

تأويل نصر حامد أبو زيد للنص الديني (القرآني)

أ/ عثمان آمال
جامعة تبسة

ملخص:

قرأ المفكر نصر حامد أبو زيد النص القرآني انطلاقاً من رغبته في بناء جدلية بين الماضي والحاضر من جهة، والبحث عن الخصائص اللسانية العميقة للغة الدينية التي توفر لها الانفتاح الزمني والمكاني من جهة أخرى. فهو يسعى من خلال تأويله لمختلف آي القرآن إلى تحقيق الفهم الدقيق لها بفك شفرات النص والحصول على دلالات للعلامات النصية التي تشكله. وهذه القراءة وجب أن تتجاوز كل القراءات السابقة خاصة التاريخية منها أو تدحضها نهائياً، ولا سبيل لذلك إلا باعتبار هذا النص نسيجاً لغوياً متماسكاً لا تظهر معانيه إلا بجعل المناهج التي تتصل بنظريات ما بعد الحداثة وسيلة وإجراءاتها سلاحاً لا غنى عنه. فما هي المرجعيات الفكرية التي وجهت تأويله للنص القرآني؟ وما الإجراءات النقدية التي توسل بها لفك شفرات هذا النص؟ وهل استطاع فعلاً أن يتجاوز ما يطلق عليه اسم التفسير التاريخي للنص الديني؟ وما علاقة التفسير بالتأويل في نظره؟.

The thinker Nasr Hamid Abu Zeid read the Koranic text starting from his desire to build a controversy between the past and the present on the one hand, and the search for the deep linguistic characteristics of the religious language that provide it with the temporal and spatial openness on the other hand. Through his interpretation of the different Koranic verses, he attempts to achieve thorough understanding by decoding the text and providing semantics to the textual signs that constitute it.

This reading should have transcended all other previous readings, especially historical ones, or disproved them once for all. The only way to achieve this is to consider the text a coherent linguistic construct whose meanings can only appear through making the methods related to post-modernism theories a means and their procedures indispensable.

What are the intellectual references that directed Abu Zeid's interpretation of the Koranic text? What are the critical procedures that led him to decode that text? Could he really transcend what is called the historical interpretation of the religious text? What is the relationship between explanation and interpretation according to him?

الدراسة:

ارتبط التأويل بالنصوص اللاهوتية قبل أن يتجه به الفكر النقدي لدراسة المدونة الإبداعية أو الفكرية، "والتأويل كما يذهب فريدريك شلايرماخر (هو) طريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرّة في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية هو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي أو برهاني أو جدلي"⁽¹⁾؛ إذ يمكن اعتباره حلقة ربط بين الماضي والحاضر، فالحاضر يحمل الآليات والوسائل والأهداف، والماضي هو موضوع البحث والتنقيب والحفر.

وقد أصبح هم المفكر العربي الحصول على الآليات المناسبة التي يحقق بها تقدمه الفكري من جهة، وينوع منجزاته المعرفية من جهة أخرى؛ ونجد ثلة من هؤلاء الباحثين والنقاد اتخذوا من النص الديني مادة للدرس النقدي من خلال إعادة قراءة مضامينه وتأويل نصوصه استناداً إلى ما انبثق من مناهج وإجراءات من رحم نظريات الحداثة وما بعدها ومن بينهم الباحث نصر حامد أبو زيد.

والحلم "الذي يسعى الباحث لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء"⁽²⁾، فالمفكر يعيد قراءة النص بناء على مرجعياته الفكرية والمعرفية ورؤيته النقدية لهذا النص. وارتأيت أن أجعل هذه الدراسة مركزة على النص القرآني فقط للحفاظ على الدقة المنهجية من خلال الإجابة على الأسئلة الأتي ذكرها: ما هي المرجعيات الفكرية التي وجهت دراسته؟ وما هي المناهج التي قرأ وفقها آيات النص القرآني؟ ما هي الإجراءات النقدية التي قارب من خلالها نصوصه؟ وهل فعلاً حقق النتائج التي أراد الوصول إليها؟

المرجعيات الفكرية:

1-1- التاريخية:

يناقش الناقد مفهوم التاريخية، وعلاقتها بتأويل النص الديني خاصة القرآني، انطلاقاً من رؤيته لقضية خلق القرآن، إذ بدأ بالتمييز بين صفات الأفعال، وصفات الذات، وكانت رؤيته موافقة تماماً لرؤية المعتزلة، "فالأفعال... من حيث تتعلق بالممكن التاريخي تظل محايدة للتاريخ، أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبي حامد الغزالي... هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ... خلق العالم يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه 'حدثاً' غير مسبوق إلا في 'العلم الإلهي' على هيئة مشروع لا تدري كنهه"⁽³⁾، تاريخية النص ترتبط بالخلق الأول. كما يربط بين الوجود الإلهي والوجود الزماني في تحديده لمفهوم التاريخية بدقة، فهي "تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه؛ إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق، المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني"⁽⁴⁾، رغبة منه للتمييز بين الواقعي والغبي.

لكن يبدو أن مصطلح التاريخية كان جزءاً هاماً من المناقشات الفكرية، التي طرحها نقاد ما بعد الحداثة، وقبلهم الفلاسفة الوجوديون، إذ يصيغون مفهومها بأنه "الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية"⁽⁵⁾، وينقل الناقد محمد أركون تعريفاً آخر عن آلان نورين، فهو يعتبر التاريخية "الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على نفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخ في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات"⁽⁶⁾؛ فلا يمكن الفصل بين المجتمع وبين تاريخه لأنه دائم التفاعل معه متعدداً للحظات الزمانية.

ويعرفها عزيز العظمة بأنها "ما يجرر النص من الأسطورة و يعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه"⁽⁷⁾، فلا يتحقق الفهم الحداثي للنص الديني إلا إذا قرأه الباحث وفق تاريخيته

يطرح من جهة أخرى موقفاً تفسيرياً حول ربطه بين التاريخية والنصوص فيما يتعلق بإنتاج الدلالة، إذ "لا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى، فالقراءة التي تتم في زمن تالٍ في مجتمع آخر

تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل - وتكشف كماً جوهرياً بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص⁽⁸⁾، لذلك سأنتقل لتبيين رؤية الناقد للنص، وتبيان مكانته بالنسبة للعملية التأويلية.

1-2- النص:

تعرض لمناقشة مفهوم النص في مواضع كثيرة من المدونة موضوع الدراسة، إذ إنه كما سبق لي أن ذكرت، يعتبر الحضارة الإسلامية العربية هي حضارة النص، ولذلك "فالنص حيث يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة، أهم هذه المتغيرات مثلاً طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص"⁽⁹⁾. أما السبب الذي جعله يركز على مفهوم النص فمرتبط بالثقافة، إذ إن "الكشف عن مفهوم للنص، (يعد) كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة بما أن النص الديني صار النص المولد لكل -أو لمعظم- أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة"⁽¹⁰⁾، وبالتالي يصبح هدف الدراسة الأكبر هو "الكشف ولو بطريقة ضمنية عن نمط الثقافة التي تنتمي إليها"⁽¹¹⁾.

ينطلق في تقديمه لهذا المفهوم من المعنى اللغوي، ثم ينتقل إلى المفاهيم التي قدمها البلاغيون ثم الفقهاء، إذا كان يريد أن يخطئ مفكري الخطاب الديني المعاصر، أما إذا أراد إثبات وجهة نظره في التأويل والتحليل فإنه ينطلق من المفاهيم الحداثيّة للنص، ابتداءً من جوليا كريستيفا ورولان بارت والتركيز على اعتباره مجموعة من العلاقات التي تكون نسيجاً يمكن الحفر بين خيوطه وتفكيكها للحصول على المعاني العميقة الماورائية.

أعود الآن على بدء، فالناقد يبحث عن مفهوم للنص من أجل تحديد الإطار الثقافي للإنسان العربي، لذلك فهو يربط بين النص واللغة من جهة، وبين النص والواقع، من جهة ثانية، وبين النص والثقافة من جهة ثالثة، "فالنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغة إلا في حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك كان من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الشائيات اللغوية والاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة، فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً،

فمن الطبيعي بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص⁽¹²⁾، ولعله ينطلق من رؤية هيدجر لعلاقة الإنسان باللغة "فالإنسان يكون مكتنفا داخل اللغة وباللغة"⁽¹³⁾، فهو يعتبر أن "اللغة تتحدث من خلالنا"⁽¹⁴⁾، فالنص القرآني نص لغوي تستنبط معانيه بقراءته وفق ما تركز عليه المناهج اللغوية.

أما من المنظور البنيوي، فإن بنية النص "تعد بنية كلية كيانية مفتوحة على كلية الزمكان... ومفتوح بعض عناصر هذه البنية على بعضها الآخر، لذلك فهي بنية تقوم على أساس التحام الناص بالمنصوص (الذات بالموضوع) وبالمنصة، كمعادل رمزي للغة..."⁽¹⁵⁾، وهو المفهوم الذي لمسته أثناء تأويل الناقد بعض النصوص الدينية .

كما يعتبر أن الواقع هو أصل النص "ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً"⁽¹⁶⁾، ويحدد زمن العلاقة بينهما أي بين النص والواقع من "مرحلة تشكل النص في الثقافة"⁽¹⁷⁾، وهي مرحلة مبكرة جداً، وأقرب طريق يجدها الناقد لتمتين هذه العلاقة، هي مفهومه للوحي "فالقرآن قد نزل مستجيباً لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت على العشرين عاماً، ومع تغير حركة الواقع وتطوره - بعد انقطاع الوحي - تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع، بنفس التمثل الفكري الناتج عن حركة امتزاج الأجناس والثقافات"⁽¹⁸⁾، فالواقع هو الذي يوجه فهم النص القرآني رغم تبدله في مراحل تالية للوحي.

يبحث الناقد، كغيره من مفكري هذا العصر، عن علاقة متينة للنص بالواقع إذ إن "النص يشهد على نفسه ويولد حقيقته"⁽¹⁹⁾، لأنهم لا يرون أن "الفكر الإسلامي فهو وإن حمل 'الواقع' بأحشائه بنوع ما من الحضور، إلا أن هذا الحضور كان مختزلاً إلى أبعد الحدود بحيث يمكن القول إنه لم يتشكل عليه وعي كاف يبيد قيمة وجوده، بل كان غيابه أقرب للحقيقة من حضوره"⁽²⁰⁾، بسبب ارتكاز الفكر الإسلامي على النمطية في قراءة النص الديني و تركيزه على الغيبي و الأسطوري.

1-3- العقل:

اهتم بسلطة العقل، وذلك لاعتبارات كثيرة منها أن "النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التي تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها"⁽²¹⁾، كما

أن "الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تمدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مثمرًا خلافاً"⁽²²⁾، إذ للناقد مفهومه الخاص للعقل فهو "الأصل والبدء والسلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته. العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة"⁽²³⁾، إذن فهو يبتعد عن المفهوم الفلسفي للعقل بوصفه يقوم على مبادئ أو آليات وقوانين صورية تؤسس أطره وفعاليته"⁽²⁴⁾.

يصف هذه السلطة بالمرونة لأنها "قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية، فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع... والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل"⁽²⁵⁾، فالاعتماد على العقل يساهم في تعدد القراءات و انفتاحها ويجعل معاني النصوص لانهائية.

ثم يربط بين العقل والبعد التاريخي، "فالاحتكام إلى العقل هو الذي يرد البعد التاريخي للنصوص"⁽²⁶⁾، إذن يمكن أن أختصر مميزات العقل التي ناقشها الناقد في "أنه يتميز بالمرونة والانفتاح، وغرضه النظر المحض، ومعياره ما يوصل إليه البحث المجرد بحسب الإمكان والطاقة ومطعمه درك المجهول واقتناص اللامعقول واستعادة الأصول، لذا فهو يعمل على استنباط المجهول من المعلوم، ويسعى إلى أن يعقل ما لم يعقل"⁽²⁷⁾. إذن إلى أين يؤدي الاستعمال الصحيح للعقل وفق منظور الناقد؟.

1-4- الفهم:

يعتمد على العقل التحليلي التفكيكي الذي ينطلق من البعدين الواقعي والتاريخي، من أجل تحقيق الفهم الصحيح للنص، خاصة منه الديني لأن قراءته هي الغاية الأولى لعمله الفكري، وبالتالي يبتعد عما يطلق عليه اسم الفهم الحرفي، ووجب أن أشير إلى أن التأويل كمنهج نقدي ارتبط بالفهم منذ بذوره الأولى، لأن الوصول إلى المعنى هو نوع من الفهم، ف"في البداية الفهم مجرد تخمين وفي النهاية يرضي الفهم مفهوم التملك"⁽²⁸⁾، أي تملك المعنى الذي يراه القارئ مناسباً بالنظر إلى مرجعياته الاستيمولوجية والفكرية والنفسية. بمعنى أنّ "الصعود من الفهم الأبستمولوجي أي الفهم كطريقة في المعرفة، إلى الكائن الذي يمارس عملية المعرفة... يتطلب ضبط الكائن نفسه من خلال

مختلف أوجه تحقيقه المعبر عنها في مختلف البنيات الرمزية"⁽²⁹⁾، فالفهم خطوة أساسية لإدراك المعنى وله ضوابط فكرية لا يستغني عنها.

لذلك اهتم معظم مفكري ومؤسسي النظرية التأويلية -إذا صح التعبير- بالفهم وكيفية تحقيقه، إذ "يميز غادامير بين نوعين من الفهم: الفهم الجوهرى... الفهم القصدي..."⁽³⁰⁾، وتنطلق "حركة الفهم عن الكل لتتجه نحو الجزء لتعود مرة أخرى إلى الكل، ويكمن النشاط في توسع وحدة المعنى المفهوم حسب الدوائر المتحددة المركز"⁽³¹⁾، وتقود هذه الحركة إلى ما يعرف باسم الحلقة التأويلية. يعتبر الناقد أن القرآن هو مجموعة من الآيات الدالة، وأن العالم هو في جوهره مجموعة من العلامات أيضاً، "فإذا سمع الإنسان آيات القرآن أبصر آيات الكون فتدبر وازدجر، ثم يحيله التفكير والتدبر في آيات الكون إلى فهم آيات القرآن، هذا الفهم يؤدي إلى 'ازدجار' عن الشرك والمعاصي والدخول في 'الطاعة' بعد 'الإيمان'"⁽³²⁾، فالفهم الصحيح متعلق بالتأويل الصحيح للنص الديني وهو ما يحقق الابتعاد عن الشرك والدخول في المعاصي.

ثم يقدم مفهومه للمعنى ويميزه عن المغزى انطلاقاً من أطروحة 'هيرش'، فالمعنى ذو طابع تاريخي أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي، والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، أما المغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى، بل يلامسه وينطلق منه - ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص، و"إذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاهه تدخل القراءة داخل دائرة التكوين بقدر ما تتباعد عن دائرة التأويل"⁽³³⁾، لأن الفهم مرتبط بالوصول إلى المعنى.

يربط من جهة أخرى بول ريكور بين التأويل وتعددية المعنى، "فالتأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي... إذ ثمة تأويل هنا يوجد معنى متعدد"⁽³⁴⁾، فالمعنى يكون مرتبطاً بالسياق لأن التأويل يرتبط به، "لدرجة أنه أحياناً يستحيل إعطاء معنى الكلمة دون وضعها في سياق... حيث تتعدد معاني الكلمات بتغير السياق"⁽³⁵⁾، وتلك أهم المبادئ التي تحدد وجهة الناقد التأويلية وترسم أهدافه من تأويل النص الديني.

1-5- العلمانية:

أصبح تأويل النص الديني مركز التقاء الأطراف متناقضة المبادئ، وذكر الناقد كثيراً أن النص يتأرجح تأويله بين الاتجاه السلفي، والاتجاه التنويري أو العلماني، وهو يدي انتماءه للاتجاه الثاني، فيدافع عنه وعن مبادئه وآرائه، لأنه يعتبر أن العلمانية تساعد على الفهم الصحيح للنص الديني بل وتوفر الشروط اللازمة لذلك، "فالعلمانية لا تعادي الدين، بل تعادي التأويل الكنسي الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها"⁽³⁶⁾، ثم يربط بين العلمانية والتاريخية، إذ إن "العلمانية هي مناهضة حق 'امتلاك الحقيقة المطلقة' دفاعاً عن النسبية و'التاريخية' و'التعددية' و'حق الاختلاف' بل و'حق الخطأ'"⁽³⁷⁾.

كما يعتبر أن العلمانية بما تقدمه هي "الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع وهي الحماية الحقبة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها"⁽³⁸⁾، لذلك فهو يخطئ كل من يرفض مبادئ العلمانية، أو يعتبرها تساهم في فصل 'الدين عن المجتمع' لأن أصولها تقوم على 'فصل الدين عن الدولة'، وبالتالي تصبح "العلمانية طلباً ملجأً لحماية الإسلام ذاته، بدلاً من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب"⁽³⁹⁾، كما أنه "في ظل العلمانية ازدهرت الأديان وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة"⁽⁴⁰⁾، فالعلمانية هي الملجأ الذي يحافظ على الحريات والحقوق، وفي ظلها يؤول المفكر النص الديني تأويلاً يحقق الغاية المرجوة منه.

2- المنهج:

حدد الناقد المنهج المعتمد في دراسته بعد تحديده لمحتويات العمل غالباً، مبرراً ذلك الاختيار دون غيره ويلاحظ أنه قدّم كتابه: "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" بمناقشة حول الخطاب الديني والمنهج العلمي؛ بيّن فيها أن "الثقافة العربية تعطي للنص القرآني أولية، وتجعل من التأويل نهجاً، ولذلك لا بد أن تملك مفهومها ماهية النص ولطرائق التأويل"⁽⁴¹⁾، مع حرصه على العلمية في تبريره.

قبل أن يصرح بهذا المنهج، وضح صلاحية الخطاب القرآني لأن تطبق عليه المناهج الحديثة والمعاصرة، لأنّ "النص القرآني يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن، لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو الواقع والثقافة التي تتجسد في اللغة"⁽⁴²⁾، ويعد ذلك تعليلاً من الباحث، إذ لم يكن "اختيار منهج التحليل اللغوي في

فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه... اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته⁽⁴³⁾، وهو إقرار من الناقد بعدم صلاحية كل المناهج لقراءة النص القرآني.

يقارن - تأكيداً لهذا الإقرار- بين المناهج التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر ومنهجها، فهما متناقضان؛ فالأول هابط في حركته أما الثاني فيتميز بالصعود وهو يشرح هذا الهبوط والصعود بما يأتي: "أن المنهج الأول يبدأ من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسي والمتعين صعوداً، يبدأ من الحقائق والبيدييات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي وتظهر معضلة المنهج الأول في اعتماده على التأمل، ومن ثم يكون عرضة للانغماس في الأقاويل الخطابية، وبذلك يتحول الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدي مهمة أخرى هي الوعظ والإرشاد"⁽⁴⁴⁾، وبعد هذه المقارنة التي أراد الباحث أن يثبت فيها صلاحية منهجه من خلال عدم صلاحية منهج الآخر- من وجهة نظره- ينتقل للرد على من يفترض أنهم يعترضون على تطبيق منهج التحليل اللغوي على النص القرآني.

يبين أنه من الممكن أن يتهم بتطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري؛ فيكون رده بأن الله أرسل كلامه بلغة البشر، أي من خلال نظامهم الثقافي، "فالمتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس "الكلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله"⁽⁴⁵⁾. ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن؛ ماذا يقصد بمنهج التحليل اللغوي؟ هل المنهج السيميائي؟ أم النبوي؟ أم التأويلي؟ وهذا ما أحاول الإجابة عنه بعد ذكر ما تبقى من الأمثلة.

كما يذكر أنه يستعمل منهج تحليل الخطاب في قوله: "المنهج الموظف هنا هو منهج تحليل الخطاب... والمنهج -في كليته- ينطلق من حقيقة أن قراءة 'التراث' وقراءة 'النص' الديني تتجلى في شكل 'خطابات' تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة -وكذلك المضمر- في الخطاب، سواء على مستوى 'المنطوق' أو على مستوى 'المفهوم' وصولاً إلى تحليل 'بنية' الخطاب أسلوبياً وسردياً"⁽⁴⁶⁾، ويشير إليه في موضع آخر بقوله: "إنه 'تحليل الخطاب' التخصصي العلمي الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير فقط إلى أن 'تحليل الخطاب' يهتم بكل أنواع 'القول' موضوعاً له، لكن كلمة قول لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية"⁽⁴⁷⁾.

يؤكد على الجانب اللغوي من تحليل الخطاب حيث إنه "يهتم أساسا بالبعد التداولي للغة أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال. وهذا ينفي عنه تماما التفتيش في النيات والضمائر، أو الدخول في عالم ما قبل 'القول'. ولذلك يسمي نفسه 'علم تحليل الخطاب' وينبؤ عن استخدام مصطلح 'تحليل الأفكار' لأن الأخير يوهم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلي قبل الكلام"⁽⁴⁸⁾.

يساوي الناقد بين المنهج والعلم، ذلك أنه يعتبر 'تحليل الخطاب' مرة منهجا ثم يقر بأنه علم؛ لكنه يكرر بأن المنهج الذي يطبقه إنما يعتمد على التفاعل بين مستويات كثيرة: "أما على مستوى المنهج فهو يمثل حركة دائبة بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام. والنتائج النهائي لم يتحقق بعد، ذلك أن سؤال المنهج سؤال متواصل دائم، وحين يتوقف السؤال ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجي، فإن ما يكون متحققا بالفعل هو الجمود المنهجي. إن قراءات في الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية ليست وحدها منهجا، ذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جدا والخضبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث"⁽⁴⁹⁾.

يسعى الكاتب لتطبيق منهج فلسفي بالدرجة الأولى يهدف من خلاله إلى رفض غيره من المناهج، أو نقدها على الأقل وإبراز عدم صلاحيتها لدراسة النص الديني، لما تركز عليه من أيديولوجيا نفعية، ومنها ما يطلق عليه اسم المنهج النقلي؛ و"هو يفضي إلى الاتباع وكلاهما يناهض 'الإبداع' ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه..."⁽⁵⁰⁾، بمعنى أن الخطاب الديني بعزله النص عن مختلف السياقات لا يحقق فائدة من المناهج التي يستخدمها.

3- الآليات والتطبيقات:

يسعى الناقد لتقدم تأويل حدائي - معاصر - للنص الديني، فهو لذلك يوظف "أدوات علم 'تحليل الخطاب' وعلم 'تحليل النصوص' في إنجازاتها المعاصرة، إذ يرى أن دلالة النص تتكشف من خلال تحليل بنائه اللغوي أولاً، ومن خلال العودة إلى سياق إنتاجه ثانياً وأن إهدار أحد الجانبين يعوق المفسر عن اكتشاف الدلالة والمعنى"⁽⁵¹⁾، إذن يعتمد الناقد على مجموعة من الآليات متداخلة فيما بينها، ولكي سأحاول الفصل بينها منهجياً فقط.

3-1 الآليات اللسانية:

ينطلق من وجهة نظر خاصة حول علاقة القراءة بالنص الديني من حيث ارتباطه بالفقه، إذ يعتبره نصاً يتركب من لغة، ويواجهه القارئ الذي ينطلق من اللغة ذاتها، ففي "بنية النص يتحول كل التراث اللغوي إلى علامات (آيات) دالة بطرائق مختلفة على حقيقة 'واحدة' كلية ومطلقة وحين نقول كل التراث اللغوي، نقصد اللغة بوصفها نظاماً من العلامات يمثل فيه 'الدال' و'المدلول' وجهي حقيقة واحدة، من هنا يكون التراث اللغوي كله 'دالاً' في بنية النظام الثقافي 'المدلول'... يتحول ذلك النظام الثقافي 'المدلول' المتمثل لغوياً في النظام اللغوي 'الدال' إلى علامات آيات سيميوطيقية"⁽⁵²⁾، و"العلامة في تصوير بيرس هي الوجه الآخر لأولويات الإدراك... إدراك 'الأنا' وإدراك العالم الذي تتحرك داخله هذه الأنا"⁽⁵³⁾.

يحاول الباحث هنا الاستفادة مما قاله شارل ساندرس بيرس فيما يخص العلامة؛ "فالتجربة الإنسانية تشتغل بكافة أبعادها كمهد للعلامات؛ لحياتها وغوها ولموتها أيضاً. فلا شيء يفلت من سلطان العلامة"⁽⁵⁴⁾، كما أنها لا تفترق عن السياق الذي يدعوه بيرس النسق، "فلا شيء يمكن أن يشتغل خارج نسق يحدد له سمكه وطرق إنتاجه لمعانيه، ولا وجود لشيء يخلق حراً طليقاً لا تحكمه حدود ولا يحد من نزواته نسق"⁽⁵⁵⁾؛ فالباحث لا يحلل أو يؤول أو يشرح ويفسر العلامات إلا ضمن سياق معين.

يقدم أمثلة تحليلية كثيرة، خلال دراسته، ومنها تحليله للآيات الأولى من سورة العلق باعتباره النص الافتتاحي بالنسبة للوحي، فهو يرى أنه "من السهل ملاحظة أن النص يخلق ترابطاً دلالياً بين مفردات 'الرب' و'الخلق' و'العلم' وما ينطوي عليه هذا الدال الآخر من 'تعليم'، وأيضاً ملاحظة أن الدال 'الرب' يضاف إلى ضمير المخاطب الفرد 'الكاف' فقط في سياق هذا النص الافتتاحي، في حين أن الفعل 'خلق' يقع 'الإنسان' مفعولاً به كما يقع مفعولاً كذلك للفعل 'علم'، ومن الملاحظتين نستنتج أن الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب الفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج عن وصف ﴿الذي خلق، خلق الإنسان﴾⁽⁵⁶⁾. وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من أن يكون خاصاً للمخاطب المفرد - على مستوى البنية السطحية - لكي يكون خطاباً للإنسان".

ثم يقدم الناقد مخططاً يلخص تحليله السابق، وينتقل بعدها لبيان مناطق التحريك الدلالي من خلال ذكر معاني المفردات عند العرب، والخاصة بـ: 'الرب' و'الخلق' وأيضاً استخدامها على مستوى النص

القرآني، معرجا في معرض ذلك على أقوال المفسرين وآراء البلاغيين، حيث يستخدم آليات المنهج الأسلوبية في محاولة منه لتحصيل المعاني قبل مقارنتها بما توصل إليه غيره.

كما أنه لم يغفل الجوانب الصرفية والنحوية، إذ يعتبر أن النص حقق وثبة على مستوى الدلالة تتمثل في "صيغة أفعال التفضيل 'الأكرم' التي تستحضر بدلالاتها الصرفية وحدها -أي بدلالاتها الضمنية- الأرباب الآخرين، لكنه استحضار من أجل الاستقصاء والاستبعاد التامين عن طريق الألف واللام، والانقطاع عن الإضافة وتكسب 'الأكرم' دلالتها في الإشارة إلى المطلق عن طريق الوصف ﴿الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾" (57).

يجعل على مستوى آخر "من فعل الأمر 'اقرأ' فاصلاً بين مستويين في النص، المستوى الأول هو مستوى الحضور والخطاب، ويكون هذا المستوى معبراً عنه بصيغة المضارع في الفعل من جهة، وبضمير المخاطب في 'ربك' في الآيتين الأولى والثانية، والمستوى الثاني مستوى الغياب المعبر عنه بالأفعال الماضية من جهة، 'خلق'، 'علم' وبضمائر الغائب على المستوى النحوي من جهة أخرى، ويؤدي تكرار الفعل 'اقرأ' إلى فصل آخر بين 'صفة الخلق' وصفة التعليم، وهو فصل تؤكد الفواصل وهي القاف في الآيتين الأولى والثانية، والميم في الآيات الثالثة والرابعة والخامسة" (58).

يتعامل بالطريقة اللسانية ذاتها مع سورة الرحمان، كما يربط بين آياتها الأولى والنص الافتتاحي من حيث الربط بين التعليم والخلق، وأيضاً من حيث التركيز على اسم الرب مضافاً إلى ضمير المثني المخاطب، في الآية المكررة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، لكنه يشير إلى جانب إضافي تميزت به هذه السورة بالنسبة إليه، ويتمثل في البنية الإيقاعية التي تساهم في ضبطها استخدام صيغة المخاطب المثني (النص، السلطة، الحقيقة ص 233-234).

يستنتج أن سورة الرحمن "تمثل انفتاحاً للدلالة المضمرة في سورة 'العلق' على كل المستويات إنما تبدأ من خلق الإنسان وتعليمه البيان، أي تبدأ من بطاقة التعريف السالفة مع إضافة بعد الغرض والغاية من الخلق، وهو العبادة، لكنها تنفتح لتعدد النعم والآلاء الكونية" (59).

يرجع إلى الجانب الأسلوبية فيبين أنّ "السؤال الاستنكاري المتكرر ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ يفصل بين كلّ نعمة وأخرى حتى يصل إلى الفناء. وإذا كان الفناء هو مصير كل النعم المعدودة في السورة، بل هو مصير 'الأنام' جميعاً الذين وضعت لهم الأرض، فإنّ الباقي الدائم الخالد هو مانح هذه النعم. وهكذا توجه السورة المتلقي إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم ذاتها، أي عدم الاستغراق في جانبها النفعي بقدر ما عليه أن ينشغل بما لما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم

الخالد⁽⁶⁰⁾؛ فهو يربط بين البنية السطحية والبنية العميقة لسورتي الرحمن والعلق من أجل تعميق الدلالة على مستوى النص القرآني.

ينتقل إلى سورة أخرى هي القمر إذ يبين أنه "إذا كانت سورة الرحمن قد اعتمدت بصفة أساسية على آلية إدماج المخاطبين الواقعيين التاريخيين في سياق مخاطب كلي مطلق، فإن سورة القمر تعتمد على نفس الآلية من زاوية أخرى، تلك هي إدماج 'التكذيب' والمعارضة والكفر برسالة محمد عليه السلام، في سياق تاريخي متعال مطلق هو تاريخ الصراع بين 'الإيمان' و'الكفر'⁽⁶¹⁾، وقد اتبع في إثبات فكرته على الآليات اللسانية، في مختلف مستوياتها؛ الصرفية، النحوية، التركيبية، والمعجمية والدلالية.

تأتي سورة 'النحل' في المرتبة الأخيرة من عمل الكاتب، إذ بين "أن التوازي بين فواصل الآيات الدالة على العلامات الكونية وبين تلك الدالة على الأحكام والتشريعات يعزز استنباطنا أن النظر في العلامات 'تفكر' - حل شفرة - يفضي إلى المعرفة/العلم - التعقل - الذي يقود بالضرورة إلى الطاعة والإذعان والتسليم بالشكر والتقوى، ولا يكون الشكر والتقوى إلا بالانصياع للأحكام والتشريعات"⁽⁶²⁾، تلك الأحكام التي تستنبط من فهم المعنى المرتبط بدلالة العلامات ذات الاتجاهين؛ نحو البنية السطحية ونحو البنية العميقة مما يثبت به الناقد الحلقة التأويلية كأساس لفهم النص القرآني فهما حقيقيا.

3-2- السياق:

يمثل السياق عنصرا أساسيا من عناصر التواصل الستة عند جاكسون، والسياق (Contexte) هو "الطاقة المرجعية التي يجري فيها القول فوقها فتمثل خلفية الرسالة، تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها، السياق إذن هو الرصيد الحضاري للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه"⁽⁶³⁾، ويرى بعض النقاد أنه "لا إجماع حول طبيعة مقومات السياق، فهامس مثلا يدرج بالإضافة إلى المشاركين والمكان والزمان والغاية، ونوع الخطاب والقناة واللهجة المستعملة والقواعد التي تحكم التداول على الكلام في صلب جماعة معينة، أما البعض الآخر، فيدرج معارف المشاركين حول العالم ومعارف بعضهم عن البعض الآخر والمعرفة بالخلفية الثقافية للمجتمع حيث ينتج الخطاب"⁽⁶⁴⁾.

يعد الناقد الاعتماد على السياق طريقاً لاكتشاف المعنى أو المعاني المحبوة بين آيات النص الديني، إذ إن "التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق"⁽⁶⁵⁾، وانطلق من تمييز أنواع من السياق باعتبار النص منتجا ثقافيا بالمعنى السيميوطيقي وهذه المستويات متداخلة فيما بينها وهي:

3-2-1- السياق الثقافي: يعرفه بأنه "كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي"⁽⁶⁶⁾، ويرتبط النص الديني بالسياق الثقافي عن طريق اللغة والواقع، إذ إن علاقة النص بالواقع وحدليته قبولاً ورفضاً بدأت من المفاهيم والتصورات ومن تحديد علاقته بالنصوص الأخرى وذلك في مرحلة مبكرة جداً هي مرحلة تشكل النص في الثقافة"⁽⁶⁷⁾. "ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً، والنص منفعلاً، وإن كان انفعال النص...انفعالاً من خلال آليات اللغة"⁽⁶⁸⁾.

لكن "التركيز على التركيب اللغوي، دون اعتبار للسياق الثقافي يدخلنا في متاهات من التحليلات المغلقة، والتركيز على السياق دون اعتبار لبناء النص وتركيبه يعيدنا إلى مفهوم المحاكاة"⁽⁶⁹⁾، ولم يقدم أمثلة حول استخدام هذا السياق - حسب ما قرأت - عند تأويله النصوص.

2-2-2- السياق الخارجي (سياق التخاطب): يتجلى في بنية النص على جميع المستويات "ويجمع العلاقة بين القائل/المرسل، والمتلقي/المستقبل، وهي المرجعية التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى"⁽⁷⁰⁾. ويكون متداخلاً بشكل أو بآخر مع السياق الثقافي، ثم يربط الناقد بينه وبين علوم القرآن فيكون موافقاً لأسباب النزول، والتمييز بين المكّي والمدني إذ "يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي"⁽⁷¹⁾، وربما يقصد بالآليات الداخلية في النص المناسبة بين السور، والمناسبة بين الآيات.

حدّد نوعين من الارتباط بين السور إذ يكون إما مضمونياً وإما أسلوبياً، فمثلاً "الفاحة هي أمّ الكتاب لأنها تتضمن أقسام القرآن الثلاثة وهي توحيد وتذكير وأحكام"⁽⁷²⁾، كما أنها ترتبط أسلوبياً مع سورة البقرة إذ "أن سورة الفاتحة تنتهي بالدعاء ﴿أهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾، وهذا الدعاء يجد الإجابة عليه في أول سورة البقرة ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هُدًى للمتقين﴾"⁽⁷³⁾.

كما ذكر الناقد بعض العلاقات المضمونية بين سورتي البقرة وآل عمران وما بعدها إذ "تكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام... وتمثل سورة آل عمران الجواب على 'شبهات الخصوم' الخاصة

بهذه الأحكام، وتكون سورتا النساء والمائدة بمثابة تفصيل تشريعي للحدود في مجال العلاقات، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها من هذه الأحكام التفصيلية⁽⁷⁴⁾، بالإضافة إلى سياق مخاطبة النساء وسياق مخاطبة الرجال.

2-2-3- السياق الداخلي (علاقات الأجزاء): ينطلق من أن للسياق الداخلي في القرآن خصوصيته "التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصاً موحداً متجانس الأجزاء، ذلك أن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة"⁽⁷⁵⁾. ويحدد مستوى سياق الخطاب كأحد مستويات السياق الداخلي، وهذا الأخير يحتوي على مجموعة من السياقات الجزئية، فهناك سياق القص (السياق السردى) فليس الغرض من القصص القرآني مجرد التسلية أو المتعة، بل الهدف منه يرتبط بمحمل هدف النص وغايته، مثل ذلك القصص في سورة الإسراء حول حادثة الإسراء، ذكر قصص بني إسرائيل، كما هناك سياق الترغيب والترهيب، وسياق الوعد والوعيد، وسياق الجدل والسجال (سياق التهديد والإنذار).

مثل لها الناقد دون تحليل، فالنصوص التي وردت في سياق السجال كانت في "سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإنانث فقالوا إن الملائكة بنات الله"⁽⁷⁶⁾، كقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ، تِلْكَ إِذْ نَسِيتُ مَنَاسِكُ الْفَرَىٰ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْ بِهَا قَوْمُكِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ... إِنْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمَعُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَىٰ، وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ ظُنُّوا لَا يَغْنَىٰ عَنِ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم/ 19-28) في معرض الرد على تسمية الملائكة بأسماء الآلهة ومن الأمثلة كذلك ذكر قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ، وَإِذَا بَشَرٌ أَحَدَهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوِداً وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (النحل/ 57-59).

وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلْزَيْكُمُ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ. أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثاً وَهُمْ شَاهِدُونَ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ لَفَكْهُمْ لَيَقُولُونَ، وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ اصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الصافات/ 149-155).

كما ذكر نصوصاً أخرى وردت في سياق وصفى، فما ورد على لسان أم مريم مثلاً حين ولادتها ورد في سياق سردي قصصي... ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا

فتقبل مني إنك أنت السميع العليم. فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها رهما بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً ﴿آل عمران 35-37﴾. وكذلك الآية 13 من سورة آل عمران، وذكر الناقد في إطار التمييز بين الآيات التي وردت في سياق الوصف، تلك التي تعبر عن التشريع مثل الآية 34 من سورة النساء، والآية 45 من سورة المائدة.

يختتم حديثه عن هذا السياق بملاحظة تتمثل في كون "كل مستوى من مستويات السياق يتجلى في بنية لغوية خاصة داخل النظام اللغوي العام للنص الأمر الذي يعني أن تعددية النص على مستوى سياقه الداخلي بالإضافة إلى تعدد مستويات سياق الخطاب، يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص" (77)، وهذه البنيات اللغوية يكشف عنها السياق اللغوي أو المنهج الأسلوبي.

2-2-4- السياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل): يهتم السياق اللغوي بالعلاقات النحوية والتركيبية، "ولا 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" (78)، ويعني الناقد بالمسكوت عنه المستوى الذي "ينكشف من سياق علاقات التناسل المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق" (79). يختار سورة الجن لتكون مثاله، وبدأ بذكر الآيات الآتية: "﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَاقُولُ سَفِيهًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا، وَأَنَا ظَنُّنَا أَنَّ لَن تَقُولَ الْإِنْسَ وَالْجَنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا، وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالُ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجَنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا، وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنَّ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا، وَأَنَا لَمُسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَشَهَبًا وَأَنَا كُنَّا نَقْعِدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلْمَسْمُوعِ فَمَن يَسْمَعُ الْآنَ يَجِدُ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا﴾" (الآيات 04-09) (80)، إذ يلاحظ "أنّ الآية الرابعة تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلالة الضمائر، حيث يشير ضمير المتكلمين فيها كلها إلى الجن، وذلك على عكس الآيات التالية لها - الآيات (5)-(6)-(7) - حيث نلاحظ أنّ ضمير المتكلم 'نا'... من الضروري أن يكون دالاً على متكلم آخر غير الجن، إلّا إذا اعتبرنا أنّ الآية تعتمد على 'التجريد'... ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في 'ظنوا' إشارة إلى الإنس، وضمير المخاطب في 'ظننتم' إشارة إلى الجن في الآية (7) (81)، فالنص يمثل الواقع ولكنه يعيد تشكيله من خلال آلياته اللغوية الخاصة.

ثم تجتمع السياقات السابقة لتشكّل ما أطلق عليه الناقد، سياق القراءة، رغم أنّ هناك من النقاد من رأى أنّه "يستحيل أن نعطي محصلة نهائية لكل الخصائص السياقية وهذا لا ينفي وجودها وعلاقتها، وهو ما يمكن اعتباره برهاناً ضد احتمالية تكوين نظرية كاملة حول معنى الخطاب" (82).
أمّا عن رؤيته لعلاقة المعنى بالمغزى في النص الديني، فأراد توضيحها من خلال تأويله لآيات سورة النساء الخاصة ببعض أحكام الميراث، في قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا، وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقَرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا، وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضَعُفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا، يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين... آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ النساء (7-11).

يبدأ بتقسيم مجموعة من الملاحظات حول هذه الآيات، ومنها يستنبط أنّ "مفهوم القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيراً من المفهوم من 'الزكاة' و'الصدقات' و'الموارث'، إذ الغاية والهدف ألا يكون المال 'دولة بين الأغنياء' أي يتداولونه، ويحتكرونه بين بعضهم البعض، في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى 'الموارث' في القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك من المعنى السياقي التاريخي إلى 'المغزى' المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا الديني المعاصر" (83)، إذ يركز على الانطلاق من صحة المفهوم لبعض المصطلحات قبل بدء تأويل النص حتى لا يوجه المفهوم الخاطئ التأويل توجيهها خاطئاً.

استعان برأي السيوطي، حول هذه الآية، وبعدها انتقل إلى آراء الإمام محمد عبده، ونقل عنه المعنى الذي استنبطه من التركيب وهو "أنّ القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر ويعرّف بالإضافة إليه، هذا المعنى الذي استنبطه الإمام ذو 'معزى' هام في السياق السوسيوثقافي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها" (84)؛ ويتمثل هذا المغزى في خلق التوازن بين محوري 'الذكر' و'الأنثى'، ويتحقق ذلك عن طريق استقرار "مبدأ المساواة المبدوء به السورة، ويمتد من أفق 'المساواة الدينية' لينشر في أفق 'المساواة الاجتماعية'" (85).

استعان الناقد إذن بالسياق التاريخي، وبدلالي المعنى والمغزى، ليبين أنّ "الهدف القرآني من التشريع... هو 'تحديد' نصيب الذكر، الذي كان يحصل على كل شيء، بوضع حدٍّ أقصى لما يمكن

أن يحصل عليه لا يمكن أن يتجاوز ضعف نصيب الأنثى، هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على أي شيء بخلاف أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر⁽⁸⁶⁾.

هذا ما استطعت أن أدوّنه من تأويلات الناقد لبعض آي النص الديني، ولكن ما هي النتائج التي كان يأمل الوصول إليها؟ أو وصل إليها؟

توصل الناقد إلى مجموعة من النتائج منها:

1) تحويل القرآن العالم، وليس العالم فقط، بل التاريخ الإنساني كله إلى علامة، تجسد الصراع الأزلي بين 'الحق' و'الباطل' وبين 'الإيمان' و'الكفر'.

2) التأويل الذي يعتمد على الاستدلال العقلي هو الذي يقدم الدلالة الأصح من وجهة نظر الناقد، انطلاقاً من دعوة الله إلى التأمل والتفكير.

3) ارتباط تطور الفكر العربي بالابتعاد عن التكرار الحرفي لما قاله القدماء، بل السعي إلى بناء علاقة ديبالكتيكية بين الماضي والحاضر أي بين ما قدّمه العلماء الأسبقون وبين ما تقدّمه العلوم الحديثة والمعاصرة من آليات.

4) حاجة النص إلى الأعمال المتجدد للفكر، لأنه منتج ثقافي، وبهدف تحقيق الفهم الصحيح والوصول إلى الدلالة التي تعبر عنه، يؤيد الناقد فكرة خلق القرآن ويعارضه فكرة قدّمه.

5) تجسيد الفهم الصحيح للنص الديني مفهوماً صحيحاً للإنسان وللإنسانية إذ يتعد عن العبودية ويسعى لتحقيق العبادية، كما أنّه يمكن المثقف من تأكيد استقلاليته برفض آليات الاستبعاد التي يمارسها الاقتصاديون ورجال السياسة.

6) اشتراط الناقد في المؤول أن يكون مُلمّاً لا بالعلوم الثقيلة فحسب بل بكل العلوم التي تساعد على فهم الواقع وإدراك حركته، وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقفه الحقيقي، من هذا الواقع، ومن القوى المتصارعة فيه، ولأنّ عقل القارئ هو صاحب الدور الأساسي في التأويل لا بدّ أن يكون الوعي أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ (غير فقيه) ويصبح التأويل خادماً للأيديولوجيا.

نقد

انطلق الناقد في دراسته لتأويل النص الديني، من رؤية فكرية خاصة به، وانعكست بالضرورة على الإجراءات النقدية المتبناة لتحقيق أهداف هذه الرؤية، وقد ذكر ذلك في المدونة بأساليب مختلفة، ولكنه بالمقابل وكغيره من الباحثين الحداثيين تعرض للنقد من خلال إعادة قراءة ما توصل

إليه من نتائج، وذلك بدءاً من مبادئه، وانتقالاً إلى آلياته، إذ إن أحد المفكرين اعتبر دراسة الناقد تندرج ضمن "القراءات الحدائثية المقلدة" (*)، وارتكزت على خطط خاصة وجهت هذه القراءة. عدّ آخر أن هذه الدراسة قدمت جديداً "يتمثل أولاً في إعادة النظر بمفهوم الوحي... ويتمثل الجديد ثانياً في تحليل مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبيتته... يتمثل أخيراً في تحليل أنماط توظيف وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي، هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف للزينة... وبذلك تم تشيئته عن الواقع الذي أنتجه، وعن الثقافة التي تشكل بها وتفاعل معها وأسهم في إعادة بنائها وتشكيلها" (87).

ارتبط التأويل في الثقافة الغربية بالوجود الإنساني أو ما يسمى "Dasein"، وهو الذات الموجودة التي تؤول ذاتها وتعطي معنى للفهم الذي تحوزه عن ذاتها والدازين هو حد ثالث في علاقة الكائنات بالكيونة... وتخطط العلاقة الثالوثية بالشكل الآتي: الكائنات هي مصدر الكيونة، فمن دون ذلك الشيء الموجود لن يكون للكيونة معنى، غير أن الكيونة أيضاً هي مصدر الكائنات، ما دامت الكائنات تحصل على طبيعتها التي تشبه الكيونة من الشرط العام للكيونة" (88)، في حين ارتبط التأويل في الثقافة العربية باستنباط المعاني الخفية في النص من أجل تحقيق التواصل بين الإنسان والله، أي تجسيد مفهوم العبادة، فهل يمكن المقارنة بينهما ودحض أحد الارتباطين مقابل إعلاء الآخر؟.

انطلق الناقد من الواقع، وتوسل باللغة وهذه الطريق التي تنتج الفهم الصحيح من وجهة نظره، كما أنه يعتبر أن كل من يبتعد عن هذه الطريق، لم ولن يصل إلى استنباط معاني القرآن، بل سيساهم في تجميدها في زمن واحد، ولكن غيره من النقاد ذكر أن "الباحث إذ يستخدم هذا المنهج يحجب أولاً الواقع الذي يحرص على كشفه، ويهدر ثانياً كيونة النص وهي المقولة المركزية التي يدافع عنها في دراسته" (89)، بل يعد ذلك إلغاءً للفكر إذ "من نتائج الربط العشوائي بين الفكر والواقع، نفي الأعمال الفكرية والعلمية بدلاً من القيام بتحليلها ونقدها لاستكشاف أصول المعرفة وكيفية بنائها" (90).

هل العلمانية هي مصدر المقاومة الفكرية، وهي خندق الحاضر والعصر والتراث "لأنها نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتكان الحاضر في أسر الماضي من جهة، وضد تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى" (91)؟ إذ يظهر أن الناقد يقدم حكماً نهائياً لا يقبل النقاش، في اعتباره العلمانية هي الحل الأفضل وربما الوحيد لتخطي أزمة تأويل النص الديني، وغيره

يرى ذلك مأزقا بسبب "أنه يبقى على مفهوم الوحي الإلهي ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث. ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي... يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية"⁽⁹²⁾، ورأيي أن سب ذلك يرجع إلى مفهومه الخاص بالعلمانية كمصطلح وكنهج في مقارنة النص وأوجه الحياة.

اعتبر الناقد أن اللغة بكل ما تركز عليه من قوانين هي الوسيلة الوحيدة للحصول على الدلالة في القرآن لأن النص الديني عامة والقرآن خاصة هو نص لغوي، لكن "عبارة" نص لغوي' بالنسبة للقرآن ليست في محلها، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها، لأنها يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات"⁽⁹³⁾.

لذلك عاب عليه الناقد اعتبار المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد لدرس القرآن؛ "السؤال الذي يفرض نفسه هنا: إذا كان القرآن كتابا عربيا أو تشكل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن 'المنهج الوحيد' لدرسه هو المنهج اللغوي؟ إنه استنتاج في منتهى الخفة والتهور"⁽⁹⁴⁾؛ بل يعتبره "فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة"⁽⁹⁵⁾. كما يراه قد وقع فيما يسمى بالتلفيق المنهجي؛ الذي أراد نقده في عمله حيث "يستخدم اللغة الغيبية الماورائية التي يدعو إلى التحرر من مصطلحاتها ومفرداتها"⁽⁹⁶⁾.

الإحالات:

- (1) شوقي، محمد الزين. تأويلات و تفكيكات. فصول في الفكر العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002، ص23.
- (2) أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2003.
- (3) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2006، ص71.
- (4) أبو زيد، نصر حامد. المرجع نفسه، ص71.
- (5) أركون، محمد. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ت. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص116.
- (6) المرجع نفسه، ص116.
- (7) العظمة، عزيز. دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص94.
- (8) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. سينا للنشر، مصر، ط1، 1994، ص118.
- (9) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2005، ص09.
- (10) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص149.
- (11) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص133.

- (12) توفيق، سعيد. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص28.
- (13) توفيق سعيد، المرجع نفسه، ص29.
- (14) الحميري، عبد الواسع، الخطاب والنص، "المفهوم، العلاقة، السلطة". المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص177.
- (15) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص130.
- (16) أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، ص16.
- (17) حرب، علي. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص20.
- (18) محمد، يحيى. جدلية الخطاب والواقع. مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002، ص28.
- (19) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص130.
- (20) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص18.
- (21) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص130.
- (22) طواع، محمد. هيدجر والميتافيزيقا، مقارنة تربة التأويل التقني. أفريقيا الشرق، بيروت، د ط. 2002، ص35.
- (23) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص131.
- (24) المرجع نفسه، ص132.
- (25) حرب، علي. التأويل و الحقيقة – قراءات تأويلية في الثقافة العربية. دار التنوير – بيروت، ط2، 1995، ص118.
- (26) ريكور، بول. نظرية التأويل، ت: سعيد، الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003، ص120.
- (27) P. Ricoeur le conflit des interpretation P 13-14 نقلا عن النظرية التأويلية عند ريكور، ت بن حسن، حسن.
- (28) شوقي، محمد الزين. تأويلات و تقنيات، ص37.
- (29) غدامير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل. ت الزين محمد شوقي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006، ص 119-120.
- (30) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص278.
- (31) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص221.
- (32) ريكور، بول. صراع التأويلات. ت: عباسي، منذر، مراجعة: ريناتي، جورج، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2005، ص44.
- (33) Lyons, John. Introduction to Theoretical Linguistics. Cambridge University Press. 1968. P 410
- (34) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني. ص37.
- (35) المرجع نفسه، ص37.
- (36) نفسه، ص43.
- (37) نفسه، ص44.
- (38) نفسه، ص37.
- (39) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص10. نصر
- (40) المرجع نفسه، ص24.
- (41) نفسه، ص25.
- (42) نفسه، ص26.
- (43) نفسه، ص27.
- (44) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص08.

- (45) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص37.
- (46) المرجع نفسه، ص28.
- (47) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص12.
- (48) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ص25.
- (49) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص108.
- (50) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص217.
- (51) بنكراد، سعيد. السيميائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها. منشورات الزمن، الدار البيضاء، دط، 2003، ص60.
- (52) بنكراد، سعيد. المرجع نفسه، ص60.
- (53) نفسه، ص60.
- (54) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص236.
- (55) المرجع نفسه، ص228.
- (56) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص69.
- (57) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص236.
- (58) المرجع نفسه، ص236.
- (59) نفسه، ص238.
- (60) نفسه، ص284.
- (61) نفسه، ص19.
- (62) الغدامي، عبد الله. الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريعية، (قراءة نقدية لنموذج الإنسان المعاصر). النادي الأدبي الثقافي، طر، 1991، ص10.
- (63) مانقونو، دومينيك. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ت: محمد يحياتن، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، ط1، 2005، ص65-66.
- (64) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص97.
- (65) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص178.
- (66) المرجع نفسه، ص178.
- (67) نفسه، ص108.
- (68) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص102.
- (69) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص111.
- (70) المرجع نفسه، ص162.
- (71) نفسه، ص162.
- (72) نفسه، ص163.
- (73) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص104.
- (74) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص171.
- (75) أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، طه، 2007، ص209.
- (76) المرجع نفسه، ص201.
- (77) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، ص106.
- (78) المرجع نفسه، ص108.
- (79) نفسه، ص103.
- (80) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، ص34-35.
- (81) المرجع نفسه، ص35.
- (82) Lion, Jon. P413

- (83) أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف، ص229-230.
- (84) المرجع نفسه، ص232.
- (85) نفسه، ص232.
- (86) نفسه، ص233.
- (*) تحدث طه عبد الرحمن في كتابه "روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006، وتحت عنوان "القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول"، عن مجموعة من الأعمال التي اهتمت بدراسة القرآن، ومنها ما قدم محمد أركون وحسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، الصادق بلعيد، عبد المجيد شرفي، طيب تيزيني (ص138-194).
- (87) حرب، علي. نقد النص. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص206.
- (88) سلفرمان، هيو. نصيات بين الهرميناوطيقا والتفكيكية، ت. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2002، ص48-49.
- (89) حرب، علي. نقد النص، ص206.
- (90) المرجع نفسه، ص215.
- (91) أبو زيد، نصر حامد. الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص193.
- (92) حرب، علي. نقد النص، ص211.
- (93) المرجع نفسه، ص207.
- (94) المرجع نفسه، ص208.
- (95) المرجع نفسه، ص208.
- (96) المرجع نفسه، ص210.