

تاريخية النصّ الديني عند نصر حامد أبو زيد نحو منهج إسلامي جديد للتأويل



مصطفى العارف
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

تاريخية النصّ الديني عند نصر حامد أبو زيد

نحو منهج إسلامي جديد للتأويل⁽¹⁾

(1) نشر ضمن مشروع «تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية (1) محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية»، تقديم بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2014

ملخص:

يحاول أبو زيد أن يقارب النص الديني المقدس مقارنة علمية موضوعية، بعيداً عن المقاربات الإيديولوجية؛ التي أفرغت النص من مضمونه الغني، وجعلته نصاً إيديولوجياً يعبر عن توجه فقهي سياسي، حاول الخلط - عمداً - بين الدين الرسمي متمثلاً في القرآن الكريم، والتراث متمثلاً فيما أُنتج حول هذا النص المقدس.

لماذا، إذاً، حين يُذكر التراث يتبادر إلى ذهن الدين؟ ولماذا تتم مواجهة نقد الفكر الديني من طرف دعاة الدين، على الرغم من الفارق المهم والشاسع بين الدين والتراث والفكر الدينيين؟ الواقع أنّ جلّ التيارات الدينية لا تكاد تميّز بين التراث الديني والدين، وعلى الرغم من أنّ النص الديني نفسه - بشقيه القرآن والسنة - يحتاج، هو الآخر، إلى قراءة موضوعية علمية، تُخلخل الأساطير التي تشكّلت حوله، إلا أنّ دفاع هؤلاء عن الدين يشتمل حتى على التراث الديني الذي تشكّل حوله.

لقد تحوّل التراث؛ الذي تمّ اختزاله في الإسلام، إلى هوية ثابتة لا يمكن زعزعتها، والمساس بها، واكتسب صبغة مقدسة؛ حتى أصبح كلّ اجتهاد حول أصول ومرتكزات هذا التراث بمثابة مساس بالدين وبأسسه. لماذا يا ترى اكتسب التراث هذه الصبغة المقدسة؟ وكيف يمكن أن نخلصه من طابعه الأسطوري الذي غلفه على مرّ القرون السابقة؟

مدخل:

يَعُدُّ نصر حامد أبو زيد أنَّ النص الديني المقدَّس لا يمكن التعامل معه؛ باعتباره نصاً أزلياً فوق التاريخ؛ لأنَّ من شأن ذلك أن يفصله عن سياق نزوله، والأحداث المؤسسة له. يعبّر القرآن الكريم عن تاريخية النص، ويقصد أبو زيد، بذلك، أنَّ النص الديني سقطت منه أجزاء بحكم التاريخ، وصارت شاهداً تاريخياً، فتحوّلت من مجال الدلالة المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي.

لذلك يحاول نصر حامد أبو زيد الاعتماد على مناهج العلوم المعاصرة لدراسة النص القرآني. يقول في كتابه (مفهوم النص): «ينبغي، إذاً، أن يكون التحدي المطروح أمامنا هو إنتاج وعي (علمي) بالتراث، من حيث الأصول التي كوّنته، والعوامل التي أسهمت في حركته حتى وصل إلينا»¹.

لا يمكن - حسب نصر حامد أبو زيد - تجديد الخطاب القرآني دون مقارنة مجموعة من الأسئلة الإشكالية مقارنة حدائية تجديدية، تهدف إلى زعزعة وخلخلة مجموعة من الأفكار؛ التي نصّبت نفسها من طرف الفكر الديني على أنها يقينيات لا يمكن الاقتراب منها.

السؤال الأوّل - حسب أبو زيد - يتعلق بمسألة: هل القرآن كلام الله؟ ليس الهدف من وراء هذا السؤال العودة إلى جدلية «الأزل والخلق»، فهذا إشكال القرون الأولى من تاريخ الإسلام. غاية السؤال هنا هي الفهم والتحليل الموضوعياني؛ لذلك تتفرّع عن هذا السؤال مجموعة من الأسئلة الأخرى، مثل طبيعة الوحي، وكيفيته، وما إذا كان توأماً بالغة أم بالإيحاء؛ ذلك أنَّ القرآن نفسه يقول: إنَّ الوحي ليس لغوياً، في حين أنَّ الفكر الديني يرى أن جبريل تكلم مع محمد باللغة العربية.

سؤال إشكالي آخر يطرح نفسه يتعلق بمسألة التنجيم ودلالته: ما معنى أن القرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل مفرّقاً حسب الظروف والملابسات؟ ويتفرّع عن هذا السؤال سؤال آخر: هل القرآن الكريم نص واحد أم مجموعة من النصوص، لكل نصّ سياقه الخاص؟ إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك بالفعل، لماذا لم يُجمع القرآن الكريم حسب ترتيب نزوله؟

يحاول أبو زيد، من خلال كلّ هذه الأسئلة، وأخرى، أن يقارب النص الديني المقدس مقارنة علمية موضوعية، بعيداً عن المقاربات الإيديولوجية، التي أفرغت النص من مضمونه الغني، وجعلته نصاً إيديولوجياً يعبّر عن توجّه فقهي سياسي، حاول الخلط عمداً بين الدين الرسمي، متمثلاً في القرآن الكريم، والتراث، متمثلاً فيما أنتج حول هذا النص المقدس.

1- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط6، 2005م، ص 17

لماذا، إذاً، حين يُذكر التراث يتبادر إلى ذهن الدين؟ ولماذا تتم مواجهة نقد الفكر الديني من طرف دعاة الدين، على الرغم من الفارق المهم والشاسع بين الدين والتراث والفكر الدينيين؟

الواقع أنّ جلّ التيارات الدينية لا تكاد تميز بين التراث الديني والدين، وعلى الرغم من أن النص الديني نفسه - بشقيه القرآن والسنة - يحتاج، هو الآخر، إلى قراءة موضوعية علمية، تخلخل الأساطير التي تشكّلت حوله، إلا أنّ دفاع هؤلاء عن الدين يشمل حتى التراث الديني الذي تشكّل حوله.

لقد تحوّل التراث؛ الذي تمّ اختزاله في الإسلام، إلى هوية ثابتة لا يمكن زعزعتها، والمساس بها، واكتسب صبغة مقدسة؛ حتى أصبح كلّ اجتهاد حول أصول ومرتكزات هذا التراث مثابة مساس بالدين، وبأسسه. لماذا يا ترى اكتسب التراث هذه الصبغة المقدسة؟ وكيف يمكن أن نخلصه من طابعه الأسطوري الذي غلفه على مرّ القرون السابقة؟

يحيل الدين - حسب أبو زيد - إلى (طريقة الحياة)، أو إلى (الشرعية) في سياق الحاضر²، وإذا كان المسلمون من الجيل الأول للصحابية قد فهموا أنّ ما يجب طاعته من الدين ما يبلغه الرسول عن الله من وحي، فإنّهم كانوا يطرحون السؤال على الرسول حول اجتهاداته خارج إطار الوحي: أهو وحي منزل أم رأي ومشورة؟ فكان الرسول يجيبهم وفق مبدأ مهم جداً: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»³، وهو المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني يهمله تماماً⁴.

يحاول أبو زيد تسليط الضوء على إشكالية المزج التلفيقي بين التراث والدين، بعبارة أخرى، الكشف عن اللحظة التاريخية؛ التي وقع فيها الخلط بين ما ينتمي إلى الدين الرسمي، وبين ما يدخل في مجال التراث بشكل عام، وهي اللحظة التي تتحدد في الخلط بين السنة النبوية والدين لدى الإمام الشافعي، حيث وسّع من مجال الوحي ليشتمل على السنة النبوية، ثم الإجماع، تاركاً لمجال التدخل العقلي القياس فحسب؛ الذي يفيد مجال الاستنباط من القرآن الكريم. وفي الاتجاه نفسه عارض أبو الحسن الأشعري عقلانية المعتزلة، وأسّس بديلاً لها سلطة (النقل)⁵.

هكذا أصبحت آليات إنتاج المعرفة، في الثقافة العربية الإسلامية، وليدة سلطة (النقل) والنص، وأصبحت مهمّة العقل محصورة في توليد النصوص على أساس النصوص الأصلية الرسمية، متمثلة في القرآن

2- أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995م، ص 16

3- المصدر نفسه، ص 17. والحديث رواه مسلم في صحيحه: 2363

4- المصدر نفسه.

5- المصدر نفسه، ص 18

والسنة، فإذا كان القرآن الكريم يُعدّ نصّاً تشريعياً بامتياز، فقد تولّد عنه نصّ تشريعيّ آخر هو السنة النبوية، بعد أن كان نصّاً شارحاً يشرح القرآن الكريم، وعن النصين السابقين تولّد نصّ آخر يكمن في الإجماع؛ الذي تحوّل، بفعل السلطة الفقهية، إلى نص تشريعي بامتياز، ثمّ جاء، بعد ذلك، العقل الذي يستند عليه القياس. أمام هذا التأسيس الرسمي، تحوّل الدين إلى مجموعة من الأسس الفقهية؛ التي وضعها الفقهاء، وأعطوها صفة الرسمية التي لا يمكن مجادلتها، أو الخروج عنها، فوقع الخلط بين الدين والتراث؛ حتى أصبح كلّ من يتحدّث عن التراث، أو يناقشه، في عداد من يناقش أسس الدين.

1- تاريخية القرآن الكريم: اللبس والالتباس:

يعدّ نصر حامد أبو زيد أنّ طبيعة القرآن الكريم من بين أهمّ الإشكاليات التي عرفت تطوراً ملحوظاً في نقاشها وتداولها في الفكر الإسلامي، فاكتمبت رسوخاً وصلابة؛ حتى صارت جزءاً من العقيدة. لقد اعتقدت التصورات الدينية أنّ القرآن الكريم، الذي نزل به الوحي، نصّ قديم، وأزلي، وهو صفة من صفات الذات الإلهية، وكلّ من قال إنّهُ مُحدّث، وليس قديماً، أو إنه مخلوق، خالف العقيدة، واستحق صفة الكفر.

الحال أنّ هذه الإشكالية عرفت نقاشاً واسعاً، خلال فترة ازدهار المعتزلة؛ الذين كانوا يقولون بالخلق، وعلى الرغم من أنّ نصر أبو زيد يحلّل باستفاضة تصوّر المعتزلة في هذا الشأن، إلا أنّه لا يتبنّى مذهبهم بشكل كامل. لا يُعدّ مفهوم أزلية القرآن جزءاً من العقيدة، حسب أبو زيد، وما ورد في القرآن الكريم عن (اللوح المحفوظ) يجب أن يفهم فهماً مجازياً⁷، ذلك أنّ معنى حفظ الله تعالى للقرآن ليس أنّه مدوّن في اللوح المحفوظ، بل المقصود هو حفظه في الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به⁸، أمّا قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9]، فلا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل في الإنسان المؤمن بالبشارة، والحضّ، والترغيب، على أهمية الحفظ.

لقد أسقطت التصوّرات الدينية الحرفية صورة أسطورية على القرآن الكريم على قدر كبير من الخطورة، فجعلت منه كتاباً مفارقاً للوجود البشري، وتصفه بأنّه مكتوب في اللوح المحفوظ، وكلّ حرف يقدر بحجم جبل يسمى جبل (قاف)، فجعلت من الدين نسقاً أسطورياً لا علاقة له بالفكر العقلاني، كما هو مدوّن في القرآن الكريم نفسه.

6- المصدر نفسه، ص ص 67-68

7- المصدر نفسه، ص 69

8- المصدر نفسه.

تعني التاريخية - حسب أبو زيد - الحدث في الزمن⁹، حتى لو كان هذا الزمن لحظة افتتاحه وابتدائه، حيث تمثل لحظة التمييز والفصل بين الوجود المطلق المتعالي، وبين الوجود المشروط الزمني، بعبارة أخرى، تنزيل القرآن الكريم يعني أنه انفصل عن المتعالي المقدس وأصبح كتاباً دنيوياً؛ فالمتأمل في ثنايا القرآن الكريم سيلاحظ أنه يرتبط بالواقع البشري بشكل كبير، وما ارتباطه هذا سوى تعبير عن أن مركز اهتمامه هو السياق الزمني، وليس المتعالي.

تمثل ذريعة (أسباب النزول) إحدى أهم الركائز التي تدعم هذا التصور، فإذا كان القرآن الكريم قد نزل وفقاً لترتيب محدد، وأسباب نزول أعطته مبرراً لنزوله، فإن هذا يعني أن النص القرآني قرأ الواقع أولاً، ثم تم إنزاله ثانياً، بمعنى أنه كتاب مقدس يحمل طابعاً دنيوياً بالأساس، وهذا ما يحاول نصر حامد أبو زيد التدليل عليه، من خلال تحليله صفة الكلام الإلهي؛ التي يعدها التصور الديني قديمة.

يعتمد هذا التصور، في استدلاله، على أن الله تعالى افتتح الخلق بالأمر التكويني (كن)؛ الذي يظل ملازماً للإرادة الإلهية، فكلما أراد الله تعالى شيئاً يقول له (كن) فيكون، ومن المحال أن نتصور أن الفعل الإلهي للكلام نوع من التلفظ؛ لأن من شأن ذلك أن يجعلنا نتصور وجود أعضاء لله تعالى.

يذهب أبو زيد، في هذا الاتجاه، مذهب المعتزلة، على الرغم من أنه لا يصرح بذلك، إلا أن القراءة البسيطة لتصوراته تبين هذا الأمر بجلاء، ذلك أنه يحاول، في تحليله مسألة (القدرة) و(الفعل)، أن تأخذ منحى تصورات المعتزلة، فإذا كان الكلام الإلهي في تحققه يُعدُّ فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم، وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً؟¹⁰ يكمن اللبس هنا - حسب أبو زيد - في صفتي (العلم)، و(الفعل).

إنّ العلم، مثل القدرة، صفة مطلقة من صفات الله المحايثة، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة، وفي تفاعل معها في شكل (الفعل)، الذي يدلّ، بمجرد وجوده، على القدرة، ويدلّ بأحكامه على (العلم) والحكمة، وإما أن تتجلى وحدها في نمط آخر من الفعل هو (الكلام)¹¹، فيكون، بذلك، هذا الأخير (فعلاً) يُظهر العلم، ولا يطابقه تمام التطابق.

يخلص أبو زيد من هذا التحليل العقلي لصفتي (العلم) و(الكلام)، إلى أنه تمّ دمج القرآن الكريم في الصفات الإلهية عامة¹²، وفي صفة العلم خاصة، ذلك أنه مادامت تلك الصفات قديمة، فإن القرآن الكريم قديم هو أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك؛ أي: أن الكلام الإلهي هو فعل، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنه ظاهرة

9- المصدر نفسه، ص 71

10- المصدر نفسه، ص 73

11- المصدر نفسه.

12- المصدر نفسه.

تاريخية بامتياز؛ لأنّ كلّ الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم (المخلوق) المحدث؛ أي: التاريخي¹³. ومنه يخلص أبو زيد إلى أنّ القرآن الكريم هو، أيضاً، ظاهرة تاريخية، باعتباره إحدى تجليات الفعل الإلهي الذي هو الكلام.

لكنّ القول بأنّ القرآن الكريم ظاهرة تاريخية يطرح إشكالات على مستويات عديدة، أهمّها مسألة اللغة، فإذا كان القرآن ظاهرة تاريخية، فكيف نفهم الدلالات التي أوردتها، والتي تجد مرجعيتها عند مُنزل الوحي؟

يحاول، هنا، أبو زيد الاستعانة بمجمل التصورات؛ التي طوّرت العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة، فالعلاقة بين اللفظ ومعناه ليست علاقة جوهرية في الأساس، ويجد أبو زيد سنداً لهذا التصور عند المعتزلة، لاسيما ابن جرير الطبري، صاحب كتاب (جامع البيان في تأويل آي القرآن). يقول الطبري، في ردّه على أولئك الذين يقولون بالارتباط الضروري بين اللفظ والمعنى في البسملة: «لو جاز ذلك، وصحّ تأويله فيه على ما تأوّل، لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب إحالة على ذلك، ما ينبئ عن فساد تأويل قول لزيد (ثمّ اسم السلام عليكم) أنّه أراد: ثمّ السلام عليكم، وادعائه أن إدخال الاسم في ذلك، وإضافته إلى السلام، إنما جاز، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم: «أنتستجيزون في اللغة العربية أن يقال: أكلت اسم العسل»، يعني بذلك أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك، وأنتم تريدون السلام عليك»¹⁴.

ينفي الطبري مسألة الاتحاد بين الاسم والمسمى، دون أن يفصل بينهما فصلاً تاماً، وهو الأمر نفسه الذي قام به الجاحظ الذي يرى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل العلاقة بين الروح والجسد، فاللفظ للمعنى جسد، والمعنى للجسد روح، ذلك أنها علاقة اتفاق وتواضع، وليست علاقة ضرورية، فاللفظ مجرد صوت سمعي، أو رمز كتابي، ولا معنى له إن لم تكن هناك دلالة اتفاقية مسبقة.

إنّ القرآن الكريم نصّ لغويّ، ومادام الأمر كذلك، فإنّه يتفاعل مع الواقع الثقافي؛ الذي نزل فيه، فينهل منه، ويغنيه بشكل معكوس؛ ذلك أنّ المدخل المناسب لدراسة النصّ القرآني هو الواقع والثقافة¹⁵، على اعتبار أنّ الواقع هو الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المتقبّل الأول للنص، وهو الرسول، والثقافة التي تتجسّد في اللغة، ومن هذا يخلص أبو زيد إلى أنّ النصّ القرآني نصّ ثقافي بامتياز¹⁶، فالعلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقّدة، ومدخلها هو المدخل اللغوي. فإذا كانت اللغة نظاماً للعلامات، فإنّها،

13- المصدر نفسه، ص 75

14- أوردته أبو زيد، المصدر نفسه، ص 78

15- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 24

16- المصدر نفسه.

بالضرورة، تعيد تقديم العالم بشكل رمزي، فهي وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز¹⁷، فالنصوص اللغوية ليست سوى طرائق لتمثيل الواقع، والكشف عنه.

إنّ اختيار أبو زيد لمنهج التحليل اللغوي لفهم النص الديني المقدّس ليس اختياراً عشوائياً، بل يُعدّ المنهج الوحيد، الذي يمكنه دراسة النص الديني دراسة موضوعية في ارتباطه بالواقع، لاسيّما أنّه تشكّل خلال فترة تزيد على العشرين سنة، وحين نقول (تشكّل)، فإنّ ذلك يعني - حسب أبو زيد - الوجود المتعيّن في الواقع والثقافة، بغضّ النظر عن أيّ وجود سابق عليه في العلم الإلهي، أو اللوح المحفوظ¹⁸. إنّ القرآن الكريم يستمدّ مرجعيته من (اللغة)، وإذا انتقلنا إلى الثقافة، يمكن القول إنّ (مُنتج ثقافي)، لكنّه منتج قادر على الإنتاج أيضاً¹⁹. ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة؛ التي تشكلت في إطارها، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكلّ ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان، والمكان التاريخي، والاجتماعي²⁰؛ ذلك أنّنا لا يمكننا أن ندرس النص خارج معطياته المباشرة متمثلة في اللغة، وإذا ما حاولنا دراسته في أبعاده المفارقة - الإلهية - فإنّنا سندخل في مستوى متعالٍ من التحليل أقرب إلى الأسطورة منه إلى التحليل العلمي الموضوعي.

إنّ النص القرآني يستمدّ خصائصه النصيّة المميّزة له من حقائق بشرية دنيوية واجتماعية وثقافية ولغوية، فالكلام الإلهي لا يعنينا إلا في اللحظة التي (تموضع فيها بشرياً)²¹؛ أي: في تلك اللحظة، التي نزل فيها النصّ وحيّاً، ثمّ تحوّل إلى نصّ دنيويّ مقدّس، يستمدّ خصائصه من تفاعله مع الواقع، بوساطة الإنسان، فلا معنى للنصّ من دون تفاعل بينه وبين الواقع. الواقع هو الذي يمنح النصّ دلّالته، ومن ثمة لا يمكن إنكار الجانب الثقافي؛ الذي تشكّل فيه النصوص، وأصبحت تعبّر، بشكل أو بآخر، عن الطابع المميّز لهذا الواقع الثقافي.

من المعلوم أنّ النص القرآني تكوّن خلال ما يربو على العشرين عاماً، وارتبطت أجزاء كثيرة منه، لحظة تولّدها، بسياق يُطلق عليه، في الخطاب الديني، «أسباب النزول»؛ الذي يعني - كما هو معلوم - أنّ كلّ آية نزلت نتيجة سبب خاص استوجب نزولها، كما أنّ الآيات، التي نزلت ابتداءً، ودون علة خارجية، قليلة جداً²².

17- المصدر نفسه.

18- أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 87

19- المصدر نفسه، ص 92

20- المصدر نفسه، ص 97

21- المصدر نفسه، ص 97

22- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 97

يجد، هنا، أبو زيد سنداً لتصوّره حول النص القرآني، حينما يؤكد أنّ العلماء كانوا يعودون دائماً إلى الواقع لفهم دلالة الآية. بعبارة أخرى، إنّ قدرة المفسّر على فهم دلالة النص لا بد من أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه الدلالة²³، فربطوا، بذلك، بين النص والواقع لإنتاج دلالة ومعنى الآية.

ولتأكيد موقفه، يعود أبو زيد إلى النصّ القرآني نفسه، ليبين كيف أنّه يرتبط بالواقع ارتباطاً مباشراً، فالآيات التي تحرّم الخمر تكشف عن التدرّج في هذا التحريم، فقد بدأ القرآن الكريم بالآية: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [البقرة: 219]. لقد كان حرص الناس على التمسك بالخمر سبباً في عدم تحريمه جملة واحدة، فقوة الواقع جعلت النصّ يكتفي بالإشارة إلى ما فيها من إثم²⁴، دون المغامرة بتحريمها؛ الذي لم تتنصّج شروطه بعد. أمّا الآية الثانية: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} [النساء: 43]، فقد كان هدفها علاج الناس من إدمان الخمر، انطلاقاً من منعها قبل مواقيت الصلاة، وبعملية حسابية بسيطة، سيتبين أنّ الفرق بين الصلوات متقارب نوعاً ما، ممّا لا يسمح باحتساء الخمر بين هذه الأوقات.

يحاول النصّ القرآني، من خلال هاتين الآيتين والآية الثالثة، التي عُدت بمثابة التحريم الفعلي للخمر {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ} [المائدة: 90]، أن يدخل في علاقة حوار جدلي مع الواقع؛ الذي كان يعرف انتشاراً واسعاً للخمر، باعتباره ثقافة سائدة آنذاك، كما أنّه لا يؤكد جدلية الوحي والواقع، بل يكشف عن منهج خاص في تغيير الواقع، وعلاج عيوبه.

هل من المنطقي، إذًا، أن يتمسك العلماء «بعموم اللفظ» دون مراعاة لخصوص السبب؟ ذلك أنّه لو كان عموم اللفظ هو أساس دلالة النص، لكان من الممكن التمسك بالآية الأولى أو الثانية، ومن ثمّ القضاء على التشريعات والأحكام كلها²⁵. إنّ النصّ القرآني لا يرتبط، فحسب، بالواقع، بل يعيد إنتاجه بطريقة معكوسة، ذلك أنّ الوحي/الحدث لا يمكن اعتباره، فحسب، خطاباً منزلاً، بقدر ما يجب النظر إليه كخطاب مقدّس ارتبط بالواقع أولاً، ثمّ أعيد إنتاجه من جديد، فالواقع يعيد إنتاج النص من خلال الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي؛ الذي يُعدّ خاصاً داخل نظام الثقافة²⁶.

23- المصدر نفسه.

24- المصدر نفسه، ص 105

25- المصدر نفسه، ص 105

26- المصدر نفسه، ص 106

2- دلالة مفهوم النص:

يُعَدُّ الكشف عن مفهوم النص، في ثقافة احتلَّ فيها النص الديني - ولا يزال - مركز الدائرة، كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة، على اعتبار أنَّ النص الديني صار مولداً لكل أنماط النصوص التي تختزنها الثقافة²⁷. لكن قبل الكشف عن هذه الآليات المنتجة للدلالة والمعرفة داخل النص الديني، يجب، أولاً، الكشف عن الدلالة اللغوية للنص.

أ- الدلالة اللغوية:

من الدلالات الواردة في لسان ابن منظور للدال (نص)، نجد الانكشاف والظهور²⁸، حيث ظلت هذه الدلالة تتداول في العلوم الدينية كلها تقريباً، وإن كانت قد تحوّلت إلى مصطلح دلالي يشير إلى البين بذاته، الواضح وضوحاً لا يحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها.

يعود أبو زيد إلى الإمام الشافعي؛ الذي يضع النصّ على رأس أنماط البيان، ويعرّفه بأنه: «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»²⁹، ومن البيان النصي ما أبانه الله لخلقه في كتابه، ما تعبدهم به، وهو البيان الذي يستخدم الشافعي كلمة (النص)، حيث يقول: «فمنها ما أبانه الله لخلقه نصاً (...) نصّ الزنى، والخمر، وأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، ويبيّن لهم كيف فرض الوضوء، مع ذلك مما يُبيّن نصاً»³⁰. يحيل، هنا، الشافعي، بشكل واضح، على مصطلح (النص) داخل الكتاب، الذي لا يحتاج إلى تفصيل، لكن هناك ما يحتاج إلى تفصيل اعتماداً على النص الشارح (السنة النبوية).

يقول الزمخشري، من جهة أخرى، إنّ الله تعالى (نص) على تنزيه ذاته بقوله: {وَمَا أَنَا بِظِلَامٍ لِلْعَبِيدِ} [ق: 29] {وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [النحل: 118]، وهو، إذ يستخدم صيغة الفعل (نص) للدلالة على المحكم الواضح البين الذي لا يحتاج إلى التأويل، يعدّ الآية التي تسند فعل ختم القلوب: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [البقرة: 7]، من المتشابه التي تحتاج إلى تأويل³¹.

27- النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 149

28- المرجع نفسه، ص 150

29- الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (دب)، ص 14. أورده أبو زيد في النص، السلطة، والحقيقة، مصدر سابق، ص 151

30- المصدر نفسه، ص 21

31- الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الأول، ص 50. ذكره أبو زيد، المصدر نفسه، ص 154

ويظلّ استخدام الدال (نص) بمعنى الواضح البين؛ الذي لا يحتمل التأويل، شائعاً في الكتابة العربية، بما في ذلك الكتابة الصوفية عند ابن عربي؛ الذي يميّز بين (النصي)، و(الاحتمالي) في النسق الفكري الصوفي، حيث يؤكد أنّ الدال (نص) ظلّ يستخدم في حقله الدلالي اللغوي الأصلي؛ أي: بمعنى الجلي الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل³².

ب- الدلالة الاصطلاحية أو المفهوم الثقافي للنص:

إذا ما حاولنا مقارنة مفهوم (النصّ) على المستوى الاصطلاحي الثقافي، سنجد أنّه أخذ صبغة دال (التأويل)، إمّا بمعنى ظاهر وواضح، أو بمعنى خفيّ ومستتر، والذي يمثّل الوجه الآخر للنص في الفهم المعاصر. يبيّن حضور مفهوم (التأويل) في النصّ القرآني - سبع عشرة مرّة - على مفهوم (النص)، أنّ ثمة دلالة متعمدة للإحالة على مفهوم (التأويل) بدل مفهوم (النص). إنّ استخدام القرآن الكريم لكلمة (تأويل) يحيل إلى بُعد الترجمة في اللغة الطبيعية، خصوصاً عندما يضرب النصّ القرآني مثلاً بالأحلام، التي تحتاج إلى تأويل من الدرجة الثانية. كما أنّه يستعمل دال (التأويل) في: تأويل الطعام (سورة يوسف، 37)، وتأويل الأفعال (الكهف، 78)، وتأويل الكتاب، أو ما ورد فيه من إنذار وتخويف (يونس، 39)، وتأويل المتشابهات (آل عمران، 7).

إنّ الحضور القويّ واللافت لدال (التأويل) في النصّ القرآني يبيّن، بالواضح، أنّه نص يتجاوز نفسه على مستوى الدلالة الظاهرة؛ لينتقل إلى الدلالة التي تحتاج إلى عملية فهم من الدرجة الثانية. يأخذ التأويل، هنا، موضوعاً قد يكون هو الأحلام، وقد يكون هو الأفعال الإنسانية، وقد تكون، أخيراً، النصوص اللغوية³³. إنّ النصّ القرآني نفسه يطلب من الإنسان أن يقرأ آيات الله في نفسه، وفي الناس، والكون، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ هذا النص يحيل على فهم من الدرجة الثانية، بعبارة أخرى، إحالة على (التأويل) باعتباره الموصل إلى الدلالة، وبما أنّ النصّ القرآني يتوافر على دلالة لغوية، فإنّ اكتشاف هذه الدلالة لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن إدراك العالم³⁴.

1-2- النص والسياق:

ارتباط النص بالواقع يطرح علينا إشكالية السياق في بنائه، وإنتاجه؛ للدلالة خلال مستوى التنزيل والتأويل.

32- النص، السلطة، الحقيقة، مصدر سابق، ص 157

33- المصدر نفسه، ص 168

34- المصدر نفسه، ص 171

يَعُدُّ أبو زيد أنَّ كلمة (السياق)، على الرغم من أنَّها مفردة من حيث الصيغة اللغوية، إلا أنَّها تدلُّ على تعددية وغنى هائلين لا يمكن حصرهما³⁵. إنَّ النصوص غنيّة في إطار لغتها الطبيعية، وتزداد غنى وتنوعاً عندما تنتقل من مجالها اللغوي الخاص إلى المجال الثقافي الاجتماعي، ثم سياق القراءة والتأويل³⁶.

إنَّ إخضاع النص الديني للسياق لا يعني - حسب أبو زيد - إغفالاً لخصائصه اللغوية النصية المميزة، على الرغم من أنَّه يبقى نصاً لغوياً بامتياز، لكنَّ هذا لا يعني أنَّه يتسامى على باقي أنواع النصوص اللغوية الأخرى، فالنص القرآني يستمدُّ خصائصه النصية من حقائق بشرية دنيوية³⁷، اجتماعية وثقافية ولغوية.

يستدعي الثقافي، في هذا الإطار الاجتماعي، ويقصد أبو زيد «بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كلُّ ما يمثِّل مرجعية لإمكانية التواصل اللغوي»³⁸؛ ذلك أنَّ القوانين اللغوية، التي تُؤطر نظاماً لغوياً ما، تجد قدرتها في القيام بوظيفتها داخل الإطار الثقافي.

لكنَّ أبو زيد يميّز، في مجال الثقافة، بين المعرفي والإيديولوجي، فالأوّل يطال مستوى الاتفاق العام المتمثِّل في الحقائق اليقينية الثقافية النسبية، ويمثِّل المعرفي الوعي الاجتماعي العام، بغضِّ النظر عن اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أنَّ الإيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها المتعارضة مع مصالح جماعة أخرى³⁹. وانطلاقاً من هذا التمييز بين الثقافي المعرفي والثقافي الإيديولوجي، يطرح أبو زيد سؤالاً مركزياً يتعلق بإمكانية فهم النصوص الدينية، والقرآن خاصة، خارج السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع⁴⁰؟ الجواب عن هذا التساؤل يقتضي العودة إلى نظام اللغة المتضمّن في النصوص، والتي تكون، في بعض الحالات، لغة ثانوية تنحاز، في نهاية المطاف، إلى إيديولوجية تجد جذورها في الثقافة السائدة.

يدخل النص الديني، من جهة أخرى، في علاقة سجالية مع النصوص السابقة عليه، أو المعاصرة له، حيث نجد تداخلاً بين النص الديني والنصوص الشعرية السائدة آنذاك، فيعيد توظيف آليات تعبيرية وأسلوبية تنتمي إلى تلك النصوص، ويقصي أخرى لكونها لا تتوافق مع تصوّر العام الذي يتبناه.

35- المصدر نفسه، ص 96

36- المصدر نفسه.

37- المصدر نفسه، ص 97

38- المصدر نفسه.

39- المصدر نفسه، ص 99

40- المصدر نفسه، ص 100

عرف دخول الإسلام إلى الجزيرة العربية انقلاباً في عقيدة العديد من التوجهات الدينية، فكان من الطبيعي أن يستجيب النص إلى تغيير أحوال المخاطبين، ويراعي تراثهم وتقاليدهم العقديّة والثقافية، فأطلق على اليهود تسمية (أهل الكتاب)، التي دخل فيها النصارى تدريجياً، ونصارى اليمن بصفة خاصة.

إنّ فهم النص القرآني - حسب أبو زيد - يقتضي ربطه بسياقه الخاص أولاً، باعتباره نصّاً، ثمّ ربطه بالسياق الثقافي، الذي أنتج فيه، ذلك أنّ السياق الداخلي للنص يتوافر على خصوصيّة تكمن في كونه ليس متجانس الأجزاء⁴¹، حيث إنّ ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول، كما أنّ سياق القول ذاته يعبر عن عدم تجانس بين بنيات النص، فتمّة فروق بين سياق القص مثلاً - وهو سياق متعدّد في ذاته لأنّ القصة تشكّل سياقاً يتداخل مع سياق آخر، فيتعدّد سياق القصة الواحدة داخل بنية النص⁴² - وسياق الأمر الإلهي.

إنّ القراءة، التي تحاول الانفصال عن مستويات السياق، تمثّل نموذجاً للقراءة الإيديولوجية المغلقة، وتريد أن تجد في النص ما يتناسب وتصوراتها. إنّ نصية النص لا تتحقق إلا من خلال فعل القراءة؛ لذلك تقتضي هذه العملية حضور فعل القارئ داخل النص، فيصبح حدثاً، أو واقعة⁴³. يمثّل النص الديني، هنا، نصّاً متميزاً لكونه يقدّم نفسه بمثابة نصّ فوق النصوص، فيدمج القارئ في سيرورته النصية، ويجعله قارئاً حذراً يستحضر مجموعة من التصورات الميتافيزيقية الفوقية؛ التي تجعله منفصلاً عن سياق إنتاجه، ثمّ السياق؛ الذي يمارس فيه القارئ فعل القراءة.

إن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص؛ بل إنّها كامنة في بنية النصّ نفسه⁴⁴، حيث يقدّم نفسه باعتباره حمّال أوجه: «لو كان القرآن كلّهُ محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكلّ ما سوى ذلك المذهب. وذلك ممّا ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، والنظر فيه، والانتفاع منه؛ فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كلّ مذهب أن يجد فيه ما يؤيدّ مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمّل فيه صاحب كلّ مذهب، وإذا بالغوا في ذلك، صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات»⁴⁵.

سياق القراءة، إذًا، جزء مركزيّ من منظومة السياق، حيث تتعدّد مستويات القراءة بتعدد أحوال القارئ، ثمّ بتعدّد أحوال القراء بسبب تعدّد تصوراتهم وخلفياتهم الإيديولوجية⁴⁶، فينتج عن ذلك تعدّد في مستويات

41- المصدر نفسه، ص 104

42- المصدر نفسه، ص 106

43- المصدر نفسه، ص 110

44- المصدر نفسه، ص 111

45- السيوطي، جلال الدين، الإقتان في علوم القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت - لبنان، الجزء 2، ص 13

46- أبو زيد، نصر حامد، مصدر سابق، ص 112

التفسير والتأويل. لقد سبق لعلّي بن أبي طالب أن ردّ على الخوارج بشأن «لا حكم إلا لله»، بمشروعية القراءة المتعددة للنص القرآني، «القرآن الكريم بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال». إذا كان النص، كذلك - حسب علي - فإنّ القراءة هي التي تحدّد دلالاته بتعدّد سياقها الخاص والعام.

إنّ النصّ القرآني، عند نصر حامد، مفتوح على قراءات عديدة، لا يمكن أن تزعم واحدة منها أنّها تصل إلى الدلالة المباشرة للنصّ، لكنّ الخطاب الدينيّ لا يقوم، فحسب، بإهدار البعد التاريخي، بل يدّعي الوصول إلى الدلالة الإلهية التي قصدها الله تعالى. يطرح، هنا، أبو زيد إشكالية معنى النص المباشر، حيث يَعدُّ أنّ ما يمكن أن يصل إليه المفسّر، أو المؤول، لا يدخل، بالضرورة، في نطاق ما قد يقصده النص، فهذا الأخير قد يحتمل معاني متعدّدة، بحسب تعدد السياق، والظروف التي يوجد فيها، «إنّه لا بدّ من التسليم - مع لوي آلطوسير - بأنّه لا توجد ثمة قراءة بريئة»⁴⁷، فكلّ قارئ ما يستنبطه من النصّ من معنى؛ أي: أنّ النصّ يحتمل، بذاته، أكثر من قراءة؛ فلا وجود لقراءة منزّهة مجردة، ذلك أنّ كلّ قراءة، في نصّ ما، هي خلقة لألفاظه، وإزاحة لمعانيه.

إذا كان علماء أصول الفقه قد حدّدوا الأدوات؛ التي يتمّ بها تفسير النصّ القرآني، والمتمثلة فيما ذكره الزركشي من أنّ «المفسّر، لكي يكون مفسّراً، يجبُ علنُه معرفة علوم القرآن، وعلوم اللغة والصّرف، والاشتقاق، والنحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع»⁴⁸، فإنّ نصر حامد يرى أنّ التأويل يتجاوز هذه المعطيات ليَجعل العقل أداة يتمّ بها تأويل النصوص؛ لأنّ هذه العلوم تصبّح غير قادرة على استنباط الدلالات العميقة منها، حيث تظلّ في النصّ أبعاداً دلالية أعمق تحتاج إلى حركة الذهن، أو العقل، إزاءها، إنّها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل، بعد أن يستنفد المفسّر بأدواته العلمية كلّ إمكانيات الدلالة؛ التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم.

2-2- جدلية الوحي والواقع:

يُعدّ مفهوم (الوحي) المفهوم المركزي لتعبير النصّ عن ذاته، فهو يصف نفسه بأنّه (وحي)، وإذا كانت ثمة تسميات أخرى للنص وردت، بشكل أو بآخر، مثل القرآن، والذكر، والكتاب، فإنّ تسمية (الوحي) تستوعبها جميعاً.

47- أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط5، 1999م، ص 228

48- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط3، ص 150

تكمّن دلالة المفهوم في كونه يكتسب صفة القداسة المباشرة؛ التي تتجاوز قداسة النص عند نزوله إلى الواقع. يتضمّن الوحي، في كنهه، معنى ودلالة محدّدين، لكنّه، بمجرد ما يحتكّ بالواقع، قد يفقد هذه الدلالة المباشرة، فيصبح نصّاً ثقافياً- دنيوياً.

أ- الوحي والقرآن:

يعبّر اتصال الوحي بالقرآن عن طرفين أساسيين داخل هذه الثنائية، هما الله من جهة، والرسول من جهة أخرى، وقد عبّر القرآن عن هذه الجدلية في الآية الخامسة من سورة المزمل: {إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا} [المزمل: 5]. يعبّر النص عن اتصال الله بالبشر؛ الذي يتخذ أشكالاً مباشرة من بينها (الإلهام)، مثل الوحي إلى أم موسى، وإلى النحل، وإلى الملائكة... ثمّ غير مباشرة، مثل الوحي المنزّل على الرسول عن طريق الرسول الملك.

يتصوّر الفكر الديني أنّ النص كان موجوداً منذ الأزل مخطوطاً في اللوح المحفوظ، وكلّ حرف بحجم «جبل قاف»⁴⁹، وهو الجبل الأسطوري الذي يحيط الأرض من جميع نواحيها وأطرافها في التصوّر القديم، عند الشيعة والمتصوفة خاصة.

لقد أدى هذا التصوّر الأسطوري الأزلي إلى نتيجتين مهمتين - حسب أبو زيد -: المبالغة في قداسة النص، وتحويله من نص لغوي دالّ وقابل للفهم، إلى نصّ تصويري⁵⁰. أمّا النتيجة الثانية، فتتمثل في استغلاق معناه ودلالته، فأدّت هذه النتيجة إلى سيطرة مفهوم للنص يوحد بين دلالاته اللغوية، وذات المتكلم، ونتيجة لكلّ ذلك تمّ نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية، بوصفه رسالة، إلى مجال الدلالة السيميوطيقية، بوصفه أيقونة⁵¹.

تطرح إشكالية أخرى ذاتها، تتعلق بطبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في عملية الوحي، فإذا كان طرفا الوحي (جبريل ومحمد) لا ينتميان إلى المرتبة الوجودية نفسها، حيث ينتمي الأول إلى أفق وجودي مغاير ومختلف عن الأفق الذي ينتمي إليه محمد، فإنّ السؤال، الذي يطرح نفسه، هنا، هو كيف أمكن لهذا الاتصال أن يكون؟ الإجابة عن هذا السؤال عرفت مقاربات عديدة في تاريخ الفكر الإسلامي، لا مجال للخوض في تفاصيلها، لكننا سنذكر بعضاً منها بهدف استخلاص بعض النتائج.

49- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 42

50- المصدر نفسه، ص 43

51- المصدر نفسه، ص 44

عدّ الزركشي أنّ تحولاً يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال؛ الأول «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة، وأخذ من جبريل، والثاني أنّ الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. والأول أصعب من الحاليين»⁵². أمّا ابن خلدون، فيقسم الاتصال إلى حالتين: «الأولى، وهي حالة الدويّ، هي رتبة الأنبياء المرسلين على ما حقّقه، وقد تأتي في حالة صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال (...)»⁵³. أمّا الثانية فهي أن يتحول الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتصال بالكلام العادي والنظام اللغوي الخاص بالبشر، «ومثّل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب، ويتكلم، والكلام يساوقه الوعي، فناسب العبارة بالمضارع المقتضي المتجدد»⁵⁴.

لا يفيد مفهوم (الانسلاخ عن البشرية)، والتحول إلى الملكية في حالة الوحي إلى تحول فيزيقي، فالتغيّر الذي كان يطرأ على النبي كان تغيّراً طارئاً طفيفاً ومحدود المدة، لكنّ الفكر الديني طوّر هذا الاتصال، وجعله إحدى المعجزات الدينية؛ التي لا يُشَقّ لها غبار، مستنداً في ذلك إلى قصة الإسراء والمعراج، فاكتسب النص، بذلك، بنية أسطورية فوق - زمنية.

لعلّ هذا هو السبب؛ الذي مهّد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوّفة لمناقشة مفهوم (النبوة)، من خلال نظرية (الخيال)، فالانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة يتمّ عبر ملكة (المخيلة) الإنسانية التي تكون في الأنبياء⁵⁵.

إنّ النفس الإنسانية، بصفة عامة، جزء من العالم الروحاني، وعلى ذلك فإنّ كلّ البشر قادرون على الإلمام بلمحة من هذا العالم، من خلال تجربة (الرؤيا)⁵⁶. وهي التجربة نفسها التي يمرّ منها النبي، خلال عملية الاتصال، مع بعض الفروق الواضحة؛ التي تجعل من تجربة النبي متفاوتة المستوى والعمق بحكم نبوته، لكنّها تبقى، في آخر المطاف، اتصالاً بين النّفس والعالم الروحاني. هذا التصرّف الفكري لعملية الاتصال يسمح بفهم عقلي لظاهرة النبوة؛ ليس باعتبارها ظاهرة فوقية مفارقة للواقع، بل كظاهرة واقعية - ثقافية قابلة للفهم، والاستيعاب⁵⁷.

52- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 229

53- ابن خلدون، المقدمة، ص 98. ذكره أبو زيد. والحديث رواه البخاري في صحيحه: 3215

54- المرجع نفسه.

55- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 49

56- المصدر نفسه.

57- المصدر نفسه، ص 52

ب- القرآن والكتاب:

لن نتوقف، هنا، عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة (القرآن)، وهل هي من مصدر (قرأ) بمعنى ردّد، أو من (قرأ) بمعنى جمع، ويركّز نصر حامد أبو زيد على المعنى الثاني، لكونه يمثل الصفة الأساسية للنص الذي تشكّل من خلال ثقافة شفوية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر⁵⁸.

إنّ النص، في إطلاقه هذا الاسم على نفسه، ينتسب إلى الثقافة التي تشكّل، من خلالها، لكنّه في الوقت نفسه يميّز نفسه عنها، ويفرض تميّزه؛ ذلك أنّ إطلاق هذا الاسم على النصّ لم يكن مجرد دلالة على (الانفصال) عن النصوص الأخرى، بل تعدّى ذلك إلى عملية التدوين؛ التي تُعدّ بحقّ أول عملية إجرائية في إطار ثقافة شفوية.

ثمة دلالة أخرى مهمة لإطلاق النصّ على نفسه اسم (الكتاب) تتجلى في الوضع الثقافي للجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، فقد كانت صفة (أهل الكتاب) تقابل صفة (الأميين)؛ التي تشير إلى الأمة التي ليس لديها كتاب ديني، بينما تشير الأولى إلى اليهود والنصارى. لقد كان النصّ يميز نفسه عن ثقافة (الأميين) بأنه كتاب، والأمر نفسه قام به مع ثقافة (أهل الكتاب) لأنه «كتاب عربي»⁵⁹.

لقد حاول النصّ القرآني وضع مسافة بينه وبين باقي الثقافات الأخرى، سواء كانت تمتلك كتاباً، مثل اليهود والنصارى، أم كانت دونه؛ أي: أمية⁶⁰، مثل الجزيرة العربية، وهو، بذلك، يؤسّس لأرضية ثقافية جديدة يسود فيها هو دون باقي النصوص الأخرى، سواء كانت دينية أم دنيوية، وما دام الأمر على هذا الحال، فإنّ النص، في هذه الحالة، يجب أن يستمدّ أسسه وبنيته من هذه الأرضية الثقافية؛ التي يريد تأسيسها، فالنصّ وحده لا يؤسّس ثقافة، وإنّما تفاعله مع البشر والناس هو الذي يفعل ذلك.

58- المصدر نفسه.

59- المصدر نفسه، ص 54

60- لم يوضح، هنا، نصر حامد أبو زيد معنى «الأمي»، لكنه يعود، في الصفحة 66، ليبين أنّ محمداً لم يكن، فعلاً، يعرف القراءة والكتابة، حيث يقول: «إذا كان ثمة معجزة قد تحققت في هذا الموقف (يقصد لقاء جبريل الأول بمحمد)، فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل، ويكتبها». الصفحة نفسها.

والحال أنّ مسألة الأميّة فيها نظر كبير، ولغظ كثير، ذلك أنّ رواية ابن إسحاق، حول اللقاء الأول لجبريل بمحمد، تفيد أنّ جبريل طلب منه القراءة، فأجابته النبي: «ما أقرأ؟» ثمّ ردّد الجواب بصيغة أخرى، بعد تكرار السؤال: «ماذا أقرأ؟» تفيد هذه الرواية، التي تختلف عن رواية البخاري، أنّ النبي كان يتساءل عن مضمون القراءة، ولم يكن يعني أنّه لا يعرف القراءة، كما أنّ مزاولته للتجارة، وهو صغير، كانت تفرض نوعاً من النباهة، لاسيما في الحساب والقراءة والكتابة، إضافة إلى أنّ الكتابة والقراءة كانتا منتشرتين، بشكل كبير، في الثقافة العربية قبل الإسلام، لكنّ أهمّ حدث ينفي مسألة الأميّة هو صلح الحديبية، حيث محا النبي نفسه من صفة رسول الله، بعد اعتراض قريش على ذلك، كما أنّه كان يوجّه كتاب الوحي بتحسين أشكال الحروف، وفي فراش الموت، قال لأصحابه: «انتوني أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا من بعدي». انظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، 2006م، ص 69-70-71. كلّ هذه الأمور والروايات التاريخية تفيد أنّ عبارة «النبي الأمي» تعني أنّه ينتمي إلى ثقافة ليس لديها كتاب مقابل الثقافة اليهودية والنصرانية.

ج- دلالة التمييز بين المكي والمدني:

تعتمد منهجية التمييز بين المكي والمدني على استراتيجية التفريق بين مرحلتين مفصليتين أسهمت في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء⁶¹.

يعتمد علماء القرآن، بشكل كبير، في التمييز بين المكي والمدني، على معيار مكاني خالص، ولما كان مكان الاتصال - الوحي مرهوناً بمكان المتلقي الأول للوحي، فإنهم عدّوا أنّ المكي: ما نزل في مكة، ولو بعد الهجرة، والمدني: ما نزل في المدينة⁶².

ثمّة معيار آخر مشهور هو معيار المخاطبين، فكلّ سورة تتضمّن (يا أيها الناس) مكية، وكلّ سورة تتضمّن (يا أيها الذين آمنوا) مدنية، والحال أنّ هذا المعيار تشوبه الكثير من النقائص أهمّها أنّ مخاطبة القرآن كثيرة جداً تتجاوز ثنائية (الناس والمؤمنين).

إنّ معيار التصنيف والتمييز بين المكي والمدني يجب أن تستند - حسب أبو زيد - إلى الواقع، من حيث إنّ حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه⁶³. فإذا تأملنا حركة الواقع يتبيّن أنّ حدث الهجرة لم يكن مجرد انتقال من مكة إلى المدينة، بل كان تأسيساً (لايديولوجية)⁶⁴ الرسالة داخل المدينة، فقد عرفت مرحلة مكة الإنذار، ومحاولة تجاوز واقع ومفاهيم قديمة، واقع وجب تغييره بشئى السبل، بينما تعتمد مرحلة المدينة على التأسيس الفعلي لمجتمع جديد تماماً.

اعتباراً لهذه الأسباب، يحاول أبو زيد تأسيس معيار للتمييز بين المكي والمدني، قائلاً: «المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل في مكة أم في المدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار»⁶⁵. وفي مثل هذا التعريف والتحديد فإنّ ما نزل في مكة بعد الهجرة مدني، مادام معيار المكان ليس هو أساس التصنيف، ويُعدّ ما نزل في طريق السفر إلى المدينة مكيّاً. يبدو تمييز القدامى عاماً وجامعاً، لكنه ليس حاسماً، حيث يغفل مجموعة من الحالات، التي تضرب هذا التمييز، فسورة البقرة مدنية، لكنها تتضمّن {يا أيها الناس اعبدوا ربكم} [البقرة: 21]، وسورة النساء مدنية، وفيها {يا أيها الناس اتقوا ربكم} [الحج: 1]، وسورة الحج مكية، وفيها {يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا} [الحج: 77].

61- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 75

62- السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 9

63- مفهوم النص، مصدر سابق، ص 77

64- المصدر نفسه.

65- المصدر نفسه، منقول عن السيوطي، مرجع سابق.

إنّ منهج الفصل بين المكي والمدني ليس حاسماً، كما أدرك ذلك العلماء، فمن النصوص المكية ما يحمل خصائص النصوص المدنية، ومن النصوص المدنية ما يحمل خصائص النصوص المكية، فالتحوّل من مرحلة إلى أخرى - إن على مستوى الواقع أو على مستوى النص - لا يتمّ بطفرة واحدة؛ بل إنّ تحوّل تدريجي⁶⁶؛ ذلك أنّ النص كان يتفاعل مع الواقع لتطوير دلالاته من خلال تطويره للغة التي تلائم الواقع، كما أنّ اكتشاف هذه الدلالة لم يكن ممكناً إلا انطلاقاً من جدلية متداخلة بين النص والقارئ-المفسر؛ أي: من خلال جدل العقل الإنساني مع النص⁶⁷. لكنّ اكتشاف دلالة النص لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن دراسة سياق النص، وهو السياق الذي يمكن أن نجده في (أسباب النزول).

د- انعكاس الواقع على النص:

يُعدّ علم (أسباب النزول) من أهمّ العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة وجدلية النص بالواقع. تكشف الحقائق التاريخية أنّ القرآن نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أنّ كلّ آية نزلت نتيجة سبب معين، حيث أدرك العلماء أنّ معرفة دلالة النص ومعناه تسبقه ضرورة معرفة السياق؛ الذي أنزلت فيه الآية.

اعتباراً لمسألة التنجيم؛ أي: نزول القرآن مفزقاً، يجب أن نراعي الواقع الذي نزل فيه، ذلك أنّ نزوله متفرقاً عبر آيات متفرقة إنّما يدلّ بوضوح على علاقة جدلية معكوسة بين النص والواقع. لكنّ الربط بين النص والواقع ليس ربطاً ميكانيكياً، وإلا فسنسقط في إطار تصوّر فجّ للمحاكاة؛ بل إنّ العلماء أدركوا أنّ للنص، باعتباره نصّاً لغوياً، فعاليته الخاصة؛ التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها⁶⁸.

أمام هذا الوضع الثقافي - الديني، طرح سؤال علة التنجيم؛ بل إن مشركي مكّة جعلوه حجة ضدّ النبي، منطلقين من الكتب السماوية الأخرى؛ التي نزلت دفعة واحدة، لكنّ القرآن الكريم يحاول أن يؤكد هذه الخاصية - عنصر آخر للتمييز - لكونها تراعي حال (المتلقي الأول)، من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحي عليه على الأقل في البداية. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الغاية من التنجيم في النص مراعاة أحوال المخاطبين، «فالنصّ، هنا، يستجيب لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية الخاصة، أهمها الشفاهية»⁶⁹.

66- المصدر نفسه، ص 95

67- المصدر نفسه.

68- المصدر نفسه، ص 97

69- المصدر نفسه، ص 99

إن فهم العلماء لأسباب النزول، وربطه بالواقع ومجرباته، على الرغم من أنه فهم جدّ متقدم من الناحية الدلالية (دلالة النص)، ظلّ، مع ذلك، جزئياً، لكونه أعطى للتفسير الأولوية على الواقع⁷⁰ الذي نزل فيه القرآن الكريم.

إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية، التي ساهمت في تشكّل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص، والكشف عن دلالاته، كما أنّ دراسة الأسباب والوقائع تؤدي، بالضرورة، إلى فهم الحكمة من التشريع⁷¹، ومن شأن ذلك أن يساعد العالم والفقهاء على نقل الحكم من الواقعة الجزئية، وتعميمه على ما يشابهها من الوقائع والحالات بالقياس، ذلك أنّ الوقائع لا نهاية لها، فهي في حركة مستمرة ومتغيرة، وأحياناً متناقضة، بينما يبقى النصّ محدوداً، وإن كان قادراً على استيعاب تلك الوقائع، بحكم قدرة اللغة على التعميم، والتجريد⁷²، ولنا في مثال التدرج في تحريم الخمر، خير مثال على مراعاة النص للواقع، فقد مرّ بثلاث مراحل أساسية: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [البقرة: 219]، ثم الآية 43 من النساء: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ}، وأخيراً: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: 90-91]، مثل هذا التدرج يبين بجلاء انعكاس النص على الواقع؛ أي: مراعاته لمجريات الواقع وتعقيداته، السبب الذي لم يجعله يُحرّم الخمر دفعة واحدة بغاية إصلاح وتغيير الواقع، وعلاج عيوبه.

هل من المنطقي، إذًا، أن يتمسك العلماء (بعموم اللفظ) دون مراعاة لخصوص السبب؟⁷³ فإن كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النص، لكان من الممكن التمسك بالآية الأولى أو الثانية فحسب، ما سيؤدي إلى القضاء على التشريعات كافة والأحكام كلها. «إنّ مناقشة دلالة النصوص، من خلال ثنائية (عموم اللفظ) و(خصوص السبب)، أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج النص، ذلك أنّ إنتاج النص يتمّ من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي؛ الذي يُعدُّ نظاماً خاصاً داخل نظام الثقافة، وإن كان هو النظام المركزي»⁷⁴.

70- المصدر نفسه.

71- المصدر نفسه، ص 102

72- المصدر نفسه، ص 104

73- المصدر نفسه، ص 105

74- المصدر نفسه، ص 106

إن افتراض تعدد النصوص استجابةً لواقعة محدّدة، يوضّح بجلاء ارتباط النص بالواقع، فالآيات القرآنية كانت تنزل استجابةً لظروف معينة، إمّا تأسيساً لهذا الواقع، وإمّا إعادة تشكيله، أو تصحيحه، فينعكس على النص، ليس بشكل مباشر، بطبيعة الحال، وإنّما بشكل يسمح للنص، في بعده الإلهي، قراءته وإنتاج التشريع المناسب له.

هـ - نسخ النص:

تعدّ ظاهرة النسخ أكبر دليل على جدليّة العلاقة بين النص والواقع، ويكفي أن نشير، هنا، أنّ العلماء أقرّوا بوجود هذه الظاهرة في النص القرآني. يعني: النسخ - حسب تصور أغلبية علماء الإسلام - إبطال الحكم وإلغائه، سواء ارتبط بمحو النص الدال على الحكم ورفعته من النص، أم ظلّ موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ⁷⁵. أمّا على مستوى النص نفسه، فهو يُقرّ بوجود النسخ: {وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [النحل: 101].

أمام هذا الوضع، يتحاشى الفكر الديني السائد والمستقرّ مناقشة إشكالية أساسية: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة، وما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء، وبين الفكرة؛ التي تقول -والتي تحولت إلى ما يشبه العقيدة - : إنّ النص أزليّ مُدوّن في اللوح المحفوظ؟⁷⁶ يتحفّظ الفكر الديني عن مناقشة هذه الفكرة؛ لأنها ستؤدي - لا محالة - إلى مسألة أخرى شائكة تتعلّق بسقوط أجزاء من القرآن الكريم⁷⁷.

يقول السيوطي، في هذا السياق: «وأمثله هذا الضرب كثيرة. قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر قال: ليقولن أحدكم: قد أخذت القرآن كلّهُ، وما يدرية ما كلّهُ، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقُل: قد أخذت منه ما ظهر. وحدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي مئة آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم تقدّر منها إلا ما هو الآن (73 آية). وقال: حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن المبارك بن فضالة، عن عاصم بن أبي النجود، عن زر بن حبيش، قال لي أبيّ بن كعب: كم آية تعدّ سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين وسبعين آية، أو ثلاثاً وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت:

75- المصدر نفسه، ص 117

76- المصدر نفسه، ص 117

77- ثمة اعتقاد سائد وراسخ مفاده أنّ القرآن الكريم، الذي بين أيدينا، هو نفسه المُنزّل على الرسول محمّد، وأنّ ما عدا ذلك يدخل في نطاق الكفر بكتاب الله، والتشكيك في قيمته ومنزلته المقدّسة، على الرغم من أنّ أغلب العلماء الأولين، من مفسّرين ورواة حديث، يذكرون أنّ ثمة آيات، وربّما سوراً، قد سقطت ولم تدرج في نصّ المصحف، وذلك ناتج في الأساس من أن المتدخل الأساس في تدوين النصّ هو الإنسان الذي يبقى معرضاً للخطأ، والسهو، والنسيان.

وما آية الرجم، قال: والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم⁷⁸. يورد، هنا، السيوطي رواية لعمر بن الخطاب حول آية الرجم، وسبب عدم رسمها في المصحف: «أخرج ابن الضريس، في فضائل القرآن، عن علي بن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطب الناس، فقال: لا تشكُّوا في الرجم فإنه حق. ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أبي بن كعب، فقال: أليس أتيتني، وأنا أستقرؤها رسول الله، فدفعت في صدري، وقلت: تستقرئه آية الرجم، وهم يتسافدون تسافد الحُمُر — فقال ابن حجر: وفيه إشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها، وهو الاختلاف»⁷⁹.

هل يمكن أن نفترض، مع نصر حامد أبو زيد، أن القرآن الكريم سقطت منه أجزاء، أو سُور، حتى، على الرغم من كثرة الروايات التي تدلّ على حرص النبي والمسلمين على التدوين والحفظ معاً؟ هل يمكن القول: إنّ توحيد عثمان للناس للإجماع على مصحف واحد، بعد اختلافهم في القراءة، كان بمثابة توحيد لقراءة النصّ بلهجة قريش؟

لا شكّ في أنّ إبدال نصّ بنص آخر، وما يترتب عليه من إبطال حكم بحكم آخر، يعبر عن تدوُّج النصّ القرآني في التشريع، وارتباطه بالواقع المعاش والمتغير، ومن ثمّة كان لازماً على النصّ القرآني أن يراعي تغيرات وتقلبات الواقع وشروطه، كما أنّ إلغاء النصّ تلاوةً، دون إلغائه حكماً، يبيّن تحويل أحكام الشريعة إلى أسرار لا يعلمها إلا الخاصة، لاسيما إذا كانت هذه الأحكام تتعلق بالعلاقات الطبيعية بين البشر في المجتمع⁸⁰.

يبقى النصّ القرآني، إذاً، مرتبطاً بالواقع المعيش وبالثقافة التي تشكّل فيها، ومن خلالها، كما أنّه لا يمكن إنكار أنّه هو نفسه يؤكّد هذا الأمر من خلال مجموعة من النقاط التي تطرّقنا إليها، أهمّها: جدلية الوحي بالواقع، والتمييز بين المكي والمدني على مستوى اللفظ، ثمّ أسباب النزول، وظاهرة النسخ. لكنّ بعداً آخر، لا يجب إغفاله في دراسة نصر حامد أبو زيد للنصّ القرآني، يكمن في صلته بالنصوص الأخرى، ثمّ طريقته في إنتاج الدلالة من خلال مجموعة من الآليات؛ التي يعتمد عليها إما بطريقة صريحة وواضحة، وإما ضمنية ومستترة.

78- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص 25. كان عمر بن الخطاب قد قال: «إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبته».

79- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 26

80- مفهوم النص، مصدر سابق، ص 130

3- آليات النص وأبعاده:

يدخل النص القرآني - حسب أبو زيد - في علاقة بالنصوص الأخرى المؤسسة للثقافة السائدة في عصره، ويحاول أن يتميز عنها، أو يتجاوزها، إما بطريقة واضحة وصريحة متممة تهم أهل العامة والموعظة، وإما مضمرة وضمنية تخص أهل الخاصة والعلماء. ومن بين الآليات التي يستعملها النص القرآني، في تحديه للنصوص الأخرى المسيطرة والسائدة في الثقافة التي تنزل فيها، نجد ظاهرة الإعجاز باعتبارها سمة مميزة للنص.

3-1- مميزات النص: الإعجاز:

إنّ البحث، في مسألة الإعجاز في القرآن الكريم، هو بحث في مميزاته وسماته الخاصة التي تميزه عن باقي النصوص الأخرى، وتجعله يعلو عليها. وإذا كان النص القرآني نهج مسألة الإعجاز لإقامة نوع من التحدي للنصوص المعاصرة للثقافة التي نزل فيها، فإنّ إعجازه سيكون لغوياً بالأساس؛ اعتباراً لما كانت تشكّله اللغة في ثقافة ما قبل الإسلام، إلا أنّ العلماء المسلمين حاولوا إضفاء صفات إعجازية أخرى للقرآن، أهمها وأشملها أنّه هو بذاته يشكّل معجزة في ذاته، دون الدخول في تفاصيله.

إنّ المعجزة؛ باعتبارها دليلاً على الوحي، لا يجب أن تفارق حدود الإطار؛ الذي تتميز به الثقافة التي نزل فيها الوحي؛ لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى، وإحياء الموتى؛ لأنّ الثقافة التي عايشها كانت متفوقة في علم الطب، وكذلك قوم موسى؛ الذين تفوقوا في السحر، فكانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه نفسه. على هذا الأساس، يمكن أن نقول، مع نصر حامد أبو زيد: إنّ وجه الإعجاز في القرآن الكريم يتمثل في اللغة⁸¹، مادامت الثقافة العربية قبل الإسلام كانت تتميز بالبيان اللغوي والفصاحة، من خلال الشعر. في هذا الإطار، يقول الزركشي: «وقامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة، ومظنة المعارضة، وكما قامت الحجة في معجزة عيسى بالأطباء، وفي معجزة موسى بالسحرة، فإنّ الله - تعالى - إنّما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير، أبرع ما تكون في زمن النبي؛ الذي أراد إظهاره، فكان السحر، في مدة موسى، قد انتهى إلى غايته، وكذا الطب في زمان عيسى، والفصاحة في مدّة محمد»⁸².

إنّ النص يحاول، بإعجازه، أن يتجاوز ما هو سائد، لكنه في الوقت نفسه يكمله، لكونه رفع التحدي في وجهه، لذلك كان يُنعت النبي بالشاعر والكاهن، على أساس نوع من المقارنة والمماثلة بين (نص)

81- المصدر نفسه، ص 138

82- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 58

القرآن والنصوص الشعرية الأخرى. لكنّ نفي القرآن عن نفسه صفة (الشعر) يجب فهمه في ضوء الصراع الذي دار بين (الإيديولوجيتين)⁸³ الجديدة والقديمة.

فإذا كان القرآن قد تشابه مع الشعر من حيث الماهية؛ أي: من حيث الاتصال، فقد خالفه من جوانب عديدة، أهمّها: أنّ القرآن لا يمكن أن يكون مثل الشعر الذي يميّز بالطابع البشري الدنيوي، في حين أنّ النص القرآني يتميز بالطابع السماوي؛ باعتباره (تنزيلاً) بطريقة راسية، بينما يعبر الشعر عن علاقة اتصال أفقية.

إنّ القرآن لا يمكن أن يكون شعراً أو نثراً، كما قال طه حسين، لسبب بسيط، لكنّه مركب في عمقه، هو أنّه قرآن وحسب؛ لذلك حرص المسلمون الأوائل على التمييز بين المصطلحات الدالة على النص القرآني، وتلك التي تدل على الشعر، كما أنّهم كانوا حريصين على تسميته بالكتاب⁸⁴ خلال عملية الجمع والتدوين. لكن لا يجب مقارنة الأمر من زاوية واحدة، فقد أدرك المسلمون الأوائل أنّ النص غير منعزل عن الثقافة السائدة، ومن ثمة لم يجدوا حرجاً في فهم النص في ضوء النصوص المعاصرة، لاسيما إذا كانت تشكّل مرجعاً أساسياً. وكان المبدأ السائد في التفسير هو: «إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن، فعليكم بالشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب»، وهو المبدأ الذي طرحه ابن عباس: «قال ابن عباس: الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه. ثمّ أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب، وقال أبو عبيد في فضائله... عن ابن عباس أنه كان يُسأل عن القرآن، فينشد فيه الشعر، قال أبو عبيد: يعني كان يستشهد به على التفسير»⁸⁵.

لقد حاولت العرب ردّ النص إلى إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة، والسحر، والشعر، حينما وصفت محمد بالشاعرية، والسحر، والكهانة⁸⁶، فقد كانوا يحاولون احتواء الدعوة والرسالة داخل إطار محدّد، نظراً إلى أنّ مضمون الوحي، في نظرهم، كان يشكّل تحدياً كبيراً بالنسبة إلى ثقافتهم السائدة.

مقابل هذا التصرّو؛ الذي ينظر إلى الإعجاز من داخل بنية النصّ، ذهب آخرون إلى أنّ إعجاز النص يكمن في خارجه، متمثلاً في عجز العرب عن الإتيان بمثله، كما يقول القرآن ذلك. وهو الأمر الذي ذهب إليه إبراهيم بن سيار النظم؛ الذي يجعل معجزة القرآن خارجه⁸⁷. فإعجاز القرآن قائم على تفسير المعتزلة للأفعال الإلهية، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثها، فالبشر عاجزون عن الإتيان بمثل القرآن؛ لأن سبب

83- مفهوم النص، مصدر سابق، ص 139

84- المصدر نفسه.

85- السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ص 119-120

86- مفهوم النص، مصدر سابق، ص 141

87- المصدر نفسه، ص 145

ذلك هو القدرة الإلهية التي أعجزت قدرة البشر، وليس لأن القرآن يتضمن إعجازاً في بنيته، أو تفوقه على باقي النصوص الأخرى.

لقد حاول المعتزلة ربط مفهوم النص بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل، فقد كان التسليم بقدرة الإنسان على الفعل، وعلى فهم الوحي، هو الدافع وراء محاولة تفسير (الإعجاز)، من خلال مفهوم (التوحيد)، وصفتي (القدرة)، و(العلم)⁸⁸.

إن عجز البشر عن الإتيان بمثل القرآن ناتج من تدخل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من علم بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان.

3-2- الغموض والوضوح في النص:

ثمة عنصر آخر يبين اختلاف النص القرآني عن باقي النصوص الأخرى، وهو مسألة الغموض والوضوح، وقد أشار القرآن إلى هذه المسألة بوضوح في الآية: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 7]. وقد تم فهم المحكم على أنه الواضح بذاته، البين؛ الذي لا يحتاج إلى تأويل، أما (المتشابه) فهو الغامض الذي يحتاج إلى تأويل.

لكن مسألة الغموض والوضوح لا يجب - حسب أبو زيد - أن تعالج من منظور أن النص يتضمن الاختلاف الذي يوهم التناقض؛ بل إن الأمر يعبر عن غنى النص وانفتاحه، «فلو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك ما ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله، والنظر فيه، والانتفاع به. فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، طمع صاحب كل مذهب في أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات»⁸⁹.

إن النص، بهذا الاختلاف، لا يميز نفسه فحسب، ويحدد هويته، بل يجعل من نفسه محور الثقافة، عن طريق قابليته للتأويلات والتفسيرات المختلفة في المكان والزمان⁹⁰، فيأخذ مكانة مركزية تجعله نصاً لكل التيارات والتوجهات السائدة، إنه نص الثقافة برمتها، يشملها ويتجاوزها في الوقت نفسه.

88- المصدر نفسه، ص 147

89- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 13

90- مفهوم النص، مصدر سابق، ص 188

لكنّ النص، على الرغم من احتوائه الغموض والوضوح؛ اللذين يشرحان بعضهما بعضاً، إلا أنّه يتضمّن، كذلك، بعض الألفاظ «الغريبة»، التي استشكلت على المسلمين الأوائل، فقد وقعوا في حيص بيص حول تفسير الآية 31 من سورة عبس {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}، ولما سُئل أبو بكر عنها قال: أيّ سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟⁹¹ وأخرج عن أنس أنّ عمر بن الخطاب قرأ على المنبر الآية، فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ ثمّ رجع إلى نفسه فقال: إنّ هذا لهو الكلف يا عمر⁹¹.

لعل من بين أهم مظاهر الغموض؛ التي اختلف حولها العلماء، آية آل عمران حول المحكم والمتشابه، لا على مستوى الدلالة فحسب، وإنما على مستوى القراءة الحرفية أيضاً، فكيف نقرأ (الواو) في {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} [آل عمران: 7]؛ هل هي (واو) عطف أم استئناف؟ وعلى قراءة العطف يكون (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) معطوفاً على اسم الجلالة في {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7]، فيكون (الراسخون في العلم) يعلمون تأويله إلى جانب الله تعالى⁹². وعلى أساس هذه القراءة، تكون عبارة (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) مقطوعة عن السياق، إلّا على تأويل أنها خبر مبتدأ محذوف. وعلى أساس قراءة الاستئناف يكون (الراسخون في العلم) خارجة من حكم العلم بالتأويل، وتكون مبتدأ خبره (يقولون آمنا به)⁹³.

إنّ ما يميز محاولة المفكّر نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، والفكر الديني بشكل عام، هو المنهج العلمي الموضوعي؛ الذي يقارب النص مقاربة شاملة وعامة، على الرغم من أنّ هذه المحاولة تعود إلى مفكرين سابقين، مثل محمد أركون.

لذلك لا يتردّد أبو زيد في اختيار المنهج اللغوي في فهم النص، ليس باعتباره اختياراً عشوائياً، بل، بالأحرى، باعتباره المنهج الوحيد الممكن، من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته⁹⁴. يساعد المنهج اللغوي على مقاربة النص، من حيث دلالاته المباشرة المتضمنة في بنيته، ومقارنتها بالدلالة، التي تُعطى له من خلال الثقافة التي تشكّل فيها، ثمّ باعتباره منهجاً إعلامياً اتصالياً وظيفياً، فإنه سيساعد على الكشف عن آليات الاتصال بين النص والواقع، فالنص عبارة عن أداة اتصال يقوم بمهمة الإعلام، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة؛ التي يتضمنها النص، إلّا بتحليل معطياته اللغوية، في ضوء الواقع الذي تشكّل من خلاله.

إن فهم النص، في ضوء الثقافة التي تشكّل فيها، وإبراز الواقع في تشكيله، يمثلان منهجاً جديداً يتجاوز المنهج التقليدي؛ الذي يقارب النص من منظور ديالكتيك هابط، يتمثل في منهج صاعد⁹⁵، بمعنى أنه يبدأ من

91- المصدر نفسه، ص 371

92- المصدر نفسه، ص 183

93- يمكن العودة إلى الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 72-74

94- مفهوم النص، مصدر سابق، ص 25

95- المصدر نفسه، ص 26

الحقائق العينية الواقعية؛ ليصل صعوداً إلى المجهول، ويكشف عما هو خفي، عكس المنهج الهابط؛ الذي ينطلق من المطلق المجرد إلى الواقعي العيني، ويبني الدلالة على حساب هذا الواقع العيني. تكمن أهمية هذا المنهج الصاعد في كونه يجعل الواقع المرجع الأساسي والأولي للنص، فهذا الأخير قرأ الواقع قراءة متقطعة، وأنتج الحكم المناسب الذي يلائم هذا الواقع، هذه بالضبط هي الأطروحة؛ التي يحاول نصر حامد أبو زيد أن يدافع عنها، عندما يُعدُّ أن النص الديني نصّ تاريخي - ثقافي، فهو نتيجة عملية تفاعل وتواصل بينه وبين الواقع المتحرك والمتغير.

لكنّ أطروحة نصر حامد أبو زيد، حول تاريخية النص القرآني، من شأنها أن تحوله إلى مجرد نصّ يشبه باقي النصوص الأخرى، صحيح أنّ هناك تشابهاً على مستوى الشكل، لكنّه تشابه لا يلغي خصوصية النص القرآني، وتميزه، وإذا كان أبو زيد يؤكد تاريخية النص، وتفاعله مع الواقع، فإنّه، في المقابل، يطمس بنيته ونسقه الخاص، باعتباره وحياً مقدساً، يختلف ويتميز عن باقي النصوص الأخرى التاريخية، ما يجعله يسقط في نوع من التاريخانية المغلقة، التي لا تراعي بنية النص وخصوصيته الأصلية. ما يميّز مقارنة أبو زيد أنّها حاولت قراءة النص في ضوء تاريخ نزوله (أسباب النزول)، ثمّ استحضار أهمية الواقع في تشكيل النص، باعتباره معطى أساسياً ومركزياً في بناء نسقه التشريعي. تكشف هذه الجدلية؛ التي يقيمها أبو زيد بين النص والواقع، عن غايات النص؛ أي: أنه يتحوّل من غاية في ذاته، وهو التصرّ الذي تدافع عنه الأدبيات الفقهية، إلى وسيلة لتحقيق غايات معينة، فالهدف، من خلال النص، ليس التشريع نفسه، بل هو الإنسان الذي يجعله النص القرآني مركزاً لكلّ تشريعاته؛ ذلك أنّه لا معنى للنص وتشريعاته في غياب الإنسان، ولا يمكن للنص أن يكون هو الهدف في حدّ ذاته؛ لأنّ من شأن ذلك أن يجعل منه نصاً دون معنى.

إنّ مقارنة أبو زيد التأويلية تجعل من النص مجرد خطاب تاريخي ثقافي يتماهي مع الواقع، فيفقد بذلك خصوصيته وتميزه، باعتباره وحياً، فتأويل النصوص يجب أن يراعي خصوصيّتها وفردانيّتها الأصلية والتاريخية، ولا يمكن، والحالة هذه، جعل جميع النصوص على المستوى نفسه، وطمس الاختلافات الموجودة بينها. على هذا الأساس، يجب أن نراعي، في تأويل النص القرآني، تميزه التناسي، والبنوي، واللغوي أيضاً. صحيح أنه يبقى نصاً تاريخياً، لكنّ تاريخيته تبقى متفردة ومرتبطة بالتمييز بين المقدس والدنيوي.

إنّ الوحي، باعتباره حدثاً، يعبر عن خطاب شفوي ينقل من المرسل إلى المرسل إليه، هذا الانتقال من حدث الوحي والإرسال إلى حدث التلقي والاستقبال، يجعل من الوحي حدثاً تاريخياً بامتياز، ولا نعي، هنا، بالتاريخية نزع طابع القداسة عن الوحي، وتحويله إلى نص تاريخي دنيوي؛ بل النظر إلى الوحي المرسل على أنّه خطاب خرج من مجال الأبدية، ودخل إلى مجال التاريخ؛ أي: أنّه أصبح يتقاطع مع الأحداث التاريخية المؤسسة له، ثم يُنتج، فيما بعد، في علاقة بهذه الأحداث، هنا يمكن أن نتحدّث عن الوحي كخطاب

تاريخي يفرض نفسه في الواقع، فمن الغريب، ومن غير المنطقي والعقلي، أن نعدّ الوحي نصاً أزلياً سرمدياً (تصوّر أهل الحديث، لاسيما الحنابلة)، ثم نربطه، فيما بعد، بالأحداث التاريخية، من خلال اعتباره نصاً تشريعياً دنيوياً يوطر، ويوجه السلوكات اليومية للمؤمنين. إنّ الوحي - الحدث لا يمكن اعتباره فحسب خطاباً مُنزلاً، بقدر ما يجب النظر إليه كخطاب مقدس ارتبط بالواقع أولاً، ثم أعيد إنتاجه من جديد. إنّنا هنا أمام خطاب مقدس يحمل طابعاً دنيوياً.

يصبح الوحي، أمام هذه الوضعية الإشكالية، باعتباره حدثاً، مثابة التأسيس الفعلي لخطاب دنيوي - مقدس يرتبط بشكل كبير بالواقع اليومي المعاش، منتجاً، بذلك، جدلية (الحدث والمعنى)، وانطلاقاً من هذه الجدلية؛ التي توجد بين حدث الوحي والمتلقي، يكتسب المعنى استقلالية تمكّنه من تدشين سلسلة من المعاني الجديدة المرتبطة بحدث التلقي.

يعبّر النص القرآني، من جهة أخرى، عن بنية قصصية سردية تجعل منه نصاً سردياً بامتياز، يكشف عن تعددية للأصوات، تجعلنا نتساءل عنّ هو المتحدث الأساس في النص؟ (ذلك أنهم كثر بالتأكيد)، وما علاقة هؤلاء المتحدثين بالمخاطب المركزي؟ ولماذا يتضمن الخطاب القرآني هذه التعددية الخطابية؟

تحلينا هذه التساؤلات على وضعية الكلام داخل النص القرآني، فالمرور من الكلام إلى الكتابة يشكّل لحظة تأسيسية للنص الديني، ذلك أنّ الانتقال من الشفوي إلى المكتوب يُحدث مبادعة بين المتلقي والمرسل، ليس لأنّ المكتوب يعبّر عن شيء آخر غير ذلك الذي يعبّر عنه الشفوي؛ بل لأنّ هذا الأخير يمكنه أن يتلاشى ويندثر، عكس المكتوب الذي يحدث نوعاً من المقاومة، إنّهُ يمثّل نصّاً تذكاريّاً⁹⁶ لا يمكن مقاومته.

يفتح النص المكتوب آفاقاً للانفصال عن القصيدة الأولى والمعنى الأصلي⁹⁷، فيدخل في علاقة جدلية مع القارئ؛ الذي يوظف كلّ أساليبه وعتاده المعرفي، والثقافي، والتراثي لقراءته. تحاول الكتابة أن تحدث علاقة تباعد بينها وبين المؤلف، فالنص المكتوب يفصل بين القصد الشفهي، والذهني، أو النفسي للمؤلف، وتشكّل الكتابة عالماً خاصاً بها ينفصل عن عالم المؤلف؛ لذلك نجد أنّ النص تاريخياً يبقى مفتوحاً على تأويلات لامتناهية.

تعمل الكتابة على الانفصال، أيضاً، عن شروط ووضعية إنتاجها الأصلية، فعلى الرغم من وجود كلام وراء الكتابة تعبّر عنه بطريقة مباشرة داخل سياق معيّن معطى، إلا أنّها لا تحتفظ سوى بالمعنى المعبّر عنه

96- R. Benzine, Lire le Coran avec Paul Ricœur, de la révélation au texte révélateur, Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie, L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur, n° Hors série, Paris, 2006, p. 77.

97- لا نعني، هنا، بالانفصال عن القصيدة الأولى والمعنى الأصلي تحريفاً لهذا المعنى؛ بل الانفتاح على آفاق أكثر رحابة للتأويل، على اعتبار أنّ الانتقال من الشفوي المباشر إلى المكتوب، يُخرج النص من مجاله الخاص به (المقدس)، ويصبح متمكناً من طرف القارئ؛ أي: أنّ هذا الأخير يمتلك النص كما لو أنّ مؤلفه لم يعد موجوداً.

داخل بنيتها، والذي يمكننا أن نتحدث عنه بصيغة الجمع وليس المفرد، فعندما يكتب المؤلف، فهو، بالتأكيد، يقصد معنى ما، لكن هذا المعنى ما ينفك ينفلت من بين يديه ليصل إلى يد القارئ؛ الذي يستقبل النص كما لو كان نصاً بكرةً جديداً يحتمل معاني متعددة.

إنّ هذا التجاوز؛ الذي تحدثه الكتابة في علاقتها بالمؤلف، يتّجه، بالضرورة، إلى القارئ؛ الذي يفتح النص على تأويلات متعدّدة؛ اعتماداً على مبدأ المبادعة؛ الذي يُعدُّ ضرورة هرمينوطيقية داخل الكتابة. إنّ استقلالية النصّ الثلاثية، عن مؤلفه، وسياقه، ومرسله الأول، تبين لنا أنّ النصوص مفتوحة على عدد لا يحصى من التناسية بوساطة الاستماع والقراءة، وأيضاً على لا تناسية توجد بقوة داخل فعل الكتابة نفسه. فهم النص لا يعني، بالضرورة، استنفاد القدرات الخاصة والنهائية للفهم مقابل النص؛ بل هو التفاعل معه من أجل كشف عالمه الخاص؛ الذي قد يكون مختلفاً عن العوالم التي سبق اكتشافها.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- 1- أبو زيد، نصر حامد:
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط5، 1999م.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط6، 2005م.
- النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1995م.
- 2- الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).
- 3- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، 2006م.
- 4- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط3.
- 5- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الأول.
- 6- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت - لبنان، الجزء 2.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- R. Benzine, Lire le Coran avec Paul Ricœur, de la révélation au texte révélateur, Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie, L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur, n° Hors série.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com