البحرين، 2005.
- محمد، أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1998.
- محمد، الدسوقي: نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، ط1، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004.
- محمد، تحريشي: أدوات النص-دراسة، د ط، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000.
- محمد، حبيب زهير المحميد: الفكر التكفيري منذ صدر الإسلام وامتداده المعاصر، دط، مكتب الشؤون العقائدية، الصفاة-الكويت، 2005.
- محمد، راتب الحلاق: نحن والآخر، دراسة في بعض الثنائيات المتداولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر الشرق/الغرب - التراث/الهوية - الممكن/الواقع، د ط، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997.
- محمد، شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2002.
- محمد، مفتاح: مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، 1990.
- مرسيا، إيلاد: المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي محسن المحامي، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، 1988،
- مصطفى، السعدني: تمعين النص، قراءة نقدية لأعراف الفهم البشري للخطاب القرآني، دط، منشأة المعارف، الإسكندرية-مصر، 1994.
- مصطفى، خضر: النقد والخطاب، محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.

- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2005.
- هشام، جُعَيْط: في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ج1، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2000.

(2) - بالفرنسية:

- Max, WEBER: essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques, présenté par Nadji safir ,1<sup>ère</sup> éd, éditions el anis (ENAG), Alger,1991.

Essais sur la théorie de la science ; l'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales, traduction de Julien FREUND, collection recherches en sciences humaines, Québec, 2006.

- Michel COUTU & Guy ROCHER, la légitimité de l'état et du droit autour de max Weber, les presses de l'université Laval, Québec, Canada, 2005.

-Mohammed, ARKOUN : pour une critique de la raison islamique, éditions Maisonneuve et larose, paris, France, 1984.

-Pierre, BOURDIEU: le sens pratique, éditions de minuit, paris, France, 1980, p 20.

Questions de sociologie, éditions de minuit, paris, France, 1984.

### (III) - المقالات:

#### (1) - المقالات المنشورة في المجلات المطبوعة:

- ريكور، بول: « النص والتأويل»، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية العرب والفكر العالمي، ترجمة منصف عبد الحق، ع03، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، صيف 1988.

- غادامير، هانس جورج: « اللغة كوسط للتجربة التأويلية»، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية: العرب و الفكر العالمي، ع03، مركز الإنماء القومي، بيروت -لبنان، صيف 1988 .

#### (2) المقالات المنشورة في مواقع الإنترنت:

- أحمد أغبال، « النظرية العلمية » ، فضاء الفلسفة و العلوم الإنسانية، <http://sophia.over-blog.com/article-16416825.htm> < ، فيفري 2008. تاريخ الدخول: 25 أوت 2009 .

- أحمد، بوعود: « محمد أركون والمنهج الألسني النقدي »، <http://www.aymano2005maktoob-blog.html> < 12 نوفمبر 2007، تاريخ الدخول 22 فيفري 2008.

- إلياس، قويسم: « استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية...قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد. » <http://www.almultaqa.net/admin/rte/richedit.html> <، 22 أفريل 2009، تاريخ الدخول 06 ماي 2009.

- عبد الغني، بارة: « مقاربة في الأنساق المعرفية»، <<http://www.difaf.net>>، 03 مارس 2006 ، تاريخ الدخول: 14 سبتمبر 2008.

- عمر، بيشو: « إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة و الأنسنة»، <[http://membres.lycos.fr/abedjabri/n50\\_10.htm](http://membres.lycos.fr/abedjabri/n50_10.htm)> ، 23 ديسمبر 2008، تاريخ الدخول: 02 مارس 2009.

- محمد، بوعزة: « ابستمولوجيا القراءة : قراءة في المنظورات الستة.»  
<http://www.members.lycos.fr/abedjabri/n20\_05buaza.htm>، 28  
ديسمبر 2008، تاريخ الدخول 14 جانفي 2009.
- نصر، حامد أبو زيد: «محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي»،  
< http:// diwanalarab.com : http// > مايو (ماي) 1992، تاريخ الدخول:15  
جوان 2009.

## فهرس محتويات البحث :

|         |                                                                       |
|---------|-----------------------------------------------------------------------|
| 3.....  | مقدمة.....                                                            |
|         | <b>الفصل الأول: في حدود المفهوم وأصوله</b>                            |
| 13..... | تمهيد.....                                                            |
| 14..... | 1- ضبط إشكالية المفهوم.....                                           |
| 20..... | 2- الحدان اللغوي والاصطلاحي للمفهوم.....                              |
| 20..... | 2-1- الحد اللغوي.....                                                 |
| 22..... | 2-2- الحد الاصطلاحي.....                                              |
| 26..... | 3- المسار الدياكروني (التطوري) للمفهوم في مشروع نصر حامد أبو زيد..... |
| 32..... | 4- العينات المختارة لاستثمار المفهوم.....                             |
| 42..... | 5- إشكالات في كشف الآليات.....                                        |
| 42..... | 5-1- إشكالات نقد الفكر الإسلامي.....                                  |
| 42..... | 5-1-1- إكراهات السلطة الدينية.....                                    |
| 45..... | 5-1-2- إرغامات السلطة السياسية.....                                   |
| 48..... | 5-1-3- إشكالات ابستمولوجية.....                                       |
| 51..... | 5-2- إشكالات المبدأ النظري.....                                       |
| 59..... | 6- البنية الثلاثية لمنظور نصر حامد أبو زيد النقدي (خطاظة).....        |
| 61..... | خلاصة الفصل الأول.....                                                |

## **الفصل الثاني: في تمحيص آليات الاشتغال**

|         |                                    |
|---------|------------------------------------|
| 63..... | تمهيد.....                         |
| 63..... | 1- في الخطاب القرآني.....          |
| 63..... | 1-1- آليات النص.....               |
| 64..... | 1-1-1- آلية المشابهة/المغايرة..... |
| 67..... | 1-1-2- آليات العموم.....           |
| 73..... | 1-1-3- آليات الخصوص.....           |
| 77..... | 1-2- آليات التأويل.....            |
| 79..... | 1-2-1- حركة الذهن.....             |
| 82..... | 1-2-2- آلية الاستغراق.....         |

|           |                                                   |
|-----------|---------------------------------------------------|
| 83.....   | 1-2-3- القراءة الصاعدة الهابطة.                   |
| 89.....   | 1-3- آليات الاسترجاع والترديد.                    |
| 89.....   | 1-3-1- آلية التوسيع.                              |
| 90.....   | 1-2-3- آليات السّجال الايديولوجي.                 |
| 90 .....  | 1-2-3-1- آلية المجابهة.                           |
| 90 .....  | 1-2-2-3- آلية التأويل.                            |
| 92.....   | 1-4- الصامت والمتكلم أو النص والخطاب.             |
| 94.....   | 1-4-1- القرآن بين أحادية الصوت و تعدد الأصوات.    |
| 96.....   | 1-4-2- مرجعية الضمير: مَنْ المتكلم و من السامع؟   |
| 99.....   | 1-4-3- النمذجة السياقية للمعنى.                   |
| 101.....  | 2- في الخطاب المعتزلي.                            |
| 102.....  | 2-1- آلية قياس الغائب على الشاهد.                 |
| 105.....  | 2-2- تأويل المجاز أم جواز التأويل عند المعتزلة؟   |
| 108.....  | 2-3- قانون المحكم و المتشابه.                     |
| 112.....  | 3- في الخطاب الصوفي.                              |
| 112.....  | 3-1- المعراج التأويلي.                            |
| 115.....  | 3-2- مفهوم الوسيط: إلى أين؟                       |
| 123.....  | 4- في الخطاب الديني الحديث والمعاصر.              |
| 123.....  | 4-1- آليات الخطاب الديني "النهضوي".               |
| 123 ..... | 4-1-1- الطبيعة السجالية.                          |
| 125.....  | 4-1-2- القراءة الذرائعية (النفعية) للنص الديني.   |
| 126.....  | 4-2- آليات الخطاب الديني المعاصر.                 |
| 128.....  | 4-2-1- آليات الخطاب السلفي "المتشدد" و "المعتدل". |
| 129.....  | 4-2-1-1- التوحيد بين الفكر والدين.                |
| 130.....  | 4-2-1-2- رد الظواهر إلى مبدأ واحد .....           |
| 131.....  | 4-2-1-3- الاعتماد على سلطة التراث والسلف.         |
| 133.....  | 4-2-1-4- اليقين الذهني و الحسم الفكري.            |
| 134.....  | 4-2-1-5- إهدار البعد التاريخي.                    |
| 136.....  | 4-2-2- آليات خطاب "اليسار الإسلامي".              |
| 137.....  | 4-2-2-1- آلية التجاور الدلالي.                    |



137..... 4-2-2-2- آلية التحويل الدلالي

138..... خلاصة الفصل الثاني

### الفصل الثالث: في معالم الرؤية النقدية الزيدية:

141..... - تمهيد

142..... 1- الخطاب الزيدي بين هاجس المعارضة و مصيدة الكهنوت

156..... 2- جذور المنظور الزيدي في الفكر العربي الحديث

156..... 1-2- الإرهاصات أو بدايات البداية

166..... 2-2- البنية الفلسفية للطرح الآلياتي الزيدي

166..... 1-2-2- المفهوم

167..... 2-2-2- الصعيد المفهومي

169..... 2-2-3- الشخص المفهومي

170..... 3- مرحلة التبلور والانفتاح

174..... 4- المنظور الزيدي وسؤال الفاعلية

182..... - خلاصة الفصل الثالث

185..... - خاتمة

190..... - فهرس المصادر والمراجع

197..... - فهرس محتويات البحث