**نصر حامد أبو زيد ومفهوم النص (3)**

**أحمد ماجد**

يعتبر "نصر حامد أبو زيد" "الهرمنيوطيقا" قضية قديمة جديدة، ساهمت في إعادة تشكيل الرؤية الغربية، ولها وجودها في التراث العربي من الممكن تثميره للوصول إلى حلّ لإشكالية النهضة، وهذا ما دفعه إلى تبني الحوار الجدليّ بين الثقافتين العربيّة والغربيّة؛ فهذا العلم كما أُنتج في الثقافة الغربية قادرٌ على المساهمة بمعالجة واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخيّ والمعاصر، على أن يَرتِكز على حفظ خصوصية الذات وأصالتها وديناميّتها؛ فالحوار الجدليّ: "ليس صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفيّ لأيّ معرفة، ومن ثمّ لأيّ وعي بصرف النظر عما نرفعه من شعارات أو نتبناه من مقولات ومواقف. إنّ أيّ موقف يقوم على الاختيار، والاختيار عملية مستمرة من القبول والرفض، أي عملية مستمرة من الحوار"[[1]](#footnote-1)، بالتالي قد تكون "الهرمنيوطيقا" إذا تمّ تبنيها نتيجة خيار حرّ قادرة على: "أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا"[[2]](#footnote-2)، ولكن هذا لا يمكن تحقيقه دون التدقيق بمفهوم النّص.

**1. مفهوم النّص**

يؤكد "أبو زيد" على وجود رؤية كونية مكوِّنة لنظرة الإنسان إلى العالم، فكلّ حضارة تنطلق من خصوصيتها: "وإذا صحّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصحّ لنا أن نقول: إنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة "ما بعد الموت"، وأنّ الحضارة اليونانيّة هي حضارة "العقل"، أما الحضارة الإسلاميّة فهي حضارة "النص"[[3]](#footnote-3)، وإذا كانت الحضارة العربيّة - الإسلاميّة نصّيّة فهذا يعني أنّها تأويلية؛ لأنّ النّص دون تأويل يفقد وجوده الحقيقيّ وفعاليته، فالتأويل هو الوجه الآخر للنّص ومنه يستمد حركته[[4]](#footnote-4).

يرادف "أبو زيد" بين النّصّ والقرآن والذكر والوحيّ، ولكنّه: "يعدّ مفهوم "الوحيّ" هو المفهوم المركزيّ للنّص عن ذاته، حيث يشير [القرآن الكريم] إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع"[[5]](#footnote-5)، وهذا ما دفعه إلى دراسته لسانيًّا وسيميولوجيًّا وتاريخيًّا، فتوقف في تحليلاته عند معنى "الوحيّ" كما ورد في القرآن، وتفحّص كيفية استعماله في حقل التداول الشعري القديم مع الحرص على مطابقة دلالته مع مفردة "الاتصال" وصهرهما في قالب معجميّ واحد؛ وذلك لتأكيد أطروحته التي تقول بالتعالق الماهويّ بين ظاهرتي "الوحي" و"الشعر والكهانة"، وهذا المعنى مرتبط بالواقع وعلاقته بالوحيّ، وهي الفكرة التي من خلالها جعل "أبو زيد" القرآن منتجًا ثقافيًا بقوله: "إنّ النّصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ. والمقصود بذلك أنّه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا"[[6]](#footnote-6)؛ والواقع هو حركة البشر الذي نزل النّصّ من أجلهم، ومنهم المتلقي الأول وهو الرسول، وأما "الثقافة" فهي اللغة التي نزل القرآن بها: "وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثّم أن نتحدث عن نّصّ مفارق للثقافة والواقع أيضًا طالما أنّه نّصّ داخل إطار النظام اللغويّ للثقافة. إنّ ألوهية مصدر النّصّ لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[[7]](#footnote-7).

ولتأكيد أطروحته احتج بأبيات من الشعر الجاهليّ للشاعرين "علقمة"[[8]](#footnote-8) و"الأعشى"[[9]](#footnote-9) تصف ما كان يكتنف حياة الإنسان الجاهليّ من إيمان بالجن والأساطير وعلاقتهما بمفهوم الوحيّ. ويأتي هذا لإقناع القارىء بأنّ فهم الظاهرة القرآنية لا يُمكن تحقيقه إلا باستدعاء زمنية "ثقافة الشعر" بوصفها الثقافة المصاحبة للحظة التماس بين الوحيّ والأرضيّ. وبعملية استدلالية يخلص "أبو زيد" إلى أنّ اكتشاف بنية الخطاب القرآني وآلياته لا يتحقق إلا بالعودة إلى آليات ثقافة الشعر/ الثقافة الشفاهية. وبعبارة أخرى فإنّ: "انتماء النّص إلى مجال هذه الثقافة يجعله – من هذه الوجهة – نصًا ينحو ناحية المخاطب. وليس أدلّ على هذا الاتجاه في بناء النّص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادى هم "الناس"، أو "بني آدم"، أو "الّذين آمنوا"، أو "الكافرون"، أو "أهل الكتاب"، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبي أو الرسول"[[10]](#footnote-10)، ويكشف هذا الاستدلال عن مدى تجذر الثقافة الشفاهية بحكم تماثل الحركة الخطابية نحو المخاطب (أنا، أنتما، أنتم...) في كل من الشعر الجاهلي: "قفا نبكِ" وفي القرآن: ﴿واعتصموا بحبل الله﴾[[11]](#footnote-11)، بالإضافة إلى تماثلهما في كثرة ورود أدوات النداء (يا، أيْ..)، وهنا نلاحظ أنّ "أبو زيد" يبني استدلاله على أرضية "يوري لوتمان Youri Lotman "[[12]](#footnote-12) الذي يرى: "العالم الشعريّ "Model" للعالم الواقعيّ.. الهدف [منه] لا ينحصر -بالطبع- في طرائقه، بل يمتد إلى معرفة الإنسان بالعالم: وبالعلاقات بين الناس، وبنفسه، وقدرته على بناء شخصيته في غمار عملية المعرفة والتواصل الاجتماعيّ، أي أن الهدف من الشعر يتفق – في التحليل الأخير – مع الهدف من الثقافة بعامة"[[13]](#footnote-13)، بالتالي فالنّص القرآني استوعب الشعريّ، وانطلق منه لتثبيت علاماتي كتابي "Graphique" مختلف عن النسق الشفاهيّ.

وهذا الكلام يقود للقول: إنّ النّص جاء متلائمًا مع البنية الثقافية الجاهلية، ولكنّه عندما غادر الطبيعة الشفويّة أفضى للانتقال من حقل المرسل وتموضع بشريًّا، ويعتبر "أبو زيد" بأنّه: "يمكن أن نعتبر النّص [القرآنيّ] حلقة فاصلة في تاريخ الثقافة بين مرحلتين: مرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين"[[14]](#footnote-14)، مما يستلزم بأنّ النّص القرآنيّ ينتمي إلى مرحلة بينية، الذي يتوسط نسقين، وعليه فلا ينبغي تجاهل اللحظة التاريخية التي شهدت انتقال خطاب المرسل "الله تعالى" إلى المُرسل إليه "الرسول"، وصولًا إلى تحوّل "النّص" إلى "كتاب" إنّ النّصّ قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين عن طريق إضفاء اسم "الكتاب" على نفسه وعن طريق نفي دلالة "الوحي" بما يرتبط من سرية وغموض عن معنى "الكتابة" فإنّنا لا نقصد بالنّص مجرد المعطى اللغوي، بل نقصد فعالية النّص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نّصهم الأساسيّ"[[15]](#footnote-15)، وقد ساهم النبيّ صلى الله عليه وعلى آله وسلّم في هذا التحوّل من خلال سياسته، التي جعلت فدية الأسير من أهل مكة أن يعلِّم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، وهذا يشي: "حرصه وحرص الجماعة على تدوين النّص تغيير نوعيّ في الثقافة"[[16]](#footnote-16).

**الكتاب/ البلاغ**

**الوحي**

**الرسالة**

**التنزيل**

وقد يُطرح سؤال: إذا كان الكتاب متوائمًا مع الثقافة، فكيف يتوجه إلى قارىء متعدّد الزمانية Multi –temporalité؟ يجيب "أبو زيد": "في النصوص تتفاعل نظم دلالية ثانوية داخل النظام العام للنّص، فنجد دوال تتجاوز إطار الوقائع الجزئية، ونجد دوال تشير إلى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها. في النصوص الأدبية مثلًا دوال يمكن أن نقول إنّها خاصة أو محلية، دوال تشير إلى حياة المؤلف وإلى ثقافته، ولكن النصوص الممتازة – دون النصوص ذات المستوى الأدنى– تتضمن أيضًا دوال ذات طبيعة عامة، وهي الدوال التي تمكّن العصور المختلفة من قراءة النصوص واكتشاف دلالات مغايرة فيها"[[17]](#footnote-17).

إذًا، ينظر"أبو زيد" إلى النّص انطلاقًا من طبيعة اللغة، وإن كان أعطاه صبغة الخصوصيّة عبر تصنيفه كنّص ممتاز، إلا أنّه أبقاه بين معادلتين هامتين:

1- حركة الواقع وتغيّره.

2- طبيعة النص وتاريخيته.

وعلى هذا الأساس، يعتبر: "الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا"[[18]](#footnote-18)، وبذلك يصبح النّص ظاهرة: "متولدة أساسًا من التاريخ، لكنّها تُعيد إنتاج دلالات أكثر دوامًا، وتلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية. والنظر إلى القرآن نظرة كليّة هو إسقاط أحدثته الظاهرة الإسلامية"[[19]](#footnote-19)، هذه الظاهرة بدأت مع الأمويين بطرح مفهوم الحاكمية: "[و] كلّ ما يشمل عليه من دعوى فعالية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله"[[20]](#footnote-20)، ثم جاءت النزعة الأصولية التي صاغت بنية العقل الإسلاميّ، وهنا ركّز "أبو زيد" على ثلاثة رموز "الشافعي" (150-204هـ)، و"الأشعريّ" (ت: 330 هـ)، و"الغزالي" (ت 505هـ) ودورهم في تأسيس الوسطية: "التي يرى كثيرون أنّها أهم خصائص التجربة العربيّة الإسلاميّة في التاريخ"[[21]](#footnote-21)، فالأول قد أسسها في مجال الفقه والشريعة، والثاني في مجال العقيدة، والغزالي في مجال الفلسفة والفكر، إلا أنّه اعتبر "الشافعي" احتل موقع الريادة في هذا المجال بما أنه الأسبق تاريخيًّا، وهو المسؤول عن تقنين أصول الشريعة وفق اتجاه نقليّ، يقوم على تحويل السياقات اللانصيّة إلى المجال النصيّ، مما ينتج تقييد الاجتهاد العقليّ وتضييقه بحصره بنّصّ مستحدث، انسياقًا وراء نوازع أيديولوجية: "فإذا كان القرآن هو النصّ الأول والمركزيّ في الثقافة – لأنّه استوعب النصوص السابقة عليه كافة- فقد تولّد عنه نصّ "السنة" الذي تمّ تحويله - بفضل الإمام الشافعي – من نصّ شارح إلى نصّ مشرّع، وعن النصين معًا تولّد نصّ الإجماع –الذي صار نصًّا مشرّعًا أيضًا- ثم جاء القياس ليقنن عملية "توليد النصوص". وإذا أخذنا من مجال علم الفقه وحده شاهدًا على سيادة توليد النصوص في الثقافة العربية، فسنجد أنّ عصر سيادة التقليد فيه بدأ في منتصف القرن الرابع الهجري تقريبًا. ولم ينجُ من هذا المصير الفقه الحنفيّ ذاته على يدي تلميذي أبي خنيفة \_ أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانيّ- الّلذين حوّلا المذهب من عقلانية الأستاذ إلى النصوص، وذلك بحكم ارتباطهم بالسلطة العباسية"[[22]](#footnote-22).

وهكذا، يمكن الحديث عن مصادرة النّص لصالح النصوص الثانوية، بالتالي توحّد نصوص التراث بالدين وتحولهما إلى عنصرين مقدسين، بمعنى تحوّل التراث إلى نصّ من الدرجة الأولى، وتقتصر مهمة العقل معه على التكرار والشرح والترديد، وهذا ما أدى إلى ركود ثقافيّ أنتج ركود اجتماعي، وهذا الأمر تعزز نتيجة عاملين:

- التباس مفهوم الدولة وعدم وجود آلية واضحة لحركة السلطة فيها، حيث لم يشهد التاريخ الإسلاميّ انتقال سلميّ للسلطة فيه، فالدولة في الإسلام قد تحوّلت إلى قبيلة يترأسها شخص أعلى يربط نفسه دائمًا بالتاريخ والماضي لنيل المشروعية[[23]](#footnote-23).

- التباس العلاقة بالآخر، فالمجتمعات العربية جعلت آحادية المرجعية المستندة إلى النصوص الأصل الذي تعتمد عليه في حركتها والمنتج لكلّ معرفة وسلوك وممارسة، وعندما جاء الغربي عمّم هذه الصورة وثبتها، فأصبح المسلم يستعيد ماضيه ليربطه بحاضره، فيقوم بعمليات تقريب بين التراث والواقع الحضاري، وهذا ما أدى إلى عدم معالجة حقيقية للمشاكل التي يعاني منها المجتمع الإسلاميّ، وبالتالي جعل: "من قيم الإسلام تفسيره الجوهريّ للتقدم الأوروبيّ، و[...]القيم نفسها تفسيرًا للتخلف العربيّ وانحطاط العالم الإسلاميّ"[[24]](#footnote-24).

ولم تستطع النهضة بكلّ مفرداتها من زعزعة هذا الواقع، خاصة أنّ الخطاب النهضويّ بدل من سعيه إلى تحليل أسباب تقهقر الأمّة العربية - الإسلامية وتخلّفها، استخدم لغة نفعيّة، فرّقت بين النهضة كواقع معاش والعناصر المعرفيّة المؤسسة له، فأقرّت الأخذ بالجانب التقنيّ من الغرب وأبقت على العناصر التقليدية حيّة، وهذا ما أوجد خللًا لم يسمح بحصول تقدم حقيقيّ، فبقي كلّ شيء يعاني من خلل. فالدولة التي رفعت شعار التحديث وجدت نفسها في أزمة مما أدى بها للعودة إلى الخطاب الإسلاميّ لتبني مشروعيتها عليه، وهذا ما جعلها تحرص في صياغة قوانينها على البعد الدينيّ والحصول على موافقة المؤسسة الدينيّة، بل وتتبنّى في نظامها الاقتصادي مفاهيم "الاقتصاد الإسلاميّ"، الذي يحتلّ ركنًا خاصًا داخل كلّ البنوك. وصار هناك الزيّ الإسلامي، والشعار الإسلاميّ، والبرامج الإسلاميّة، في الإذاعة والتلفزيون، وصار بعض الناس يحملون لقب "المفكّر الإسلاميّ". الخطر هنا في هذه الأسلمة، التي لا هدف وراءها سوى سحب بساط احتكار الإسلام من تحت أقدام المعارضة.

يمكن القول باختصار إنّ النظام السياسي يسجن نفسه في خندق المعارضة الإسلامية، وهو يظنّ أنّه يحاربها. فالإسلامويّة انتصرت بأسلمة المجتمع والدولة، دون الوصول إلى السلطة[[25]](#footnote-25)، وهذا ما يدعو إلى إعادة نظر جذرية في المشروع النهضويّ من خلال قراءة نقديّة حقيقية. وفي هذا المجال يؤكد "نصر حامد أبو زيد" على ضرورة استحضار خطاب هتكيّ، لا يكتفي بعرض المسائل بشكل نقديّ، إنّما يقوم على استحضار الأسئلة المكبوتة والمحرمة والإفصاح عنها، مما يجعلها خاضعة للعقل، تنتج من خلال عقل منهجيّ يتميّز بوضوح اللغة التي يتعامل بها، انطلاقًا من كون اللغة هي الفكر، وهذا ما يجعل النّصوص جميعها ذات طبيعة واحدة غير متمايزة، ذلك أنّ المتلقي وهو الإنسان واحد لا فرق بين بعده العقليّ وبعده العاطفيّ، وبهذا ينتقل العقل من ماضويته إلى الدينامية، مما ينقل المجتمع أيضًا من المستسلم إلى المبدع في ظلّ دولة تقوم على الحرية وتحفظ حقّ التعدد، ويقول "أبو زيد": "وفي المأزق الحالي الذي يعانيه مشروع الدولة، بين ضغط الجماعات السلفيّة وتطرفها من جهة، وضغط ما يسمى النظام العالميّ الجديد من جهة أخرى، وذلك كلّه في ظلّ حالة التشرذم والتشظيّ العربية، وتراجع كلّ مشروعات العدل الاجتماعيّ لحساب سيطرة المشروع الفرديّ في سياق ازدهار الانفتاح الاقتصاديّ المعتمد على سيطرة المشروع الفرديّ أساسًا، تعددت المشروعات الطائفية لا الفكرية، ولأنّ الخطر الجاثم في هذه الطائفية أقسى من إمكانيات الدولة وحدها، بدأ النظام السياسيّ يتوجه إلى المثقفين والمفكرين طالبًا منهم العون، أعني من أولئك الذين تناقض معهم إلى حدّ النفي والسجن والفصل والحصار في أفضل الأحوال. وتظلّ الخشية مجرد توجه نفعيّ للخروج من أزمته الحالية الخانقة. لكن الخشية الأشد والأخطر والأقسى أن تكون استجابة المثقفين والمفكرين مرتهنة -بوعيّ أو بدون وعيّ - بالشروط النفعية البراجماتية للنظام السياسيّ" [[26]](#footnote-26).

لذلك، لا بدّ من القيام بحركة جدية على المستوى الفكري، يجري من خلالها قطع الحبل السريّ الذي يربط الفكر بالسياسة دون أن يعني ذلك أن لا يكون المثقف في موقع سياسيّ محدّد، ولكن يعني هذا الكلام: "إنّ للفكر آلياته وأهدافه وللسياسة آلياتها وأهدافها ومن الخطر أن يتنازل الأول عن آلياته ليكون في خدمة الثاني، حتى في حالة تبني الدولة لمشروع فكري محدد الملامح أيديولوجيًّا، فواجب المفكر المنتمي إلى تلك الأيديولوجيا ألا يتنازل عن استقلاله ليبرر السلوك السياسيّ"[[27]](#footnote-27)، بمعنى آخر لا بدّ من فصل النّص الأصل عن النّصوص الثانوية، التي تشكل بعدًا سلطويًا يمنع فاعلية العقل، ويقوم بتعطيله، وإعادة تفعيل التأويل في هذا النّص انطلاقًا من عملية اجتهادية تربطه بالواقع المعاش. ومن أجل إظهار صوابية رأيه، استدعى "أبو زيد" التراث المعتزلي الكفيل بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد – حتى في صيغته التراثية-، وهو لا يعني بالبنية الاعتزالية: "ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة – ومنها "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار – بل نعني الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولد التدريجيّ للأفكار- من خلال جدل الفكر والواقع- حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال"[[28]](#footnote-28)، فهذا الفكر من خلال مقولاته لا سيما "خلق القرآن" أثبت ارتباط نزول القرآن بحاجة البشر وتلبية مصالحهم، كما أثبت إنسانية النص القرآني باعتباره مخلوقًا وليس قديمًا.

من خلال الكلام السابق، نلاحظ أنّ "أبو زيد" يُركّز على البعد اللغوي للنّص، هذا البعد الذي أُهدِرَ عندما انتزعت منه فاعليته عبر التركيز على البعد الغيبيّ فيه، وهذا ما أوقعه بين براثن الأسطورة، التي أفقدته الفاعلية والحيوية، والحلّ بإعادة مركزته انطلاقًا من حقيقته وإخضاعه لآليات فهم النّصوص: "ومعنى ذلك أن تطبيق منهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجًا لا يتلاءم مع طبيعتها. إنّ المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع"؛ لأنّ القرآن نص لغويّ أدبيّ بامتياز، وبالتالي فالمنهج الناجز لمقاربته هو منهج التحليل اللغويّ الأدبيّ، في أرقى تجلياته بحسب تطوّر المعارف اللّغوية الأدبية: "والقول بأنّ النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل، يتضمن فكرة مفادها أنّ البنية الداخلية للنص القرآنيّ تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الادعاء في أية لحظة تاريخية بأنّ هذا النص قد استفاد محتواه أو تمت الإحاطة به معرفيًّا"[[29]](#footnote-29). وهو بذلك يعيد مركزة النّص حول القارىء ذلك: "لأنّ النصوص الدينية تحيا أو تموت بحسب إقبال المؤمنين بها عليها أو بحسب إعراضهم عنها، ولكنّنا لا نعرف نصًّا دينيًّا واحدًا مات موتًا تامًّا"[[30]](#footnote-30).

يبدو واضحًا أنّ الفهم الذي قدمه "أبو زيد"، لا ينتمي إلى المرجعية الإسلامية، هذه المرجعية التي اقترب منها، ولكنّه تعامل معها بشكل وظيفيّ، فإذا كان لا بدّ من كلّ مقاربة منهجية أن تدرس العلاقة بين الفكر والواقع، فهل كان بإمكان "أبو زيد" أن يُقارب النزعة الاعتزالية بهذا التبسيط، وهل بالإمكان أن ننظر إلى هذه الحركة بمعزل عن الحركة السياسيّة والاجتماعيّة التي رافقتها الحاملة في طياتها تحوّلات في مقومات فكر السلطة والسياسة، فلحظة بروز المعتزلة، كانت تترافق بتحوّل المرجئة إلى خطاب للمعارضة السياسية في أطراف الدولة الإسلاميّة، بالتالي لا يمكن عزل الخطاب عن الوقائع التاريخية الناظمة، وهذا ما يحيلنا إلى القول بأنّ كلام "أبو زيد" لا يتعدى كونه شاهد مقتطع من سياق عام، زُحْزٍح عن مكانه. فكلامه هو ترديد صدى لمقولات سائدة في الفكر الغربي، فما أورده حول "الشفاهيّ" و"الكتابيّ" يلتقي مع "جاك دريدا Jaques Derrida" الذي اعتبر الكتابة أصل اللغة حتى قبل أن تتحقّق في الخطاب الشفهي. وهو في سبيل ذلك انتقد من خلال هذه الدعوى منظور الفلاسفة التقليديين القائم على مركزية الصوت وأولوية الكلام على المكتوب، وجعل الكتابة، على خلاف مألوف التصوّر التقليديّ، ذات أولوية في كلّ عملية تأويلية أو قراءة أو تفكيك. إنّ الكتابة لم تعد طفيلية كما صوّر التقليد الميتافيزيقي، ولا هي قشرة أو غلاف أو مجرّد لباس للكلام كما كرّس ذلك التصوّر الأفلاطوني المسيحي للمسألة في الثقافة الغربية، وإنّما هي أصل ومفصل الكلام نفسه"[[31]](#footnote-31)، وفي موضوع الفعالية يقترب من "جوليا كرستيفا Julia Kristeva"[[32]](#footnote-32) التي ربطت النّص بالإنتاجية، واقترحت: "صياغة صورية لعلاقات النّص دون اختزالها في شكله formalization بل بفتحها على قوانين نوع الإنتاجية، وبهذا يصبح علم النّصّ تكثيفًا بالمفهوم التحليلي للكلمة وانفتاحًا على الممارسة التاريخيّة"[[33]](#footnote-33).

ولعلّ هذا التأثير "السيميائي" هو الذي أفاد الباحث بخلاصته المنهجية أنّ القرآن نص تاريخيّ، ذلك أنّ "التحليل السيميائيّ" يقتضي في نهاية الممارسة التاريخيّة على اعتبار النّصّ حدث تاريخيّ. وهذه الصياغة تتلاقى مع ما ذهب إليه "فان ديك Van Djik" الذي يرى أنّ لنظرية النّص وظيفة إنتاجية، ذلك: "أنّ الكليّ للنّص أكبر من مجموع المعاني الجزئية للمتواليات الجملية التي تكوّنه، ولا تنجم الدلالة الكليّة له إلا بوصفه بنية كبرى شاملة، فالنّصّ ينتج معناه إذن بحركة جدلية أو تفاعل مستمر بين أجزائه – ومن ثم ينظر إلى ذلك الانسجام الداخليّ بين الدلالات الجزئيّة، وليس إلى ذلك الانتقال المعهود والمنظم من الجزء إلى الكلّ"[[34]](#footnote-34).

فـ"نصر حامد أبو زيد" لا ينطلق من قناعته بالمرجعية الإسلاميّة، فهو يوظِّف النّص الاعتزاليّ لتثبيت سلطة القارىء أو المفسر على النّص، بالتالي يعتبر أنّ فعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط للقارىء (أفق القارىء) ثم ينتقل بعد ذلك للنص فهمًا وتأويلًا، وهذا هو منهج الهرمنيوطيقا الذي يصرح به قائلًا: "الهرمنيوطيقا الجدلية عند "جادامر" بعد تعديلها من خلال منظور جدليّ ماديّ[[35]](#footnote-35)، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنّصّ لا في النّصوص الأدبيّة، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الدينيّ حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصر- من خلال ظروفه- للنّصّ القرآنيّ. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النّصّ القرآنيّ، ونرى دلالة تعدد التفسيرات – في النّصّ الدينيّ والنّص الأدبيّ معًا- على موقف المفسر من واقعه المعاصرـ أيًّا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"[[36]](#footnote-36). وما تمّ ذكره يحيل إلى الاختلاف، الذي وإن تجلى في خلاف بين المفسرين إلا أنّه يحيل إلى "اختلاف" النّص ذاته: "إنّه اختلاف قد يرتد في جزء منه إلى طبيعة اللغة، فهو اختلاف طبيعيّ مردود إلى الطبيعة اللغوية للنّص، أو لنقل بلغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النّص في تحديد طبيعته الخاصة. وهذه الآلية الخاصة كما سبقت الإشارة هي التي تجعل فعل القراءة – والتأويل من ثم – جزءًا من آليات النّصّ، لقد عبّر القدماء عن هذا الترابط بين "آلية النّص" وبين "فعل القراءة" حين أدركوا أنّ الاختلاف يرتد إلى طبيعة اللغة، وأنّ القراءة تتمّ من خلال "المعقول" الذي لا يصحّ أن يتعارض معه المنقول أو النّص"[[37]](#footnote-37)، على هذا الأساس الاختلاف لا يحدّد هويته فقط، إنّما يميّزه عن غيره من النّصوص، ليجعل من نفسه محورًا في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في الزمان والمكان. فالنّص القرآني ليس نصًّا عاديًّا، فهو وإن احتوى لغة عادية محددة الدلالة – وهي نّصوص قليلة جدًّا- لكنّه يحتوي لغته الخاصة المكثفة الدلالة المبدعة.

1. نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (بيروت/ الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، الطبعة1، 2014)، الصفحة 14. [↑](#footnote-ref-1)
2. المصدر نفسه، المعطيات نفسها. [↑](#footnote-ref-2)
3. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، (بيروت/ الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، الطبعة1، 2014)، الصفحة 9. [↑](#footnote-ref-3)
4. المصدر نفسه، الصفحة 9. [↑](#footnote-ref-4)
5. المصدر نفسه، الصفحة 24. [↑](#footnote-ref-5)
6. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، المصدر السابق، الصفحة 24. [↑](#footnote-ref-6)
7. المصدر نفسه، الصفحة 24. [↑](#footnote-ref-7)
8. علقمة الفحل هو علقمة بن عبدة، بن النعمان التميمي، من نجد وسادات تميم وشعرائهم المشهورين المتوفي عام 561 م.

   استخدم "أبو زيد" البيت التالي لـ"علقمة":

   يوحي إليها بأنقاض ونقنقة كما تراطن في أفدانها الروم

   يشير الشاعر إلى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأنثاه (مرسل ومستقبل) من خلال شفرة خاصة (الانقضاض والنقنقة) سرية لا يفهمها الشاعر. [↑](#footnote-ref-8)
9. الأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة من بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصى بن دعمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار، المعروف بالأعشى بسبب ضعف في بصره، توفي عام 7 هـ/ 629 م.

   استخدم "أبو زيد" الأبيات التالية لـ"الأعشى":

   وما كنت شاحِرْدا ولكن حسبتني إذا "مسحل" سدَّى لي القول أنطق

   شريكان فيما بيننا من هوادة صفيان جِنِّيٌ وإنس موفَّق

   يقول فلا أعيا لشيء أقوله كفاني لا عَيٌّ ولا هو أخرق

   يقول "الأعشى" متحدثًا عن قرينه "مسحل" وعن اعتماده عليه في قول الشعر. [↑](#footnote-ref-9)
10. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، المصدر السابق، الصفحة 57. [↑](#footnote-ref-10)
11. المصدر نفسه، الصفحة 53. [↑](#footnote-ref-11)
12. يوري ميخائيلوفيتش لوتمان، وُلِد في 1922 في مدينى "بتروغراد وتوفي في 1993، وهو سيميوطيقي ومتخصص في الآداب والثقافة السلافية. [↑](#footnote-ref-12)
13. يوري لوتمان، **تحليل النّص الشعري: بنية القصيدة**، ترجمة: محمد فتوح أحمد، (القاهرة، دار المعارف، الطبعة1، 1995)، الصفحة 185. [↑](#footnote-ref-13)
14. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، مصدر سابق، الصفحة 55. [↑](#footnote-ref-14)
15. المصدر نفسه، الصفحة 55. [↑](#footnote-ref-15)
16. المصدر نفسه، الصفحة 55. [↑](#footnote-ref-16)
17. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، مصدر سابق، الصفحتان 106-107. [↑](#footnote-ref-17)
18. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ( القاهرة، سينا للنشر، الطبعة 2، 1994)، الصفحة 130. [↑](#footnote-ref-18)
19. نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، (بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة3، 2008)، الصفحة 117. [↑](#footnote-ref-19)
20. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سابق، الصفحة 85. [↑](#footnote-ref-20)
21. نصر حامد أبو زيد، **الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، (القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة2، 1996)، الصفحة 54. [↑](#footnote-ref-21)
22. # نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، (بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة 1، 1995)، الصفحة 19..

    [↑](#footnote-ref-22)
23. المصدر نفسه، الصفحتان 21 و22. [↑](#footnote-ref-23)
24. المصدر نفسه، الصفحة 24. [↑](#footnote-ref-24)
25. أنظر: نصر حامد أبو زيد، **الفزع من العلمانية: فصل الدين عن الدولة**، جريدة الحياة، عدد الثلاثاء 6 تموز 2010. [↑](#footnote-ref-25)
26. نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، مصدر سابق، الصفحة 56. [↑](#footnote-ref-26)
27. المصدر نفسه، الصفحة 57. [↑](#footnote-ref-27)
28. نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سابق، الصفحة 174. [↑](#footnote-ref-28)
29. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، مصدر سابق، الصفحة 27. [↑](#footnote-ref-29)
30. نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، الصفحة 263. [↑](#footnote-ref-30)
31. - Derrida. (J): De la grammatologie; éd minuit, Paris  1967, pp 82-83 [↑](#footnote-ref-31)
32. جوليا كرستيفا، [فيلسوفة](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%81) بلغارية فرنسية وناقدة أدبية ومحللة نفسية وناشطة نسوية . [↑](#footnote-ref-32)
33. اليامين بن تومي، **مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد**، ( الجزائرن منشورات الاختلاف، الطبعة1، 2011)، الصفحة 210. [↑](#footnote-ref-33)
34. المصدر نفسه، الصفحة 211. [↑](#footnote-ref-34)
35. إنّ النقد الذي يوجهه أبو زيد للهرمنيوطيقا عند جادمر يتعلق بكونه تابع أستاذه هيدجر في إقامة الوجود على أساس هرمنيوطيقي، وإقامة الهرمنيوطيقا على أساس وجودي. ولكن جادامر لكونه متأثرًا بجدلية هيجل فقد أقام مشروعه التأويلي على أساس جدلي، وتعامل جادامر مع العمل الفنيّ باعتباره تجسيدًا لتجربة وجودية مما جعله يغفل تاريخية المبدع الزمانية والمكانية لذلك يقترح أبو زيد تعديلها من خلال المادي المرتبط بالواقع والجدلية بين النص والمفسر [نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مصدر سابق، الصفحة 43]. [↑](#footnote-ref-35)
36. نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مصدر سابق، الصفحة 49. [↑](#footnote-ref-36)
37. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، مصدر سابق، الصفحتان 186 – 187. [↑](#footnote-ref-37)