

نصر حامد أبو زيد قارئاً للقرآن: الأسس التأويلية وآليات القراءة



فوزية ضيف الله
باحثة تونسية

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

نصر حامد أبو زيد قارئاً للقرآن⁽¹⁾
الأسس التأويلية وآليات القراءة

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: «التأويل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر»، المنعقدة بتاريخ 11 و12 فيفري 2015 تونس العاصمة، تنسيق د. محمد محجوب. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص

خصّص نصر حامد أبو زيد جملة من الكتب لدراسة القرآن: فعمد أولاً إلى دراسة تأويل القرآن وفق الأسس العقلية كما هو الحال عند المعتزلة، ضمن مؤلفه أسس الاتجاه العقلي في التفسير، وتناول فيه «قضية المجاز عند المعتزلة»، وتعرّض إلى كيفية قراءة القرآن وفق أسس ذوقية حدسية كما هو الحال عند المتصوّفة وذلك ضمن مؤلفه فلسفة التأويل، وهو «دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي». أمّا في مؤلفه مفهوم النصّ، فقد عمد إلى التركيز على جانب النصّ ذاته لاستكشاف مكوّناته وآلياته والتفطّن إلى دوره الإيجابي في عملية التأويل. في حين أنّه كان قد ركّز في المؤلفين الأولين (الاتجاه العقلي في التفسير، وفلسفة التأويل) على جملة الآفاق الفكرية والمعرفية التي يشرع من خلالها القارئ في التفسير أو في التأويل.

تمهيد:

لقد خصّص نصر حامد أبو زيد (1943-2010) جملة من الكتب لدراسة القرآن: فعمد أولاً إلى دراسة تأويل القرآن وفق الأسس العقلية كما هو الحال عند المعتزلة، ضمن مؤلفه أسس الاتجاه العقلي في التفسير، وتناول فيه «قضية المجاز عند المعتزلة» (1982)، وتعرّض إلى كيفية قراءة القرآن وفق أسس ذوقية حدسية كما هو الحال عند المتصوّفة وذلك ضمن مؤلفه فلسفة التأويل (1983)، وهو «دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي»، وهو نصّ رسالته في الماجستير التي نوقشت سنة 1976. أمّا في مؤلفه مفهوم النصّ، الذي يسميه «دراسة في علوم القرآن» (1987)، فقد عمد إلى التركيز على جانب النصّ ذاته لاستكشاف مكوّناته وآلياته والتفطن إلى دوره الإيجابي في عملية التأويل. في حين أنّه كان قد ركّز في المؤلفين الأولين (الاتجاه العقلي في التفسير، وفلسفة التأويل) على جملة الآفاق الفكرية والمعرفية التي يشرع من خلالها القارئ في التفسير أو في التأويل¹.

يُشدّد أبو زيد على أنّ الحضارة العربية الإسلامية هي «حضارة النصّ»، فالقرآن هو نصّ محوريّ لا بدّ من الشروع في فهمه وتفسيره أو تأويله من جهة تحديد دلالاته. إنّ ما يلومه أبو زيد على القراءات التأويلية المعاصرة عموماً وعلى قراءات القرآن خصوصاً هو الإغلاء من شأن القارئ أو المفسّر على حساب مكانة النصّ ومركزيّته. فلا يتصوّر النشاط التأويلي على أنّه مجرد انجذاب للنصّ يُصيّر القارئ مركزاً للقراءة نفسها. فإذا بالغنا في النظر إلى دور القارئ بإغلاء، فقد ساهمنا في الحدّ من قيمة النصّ وأهدرنا كينونته. لذلك فإنّ كان أبو زيد قد اهتمّ في كتابيه «الاتجاه العقلي في التفسير» و«فلسفة التأويل» بالتركيز على دور كلّ من المعتزلة والمتصوّفة في قراءتهما للقرآن، من جهة تنصيبه على فعالية المؤوّل في بناء الأفق التأويلي للنصّ القرآنيّ، فقد تفتّطن في مؤلفه مفهوم النصّ إلى أهميّة «النصّ المقروء» ضمن الفعل التأويلي من جهة ارتباطه بالتراث وبالثقافة المهيمنين على فكر المؤوّل نفسه².

لقد اكتفى أبو زيد في دراسته لعلوم القرآن بالتركيز على مفهوم أساسيّ هو «مفهوم النصّ»، وقد جعله محور تحرّكه في قراءة علوم القرآن المختلفة³. يبحث أبو زيد في مفهوم النصّ من جهة التساؤل عن «هويّتنا» الحضاريّة في التاريخ ومن جهة الإجابة عن سؤال «ما الإسلام؟» ضمن واقع تهيمن فيه الثقافة العربية الإسلامية بكلّ مكوّناتها مهما كانت الديانة التي ننتمي إليها⁴. فإنّ كانت الحضارة يمكن اختزالها في بُعد واحد فإنّ أبو زيد يسمّي الحضارة المصريّة القديمة هي «حضارة ما بعد الموت»، والحضارة اليونانيّة

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 6.

2- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، التمهيد، ص 6.

3- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ص 21.

4- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 25.

«حضارة العقل»، في حين يعتبر الحضارة العربية «حضارة النص»⁵. معنى ذلك أنّ هذه الحضارة العربية هي التي أقامت أسسها وعلومها وثقافتها على أساس مركزية «النص القرآني». غير أنّ ذلك لا يعني أنّ «النص» هو الذي أنشأ الحضارة وأنتج الثقافة، فالذي أنشأها هو جدل الإنسان مع النصّ من جهة ومع «النص» من جهة أخرى، أي تفاعل الفهم الإنساني للنصّ القرآني مع الواقع⁶.

الإشكالية: ما المانع من اعتماد المؤول على آلية الانفتاح الدلالي مادام مراعيًا لمقاصد النصّ ومسؤولياته؟ وهل الخضوع لأحادية المعنى يصطدم بالتوسّع الدلالي للنصّ القرآني؟ ألا يُعدّ الانفتاح اللانهائي للدلالة مظهرًا من مظاهر عبثية المعنى؟ وهل أن عدم ثبات الدلالة هو مصدر هذا الانفتاح المطلق؟ وهل القراءة المتجددة الواعية البعيدة عن الأهواء والنزوات كفيلة بتوليد دلالات جديدة وكشف مناطق من النصّ بعيدة؟ وما هي الضوابط التي تحقق الجمع بين حماية القرآن من الانفتاح على أي قراءة من جهة، وتعمل في الوقت ذاته على توسيع معاني القرآن لكي لا تبقى محصورة عند تاريخ نزولها من جهة أخرى؟ وهل الممارسة التأويلية ممارسة منتجة للمعنى أم هي ممارسة مجانية⁷؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نتوغّل في قراءة أبي زيد للقرآن عسانا نتمكّن من تبين طبيعة هذه القراءة، أسسها التأويلية وكذلك الكشف عن آلياتها.

لقد اهتم أبو زيد كثيرًا «بمفهوم النص»، من جهة كونه مقومًا أساسيًا للحضارة، فأن تكون الحضارة العربية «حضارة النص» هو أن تكون «حضارة التأويل» فما معنى أن يكون التأويل الوجه الآخر للنصّ؟

I- التأويل هو الوجه الآخر للنصّ:

يقول أبو زيد متحدّثًا عن تأويل القرآن: «وإذا كانت الحضارة تتركز حول نص بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن التأويل - وهو الوجه الآخر للنص - يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. قد يكون هذا التأويل مباشرًا، أي ناتجًا عن تعامل مباشر مع النص وتوجه قصدي إلى استخراج دلالاته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية. وقد يكون التأويل تأويلًا غير مباشر، نجده في مجالات العلوم الأخرى. إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته. ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة»⁸.

5- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 11.

6- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 11.

7- محمد عزيز عدنان، «تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي»، منشور في المسلم المعاصر، العدد 122.

8- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 11.

أول هذه المتغيرات مثلاً **طبيعة العلم** الذي يتناول النصّ أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل ومناهجه. أما ثاني هذه المتغيرات فهو **الأفق المعرفي** الذي يتناول القارئ المتخصص من خلاله النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه. تعمل هذه المتغيرات في حالة تفاعل نشط خلاق في أي عملية تأويلية. وإذا كانت الثقافة العربية ثقافة تعطي للنص القرآني هذه الأولوية، وتجعل من التأويل منهجاً فلا بد أن يكون لهذه الثقافة مفهوماً لماهية النص ولمناهج التأويل. ومع ذلك فقد حظي جانب التأويل ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها، ولم يحظ مفهوم النص بدراسة تحاول الكشف عن هذا المفهوم في التراث⁹.

فماهي تجليات مفهوم النصّ عند نصر حامد أبو زيد؟

1- مفهوم النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد:

تهدف قراءات نصر حامد أبو زيد إلى تحقيق «وعي علمي بالتراث» من جهة الأصول التي كوّنته والعوامل التي ساهمت في تحرّكه وتطوّره وكذلك من جهة استكشاف الآليات الفكرية لبنيته. فيعرّف التراث على أنه «مجموعة من النصوص» التي تنكشف دلالتها خلال ممارسة فعل القراءة المتجدّدة، «و ليست كلّ قراءة جديدة إلاّ محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر»¹⁰، أي من خلال جدل النصّ مع الواقع. لا ينفي التعدّد في النصوص التراثية عند أبي زيد (القرآن، علم الكلام، الفقه، النحو، التصوّف) وحدة الإطار النظري العامّ للتراث¹¹، وإن كان يعتبر القرآن نصّاً من النصوص المحوريّة ذات المكانة المركزية في النظام الثقافي عامّة. عرّف أبو زيد النص القرآني على أنه «نصّ لغوي» و«منتج ثقافي»، من نتاج الثقافة العربية. أما كون النص القرآني نصاً لغوياً فهذا يعني أنه رسالة، والقرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وتمثل كلّ رسالة علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل، وتحمل في طيّاتها شفرتها الخاصّة ونظامها اللغوي¹². لذلك يتناول أبو زيد القرآن على أنه «كتاب العربيّة الأكبر» و«أثرها الأدبيّ الخالد»¹³.

أمّا كونه «منتجاً ثقافياً»، فإنّ ذلك يعني في نظر أبي زيد أنّه صار بعد اكتماله وتكوّنه نصّاً منتجاً للثقافة، بمعنى أنّه أصبح النصّ المهيمن الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدّد من خلاله مشروعاتها. ذلك أنّ نصوص القرآن والحديث النبوي الصحيح لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص

9- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 12.

10- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ص 22.

11- أحيدة النيفر، الإنسان والقرآن، وجهها لوجه، ص 144.

12- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24.

13- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 12.

لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً، وتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في «اللوحة المحفوظة»¹⁴. لذلك يعتمد نصر حامد أبو زيد إلى قراءة النصّ القرآني في علاقته بالواقع (الرسول من جهة كونه المرسل إليه) وبالثقافة (نظام اللغة العربية). لذلك يقول: «ولمّا كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدّرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النصّ القرآني مدخل الواقع والثقافة. الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنصّ وينتظم المستقبل الأوّل للنصّ وهو الرّسول، والثقافة التي تتجسّد في اللغة. بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النصّ بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الالمبيريقية»¹⁵. ويعتبر هذا الاختيار طريقة في التصديّ للحلّ «السلفي» الذي أراد فصل «النصّ» عن الواقع من جهة مطالبته بتطبيق «نصّ» مطلق معزولاً عن أصوله وثقافته وواقعه، وهو ما أدّى به إلى التّكرّر لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة. لذلك فإنّ عودة أبو زيد للتشديد على النصّ القرآني من جهة ماهو «منتج ثقافي» هي عودة تستدرك أخطاء الحلّ السلفي في التفسير وتكشف القناع عن حقيقة «الوجه الرّجعي» لمثل هذه القراءات التي لا تنفصل في نظره عن ثقافة الطبقة المسيطرة في عصره¹⁶. لا يعتبر أبو زيد عملية البحث عن «مفهوم النصّ» مجرد رحلة في التراث، بل هي رغبة في الوصول إلى البعد المفقود أو الحلقة المفقودة للوعي بالتراث وعياً علمياً. وفي هذا السياق، يرى أحميدة النيفر أنّ «النصّ» لا يمكن اعتباره صالحاً لكلّ زمان ومكان إلّا إذا صار «منتجاً ثقافياً»، فتعود إليه سائر النصوص الأخرى لتحديد من خلاله مشروعيّتها ويتوقّف القراء وعلماء القرآن عن توظيفه توظيفاً إيديولوجياً¹⁷.

لقد صار النصّ بعد مرحلة التّكون والاكتمال «منتجاً للثقافة»، بمعنى أنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النصّ هو الفارق بين «استمداده من الثقافة وتعبيره عنها» وبين «إمداده للثقافة وتغييره لها»، لذلك فقد أصبح النصّ المهيمن الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيّتها. ولكن أبا زيد يؤكّد أنّ «القول بوجود مرحلتين في تاريخ النصّ لا يعني أنهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنصّ في مرحلته الأولى - في تعبيره عن الثقافة - لم يكن مجرد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليّته الخاصة - بوصفه نصّاً - في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسهما عكساً آلياً، بل تجسدهما تجسداً بنائياً، أي تجسداً يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأنّ النصّ مُنتج للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنصّ، فللثقافة أيضاً آلياتها الخاصة في التعامل مع النصّ وذلك بإعادة قراءاته وتأويله»¹⁸.

14- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 25-27.

15- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26.

16- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 18.

17- أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن، وجهها لوجه، ص 148-149.

18- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24-25.

يتشكّل «النصّ» مقروءاً في جدله مع الواقع، غير أنّه يتشكّل كذلك من خلال جدل النصّ مع الواقع نفسه. ليس الفارق بين «جدل النصّ مع الواقع» أو «جدل الواقع مع النصّ» فارقاً في الطبيعة ولا فارقاً في الدرجة، بل هو فارق في الأوليّة ليس إلّا، ففي المرحلة الأولى (جدل النصّ مع الواقع)، يتشكّل النصّ في الثقافة ليكون نصّاً منفعلاً في مقابل فاعليّة الثقافة «من خلال آليات اللّغة». وفي المرحلة الثانية (جدل الواقع مع النصّ) يقوم هذا النصّ نفسه بتشكيل الثقافة، فيصبح نصّ فاعلاً في مقابل انفعال الثقافة. غير أنّ ما ينبّه إليه أبو زيد هنا هو أنّ تشكّل النصّ في الثقافة لا يعني أنّ الثقافة هي التي تشكّل النصّ، بل إعادة قراءته وتشكيل دلالاته دون إعادة تشكيل معانيه اللّغويّة. وقد يكشف جدل النصّ مع الواقع عن جدليّة أخرى بوصفها محرّكة لعملية القراءة وسمة أساسيّة من سمات النصّ: وهي جدليّة «الغموض والوضوح»، أو «الظاهر والباطن»، أو كذلك «المحكم والمتشابه»، وهو كما يجعل القراءة مراوحة بين «التفسير والتأويل»، ويجعل القراء منقسمين إلى ملتزمين بالظاهر والواضح والمحكم (أهل السنّة) وآخرون مغلّون في التأويل وباحثين عمّا يمكن أن يدلّ عليه «المتشابه» و«الغامض» من القول القرآني¹⁹.

يعتبر أبو زيد ثنائيّة «الغموض والوضوح» آليّة هامّة من آليات تحويل فعل القراءة إلى فعل إجابي لكونها تساهم في إنتاج دلالة «النصّ» وتجعل فعل الإنتاج نفسه فعلاً مشتركاً بين «النصّ» و«قارئه». لذلك فإنّ «أجزاء النصّ» تفسّر بعضها بعضاً، فيتمّ ردّ «الغامض» إلى «الواضح»، وردّ «المتشابه» إلى «المحكم»، فلا يضطرّ المفسّر إلى اعتماد معايير خارجيّة لاستجلاء دلالة المعاني. ذلك هو القانون الذي اتفق عليه علماء القرآن، ويمكن تلخيصه في العبارة التالية «النصّ هو معيار ذاته»²⁰. ولما كان القرآن نصّاً لغويّاً ثقافياً، متضمناً لبنى وتراكيب ودلالات تشدّه بقوة إلى جملة من النصوص الأخرى (الشعر الجاهليّ) فإنّه لا يمكن أن يُفهم إلّا تأويليّاً. ذلك أنّ ألوهيّة مصدره لا تتنافى مع إمكانيّة فهمه أو تفسيره من جهة ارتباطه بالواقع التاريخي. فالفعل الإلهي لا يتمّ خارج الزمان والمكان، أي من خلال القوانين التي تحكم عالمنا، لذلك لا يمكن اعتباره محتويّاً للحقائق المطلقة ويظلّ قابلاً للتفسير وللتأويل على حدّ السواء²¹. فما هي دلالات جدل التفسير مع التأويل؟

2- التفسير والتأويل:

لقد شرع أبو زيد في قراءته للنصّ القرآني مشيراً إلى تواجد كلمتين تتصلان بعملية قراءة وفهم «النصّ» وهما: **التفسير والتأويل**. غير أنّه يشير إلى أنّ مصطلح «التأويل» كان قد تحوّل إلى مصطلح مكروه في الفكر الديني المعاصر. فصار المؤولون ينعنون بأنهم أولئك «الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه

19- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 200.

20- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 200.

21- أميدة النيفر، الإنسان والقرآن، وجهها لوجه، ص ص 147-148.

ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (...)) (سورة آل عمران، الآية 8)، وهم «أصحاب البدع»، في مقابل فريق آخر يسمّى «الجماعة» أو «أهل السنة»، وهم من يكتفون بتفسير ظاهر القول فحسب. لقد تمّت محاصرة «التأويل» وردّه إلى «الكفر» و«الفسوق» و«الزندقة»، رغم أنّ عبارة «التأويل» كانت أكثر تواتراً ضمن النصّ القرآني أكثر بكثير من عبارة «التفسير». يكتب أحمدية النيفر قائلاً: «أمّا الكلمة الأولى (التفسير) فقد استعملت في القرآن مرّة واحدة [الفرقان، 33/25] في حين أنّ عبارة التأويل وردت سبع عشرة مرّة، أوّل ما يلاحظه أبو زيد أنّ مفهوم التأويل كان متداولاً في لغة العرب قبل الإسلام، وأنّ الاستعمال القرآني له رغم تنوّعه أكسبه دلالة واضحة (...))»²². يكون «التأويل» في نظر أبي زيد- هو الحركة الذهنيّة لإدراك الظواهر»، في حين يدلّ التفسير -بناء على الاشتقاق اللّغويّ- على «مجرّد التفاصيل التطبيقية والوسائط الجزئية المفضية إلى إدراك الظواهر». لذلك ينظر أبو زيد إلى التفسير على أنّه جزء من التأويل من جهة اهتمامه بالجوانب الخارجيّة للنصّ (تاريخ النزول، الترتيب، مكّي أم مدنيّ)، لذلك فهو يعتبر علماً من علوم القرآن²³. فلا ينبغي في نظر أبا زيد أن نفرّق تفريقاً متعسفاً بين «التفسير» و«التأويل» أو أن نعطي من شأن الأوّل على حساب الثاني، فذلك في تقديره من بين الأسباب الهامة التي أوقعت «أهل السنة» في الفهم الخاطئ للنصّ القرآني قديماً وحديثاً²⁴.

يلتزم أهل التفسير بالجانب النقليّ من التراث، أي ما ورد عن الرّسول متلقّي الوحي، وعن الصّحابة الذين شهدوا عمليّة نزول الوحي في حين يستند أصحاب التأويل إلى العقل. يرى «أهل السنة» أنّ التفسير الصّحيح يعتمد على سلطة القدماء، فيكتفي المفسّر بحدود القرآن معتمداً على «الرّواية» وبعلم اللغة مستندا على جهود علماء اللغة. غير أنّ أبا زيد يعتبر التفسير في حاجة أكيدة إلى نوع من التأويل تبريراً وتبرئة لسلطة القدماء على الفهم. بل إنّ الاقتصار على تأويل آراء «القدماء» لا يعتبر كافياً في حلّ الإشكاليات المتعلقة بقضيّة تفسير المأثور، بالنظر إلى ما يُنسب إلى النبيّ أو إلى الصّحابة وخاصة إلى ابن عبّاس. فردّ دلالة النصّ إلى سلطة القدماء هو أمر يتعارض مع لازمانيّة النصّ ولازمانيّة الدلالة نفسها²⁵. يقول نصر حامد أبو زيد معبراً عن هذا الإشكال التأويليّ: «إنّ الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنصّ - وقصر دور المفسّر الحديث على الرّواية عن القدماء - يُؤدّي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإمّا أن يتمسّك الناس بحرفيّة هذه التفسيرات ويحوّلونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزليّة» بوصفها حقائق نهائيّة، والتخلّي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبعيّة والإنسانيّة، وإمّا أن يتحوّل «العلم» إلى «دين»، ويتحوّل الدّين من ثم إلى خرافات (...) وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافيّ

22- أحمدية النيفر، الإنسان والقرآن، وجهها لوجه، ص ص 145-146.

23- أحمدية النيفر، الإنسان والقرآن، وجهها لوجه، ص 146.

24- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 252.

25- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 250.

نلمس آثاره في جدل «العلمانيين» و«رجال الدين»²⁶. وحسبنا دليلاً على معضلة تباين القدماء والمحدثين في قضية التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي الإحساس الذي صاحب كثيراً من مفسري القرآن من القدماء والمحدثين في الإقرار بصعوبة مسلك التفرقة ولطف مأخذها، وهذا ما عبّر عنه السيوطي في معرض حديثه عن التمييز بين التفسير والتأويل في قوله: «قد نبغ في زماننا مفسرون لو سُئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه»²⁷.

وظاهر كلام السيوطي أن عملية التفريق بين التفسير والتأويل تحتاج إلى تقنية معرفية، وعُدّة تفسيرية تتجاوز حدود الظاهر؛ وتتخطى عتبة القراءة السطحية للنص القرآني لتبلغ قراءته قراءة علمية، والإحساس به فكرياً وروحي. وهذا المعنى نفسه كان قد أشار إليه محمد حسين الذهبي في قوله: «وكان التفرقة بين التفسير والتأويل أمر معضل استعصي حله على كثير من الناس إلا من سعي بين يديه شعاع من نور الهداية والتوفيق»²⁸.

يقدم أبو زيد مثالا يبيّن من خلال عدم كفاية «التفسير» وحده في فهم بعض الصور الواردة في النصّ القرآني، وهو تفسير «الرّعد»: إذ يرى أنّ تفسير «الرّعد» على أنّه «ملك يسوق السحاب بسوطه» هو تفسير خاطئ بالنظر إلى الدليل والمدلول معا وإن كان ممكناً زمن قيامه. فيكون لزاماً على المفسّر الحديث أن يعود إلى التأويل لما يتبيّن لديه أنّ التفسير العلمي لظاهرة «الرّعد» لا يتناقض مع إمكانية تكليف الله لأحد الملائكة بمهمة إحداث الرّعد عندما تتوفر أسبابه الأولى. فالمؤوّل في هذه الحالة مضطّر إلى نقد «الرواية» دون أن يكون مرغبا على نسبتها إلى صاحبها أو إلى زمانها حتى يضيف عليها صفة «العقلانية». في حين أنّ أهل التفسير لا يعتقدون في لازمانية النصّ والفهم، لكونهم متمسكون بالنظر إلى حركة التاريخ والزمان على أنّها حركة تسير دوماً نحو الأسوأ وأنّ للقديم دوماً إشعاعه وبريقه، وهذه الفكرة ترسّخت لديهم جرّاء هيمنة ثقافة النقل على ثقافة العقل. فلذلك - يكتب أبا نصر - «يحاولون ربط معنى النصّ ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنّهم في ذلك يؤكّدون زمانية الوحي، لا من حيث تكون النصّ وتشكّله فقط، بل من حيث دلالاته ومغزاه كذلك. وليس هذا مجرد خطأ مفهومي ولكنّه تعبير عن موقف إيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف ويقف ضدّ التقدّم والحركة»²⁹.

26- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 251.

27- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، قدم له وعلق عليه محمد شريف سكر، راجعه مصطفى القصاص، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، 1987، الجزء الثاني، ص 489.

28- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ط4، الجزء الأول، ص 20.

29- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 252.

لا ينبغي أن نفرّق في نظر أبي زيد بين «التفسير» و«التأويل»، وإن كان ثمة في التراث القديم، التفريق بين «التفسير بالمأثور»، و«التأويل» الذي أطلق عليه إسم «التفسير بالرأي»، «وذلك على أساس أنّ النوع الأوّل من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النصّ عن طريق تجميع الأدلّة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النصّ فهما «موضوعيّاً» أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النصّ من خلال المعطيات اللغويّة التي يتضمّنهما النصّ وتفهمها الجماعة. أمّا التفسير بالرأي أو «التأويل» فقد نظر إليه على أساس أنّه تفسير «غير موضوعيّ»³⁰. لذلك كانت النظرة إلى الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوّفة نظرة حذر وتوجّس ويمكن أن نستحضر ما أحدثه كتاب **مفهوم النصّ** لنصر حامد أبو زيد من ضجة أدّت به إلى محاكمات، ثم صدامات عنيفة في مصر ما بين التيار اليساري العقلاني والتيار الأصولي المحافظ.

يأتي دور المؤلّ بعد أن يستنفذ المفسّر طرقه التفسيرية وكلّ إمكانياته اللغوية والتعبيرية في فهم النصّ، لأنّ النصّ يظلّ في حاجة أكيدة إلى من يمسك بأبعاده الدلالية الأعماق التي لا يقدر عليها إلّا «الذهن» أو «العقل»³¹. ليس التأويل عمليّة تخمين تعمل على إخضاع النصّ المقروء إخضاعاً متعسفاً ليصير متوافقاً مع أفكار القارئ وأفق ثقافيّ، وليس تركيزاً على «المتشابه» من الآيات، بل هو «صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني الموافقة لما قبلها وما بعدها». يعني ذلك أنّه استنباط للمعنى من المبنى، وهذه العمليّة يمكن أن تساهم فيها علوم القرآن، كما تعصّدها «المفاهيم الأساسية» للنصّ³². وإن كان الخطاب الديني المعاصر قد فرّق بين مصطلحي «التفسير والتأويل» تفريقاً صحيحاً، فإنّ أبا زيد لا يوافق على توظيف هذا الفرق في الإعلاء من قيمة أحدهما على حساب الآخر، لأنّ هذا التوظيف قد يعكس توجّها إيديولوجياً يُبالغ في تثبيت الواقع من خلال تثبيت معنى النصّ، ومن خلال الاستناد إلى التراث استناداً دوغمائياً³³.

يبدو عالم الدين في حدّ ذاته مضطّراً - في شرحه للنصّ - إلى مجاوزة «التفسير» نحو «التأويل»، غير أنّ أبا زيد يميّز بين «تأويل مطلوب» و«تأويل مكروه»: أمّا «التأويل المطلوب» فهو الذي «يعتمد على حركة ذهن المؤلّ في مواجهة النصّ»، في حين أنّ «التأويل المكروه ينطلق من أهواء ومصالح الأقلّيّة التي يعملون في خدمتها»³⁴. لذلك فالتأويل المكروه هو الذي يؤدّي إلى الخلاف والشقاق بين صفوف الأمة ويفتح المجال أمام الصّراعات الإيديولوجية، في حين أنّ التأويل الموضوعي هو الذي يكون نتيجة للشقاق والتعدّد الإيديولوجي وليس سبباً³⁵.

30- نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، ص 15.

31- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 268.

32- أحيدة النيفر، القرآن والإنسان، وجهها لوجه، ص 148.

33- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 270.

34- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص ص 270-271.

35- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص ص 270-271.

يعتبر أبو زيد النصّ كيانه له أفق يربطه بفكر القارئ من خلال بنيته وما يحيط به من علوم التراث تفسيريّاً كان أو تأويليّاً، أمّا القارئ فله فاعليّة جذب النصّ إلى أفقه الخاصّ. غير أنّ هذه الفاعليّة لا تتحقّق إلّا ضمن فهمه للواقع واستيعابه للتراث. لذلك فإنّ الأساس التأويليّ الذي تركز عليه كتاباته المختلفة الدّراسة للقرآن، هو اعتباره «التأويل وجهاً آخر للنصّ»، ومعنى ذلك أنّ «التأويل هو آليّة من آليات إنتاج المعرفة» وأنّ القراءة التأويليّة هي التي تجعل النصّ محورا لحضارة من الحضارات³⁶. فما هي الأسس التأويليّة والآليات التي اعتمدها نصر حامد أبو زيد في قراءته للقرآن؟

II- الأسس التأويلية وآليات القراءة:

1- الأسس التأويليّة:

إنّ القراءة لا تنشأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات، سواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عمليّة القراءة صريحة أو مضمرّة، فطبيعة الأسئلة هي التي تحدّد للقراءة آليّاتها³⁷. لذلك لا بدّ للقارئ أن يحدّد «أسسه التأويليّة» قبل الشروع في ممارسة فعل القراءة. ومعلوم أنّ «الأسس» هي الركائز التي يقوم عليها البناء التأويليّ ككلّ.

أولاً، ضرورة تحويل النصّ من «نصّ مقدّس» إلى «نصّ لغويّ»، وإعادة ترتيب سور القرآن وفق تسلسل زمنيّ:

يعتبر كتاب مفهوم النصّ علامة بارزة في حياة أبي زيد الفكرية، وقد شرّع فيه إلى ضرورة تحويل القرآن من «نصّ» إلى «خطاب». ومعلوم أنّ تحويل القرآن بهذا المعنى، يقتضي إعادة ترتيبه، والحاجة إلى قراءته قبل أن يصبح مصحفاً أو كتاباً... فالحالة الراهنة التي يتم تفسير القرآن على ضوءها هي «الحالة العمودية الإلهية التي تطغى وتلقي بظلمها على الأفقية الإنسانية»، وفق تعبيره. لذلك رتبّ سور القرآن حسب تاريخ كتابتها وليس حسب مزاج عثمان بن عفّان ومصالحه السياسية، لأنّه رأى أنّه من الضروريّ أن يُعيد ترتيب سور القرآن حسب تسلسلها الزمنيّ من أجل تأويله إنسانياً لا خرافياً ووضع مضمونه في سياقه التاريخي. لذلك يقول أبو زيد: «إنّ قراءة النصّ قراءة خاصّة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النصّ في الثقافة تشكلاً وتشكيلاً»³⁸.

36- أحيدة النيفر، القرآن والإنسان، وجهاً لوجه، ص 148.

37- نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، الطبعة السابعة، ص 6.

38- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 61.

لقد كان القرآن مُتصوّراً على أنه نصّ أزليّ ومقدّس، مدوّن في «اللوح المحفوظ» ومكتوب بالأحرف العربيّة، بحيث يكون كلّ حرف منها بحجم «جبل قاف» الأسطوريّ. وقد أدّى هذا التصرّو إلى المبالغة في قداسة النصّ وتحويله من «نصّ لغويّ» إلى «نصّ تصويريّ» خاصّة لدى القدماء من الشيعة والمتصوّفة. ذلك أنّ ربط دلالات النصّ بوجوده الأزليّ، يعيق عملية التأويل ويؤدّي إلى إحداث استغلاق لمعانيه الممكنة³⁹. لذلك يكتب أبو زيد قائلاً: «إنّ سيادة هذا المفهوم لدلالة النصّ وسيطرته على الثقافة قد أدّى في النهاية إلى نقل فعاليّة النصّ من مجال الدلالة اللغويّة بوصف النصّ رسالة إلى مجال الدلالة السميوطيقيّة بوصف النصّ أيقونة. ويمكن أن يكون ذلك مسؤولاً إلى حدّ كبير عن إعطاء الأوليّة في بعض مراحل تاريخنا الفكري والثقافي للأحاديث النبوّية وذلك بوصفها خطاباً بشريّاً قابلاً للفهم من حيث اللغة والصياغة إذا قورنت بقداسة القرآن وأزليّة لغته وتعبيره عن ذات المتكلّم سبحانه وتعالى»⁴⁰.

فلما ألقى أبو زيد في الجامعة الأميركيّة في بيروت محاضرة بعنوان «التأويل الإنساني للقرآن هل هو ممكن؟»، دعا إلى إعادة ترتيب القرآن وفق التسلسل الزمني لتاريخ كتابته، بهدف إعادة إنتاج المعنى الإنساني له، فالتأويل أمر ممكن بالنسبة إليه، لكن ينبغي أن نعيد التفكير في القرآن وثمّ نحولّه من «نصّ» إلى «خطاب»، وهذه مسألة معروفة لديه. وحين سئل أبو زيد عن موقف الأزهر والعلماء الإسلاميين عموماً من فكرة إعادة الترتيب هذه، قال: «أعتقد أنه ليس لديهم خيار آخر».

أما لماذا رتب القرآن على هذا النحو، فقد تعددت التفسيرات التي قدمها أبو زيد في ظل حساسية الموضوع، ونقص الطرق النقدية لدراسة القرآن حتى في الغرب، وحتى من قبل المستشرقين المحدثين الذين يتعاملون مع كل جزء من القرآن كوحدة واحدة. فربما يكمن التفسير في ما أريد من فرق واضح ليميز بين الإنجيل والقرآن، فالأول مكتوب وفق تتابع زمني يعطيه طابعاً تاريخياً. لكن ما لم يقله أبو زيد، للحساسية نفسها، هو أن القرآن المتداول ليس كاملاً. فخلال جمعه ضاع ثلثه على الأقل. أبو زيد عزا ذلك، أي عدم قبول الأزهر لترتيب القرآن زمنياً، إلى كون علمائه يعتبرون الترتيب إلهياً، حيث يؤكّدون أن جبريل هو من رتبه هكذا وليس عثمان بن عفان، وبالتالي لا يجوز تغييره. في حين يرى أبو زيد أنه ليس ثمة تفسير مقنع لغاية الآن لهذا الترتيب، ويلفت إلى الشبه بين القصيدة الجاهلية وطريقة انتقال الشاعر بين ثيماتها وفق هذه الطريقة. والواقع أنّ الشبه بين القصيدة الجاهلية والقرآن يتعدى «الانتقال ما بين الثيمات»، حسب تعبيره، ليصل حد السرقة الموصوفة. وهذا ما لا يستطيع قوله أبو زيد رغم جرأته. فكيف يمكن أن نفسّر مثلاً التتابع العجيب بين مطلع قصيدة لامرئ القيس وما جاء في سورة القمر (حانت الساعة وانتشّق القمر ... عن غزال صاد قلبي ونفر).

39- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 49.

40- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 50.

ثانياً، شرط «الموضوعية الثقافية» في العملية التأويلية:

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل «النصّ القرآني» هي «الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي ثبت أنها مجرد «وهم» من إبداع «إيديولوجية» الغرب الاستعماري»⁴¹، وتتحقّق هذه الموضوعية أولاً بتحريّ القارئ في استخدام أدوات التحليل للكشف عن دلالة النصّ، وثانياً باستغراق المؤلّ وتعمّقه في معاني النصّ تحصيلاً لجملة من الدلالات الجديدة⁴². «إذا كان النصّ القرآني هو نصّ الإسلام فإنّ الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم «موضوعي» للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي»⁴³. لا يقصد أبو زيد بالموضوعية ضرباً من الابتعاد عن النصّ لترك «مسافة تأويلية»، لأنّه يشترط في موضع آخر ضرورة التوحّد بين القارئ والنصّ، وقد عبّر القدماء عن هذا التوحّد التأويليّ كالتالي: «أصل الوقوف على معاني القرآن التدبّر والتفكّر. واعلم أنّه لا يحصل للناظر فهم المعاني الوحي حقيقيّة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى أو حبّ دنيا، أو يكون غير متحقّق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسّر ليس عنده إلّا علم الظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله، وهذه كلّها حجب وموانع، وبعضها أكد من بعض»⁴⁴. ذلك أنّ «القراءة التأويلية» لا بدّ أن تعتمد على «استغراق» القارئ في عالم النصّ استغراقاً شبيهاً تامّاً، وبدون هذا الاستغراق تظلّ القراءة سطحيّة، وتدور في إطار «التأويل» المكروه»⁴⁵. وفي الأثناء، لا ينبغي على المؤلّ أن يستند في تأويله إلى مجرد الهوى أو الرأي الشخصي. فلا يكتفي مثلاً بمجرد القراءة الأولى، بل يعمد إلى تكرارها مرّات ومرّات إلى الحدّ الذي تصبح فيه مقارنة النصّ مقارنة قادرة على كشف أسرارها، ليمرّ فيما بعد إلى تطبيق القراءة التحليلية التي توضّح «مفاتيح النصّ ومركزاته الدلالية»، وإن ظلّ النصّ قابلاً للقراءة من جديد.

ثالثاً، إنّ ما يقترحه أبا زيد في قراءته للقرآن هو أنّ انقطاع الوحي بموت الرّسول لا يغيّر من طبيعة العلاقة التي تشدّ النصّ إلى الواقع، بل تتواصل ضمن جدلية يتّسع فيها أفق فهمنا لمعنى النصّ بتغيّر وتحول معطيات الواقع وهو ما يصطلح عليه بعبارة **التعدّد التأويلي**⁴⁶.

41- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 271.

42- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 271.

43- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 22.

44- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء 2، ص ص 180-181، ذكره، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 270.

45- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 270.

46- احميدة النيفر، القرآن والإنسان، وجهها لوجه، ص 148.

رابعاً، «إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي»⁴⁷.

2- آليات القراءة:

إنّ طبيعة الأسئلة هي التي تحدّد للقراءة آلياتها. «ويكون الفارق بين السؤال المعلن والسؤال المضمّر أنّ آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة. أمّا آليات القراءة في حالة السؤال المضمّر فتكون آليات مضمرة بدورها، تتظاهر غالباً بمظهر «الموضوعيّة» لإخفاء طابعها الإيديولوجي النفعي، وتقع من ثمّ في أسر ضيق النظرة والتحيز غير المشروع»⁴⁸.

أولاً، التمييز بين «النبوة» (الوحي) و«الرسالة»:

يميّز أبو زيد (أخذاً عن الزركشي) بين «النبوة» و«الوحي» كالتالي: تكون النبوة عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك «بتكليف خاص»، أمّا الرسالة فهي عبارة عن الوحي أيضاً إلى الشخص على لسان الملك «بتكليف عام». لذلك فإنّ أول ما نزل للنبوة هو قوله تعالى: «اقرأ باسم ربك»، وأول ما نزل للرسالة هو قوله تعالى: «يا أيها المدثر». ومعنى ذلك أنّ التحوّل إلى الملكيّة في حالة الوحي الأولى (النبوة) ليس تحوّلًا فيزيائياً مطلقاً أو انسلاخاً تاماً عن البشريّة، ويكاد يكون الوحي هنا شبيهاً بالخيال الشعريّ. يعني ذلك أنّ التحوّل من عالم البشر إلى عالم الملائكة يتمّ من خلال فاعليّة المخيلة التي عادة ما تكون فاعلة أكثر عند الأنبياء والشعراء والعارفين، وهو ما دفع العديد من الفلاسفة إلى تحليل مفهوم «النبوة» من خلال نظريّة «الخيال»⁴⁹.

ثانياً، التمييز بين تسمية «القرآن» وتسمية «الكتاب»:

لقد أطلق النصّ على نفسه اسم «القرآن» («ورتل القرآن ترتيلاً» سورة المزمل، الآية، 4)، وهو ما يدلّ في نظر أبي زيد على أنّه ينتسب إلى الثقافة التي تشكّل من خلالها من خلال «شفاهيته» في التلقّي والأداء، لكنّه يميّز عنها في الآن نفسه من خلال صيغته وبنائه ومن جهة اختياره للأسماء الدالة على أجزائه. و«القرآن» مصدر من «قرأ» بمعنى القراءة والترتيل والترديد، وإن أدّت هذه التسمية إلى مناقشات العلماء

47- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 21.

48- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 6.

49- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 56.

لمعرفة إن كانت عبارة «القرآن» الواردة في الآية «إنا علينا جمعه وقرآنه» (سورة القيامة، الآية، 17) دالة على الجمع أم على القراءة⁵⁰.

كما يذكر السيوطي أنّ الأسماء الدالة على أجزاء القرآن جاءت لتمييزه عن الشعر مثلاً: فسمّوا جملته «قرآناً» في مقابل «الديوان»، وسمّوا بعضه «سورة» في مقابل «القصيدة»، وتكون «الآية» كالبيت الشعري، و«الفصلة» كالقافية⁵¹.

فإن كانت هذه «التسميات» تجعل النصّ القرآني مخالفاً للثقافة مخالفة خارجية فحسب، فإنّ تسميه بـ«الكتاب» تجعله متميّزاً عن الثقافة العربيّة بأسرها، وقد وردت هذه التسمية للمرّة الأولى في «سورة ص، الآية 29»: «كتاب أنزلناه إليك مباركاً ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب». فكيف يفهم أبو زيد ورود هذه التسمية؟

يرجع أبو زيد دلالات هذه التسمية إلى ترتيب الوضع الديني بالجزيرة العربيّة قبل الإسلام، إذ كانت صفة «أهل الكتاب» تقابل صفة «الأميين»، فأهل الكتاب هم اليهود والنصارى، والأميين هم مشركي العرب وعبداء الأوثان. يكتب أبو زيد موضّحاً رأيه: «لقد كان النصّ في هذه المرحلة يميّز نفسه عن ثقافة «الأميين» بأنّه كتاب، وكان يميّز نفسه عن ثقافة «أهل الكتاب» من جهة أخرى بأنّه «كتاب عربيّ» أو «بلسان عربيّ». وهذا التمييز مهمّ في ذاته لدلالاته على الوظيفة التي كان على النصّ أن يلعبها في إطار الثقافة بوصفه حلقة مهمّة فاصلة بين مرحلتين كما سبقت الإشارة»⁵². كما تحيل تسمية «الكتاب» على أنّ مفهوم «الكتابة» كان في ثقافة ما قبل النصّ مرتبطاً بالسريّة التي يتضمّنّها «الوحي» نفسه. لذلك فإنّ «الكتابة» هي معنى من معاني «الوحي»، لكنّها تدلّ كذلك على التدوين والتسجيل⁵³. فقد ساهم «مفهوم النصّ» في تحويل الوحي من مرحلة الشفاهيّة إلى مرحلة التدوين، من خلال إطلاق تسمية «الكتاب» عليه. فتصبح الكتابة غير دالة على المعطى اللغوي فحسب، بل تشير إلى تفاعل النصّ مع البشر إلى الحدّ الذي صار فيه «نصّهم الأساسي». لذلك كانت فدية الأسير من أهل مكّة قائمة في إمكانيّة تعليمه عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، وفي هذا الأمر حرص على عمليّة التدوين التي تدلّ أنّ فاعليّة النصّ لا تتحدّد إلّا ضمن جدله مع واقعه، أي مع الإنسان الذي كان يعتبر القرآن «رسالة وبلاغاً» بالنسبة إليه⁵⁴.

50- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ص 59-60.

51- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء 1، ص ص 60، ذكره، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 60.

52- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 61.

53- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 62.

54- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 63.

ثالثاً، ضرورة التمييز بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية:

لم يكن علماء القرآن قادرين على التمييز بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية رغم إدراكهم أهمية التطور الدلالي لعدد من الألفاظ القرآنية خاصة في مجال الأحكام الشرعية والعبادات. ويورد أبو زيد أمثلة على ذلك:

المثال الأول، في قوله تعالى: «قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلّى» (سورة الأعلى، الآية 14). فقد اعتبرت هذه الآية نصاً في الزكاة رغم أنها آية مكّية «ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة ولا صوم»، ففسروا ذلك بتأخر الحكم عن نزول النص، أي تقدّم النصّ زمانياً على حكمه. وهذا خطأ شائع في نظر أبي زيد، يردّه إلى عجز في التحليل اللغوي وخطأ بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية. فالمقصود بالزكاة هنا ليست «الزكاة الشرعية» بالمعنى الفقهي الشرعي، لأنّ الزكاة الشرعية تكون بإتيان المال مثلما هو وارد بكثرة في القرآن على غرار قوله تعالى: «وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى» (سورة الليل، الآيات 17-27). كذلك فإنّ آية الزكاة «إنما الصدقات للفقراء» ليست نصاً في الزكاة وإنّما نصّ في طريقة صرفها وفي تحديد وجوه توزيعها بما أنّها نزلت تاريخياً بعد فرض الزكاة⁵⁵. يستدلّ أبو زيد على ذلك بقول لابن الحصار مفاده أنّ الله ذكر الصلّة كثيراً في السور المكيّة وذلك دليل على كونه سينجز وعده ويظهر دينه حتّى يصل إلى فرض الصلّة والزكاة وسائر الشرائع. لذلك فإنّ الزكاة لم تؤخذ إلا في المدينة ودون حصول خلافات بشأنها بناء على توضّح الحكم بها في قوله تعالى: «وآتوا حقّه يوم حساده» أو في قوله في سورة المزمل: «وأقيموا الصلّة وآتوا الزكاة»⁵⁶.

المثال الثاني، في قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (سورة الجمعة، الآية 9). فلا معنى مثلاً للتوفيق بين كون الآية «مدنيّة» وكون الصلّة فرضت في مكة، لذلك فإنّ هذه الآية ليست نصاً في فرض الصلّة بل نصاً في ضرورة «ترك البيع» أثناء صلاة الجمعة⁵⁷.

المثال الثالث، في قوله تعالى: «لا أقسم بهذا البلد وأنت حلّ بهذا البلد»، فعبارة «حلّ» في هذه الآية المكيّة تعني «مقيم» والقسم هنا هو قسم بمكة مكان إقامة النبيّ. فلا تدلّ هذه الآية على الحجّ، ولا يكون معنى

55- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 104.

56- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص 36، ذكره، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 105.

57- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص ص 103-104.

«جَلَّ» الإحلال في مقابل الإحرام على حدّ فهمهم. لذلك لا ينبغي افتراض تأخر الحكم عن نزول النصّ في هكذا سياق لتجاوز عجزهم عن التمييز بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية لبعض الآيات⁵⁸.

رابعاً، ضرورة التمييز بين مناسبة النزول وسياقات الاستشهاد بالنصّ:

لا ينبغي الخلط أثناء القراءة بين مناسبة نزول الآية لأوّل مرّة وسياقات أخرى يتمّ فيها الاستشهاد بالنصّ الأوّل مرّات أخرى، حتّى لا نظنّ أنّ النصّ سابق في نزوله على سببه، ونقرّ بناء على هذا الخلط أنّ النصّ متقدّم على حكمه ومناسبته. ومثال ذلك ما يورده السيوطي في حديثه عن عمر بن الخطّاب لما تمّ فهم قوله تعالى «سيهزم الجمع ويولون الدبر» أنّه يقصد به انهزام قريش يوم بدر، بمعنى أنهم تصوّروا نزول النصّ سابقاً على سببه. في حين أنّ التمعّن في سياق الآية يكشف عن كونها تحيل إلى مقارنة بين آل فرعون وبين مشركي مكّة، مثلما هو بيّن ضمن انتقال السورة من الحديث عن آل فرعون إلى تهديد الله لأهل مكّة: «ولقد جاء آل فرعون النذر. كذبوا بآياتنا كلّها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر. أكفّركم خير من أولئك أم لكم براءة في الزبر. أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمع ويولون الدبر. بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر» (سورة القمر، الآيات 41-44). فالتوعّد الوارد في عبارة «سيهزم» والاستدراك الوارد في عبارة «بل الساعة» هو من الأمور الدالة على مناسبة النزول أو سياق النصّ، فيساهم في تأجّج الصراع بين الكفّار والمؤمنين. ونظراً لأنّ الغلبة كانت للكفّار في المرحلة المكيّة، جاءت الآيات في لهجة التوعّد والوعيد. غير أنّ إعادة الاستشهاد بالنصّ نفسه في سياق آخر تجعله يُفهم على أنّه نوع من «البشارة»، وهو ما يدلّ في نظر أبي زيد على أنّ النصّ يظلّ مفتوحاً دوماً على إمكانيّات جديدة للفهم ليعبّر عن وقائع جديدة. لذلك يدعو لإعادة قراءة السور المكيّة على ضوء ما تمّ فهمه من السور المدنيّة دون الوقع في الخلط بين سياقات التأويل ومناسبة النزول⁵⁹، إذ لا بدّ للمفسّر أن يكون مطلعاً بالوقائع التي أنتجت النصوص قبل المرور إلى فهم دلالة النصّ، وهو ما يسمّيه أبو زيد «علم أسباب النزول»⁶⁰.

فرغم تأكّيده على ضرورة التمييز بين «المكيّ» و«المدنيّ» من القرآن، إلّا أنّه يؤكّد كذلك أنّه ثمة من النصوص المدنيّة نصوصاً تحمل خصائص النصوص المكيّة، كما تحمل بعض النصوص المكيّة خصائص النصوص المدنيّة. غير أنّ التحوّل من مرحلة إلى أخرى لا يكون إلّا تدريجيّاً مثل ما نراه في قوله تعالى في سورة النجم، الآية 33: «الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلّا المم»، فهي الآية مكيّة لكنّها تضمّنت ألفاظاً صارت دالة على ماهو شرعيّ في المرحلة المدنيّة. فعبارة «كبائر الإثم» صارت تعني «كلّ ذنب

58- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 106.

59- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 106-107.

60- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 109.

عاقبته النار، و«الفواحش» هي «كلّ ذنب فيه حدّ»، أمّا «اللمم» فهي ما بين الحدّين من الذنوب، وهو ما يدفع بأبي زيد إلى التشديد على أنّ النصّ لا يكشف عن الدلالات الجديدة إلاّ ضمن تفاعله مع حركة الواقع⁶¹.

خامساً، آليات العموم والخصوص:

لا ينبغي التمسك بعموم اللفظ وإهمال خصوص السبب، لأنّ ذلك يؤدي إلى إهدار الحكمة من التدرّج في التشريع خاصّة فيما يتعلّق بقضايا الحلال والحرام في الأطعمة والأشربة. يذكر أبو زيد التدرّج في تحريم الخمر كمثال على ذلك:

الآية الأولى، لم تحرّم الخمر ولكن أكّدت أنّ مضاره أكثر من منافعه «يسألونك عن الخمر والميسر قلّ فيهما إثم كبير ومنافع للنّاس وإثمهما أكبر من نفعهما»، .. لذلك صمت النبيّ ولم يمرّ إلى المغامرة بتحريم الخمر، لأنّ النّاس لم يتهيئوا لذلك بعد، وظلّوا رغم الإشارة إلى الإثم حريصين على التمسك بمنافعها.

الآية الثانية، «يا أيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصّلاة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون». اكتفت هذه الآية بالنهي عن إقامة الصّلاة في حالة السكر وتضمّنت نهياً عن شرب الخمر قبل مواقيت الصّلاة، فكان هذا النهي بمثابة دعوة إلى التّعود التدريجيّ على ترك الخمر وتجاوز الإدمان عليه حتّى يتمكّن من تحريمه فيما بعد⁶².

الآية الثالثة، «يا أيّها الذين آمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلّكم تفلحون»، وهي الآية التي حرّم بعدها الخمر لكونه صار منعوتاً على أنّ «رجس من عمل الشيطان».

يؤكد أبو زيد أنّ هذا التدرّج في التشريع لا يؤكّد جدليّة الوحي والواقع، بل يكشف عن «منهج النصّ» في تغيير الواقع ومعالجة عيوبه. لذلك لم يعد من المنطقيّ أن يتمسك العلماء بعموم اللفظ دون أن يُراعوا خصوصيّة السبب⁶³.

سادساً، العلم بأسباب النزول:

تتمثّل «أسباب النزول» عند نصر حامد أبي زيد في جملة السياقات الاجتماعيّة للنصوص. ويرى أنّه من الضروريّ أن يعتمد عليها الباحث المعاصر في اجتهاده وترجيحه بين الروايات المختلفة، مستنداً في ذلك إلى جملة العناصر والدوال الخارجية والداخلية المكوّنة للنصّ. لذلك فالوصول إليها يكون ممكناً إمّا من

61- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 108.

62- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 117-118.

63- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 119.

داخل النصّ بتتبع بنيته الخاصة أو من خارجه من جهة علاقته بالأجزاء الأخرى للنصّ العام. لم ينتبه القدماء من علماء القرآن إلى أنّ الاستناد إلى الواقع الخارجي لا يكفي لاكتشاف أسباب النزول، لأنّ ذلك سيجعلهم عرضة لاختلاف الروايات. يرجع أبو زيد بعض الأخطاء التي وقع فيها المفسّرون القدامى للقرآن إلى عدم التمكن من تحديد أسباب النزول، خاصّة فيما يتعلّق بالآيات التي تتحدّث عن مجال «الحرية الإنسانية». لذلك يشدّد على أنّ «سبب النزول أحياناً ما يمكن المفسّر من القراءة الصحيحة للنصّ ومن ثمّ يجعله مقارباً لاكتشاف الدلالة. وليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النصّ، بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات»⁶⁴. فعملية قراءة النصّ لا تسير في نظر أبي زيد في اتجاه واحد: من الدّاخل إلى الخارج أو من الخارج إلى الدّاخل، بل هي حركة «مكوّنة» تسير بين الدّاخل والخارج جيئة وذهاباً.

سابعاً، اعتماد منهج بنيوي توليدي ماركسي:

إنّ المنهج الذي يتبناه نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن هو منهج بنيوي توليدي ماركسي، يجمع بين دراسة النصّ من الدّاخل بوصف النصّ بنية لغوية قائمة بذاتها أو تجسداً بنائياً يعيد بناء معطيات الواقع والثقافة العربيّتين في نسق جديد، ودراسة النصّ من الخارج بوصف النصّ «منتجاً ثقافياً» من نتاج الواقع بكل ما في هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، فهو منهج غربي بمفاهيمه ومصطلحاته، أي أنّ أبا زيد لم يخترعه اختراعاً، وإنما أخذه وقام بشد النصّ القرآني إليه وحذف ما هو زائد حتى يكون النصّ القرآني حسب مقاييس هذا المنهج، فإن رفض التبعية للتراث العربي الإسلامي، فإنّه أصبح تابعاً للتراث الغربي، لذلك نجده يقم مصطلحات الخارج والدّاخل أو التاريخي والجمالي (أو الأسلوبي) في أكثر من مبحث في كتابه⁶⁵.

إنّ المشكلة التي يتطرق إليها نصر حامد أبو زيد هي مشكلة معرفية إبستمولوجية تتعلق بمصادر المعرفة الإنسانية، وبالرؤية المعرفية الكلية وبالمنهج الفكري ومعاييره العلمية. فالمنهج الذي تبناه ينطلق من الفكر الغربي الماركسي، الذي يصدر عن عقلية مادية، تبعد كل ما له علاقة بالوحي، وما هو بعيد عن الواقع المادي التجريبي، وهذا هو شأن الفكر المادي عموماً، يقصي الوحي الإلهي بوصفه مصدراً معرفياً، ويحصر المعرفة التي يعترف بها بالمعرفة التجريبية المادية فحسب، فيستند إلى رؤية معرفية كلية تحصر مصادر المعرفة في مصدر واحد وهو الحس والتجربة.

64- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 123-126.

65- انظر، أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ص 111-112 - 160-175.

خاتمة، في حدود القراءة.

إنّ كون القرآن خطاباً إلهياً لا يعني في نظر أبي زيد عدم قابليته للتأويل، فقد تجسّد داخل اللّغة الإنسانيّة بكلّ إشكاليّات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي. غير أنّ مفهوم النص القرآني جاهز لديه منذ البداية، فيعرّفه على أنّه «نص لغوي ومنتج ثقافي»، فلو كان باحثاً عن مفهوم له لوصل إلى ذلك المفهوم في نهاية بحثه، في حين أنه بدأ بحثه به، والمنهج الذي يزعم البحث عنه أيضاً هو منهج غربي جاهز ومكتمل بمفاهيمه ومصطلحاته، فلو كان باحثاً عنه لما وضّح طريقته بهذه الصورة التي تشير إلى أنه منهج بنيوي توليدي ماركسي، وكان الأحرى به أن يقول أنه يتبنى هذا المنهج، وأنّ مفاهيمه ومصطلحاته وطرائقه في التطبيق هي كالاتي. كما كان يجب عليه أن يقول أنه يحاول أن يطبّق هذا المنهج اللغوي بوصفه بنيويًا والمنهج الأيديولوجي بوصفه ماركسياً على النص القرآني، لا أن يزعم أنه منهج لغوي فحسب، ويسميه بمنهج التحليل اللغوي، أو منهج تحليل النصوص، أو منهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية، فيخفي ماركسية إيديولوجيته وانتمائه، ولا يزعم له العلمية والموضوعية ويزعم لغيره الرجعية والخرافة والشعوذة والوعظية، فعن أي وعي علمي معاصر بالتراث يتحدث⁶⁶؟

إنّ المشكلة التي يتطرق إليها نصر حامد أبو زيد هي مشكلة معرفية إبستمولوجية تتعلق بمصادر المعرفة الإنسانية، وبالرؤية المعرفية الكلية وبالمنهج الفكري ومعاييره العلمية. فالمنهج الذي تبناه ينطلق من الفكر الغربي الماركسي، الذي يصدر عن عقلية مادية، تبعد كل ما له علاقة بالوحي، وما هو بعيد عن الواقع المادي التجريبي، وهذا هو شأن الفكر المادي عموماً، يقصي الوحي الإلهي بوصفه مصدراً معرفياً، ويحصر المعرفة التي يعترف بها بالمعرفة التجريبية المادية فحسب، فيستند إلى رؤية معرفية كلية تحصر مصادر المعرفة في مصدر واحد وهو الحس والتجربة.

إنّ ما يُحسب لأبي زيد هو جرأته في الإقدام على قراءة القرآن الشروع في تأويله رغم الحملة التكفيرية التي سارت ضده وانتتهت بتكفيره، غير أنّ ما نلومه عليه هو كونه لم يعتمد على نصوص فلسفية أخرى مؤسسة للآليات التأويلية على غرار شلاير ماخر أو غيره من عمالقة الفكر التأويلي، كما أنه بالغ في النظر إلى النصّ القرآني من جهة كونه «نصاً لغوياً» و«نصاً ثقافياً» ناسياً ضرورة الانتباه إلى كونه «نصاً فكرياً» يمكن أن تطبّق عليه أحدث القراءات التأويلية.

لقد اقترح أبو زيد قراءة موضوعية للقرآن، لكننا نتساءل هل فحص مسلمة الموضوعية التي انطلق منها؟

66- انظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 25، 26-27، 28.

إذ تنبغي الإشارة إلى أنّ كلّ التيارات وكذلك كلّ الفرق الإسلامية كانت قد اقترحت هي الأخرى عند قيامها ورغم اختلافها فرضيّة فهم الإسلام موضوعيًا متصورة أنّ ما تقدّمه من تأويلات يمثل الحقيقة الموضوعية للإسلام. فهل يمكن لأبي زيد أن يدّعي أنّه يقدم لنا فعلاً قراءة موضوعية والحال أنّ تكفيره كان من نفس المنطق، أي أنّه ثمة فهم موضوعي للإسلام خرج من دائرته المحددة نصر حامد أبو زيد؟

تصطدم القراءة النقدية والموضوعية للقرآن بعائق التكفير، ولعلّ هذا العائق هو الذي جعله يتراجع عن مشروعه التنويري، فتسلّل الخطاب النقيض إلى فكره. إذ يقول في **الخطاب والتأويل**: «(...) حين تأملت الأمر أدركت أنّ الخطاب النقيض يحاول أن يغزوني من داخلي بالتأثير السلبي على بنية خطابي، وهو خطاب يمكن أن يتمدد تمدداً سرطانياً ليصيبه بالشلل»⁶⁷. إنّ وعي أبي زيد بآلية التكفير بعد تعرّضه للمحاكمة ممّا يجعله يطرح هذه الآلية كعائق مهمّ، خاصّة في كتابه **التفكير زمن التكفير**⁶⁸.

يبدو أبو زيد متناقضاً، إذ يكتب في مؤلّفه **الخطاب والتأويل**: «فكلّنا مسلمون بداهة، وإسلامنا هو الأصل الذي يحتاج لبرهان، ليس مطلوباً من المفكر أو المواطن أن يثبت إسلامه لأحد»⁶⁹. في حين أنّ خطابه إلى الشعب المصري المنشور في **مجلة الطريق**، تحت عنوان «نداء إلى الشعب المصري» يؤكّد عكس ذلك، إذ يقول: «يا أهل مصر المعمورة، لا تُصدّقوا كلام القاضي أنني مرتدّ، ولو كان في النقض، لأنّ المرتدّ والعياذ بالله لا يتقدّم برّدته لينال لقب الأستاذيّة، في جامعة في بلد مسلم، إلّا لو كان مجنوناً (...) وإذا كان شعار العالم «أنا أفكر إذن أنا موجود» فليكن شعارنا «أنا أفكر فأنا مسلم»⁷⁰.

يعتبر هذا التصريح دليلاً على تراجع أبي زيد عن منجزات الفكر التنويري، فبعد أن أخضع النصّ الديني للسؤال والدّرس لإزاحة الغيبي والأسطوري واستبداله بالتاريخي والإنسانيّ، يعود محتماً بالدين لا بالعلم، وهو ما أشار إليه علي حرب في كتابه **الاستلاب والارتداد** قائلاً: «وهكذا انساق أبو زيد (...) تحت تأثير الإرهاب الديني الذي يمارس ضده، إلى تقويض الإنجاز الديكارتّي، منقلباً بذلك على عقله التنويري، إذ التنوير هو خروج المرء من قوقعته الدينية ونهوضه من سباته العفائي»⁷¹. في حين أنّ أبا زيد كان يُنبّه إلى خطر الوقوع في هذا المأزق من خلال تأكيده أنّه «من شأن هذا الموقف الدفاعيّ السجالي أن يدخل

67- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، الطبعة الثامنة، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 7.

68- تبدأ قضية أبو زيد عندما عرض أعماله العلمية على اللجنة العلمية المتكونة من علي مكي، عوني عبد الرؤوف، عبد الصبور شاهين، وقد أبدى عبد الصبور شاهين أنّ فحوى هذه الأعمال يوحى بالكفر والإلحاد سنة 1992. أيدت محكمة النقض هذا الحكم في أوت 1996، ومنذ ذلك الزمن صار عائق التكفير حاضراً في نصوص أبي زيد. استند تكفير اللجنة العلمية لإنتاج أبي زيد على المبررات الآتية: عداوته الشديدة للقرآن والسنة، تفضيل أهل الرأي على رأي الحديث، القول بتاريخية القرآن وإنكار مصدره الإلهي، دفاعه عن الماركسية والعلمانية، نفي كون الله خالق كل شيء، الدفاع عن سلمان رشدي وروايته «آيات شيطانية». وقد اتهم أبو زيد عبد الصبور شاهين بالمغالطة وتزييف المفاهيم، لأنّه ليس هناك دعوة للتحزّر من النصوص، بل من سلطة النصوص، وهي السلطة التي أضفاه الشافعي على الفكر الديني.

69- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ص 87.

70- نصر حامد أبو زيد، «نداء إلى الشعب المصري»، **مجلة الطريق**، العدد 4، السنة 55، 1996، ص 5.

71- علي حرب، **الاستلاب والارتداد**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1997، ص 12.

«الجديد» في دهايز الديماغوجية الوعظية الإنشائية التي تخاطب العوام بلغتهم وعلى قدر أفهامهم. فينخرط المفكر في إنتاج خطاب ركيك سقيم ينطوي على «التراجع» و«الاستسلام»⁷². كما يكشف مؤلفه دوائر الخوف، عن تمكّن الخوف لدى أبي زيد من قرائه: «لقد كان خوفي - الذي ما يزال قائماً - من إستراتيجية «البحث عن العفريت» التي لاحظت أنها تسيطر على قراء كتبي (...) جعلني أحياناً أفقد الثقة في جدوى الكتابة والنشر»⁷³.

يبدو أبو زيد عاجزاً عن إظهار مزاياه للناس، ذلك أنّ كتاباته لا تضيف شيئاً جديداً لموضوع دراساته، ولعلّ هذا الأمر كان قد عبّر عنه نيتشه خير تعبير عندما يكتب في إنسانيّ مفرط في إنسانيّته: «يسعى العاجزون عن تجلية مزاياهم لأنظار الناس إلى إثارة عدوانية الآخرين الشديدة لهم، حينما يعزّون أنفسهم بالاعتقاد أنّ هذه العداوة تحول بين استحقاقاتهم وبين تقدير الناس لهم بشكل منصف»⁷⁴.

إنّ ما يُعادل «التكفير» في المجتمعات الغربية هو «الجنون» الذي يعتبر أيضاً آلية للإقصاء تلحق بالفيلسوف، وإن كان الجنون عند كلّ من نيتشه وفوكو ملازماً للعملية الإبداعية وللحياة المرحّة، فإنّ التكفير ظلّ في العالم العربي مناقضاً للتفكير. يقول أبو زيد: «التكفير هو المنهج الكاشف عن مخاصمة التفكير والانقلاب ضده». والغريب في الأمر هو أنّ أحكام التكفير تصدر في دول علمانية، وكأنّ السلطة تدفع ثمن علمانيّتها بأن تقدّم مفكرها «أكباش فداء» للمؤسسات الدينية.

72- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 20.

73- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 13.

74- نيتشه، إنسانيّ مفرط في إنسانيّته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 2002.

المراجع:

- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الطبعة الثامنة، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، الطبعة السابعة.
- نصر حامد أبو زيد، «نداء إلى الشعب المصري»، مجلّة الطّريق، العدد 4، السنة 55، 1996.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، الطبعة الأولى، الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999.
- نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 2002.
- علي حرب، الاستلاب والارتداد، الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1997.
- محمد عزيز عدنان، «تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي»، منشور في المسلم المعاصر، العدد 122.
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، قدم له وعلق عليه محمد شريف سكر، راجعه مصطفى القصاص، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، 1987، الجزء الثاني.
- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ط4، الجزء الأول.

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