**مناهج بحث نصر حامد أبو زيد**

**أحمد ماجد**

يرى أبو زيد أنّ التعامل مع النصوص أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تُغني إحداهما عن الأخرى خاصَّة إذا كنا نتحدّث عن نصوص تراثية:

**"الأولى:** زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في سياقها التاريخيّ، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص.

 **الثانية:** زاوية السياق الاجتماعي والثقافيّ الراهن الذي يمثّل دفع التوجّه إلى تأويل ـ أو بالأحرى ـ إعادة تأويل تلك النصوص من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة"[[1]](#footnote-1)، ولا شك بأنّنا إزاء مستويين تكامليين يتنقّل بينهما "أبو زيد" في تعامله مع ظاهر النص أحيانًا، وأحيانًا أخرى يجمع بينهما وفق منهج لا ينضبط كثيرًا ضمن سياق منسجم. لذلك ينتقل "أبو زيد" في تعامله مع النّصّ الدينيّ بين المناهج الأدبية الحديثة، حيث يلجأ تارة إلى النقد الأدبيّ وطورًا إلى علم العلامات، وأحيانًا يجمع بينهما، فما هي هذه المناهج:

**أولًا: منهج النقد الأدبي**

 ينطلق "نصر حامد أبو زيد" من أنّ: "الله ليس موضوعًا للتحليل أو الدرس"[[2]](#footnote-2)، وكلّ ما يستطيع الإنسان أن يعرفه عنه هو من خلال النّصّ، لذلك: "شاء [عزّ وجلّ] أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم؛ أي من خلال نظامهم الثقافيّ المركزيّ، فإنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلميّ هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلَّى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة ولفهم الإسلام من ثم"[[3]](#footnote-3)، ومن أجل ذلك استدعى "عبد القاهر الجرجاني"[[4]](#footnote-4) في حديثه عن القرآن وكيفية إنتاجه للدلالة والتي توصّل إليها عن طريق دراسته للشعر والبحث في قوانين تشكيله في ما أسماه بـ "النظم"، الذي يدرس العلاقة بين اللفظ والمعنى. وهذا القانون يرتكز على التمييز بين اللغة والكلام؛ لأنّنا في الثانية نجد نهجًا في الدلالة يختلف من حيث نوعه عن النهج في الأولى، فتصبح العلاقات التي يُنشِئُها المتكلّم بين وحدات السياق هي الدَّالة، لا الكلمات في حدّ ذاتها، أو هي بعبارة أخرى دلالة نشأت من تجاوز دلالة الكلمات مفردة، وهو بهذا يتبنّى موقفًا يكاد يكون شكليًّا، وينمّ عن فهم للتحوّل الذي يطرأ على الظاهرة اللغوية وقت يصوغها المتكلِّم ويخرجها من محور الاستبدال الثابت الساكن إلى محور التوزيع الديناميكي المتحرّك، وإذ ذاك يصبح المعنى غير مُنحصِر فيما تؤدِّيه جملة الكلمات، وإنّما هو معنى جديد لا وجود له خارج سياقه. يقول: "واعلم أنّ مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعًا من الذهب أو الفضّة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنّك إذا قلت: ضَرَب زيدٌ عمرًا يوم الجمعة ضربًا تأديبًا له، فإنّك تحصل من مجموع هذه الكلم كُلّها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهّمه الناس، وذلك لأنّك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفس معانيها، وإنّما جئت بها لتفيده وجود التعلّق"[[5]](#footnote-5).

وفي هذا المقام، تصبح عملية الفهم، متعلّقة بدراسة منهجية، تعمل على دراسة السياقات، وحركة الألفاظ فيها، وهل هي تخدم الهدف التي جُعِلت لأجله، وكانت متفقة ومرتّبة مع ما سبقها وما يلحقها وفائدتها في الكلام، وهذا يقتضي إجراءات تنظر: "إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارًا وأمرًا ونهيًا واستخبارًا وتعجّبًا وتؤدّي في الجملة معنىً من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضمِّ كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، فهل يُتصوّر أن يكون بين اللفظين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدلّ على معناه الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به"[[6]](#footnote-6)، فكلّ عملية فهم، يجب أن تعتمد برأيه على الصيغة التالية:

المعنى المعجمي + المعنى الوظيفي= المعنى الدلالي. وهذا عين ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد حين اعتبر أنّ الأصل ليس في الشكل الظاهري للغة، إنّما في السياقات التي وردت فيها، ولذلك، تحدّث عن سياقات متعدّدة للقرآن. ويبدأ "أبو نصر" بالحديث عنها، فالسياق الخارجي يُسمّى سياق التخاطب، ويمكن أن يُسمى سياق التنزيل باعتبار نزول القرآن المجزّأ خلال أكثر من عشرين عامًا، وهذه الأجزاء ارتبطت لحظة نزولها بأحداث ومواقف هي ما يسمّى "أسباب النزول"، ويتجلّى هذا السياق في بنية النّص، مستويات العلاقة بين القائل/ المرسل والمـُتلقّي/ المستقبل، وهي العلاقة التي تحدِّد بشكل حاسم نوعية النّص من جهة، وتحدّد مرجعيات التفسير والتأويل من جهة أخرى"[[7]](#footnote-7). وفي حالة النّص القرآنيّ يمكن القول بصفة عامة إنّ سياق التخاطب محورها أعلى/ أدنى، وعلى أساس هذا، محور التركيز غالبًا هو المتلقي (محور تعليمي)، ولكن مع كثير من التعقيد ناتج عن تعدّد المخاطبين يقول "أبو زيد": "لا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات أسباب النزول والمكّي والمدني فقط، بل تمتدّ في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيبًا، فهناك على الأقل على سبيل المثال سياق المخاطب الأول، محمد(ص)، وهو سياق متعدّد في ذاته بين التهدئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآني وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحيانًا"[[8]](#footnote-8).

أما على المستوى الداخلي فإنّ "أبو زيد" يرى أنّ النص القرآني بما أنّه متعدّد الأجزاء، فإنّ مستويات السياق تتعدّد فيه بسبب الزمن الذي استغرقه تكوّن النص القرآنيّ، وهذا الجانب يختلف فيه النص القرآني عن النص الشعري؛ كالمعلَّقات مثلًا التي صِيغَت وبُنيت في نفس وقت إبداعها، فالنص الشعري يفترض تجانسًا بين وقت إبداعه وبين بنائه الداخلي، أما النصّ القرآني فإنّه يخالف ذاته سياقيًّا، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، ربّما تكون هذه التعدّدية النصية بسبب السياق الثقافي المنتج للنص ـ وهذا مجرّد افتراض ـ [[9]](#footnote-9).

أما على المستوى القول نفسه، فهو سياق متعدّد في ذاته، إذ أنّ هنالك فرقًا بين سياق الترغيب والترهيب، وبين سياق الوعد والوعيد، وبين سياقات أخرى كالوصف والسجال والتهديد والأوامر والنواهي، وغير ذلك.. وكلّ مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلّى في بنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أنّ تعدّدية النص على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدّد مستويات سياق الخطاب يفرض تعدّدية في اللغات الثانوية للنص"[[10]](#footnote-10).

يتناهى إلينا على نحو واضح أنّ منهج "أبو زيد" يقوم على تكريس التعدّدية، وعلى أنّ الشرائع لم تسع لإلغاء التعدّدية، بل إنّ الخطاب الإلهيّ ينطوي على تعدّدية: "تجعل الخطاب مفتوحًا لآفاق التأويل والفهم... وبعبارة أخرى ليست الشرائع خطابًا موجّهًا للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل بل هي خطاب للناس جميعًا، تعدّدت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين"[[11]](#footnote-11)، وهو في هذا المجال، يعود إلى "ابن رشد" وتعدّديته المعرفيّة، وتقسيمه للتأويل إلى ثلاثة أصناف حسب درجة الإدراك. فالشرائع بالنسبة إليه تحضّ على هذا التعدّد: "بدليل أنها انطوت في بنية خطابها، على تعدُّدية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحًا لأفاق التأويل والفهم"[[12]](#footnote-12)، طبقًا للخطاطة التالية:

 إلا أنّ "أبو زيد" لم يقف عند "ابن رشد" بل تعدَّاه من خلال قبوله القرينة القلبية للمتصوّفة. فالنّصّ قابل للإنتاح دومًا بسبب من خصوبته مع أنّ بعض الدلالات في النص قد تفقد قدرتها على التواصل مع الأزمنة اللاحقة.

لكنّ "أبو زيد" وإن اعتمد على مستويات السياق التي أسَّس لها "الجرجاني"، إلاَّ أنّنا نجده يدعو إلى تجاوزه عبر اكتشاف المسكوت عنه في بنية الخطاب ـ متّبعًا طريقة المنهج التفكيكيّ في نظريته النقدية ـ وبالتالي: "لا يقف تحليل مستويات السياق اللغوي عند حدود عناصر الجملة أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ والأساليب فحسب، بل يمتد وراء ذلك لاكتشاف الدلالة المسكوت عنها: في بنية الخطاب". لا نعني بالمسكوت عنه هنا ما أشار إليه علماء أصول الفقه باسم "دلالة الفحوى"، أو "لحن الخطاب"[[13]](#footnote-13)، إنّما هو حفر في النّص والقيام بقراءة متعدِّدة المستويات، تساعدنا في فهم أعمق ـ وأكثر علمية ـ للنصوص: "والأهم من ذلك أنّ هذا العمق في الفهم يقرِّبنا من حدود إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، ويساعدنا في تبيان الطبيعة الأيديولوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الدينيّ"[[14]](#footnote-14). وعند هذه النقطة، يعود إلى "عبد القاهر الجرجاني" الذي تعدّى المعنى الدلاليّ إلى ما وراء الدلالة حين تحدّث عن المعنى ومعنى المعنى فقال: "المعنى ومعنى المعنى، نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[[15]](#footnote-15)... فالمعاني الأولى: "هي التي تُفهم من نفس الألفاظ، والمعاني الثواني هي التي يومَأُ إليها بتلك المعاني"[[16]](#footnote-16)، وما ذلك إلَّا بسبب اشتراك الاثنين في الوحدة اللغوية ولأنّ: "العلم بتلك القوانين من شأنه أن يعصم الباحث من الانخراط في إنتاج أيديولوجيا، ويؤهِلُّه لإنتاج خطاب علمي عن النصوص الدينية"[[17]](#footnote-17).

**ثانيًا: منهج العلامات**

دعا "أبو زيد" إلى استخدام المناهج الحديثة وأبرزها "السيميوطيقا"؛ أي علم العلامات بالتعامل مع النصوص الأدبية، ومن أجل هذه الغاية ربط بين مفهوم العلامة ومفهوم الدلالة في التراث الإسلاميّ، ودعّم فكرته هذه بنظرة المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق. يقول أبو زيد: "ولعلّ في كلّ ذلك ما يبرّر لنا القول بأنّ وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية يشي بأنّ العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى.. هذه النظرة للغة بوصفها نظامًا من الدلالات نجدها عند كلّ المفكّرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنة كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوّفة"[[18]](#footnote-18)، فهم اتفقوا على بعض الأمور المهمة:

**الأوّل:** اللغة تعتبر نظامًا دالًّا في النسق المعرفيّ للوجود الإنسانيّ.

**الثاني:** اتفاقهم على التسوية بين دلالة الأصوات والإشارات والحركات، شريطة سبق المواضعة فيها جميعًا.

**الثالث:** يتّفقون على أنّ "التحويل المجازي" من حقّ الجماعة، وينبغي أن يخضع للعرف وللمواضعة أيضًا[[19]](#footnote-19).

وقد دقَّق "الجرجاني" بهذه النظرة، ونفى عن الألفاظ من حيث هي ألفاظ أي وصف من صفات القبح أو الحسن، واعتبرها ألفاظًا تجري مجرى العلامات والسمات: "ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جُعِلت العلامة دليلًا عليه وخلافه"[[20]](#footnote-20). فالعلاقة بين الدال والمدلول إذن علاقة اعتباطيّة اصطلاحيّة، والألفاظ من حيث هي علامات لا تغيّر من المدلول ولا تضيف إليه شيئًا، كما أنّ العلامات اللغوية لا تنبىء بذاتها عن المعاني العقلية بل تدلّ وتشير عليها المواضعة والاصطلاح؛ لأنّ: "المعاني [...] هي التي تُدرك أولًا، ثم توضع الأصوات، اتفاقًا للدلالة عليها، يستوي في هذا المعاني الذهنية المعقولة والمعاني اللغوية"[[21]](#footnote-21)، وهذه النتيجة هي المهمة عند "نصر حامد أبو زيد" لأنّها سوف تؤسّس لفكرة الانفلات من قيد اللفظ.

ويذهب "أبو زيد" باتجاه "حازم القرطاجني" والقضية التي أثارها وأقامها تحت عنوان: "صور الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان"، والتي تشير إلى أنّ العالم الحسيّ يتحوّل في الذهن إلى مجموعة متخيّلة من الصور والمفاهيم، ثم يتحوّل من هذا الوجود الذهني إلى دلالات صوتية ومن ثمّ إلى رموز كتابية[[22]](#footnote-22). يقول أبو زيد: "إنّ ما يطرحه حازم في هذا النص يقيم العلاقة بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية على أساس من الترابط الدلالي، حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ ـ الصورة السمعية عند سوسير ـ في الأفهام. فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام استدعت ـ بطريقة الدلالة الإشارية ـ والصور الذهنية بدورها تشير إلى المُدرِك العيني الخارجيّ. وهكذا نجد أنفسنا في علاقات دلالية قائمة على الترابط بين الطرفين"[[23]](#footnote-23)، وهذه العلاقات الدلالية يمكن التعبير عنها على النحو التالي:

الرموز الكتابية (دال) الصور السمعية للألفاظ (مدلول)

الصورة السمعية للألفاظ الصور الذهنية (مدلول)

الصور الذهنية (دال) الأعيان الـمُدركة (مدلول)

هذه العلامات، كما يرى "أبو زيد"، مبنية على تلك "التصوّرات" و"المفاهيم" الذهنيىة القارة التي تحملها في وعي الجماعة وفي لاوعيها: "فمعنى ذلك أنّنا مع اللغة في قلب "الثقافي". والثقافي وإن كان يتجلّى في أكثر من مظهر كالأعراف والتقاليد والأنماط والسلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون"[[24]](#footnote-24). وهكذا تكون اللغة تمثّل النظام المركزي الذي يعبّر عن كلّ المظاهر الثقافية. ويدعم هذا الرأي بقول علماء السيميوطيقا: "الثقافة عبارة عن أنظمة متعدّدة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها "نظام العلامات اللغوية" لأنّه هو "النظام" الذي تنحل إليه تعبيريًّا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين"[[25]](#footnote-25).

وهكذا نكون بحسب "أبو زيد" أمام ثلاث مفاهيم متداخلة هي: العالم والثقافة واللغة، حيث تختلف النظرة إليها بحسب الناظر إليها: "فلو تبنّى الباحث المنظور الأنطولوجي، أي البدء بالوجود كمفهوم وليس كماهية، فإنّه يضع العالم أولًا، ثم الثقافة، ثم اللغة، ولو بدأ من منظور إبستمولوجي، أي معرفيّ، فإنّه يضع اللغة أولًا، ثم الثقافة ثم العالم. ولو نظر الباحث من منظور تركيبي، فإنّ العلاقة لا بد أن تأخذ شكل الدائرة"[[26]](#footnote-26).

هذا تحليل "أبو زيد" لمفهوم العلامة عند المتكلّمين والبلاغيين، أما عند المتصوّفة فالأمر أكثر وضوحًا لأنّ تصوّر المتصوّفة للوجود يقوم على كونه تجلّيات ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة، هي الحقيقة الإلهية. فهؤلاء يعمدون إلى إقامة موازنة بين حروف اللغة، وهذه الحروف في حقيقتها إنّما هي حروف اللغة الإلهية وليست حروف اللغة البشرية الصوتية التي هي مجرّد الظاهر لتلك الحروف الباطنة، وبالتالي فالكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلَّى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلَّى في النصّ القرآني"[[27]](#footnote-27).

إنّ الفكر الصوفي يجعل الموجودات هي كلمات الله، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[[28]](#footnote-28)، فالعالم كلّه في القرآن عبارة عن علامات وآيات تدلّ على وحدانية المولى جلّ وعلا، فالمتصوّفة بناءً على هذا الطرح – في نظر أبو زيد- ينطلقون من تصوّرهم اللغة من منظور سيميوطيقي يتناسب ومعتقدهم وفهمهم الدينيّ، فهم يحوّلون الوجود كلّه إلى نصّ يشير إلى قائله ويدل عليه ويتجلَّى في كلّ المظاهر التي تعدّ اللغة إحداها، ويربطون عملية الفهم بالإنسان العارف بما هو متلقّي للدلالة، يقول أبو زيد: "إنّ الدلالة التي تجعل الدال هو المدلول بعينه وذاته تتعلّق بالكلمات الوجودية التي هي الممكنات. هذه الممكنات دالة بذاتها على معان ودلالات قائمة فيها لا تفارقها، فهي لا تدلّ على شيء خارجها. لكن دلالة هذه الممكنات لا تنكشف ولا تفصح عن نفسها إلا لقلب العارف الصوفي الذي يتحدّ بالوجود فيكتشف معناه ودلالة عناصره المختلفة ومكوناته المتعددة"[[29]](#footnote-29).

يخلص "أبو زيد" من خلال هذه المقدّمات إلى نتيجة مفادها، إنّ الذي عناه المتقدّمون من ذلك وخصوصًا "عبد القاهر الجرجاني" هو الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقّي مشاركًا في صنع النّصّ عن طريق التأويل، وهكذا يكون عبر ربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقليّة، وفي هذا الأخير يقول أبو زيد: "إنّ العلاقة بين الدال والمدلول ـ في العبارة المجازية ـ كما يفهمها "عبد القاهر" يمكن أن ترسم على النحو التالي: العبارة اللغوية (دال) "المعنى (المعنى الأول) مدلول، المعنى الأول (دال)" المعنى الثاني (معنى المعنى) مدلول"[[30]](#footnote-30).

وهذا الكلام الذي ينقله "أبو زيد" عن "عبد القاهر" هو في الواقع ضربٌ من تبنّيه للتطوير الحداثي الذي قام به "دي سوسير" حين تجنّب استخدام مصطلحي "اللفظ والمعنى"، وأبدلهما بمصطلحي "الدّال والمدلُول" باعتبارهما يحيلان إلى المفهوم الذهنيّ؛ لأنّهما يدلّان على جانبي العلامة اللغوية التي لا تدلّ على شيء"[[31]](#footnote-31)، فـ "دي سوسير" رأى في العلامة: "عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران المفهوم والصورة السمعية ارتباطًا وثيقًا بحيث يتطلّب وجود أحدهما وجود الثاني"[[32]](#footnote-32). ويستدلّ "أبو زيد" بهذا المعنى على أنّ هناك "تداخلًا دلاليًّا"، أو "سمطقة" في الدلالة اللغوية، ما يؤكّد ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من الدلالات الوجودية. ويؤكّد أبو زيد أخيرًا أنّ: "هذا التراث وإن تعدّدت مداخله وطرائق التفكير فيه يظلّ تراثًا ذا ملامح عامة على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو على مستوى النظر الفلسفي والكلاميّ، أو على مستوى التجربة الصوفية"[[33]](#footnote-33).

يفترض "أبو زيد" في بحثه في علم "السيميوطيقا" أنّ نظام النّصّ القرآني لا يقف عند نقله لبعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعيّ، بل يكمن في أنّ حدود النظام اللغويّ للنّصّ يتجاوز ذلك إلى تشكيل نسق نحويّ ودلاليّ خاص. ويعزّز هذا القول بما يثيره دومًا في الاستفادة من تحليل نظرية النظم عند "عبد القاهر الجرجاني". هذا الافتراض الذي يطرحه هنا يفتح له افتراضًا آخر أو ربما منهجًا آخر يتعلّق بطبيعة اللغة الدينية ليس من حيث تشكّلها في بنية اللسان، ولكن من حيث تشكيلها لبنية اللغة الأم حتى أصبحت اللغة الأم فرعًا في بنية اللغة الدينية وهذا لا يمكن أن يحدث بسبب عمليات التحويل الدلالي البسيطة أو الفردية مهما تعدّدت، ولكنّه يحدث عبر تحويل اللغة في مجملها من كونها نظامًا من العلاقات دالًّا إلى أن تكون هي ذاتها "علامة" في النظام الدال للغة الدينية"[[34]](#footnote-34)، يقول تيري إيجلتون: "إنّ قيمة النص، تتحدَّد بصيغة اندراجها المضاعفة في التشكل الأيديولوجي، وفي النسل المتوافر من الخطاب الأدبيّ، بهذه الطريقة يدخل النّص في علاقة مع سلسلة محدودة دومًا من القيم والاهتمامات والحاجات والقوى والطاقات المحدّدة تاريخيًّا والتي تحيط به. إنّه لا يعبر عن، ولا يُعيد إنتاج مثل هذه الأشياء – لأنّ النصّ مصنوع من الكلمات لا من الحاجات- بل إنّه يبني نفسه ويشكّلها داخليًّا في علاقة العلامات الأيديولوجية التي يشكّل نظامها الرمزي"[[35]](#footnote-35).

ولتوضيح عملية "السمطقة" التي يسعى "أبو زيد" لإثباتها واستعمالها في تحليل النصّ وفهمه، فإنّها عبارة عن عملية التحوّل الدلاليّ وذلك عن طريق تحويل "الدلالة الكليّة" التي نتجت أصلًا عن طريق علاقات التركيب في الأنماط البلاغية إلى "علامة كليّة" تحيل إلى دلالة أخرى، هي أشبه بالأيقونة ينتقل من خلالها من المعنى الظاهر إلى معنى آخر ينشأ من خلال المعنى الأول، وبالتالي تنتقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي الذي ليس له علاقة باللغة الأم، وهذا هو الفرق بين العلامات اللغوية والعلامات السيميوطيقية فالعلامات اللغوية تقوم دلالتها كما سبق على العرف والمواضعة، أما العلامات السيميوطيقية فليس من الضروري أن تقوم على شيء من ذلك"[[36]](#footnote-36).

يستشهد "أبو زيد" على هذا الفهم بتمثّل قارىء القرآن المسلّم لهذه العلامات/ الآيات، بما تدلّ عليه من "معقول" دون التوقّف عند العلامة ذاتها، فالدلالة التي يتمثّلها القارىء هي محور الاهتمام ونقطة التركيز[[37]](#footnote-37). وهذه العلامات كما يقول هي أكبر من الكون والتاريخ، ذلك بأنّها تعني كلّ ما يتعلّق بمفردات النص بما فيها الحدود والأحكام الشرعية الواردة في النصّ ويتمّ الدمج بين القراءة والتأمّل، والفهم، والتعبّد، وتنمحي الفروق بينها كما انمحت بين العالم والنص؛ وبين النصّ والأحكام. وهنا تحديدًا يصل نصر أبو زيد لمثل ما قالت به المتصوّفة وهو أن نرى "الوجود" كلامًا إلهيًّا، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[[38]](#footnote-38).

إنّ اعتماد أبو زيد على السيميوطيقا البنيوية أوّل الأمر هو الذي جعله يتبنّى فكرة تعدُّد الدلالات، وإن كان سيجد في التفكيك لاحقًا المجال الأرحب لمنهجه التأويلي. فالنظرية البنيوية تلحّ على عدم وجود مرجعية لجميع اللغات يقصد بها فك مفارقة الداخل/ الخارج، وتخطيّ نظرية ازدواج الحقيقة أو المعرفة، وتفسير إبداعية اللغة من خلال الخصائص الشكلية لبنائها ذاته، وهذا يتجلَّى في تصوّر شتراوس للعلامة؛ فهو وإن كان بنى تصوّره على ما أسّسه دي سوسير حيث استخدم نفس المعادلة عن العلاقة بين الدال والمدلول كوجهين للعلامة، وتبنّى مقولاته في استقلال النسق اللغوي عن المرجعية الخارجية. وأنّ المعنى لا وجود له إلا داخل النسق؛ لكنّه يختلف عن سوسير باهتمامه بشكل واضح بالمدلول ليخرج في نهاية الأمر بنتائج تباعده عن البنيويين، وتقرّبه من المنهج التفكيكي الذي يؤمن بتعدُّد المعاني والدلالات. لقد: "كان موقف شتراوس المبدئي والذي شاركه فيه عدد من البنيويين الفرنسيين المعاصرين مثل بارت وفوكو، هو أنّ الدّال لا يمثّل مشكلة للتفسير، فسواء كان الدال وحدة لغوية أو نسقًا، أو وحدة بنائية، أو نسقًا أدبيًّا، فهو ثابت يمكن التأكّد منه، لكن المدلول هو المشكلة بالنسبة للمفسّر البنيوي. فالدال الواحد قد يحمل مدلولات مختلفة لشخصين مختلفين، بل إنّه قد يحمل أكثر من مدلول لنفس الشخص في فترات أو أوقات مختلفة. على هذا الأساس فإنّ بنيوية شتراوس ترحّب بتعدّد التفسيرات، وترفض التفسير الواحد الموثوق. وهذا ما فعله شتراوس في تفسير الأساطيرـ فهي تفسيرات ممكنة فقط ولا تغلق الباب أمام أي تفسيرات ممكنة أخرى"[[39]](#footnote-39).

**خلاصة**

إنّ ما يمكن أن نخلص إليه من استقرائنا لتأويلية نصر حامد أبو زيد، هو أنّ مشروعه المعرفي ينبني على المخاتلة والتلفيق، إذ أنّه يحمل في طيّاته الكثير من المضمرات، فهو وقف على أرض الفكر الإسلاميّ، ولكنّه أعمل العدّة المعرفيّة الغربية مستفيدًا من السيميولوجيا والهرمنيوطيقا بالإضافة إلى الألسنية والأسلوبية، وهو وإن أعمل الحفر في المنظومة الفكرية والدينيّة للمجتمعات العربية ولإسلاميّة بقي مسكونًا بالآخر، الذي يشكّل النموذج الذي يسعى للتماهي والحلول فيه. فهو تعامل مع التراث كما يتعامل الفنان مع صورة فنية، حيث يعيد تشكيل العالم المحيط انطلاقًا من مخياله، وهو في هذا الموضع، عمل على:

1 . إفراغ مفهوم النّصّ من محتواه وإعادة تأسيسه على أرضية التشكّل والتشظِّي، فأحاله نسيجًا يرتبط فيما بينه، ولكنّه لا يحيل إلى وحدة، وهذا التصوّر سينسحب على صاحب النّصّ القرآني وهو الله جل جلاله، فتعريفه للنص القرآني بأنّه منتج ثقافي سيبعد عنه مصدره الإلهي على مستوى الدراسة، فهو يقصيه منها ويعلن موته شأنه شأن المنهج البنيوي. وهذا ما سيحيل الإنسان إلى كائن ماديّ تقرّر البنية التحتية فيه معالم البنية الفوقية، وهو ما سيعيدنا إلى القراءة الماركسية. وهو وإن تكلّم عن النّصّ باعتباره المرجعية التأسيسية، لكنّه رفع القداسة عنه، وحوّله إلى شاهد، يتمّ العودة إليه لمراجعته من ناحية تشكل المعنى قبل أن يغادره نتيجة الهجرات التي تمرّ بها اللغات.

2 . الإنتقائية في التعامل مع التراث القريب والبعيد، فهو يستخدم الشخصيات للتعبير عن المكنون بالذات، لذلك هو لم يقدّم مقاربة منهجية، إنّما مال باتجاه أيديولوجية الذات، وأخذ يستحضر من يريد إلى مسرحه، وهو لا يدخله إلى الخشبة إلا من أجل لعب دور محدَّد، حتى إذا ما انتهى منه قام بعزله، ليبقى هو هو المعبِّر عن الحقيقة، القادر على تقمُّص جميع الأدوار، لذلك نراه يستحضر المعتزلة الأوائل وكلامهم حول القرآن الكريم حتى إذا ما انتزع منهم هذا الموقف أخذ برجم المتأخّرين.

3 . أعاد "معننة" المفاهيم وعرَّفها من جديد، حتى أصبحت تحمل معنًى جديدًا، يقطع مع الذات الحضارية.

نجدنا مع "أبو زيد" كما لو أنّنا أمام نزعة "أوديبية غير واعية" تقتل الأب، ولكنّها تحتفظ بصورته كتذكار، حتى لا يشعر القاتل بالذنب الناتج عن فعلته. لذلك يحفل نّصّه بميراث الفقيد كمخيال اصطنعه وتكلّم عنه، وحاول أن يقنع الآخرين به.

1. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، الصفحة 120. [↑](#footnote-ref-1)
2. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 27. [↑](#footnote-ref-2)
3. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، الصفحة 27. [↑](#footnote-ref-3)
4. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجُرْجاني (400 - 471 هـ) نحوي ومتكلم مسلم من أبرز أعماله "أساس البلاغة"، و"دلائل الإعجاز". [↑](#footnote-ref-4)
5. والتعلّق يشير إلى التأليف والصياغة والبناء والوشي.. والانسجام الواقع في الكلام الواحد الناتج عن تعالق معانيه بتناسق ألفاظه بعضها ببعض داخل مقام مشترك. حمادي صمّود، التفكير البلاغي عند العرب/ أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس (مشروع قراءة)، (تونس، الجامعة التونسية، 1981)، الصفحتان 503-504. [↑](#footnote-ref-5)
6. عبد الله خضر حمد، النقد الأدبي الحديث، (بغداد، دار الفجر، الطبعة 1، 2017)، الصفحة 163. [↑](#footnote-ref-6)
7. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 101. [↑](#footnote-ref-7)
8. المصدر نفسه، المعطيات نفسها. [↑](#footnote-ref-8)
9. المصدر نفسه، الصفحة 105. [↑](#footnote-ref-9)
10. المصدر نفسه، الصفحة 106. [↑](#footnote-ref-10)
11. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، الصفحة 261. [↑](#footnote-ref-11)
12. المصدر نفسه، الصفحة 60. [↑](#footnote-ref-12)
13. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 108-109. [↑](#footnote-ref-13)
14. المصدر نفسه، الصفحة 110. [↑](#footnote-ref-14)
15. المصدر نفسه، المعطيات نفسها. [↑](#footnote-ref-15)
16. المصدر نفسه، المعطيات نفسها. [↑](#footnote-ref-16)
17. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، الصفحة 233. [↑](#footnote-ref-17)
18. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، الصفحة 57. [↑](#footnote-ref-18)
19. المصدر نفسه، المعطيات نفسها. [↑](#footnote-ref-19)
20. المصدر نفسه، الصفحة 76. [↑](#footnote-ref-20)
21. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-21)
22. المصدر نفسه الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-22)
23. المصدر نفسه، الصفحة 80. [↑](#footnote-ref-23)
24. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 80. [↑](#footnote-ref-24)
25. المصدر نفسه، الصفحة 81. [↑](#footnote-ref-25)
26. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 82. [↑](#footnote-ref-26)
27. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، الصفحة 83. [↑](#footnote-ref-27)
28. سورة لقمان، الآية 27. [↑](#footnote-ref-28)
29. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، الصفحة 86. [↑](#footnote-ref-29)
30. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، الصفحة 113. [↑](#footnote-ref-30)
31. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-31)
32. المصدر نفسه، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-32)
33. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، الصفحة 116. [↑](#footnote-ref-33)
34. المصدر نفسه، الصفحتان 215- 216. [↑](#footnote-ref-34)
35. تيري ايجلتون، النقد والأيديولوجية، ترجمة فخري صالح، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، الصفحة 219. [↑](#footnote-ref-35)
36. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، الصفحة 218. [↑](#footnote-ref-36)
37. المصدر نفسه، الصفحة 219. [↑](#footnote-ref-37)
38. سورة الكهف، الآية 109. [↑](#footnote-ref-38)
39. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، العدد 232، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998) الصفحة 276. [↑](#footnote-ref-39)