

جمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 1 أحمد بن بلة



قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب والفنون

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي
تخصص نقد أدبي

مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر

إشراف الأستاذ الدكتور

عبد الوهاب ميراوي

إعداد الطالب

محمد باديس

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د. / بويجرة بشير محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيساً
أ.د. / عبد الوهاب ميراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مشرفاً مقررأ
أ.د. / مسعود أحمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	عضواً
أ.د. / محمد الزمري	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضواً
أ.د. / محمد حمودي	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	عضواً
أ.د. / محمد بلقاسم	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضواً

السنة الجامعية 1438 - 1439 هـ / 2016 - 2017

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة شكر وتقدير

من باب وجوب الاعتراف بالفضل، أرفع أسمى عبارات الثناء والتقدير إلى أستاذي الفاضل الدكتور عبد الوهاب ميراوي الذي أشرف على هذه الرسالة فأحاطها بالرعاية مرشداً إياي مقدماً لي نصائحه القيّمة، وامثالاً لقول النبيّ صلى الله عليه وسلم «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ» أشكر له توجيهاته السديدة وصبره وتواضعه و أتقدم بالشكر الوافر إلى جامعة وهران التي احتضنتني علمياً ووجدت فيها من التسهيلات والمعونة ما شجعني على مواصلة الدراسة والبحث.

محمّد باويس

المقدمة

كان مصطلح النص في التراث الإسلامي من القضايا المتفق عليها من حيث المفهوم، ذلك المفهوم الذي وُضع حدوداً تفرض على المُفسّر كيفية واحدة للتعامل مع النص، وهي الكيفية التي انتفى معها الخلاف في فهم معناه فانتهى معها تعدّد القراءات. وفي العصر الحديث صار مصطلح النص من الإشكاليات ذات الأهمية البالغة في النقد الأدبي الغربي، واحتلت مكانة لا يُستهان بها في مجال الدراسات النقدية الغربية، وذلك بسبب احتكاك النقاد العرب بالثقافة الغربية ونهّلهم منها وتبنيهم لبعض مناهجها ومصطلحاتها ومفاهيمها، مما أدّى لديهم إلى روى جديدة لمفهوم النص. لقد صار النص إشكالية لعدم اتفاق النقاد على مفهوم موحد له. بل إنّ المناهج النقدية التي تجاذبته كان بعضها يقلل من أهمية بعض أو يلغيه. فمن النقاد من رأى أنّ النص هو المحور المُنتج للدلالة، ومنهم من ربطه بالواقع، ومنهم من أولى الأهمية لصاحبه، أو أعطى السلطة للقارئ، إلى غير ذلك من الاتجاهات الحديثة التي تباينت في المنهج والأداة والرؤية.

لقد اعتمد المسلمون الأوائل في تفسير القرآن الكريم وتحديد ماهيته على ما أثير عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة، ثم جاءت فترة التدوين العلمي المحتفلة بعلوم القرآن فتحروا الضبط والتدقيق و الموضوعية لإنشاء فروع علمية تهتم بالقرآن الكريم كالتفسير والفقه وغيرهما فازدهرت الحركة العلمية بفضل العلوم اللغوية والفلسفية، ووضّع العلماء أصولاً وقواعد للتفسير وشروطاً للتأويل فربطوا مفهوم النص بالدلالة اللغوية، وقسموا الكلام أقساماً حسب درجة الوضوح أو الخفاء، وبرغم ذلك فقد ظهرت في التاريخ الإسلامي فرق وطوائف اتخذت لنفسها طرائق أبعدت التفسير عن الصواب. وبمقتضى تطوّر الحياة في مجالاتها المختلفة في العصر الحديث ولا سيما في المجال العلمي، تطوّر مفهوم النص وغدّت القراءة المعاصرة مُسيطرّة عليه ففتحت مجالاً فسيحاً للمفاهيم الفلسفية واللغوية والنفسية الجديدة يُقرأ النص في ضوءها فيكتسي مفاهيم متعددة. وإذا كان القرآن الكريم إلهياً قديماً خالداً، صالحاً لكل زمان ومكان، يُراعي مصلحة البشر في جميع أمورهم وأحوالهم وبيئاتهم، و هو الكتاب المقدّس لدى المسلمين، رأى بعض المفكرين أنه ينبغي إعادة قراءته قراءة جديدة حسب التطورات التي يشهدها العالم وفقّ المناهج الحديثة التي توصل إليه النقد الغربي .

إنّ قداسة القرآن، وموقف الفكر العربي المعاصر من مضامينه ومن النصوص الثانوية التي نَتَجَتْ عنه، ومن الطريقة الحداثيّة التي يتعامل بها معه، هي القضايا التي كان لا بدّ أن تُحَدِّثَ صراعاً عنيفاً بين المحافظين الذين يتمسّكون بالتراث مع إيمانٍ طائفة منهم أنّه لا ضير من التجديد في حدود الدين، وبين المجدّدين الحداثيين الذين يرون أنّه لا بدّ من التحرُّر من هذا التراث واللجوء إلى المناهج الغربيّة والنظريات الأدبيّة والفلسفيّة لدراسة القرآن وفهمه. لقد لجأ الفكر العربي المعاصر إلى أشكَلِ النّص القرآني، ووَضَعَ ما دارَ حَوْلَهُ من علوم وآراء قديمة موضع السؤال الذي قد يقصد به إلى التشكيك في بعض المسائل المتعلّقة به. المشكلة إذاً هي مشكلة التعامل مع النص، فالقرآن الكريم كتابٌ أنزل على النبيّ صلى الله عليه وسلم، ولم يتشكّل وفق ظروف معيّنة محدودة، حتّى إذا ما تغيّرت تلك الظروف انتهت فعاليته بل وجب تفعيله وفق أغراض معيّنة لا تمتّ إلى الإسلام بصلّة.

لقد خاض الفكر الحداثي في قضايا شائكة أدّت إلى حروب كلامية كانت تنتهي أحياناً بالتحريم أو التكفير. والواقع أنّ الخوض فيما هو جديد في مجال الدراسات القرآنية كثيراً ما عُدَّ منذ القديم خروجاً عن الجادة، فلا أدلّ على ذلك مما قُوبِلَ به كتابُ "مجاز القرآن" لأبي عبيدة* الذي قال الفراء* في شأنه: لو حُمِلَ لي أبو عبيدة لضربته عشرين في كتاب المجاز"، وما يلاقيه المفكرون الذين اقتحموا حيزَ "الممنوع".

والباحثون المعاصرون الذين يرون ضرورة التجديد كثيراً، تناولوا الخطاب الديني بأدواتٍ جديدة، وهذا الأمر ليس جديداً في الدراسات الإسلامية الحديثة، لأنّ العصور

* - هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري النحوي العلامة (728 - 825). ولد بالبصرة وتوفي فيها. عالم باللغة والشعر. أخذ عن أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب. كان خارجياً. ومن كتبه العديدة: (مجاز القرآن) و(كتاب الخيل).

* - هو يحيى أبوزكرياء الديلمي (761-822)، إمام لغوي الكوفة، تلميذ الكسائي ومؤدب ابني المأمون، ولد في الكوفة، له (الحدود) و(معاني القرآن)

* - البغدادي - تاريخ بغداد 13 : 250 دار الكتب العلمية. بيروت

الإسلامية القديمة قد شهدت فِرْقاً دينيةً نهجتْ سُبلاً غير مألوفة في زمانها كالباطنية والمعتزلة وغيرهما في تفسير القرآن. إنَّ التجديد ليس مثلبةً، بل إنَّه من الضروريات والواجبات، فبدونه تتجمّد الحياة وتتوقف، وهذا ما كان يريده الفكر العربي المعاصر. لكن هل كانت وسيلته لتحقيق ذلك التجديد شرعيةً؟ هل وُفّق هذا الفكر إلى إنتاج معرفة جديدة تُسهم في إثراء الدراسات القرآنية؟ وهل استطاع أن يوفّق بين المناهج التي اتّبعها وبين مصدرية النص وخصوصياته؟ هل حقاً أصبحت الأدوات القديمة لقراءة النص الديني وتأويله قاصرةً، عاجزةً عن أداء دور إيجابي في هذا العصر كما يرى هذا الفكر؟ ولنفرض أنّها كذلك، فما البديل الأنسب لفهم النص فهماً يساير مستجدات العصر؟ وهل تجاوز الزمن ذلك التراث الذي يزخر بنفائس فكرية كانت من عوامل حضارة العصر الذهبي؟

للإجابة عن هذه الأسئلة وما يسير في ركاها ينبغي النظر إلى جذور تلك المناهج التي توخّاهما الفكر العربي المعاصر، وإلى مرجعيتها الفلسفية والأدوات الإجرائية التي قرأ بها النص الديني وإلى مدى انسجامها مع طبيعة هذا النص. كما ينبغي النظر ملياً في ما خلفه الأسلاف من آراء وقواعد تتعلّق بالنص وقراءته؛ ثم لا بد من معرفة آراء العلماء والنقاد في هذا الشأن.

ولعل موضوع هذا البحث الموسوم بـ« مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر » غنيٌّ عن بيان أهميته ، لأنه من الموضوعات التي فرضت نفسها في عصرنا وحَمَيَ الجدل فيها ولأنَّ له حُدُودَه التي لا يجوز تعديها أو القول فيها وفق ما نشاء بناءً على مرجعيات أو أيديولوجيات معينة وكأن القرآن من إنتاج البشر، و قد تمخّض عن أهمّيته تأليفُ كُتُبٍ وتدبيجُ مقالات مُسانِدة أو مناهضة.

وإذا كان المفكرون الذين أسهموا في مشروع التجديد كثيراً، فإنّني اكتفيتُ منهم بمن كانت لهم الشهرة فيه: نصر حامد أبو زيد الذي خَصَّصْتُ له القِسْطَ الأوفَرَ لاهتمامي بكتاباتهِ المتّصلة اتّصالاً وثيقاً بالعلوم العربية، في الوقت الذي نجدُها تستقي من المفاهيم الغربية ما يُغيّر ما عرفه الفكر الإسلامي عن النص القرآني، ولمعركته مع الخطاب الديني وما جرّ عليه ذلك من محنٍ، ومحمد سعيد العشماوي وحسن حنفي، وهؤلاء الثلاثة من مصر. وطيب تيزيني ومحمد شحرور وهما سوريّان وعلي حرب

من لبنان، وعبد المجيد شرفي من تونس، ومحمد عابد الجابري من المغرب. وأضفت محمد أركون الذي كانت كتاباته باللغة الفرنسية فقد رأيت أنه لا بأس من إدراجه ضمن من يمثل المغرب العربي لأنه جزائري، وأضفته قصد التنويع أيضاً. وقد تناولت هؤلاء المفكرين تناولاً يتفاوت قلة وكثرة من مفكر إلى آخر حسب خصوصية كل مفكر. ولا بد أن أشير إلى أنه بعد اختياري للموضوع وصوغ عنوانه ظهر لي أنه شاسع، يشمل أنواعاً من النصوص؛ فمنه النص الديني والأدبي والفلسفي وغيرها، ولهذا السبب رأيت أن أقتصر على النص الديني مع التطرق إلى بعض قضايا النص الأدبي لارتباط النص الديني بها. ولعل الفكر العربي المعاصر في طرحه لقضايا النص غالباً ما يقصد به النص الديني، فكان عنوان هذا البحث حكايةً لتعبير الفكر العربي المعاصر.

وأما الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع هو تعلقي به ورغبتني في البحث فيه لكونه من قضايا الساعة التي شغلت الفكر العربي بمختلف اتجاهاته، ولأنه موضوع أوقد فتيل الجدل بين الخطابين الديني والتجديدي، الأمر الذي يدعو إلى ضرورة معرفة قضاياها الجوهرية، والخروج بتصوّر صحيح لها يُسهم في دعم الاتجاه السديد. وبعد تدبّري لهذا الموضوع والاطلاع على بعض الدراسات التي قام بها هذا الفكر، وما قيل حولها، تبين لي خصوصيته وتشعبه مما جعل اختياري يستقر عليه قاهراً التردد الذي كان يُراودني من حين إلى آخر بسبب ارتباطه بالعقيدة. وقسمت البحث إلى خمسة فصول وخاتمة.

الفصل الأول:

خصّصته لمفهوم النص ويشمل ثلاثة مباحث.

في المبحث الأول تطرقت إلى أربعة عناصر بيّنت فيها المفهوم اللغوي والاصطلاحي والنقدي للنص، فعرفت النص لغوياً، وبيّنت وجوه استعمالاته كما أوردتها المعاجم العربية القديمة، ثم أعقبت ذلك بمفهومه الاصطلاحي عند علماء أصول الفقه، ثم تطور مفهوم هذا المصطلح في العصر الحديث. ثم انتقلت إلى مفهومه في التراث العربي، فأشرت إليه عند علماء أصول الفقه، و إلى كيفية تعاملهم معه، ثم انتقلت إلى مفهومه عند الإعجازيين. وإذا كان هؤلاء كثيرين، منهم القدامى والمحدثون، فقد

رَكَزْتُ عَلَى عِلْمَيْنِ بَارِزَيْنِ هُمَا أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَانِي وَ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي. فَلَعَلَّهُمَا كَفِيلَانِ بِإِعْطَاءِ صُورَةِ جَامِعَةِ لَبْنِيَةِ النِّصِّ وَ لَا سِيَّمَا الْجُرْجَانِي، وَ ذَلِكَ إِذَا مَا عَلِمَ الْبَاحِثُ أَنَّ الْإِعْجَازِيَيْنِ وَإِنْ اخْتَلَفَتْ اتِّجَاهَاتُهُمْ - عَدَا مِنْ قَالِ بِالْصَّرْفَةِ - فَإِنَّ الْجُرْجَانِي قَدْ تَوَصَّلَ بِإِمْكَانِيَّاتِهِ النَّقْدِيَّةِ أَنَّ يُوَلِّفَ بَيْنَ تِلْكَ الْإِخْتِلَافَاتِ بِنَظَرَتِهِ الشَّامِلَةِ لِلْإِعْجَازِ بِوَصْفِهِ يَقُومُ عَلَى النِّظْمِ الَّذِي يَضُمُّ النِّوَاحِيَّ التَّرْكِيبِيَّةَ وَ الدَّلَالِيَّةَ وَ الْبَلَاغِيَّةَ.

وَأَمَّا الْمَبْحَثُ الثَّانِي فَتَحَدَّثْتُ فِيهِ عَنْ مَفْهُومِ النِّصِّ فِي النَّقْدِ الْحَدِيثِ وَ الْمَعَاصِرِ فَوَقَفْتُ عَلَى تَعَدُّدِ مَفَاهِيمِهِ. وَنَظَرًا لِهَذَا التَّعَدُّدِ فَقَدْ عَرَفْتُهُ عِنْدَ بَعْضِ النُّقَادِ الْغَرِيبِيِّينَ، وَتَمَثَّلَ ذَلِكَ فِي مَفْهُومِهِ النَّقْدِيِّ عِنْدَ كُلِّ مَنْ تَوَدُّرُوفٌ وَهَيْلْمَسْلَيْفٌ وَرَوْلَانُ بَارْتٌ وَجُولِيَا كَرِيْسْتِيْفَا وَآمْبِرْتُو إِيْكَو وَتَطَرَّقْتُ فِي هَذَا الْمَبْحَثِ إِلَى مَنَاقِشَةٍ قَضِيَّةٍ مَوْتِ الْمُؤَلِّفِ لَمَّا كَانَ لَهَا مِنْ أَثَرٍ فِي مَقَارِبَةِ النُّصُوصِ، ثُمَّ إِلَى قَضِيَّةِ التَّنَاصُ بِسَبَبِ قَوْلِ مَنْ ادَّعَى بِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ أَخَذَ مِنْ نُّصُوصٍ أُخْرَى. وَانْتَقَلْتُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى الْمَعَايِيرِ السَّبْعَةِ الَّتِي حَدَّدَهَا دِي بُوْجِرَانْدٌ وَدَرِيْسْلَرٌ لِلنَّصِيَّةِ، وَذَلِكَ دُونَ التَّطَرُّقِ إِلَى كُلِّ مَا يَتَّصِلُ بِالنِّصِّ مِنْ قَضَايَا وَهُوَ مَا لَا يَسْمَحُ بِهِ هَذَا الْمَبْحَثُ، فَكَرَّزْتُ عَلَى الْمَفَاهِيمِ الَّتِي تَتَّصِلُ بِمَوْضُوعِ الْمَبْحَثِ اتِّصَالًا وَثِيقًا.

وَأَمَّا الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ فَقَدْ خَصَصْتُهُ لِلنِّصِّ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْمَعَاصِرِ فَتَحَدَّثْتُ فِيهِ عَنْ بَدَايَةِ التَّجْدِيدِ وَأَبْرَزَ مِنْ قَامَ بِهِ مِثْلَ مُحَمَّدٍ عَبْدِهِ وَأَمِينِ الْخَوْلِيِّ... وَوَضَّحْتُ طَرِيقَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي التَّعَامُلِ مَعَ النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ. ثُمَّ تَنَاقَلْتُ تَطَوُّرَ مَنَاحِجِ التَّعَامُلِ مَعَهُ عَلَى أَيْدِي طَائِفَةٍ مِنَ الْمَفْكَرِينَ الَّذِينَ رَفَعُوا لَوَاءَ الْحَدَاثَةِ وَسَعَوْا إِلَى تَجَاوُزِ الْمَوْرُوثِ وَالتَّخَلِّيِ عَنْهُ وَتَبَنُّوْا مَنَاحِجَ غَرِيبَةً لِيُطَبِّقُوهَا عَلَى النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

الفصل الثاني:

خَصَصْتُهُ لِتَارِيخِيَّةِ النِّصِّ وَجَدَلِيَّتِهِ مَعَ الْوَاقِعِ، وَيشْمَلُ ثَلَاثَةَ مَبَاحِثَ.

فِي الْمَبْحَثِ الْأَوَّلِ بَيَّنْتُ مَفْهُومَ التَّارِيخِيَّةِ عِنْدَ الْغَرِيبِيِّينَ وَأَشْرْتُ إِلَى نَشْأَتِهِ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ وَنَقَّلُهُ إِلَى مَجَالِ دِرَاسَةِ النُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ لِتَحَرُّرِ مِنَ الدَّلَالَاتِ الَّتِي نَزَلَ بِهَا النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَلَا سِيَّمَا عِنْدَ نَصْرِ حَامِدِ أَبِي زَيْدٍ، وَكَشَفْتُ عَنْ اسْتِعَانَتِهِ بِأَفْكَارِ الْمَعْتَزِلَةِ لِتَثْبِيتِ فِكْرَةِ تَارِيخِيَّةِ النِّصِّ وَعَنِ الْأُسُسِ الَّتِي أَقَامَ عَلَيْهَا نَصْرُ حَامِدٍ وَطَيْبٍ تَيْزِينِي أَنَّ النِّصِّ الْقُرْآنِيَّ تَارِيخِيٌّ. وَكَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ آتِيَ بِآيَاتٍ قُرْآنِيَّةٍ وَأَحَادِيثَ

صحيحة تفنّد ما يذهب إليه. ومنه انتقلت إلى تعامل الجابري مع النص القرآني بناءً على تقسيمه النصّ إلى تاريخي ومطلق.

أمّا **المبحث الثاني** فتناولت فيه موضوع النص الديني بين التاريخية وعموم الدلالة، فبيّنت اعتماد الفكر المعاصر على أسباب النزول للقول بتاريخية القرآن وبارتباطه بالبيئة التي نزل فيها. فإذا كان المتفق عليه في شأن سبب النزول، هو الأخذ بعموم دلالة النص لا تخصيص الدلالة بالواقعة التي نزلت فيها الآية، فإنّ التاريخية تقضي على عموم الدلالة. والواقع أنّ سبب النزول كما قال العلماء المختصون لا يعني علته، لأنّ الآية قد تنزل قبل السبب. ثمّ عرّجت على موقف طيب تيزيني من عموم الدلالة وأنهيت المبحث بنقض دعوة العشماوي إلى تغيير الأحكام الشرعية مبيّناً خطورة هذه الدعوة.

وفي **المبحث الثالث** تطرّقت إلى جدلية النص والواقع ووقفت على القول بتشكّل النصّ القرآني من معطيات الواقع، وهي القضية التي دافع عنها نصر حامد بقوّة وذهب إلى أنّ النصوص ذاتها تفصح عن ذلك. وإذا كانت التاريخية ترتبط بالواقع المادي، فإنّ ذلك يقتضي في نظر الفكر العربي المعاصر إقصاء الجانب الميتافيزيقي للنص لتهيئة المجال لتطبيق المناهج الغربية. ومن نصر حامد انتقلت إلى طيب تيزيني وتناولت تصوّره لجدلية النص والواقع.

الفصل الثالث:

خصّصت هذا الفصل لتأويل النص وقراءته، وفيه مبحثان.

أمّا **المبحث الأول** فعرّفت فيه التأويل لغة واصطلاحاً واعتمدت في ذلك على مصادر تراثية من معاجم قديمة وكتب في الأصول كالبرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي (ت794هـ)، والإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي (ت911هـ) وأبرزت اتفاق العلماء القدامى واختلافهم حول التفسير والتأويل. وتطرّقت إلى التأويل عند كلّ من نصر حامد أبي زيد وطيب تيزيني لكونهما يلحان على أنّ النص القرآني نصّ تأويلي، ولا سيما الأول منهما فقد عالجت قضية التأويل عنده بوصفها الأداة الوحيدة التي يراها ضرورية لقراءة النص القرآني لوضعه في إطار واقعي تاريخي والتخلص بواسطتها من كل ما يسميه بالأساطير، وذلك بتأويل الغيبات، وتحرير

النص من سلطة التأويلات القديمة التي لم تعد في رأيه صالحة لزماننا، ومن الأيديولوجيات التي تروم تحقيق المصالح، ثم بينت كيف ربطه بمفهوم التأويل في النقد الأدبي الحديث. ثم تحدثت عن انحراف التأويل عند محمد شحرور، ورفض الترادف. وكان من الضروري أن أقف على قضية مهمّة هي التطوّر الدلالي للألفاظ، وأنّ أبين أنّ الدلالات الجديدة التي وضعها العصر للألفاظ لا يَجُوزُ أن تدخل في التأويل لأنها ليست من الدلالات التي عرفتھا اللغة العربية قديماً.

أما المبحث الثاني فتطّرت فيه إلى مصطلح القراءة لأنّه غداً المصطلح السائد في الدراسات النقدية، وأشرتُ إلى تحوّل مفهومه من ذلك المفهوم البريء إلى مفهوم يرد به تقويض المفاهيم والثورة على المبادئ وتفكيك الثوابت. وتحدثت في هذا المبحث عن العلاقة بين النص وقراءته إذ يرى الفكر العربي المعاصر أنهما غير متطابقين فاتّهم كلّ قراءةٍ بعدم البراءة، فوصفها بالذاتية. وانهيت هذا المبحث بالإشارة إلى قراءة محمد أركون وعلي حرب ذات المرجعية الغربية، وبدعوة محمد شحرور إلى اعتبار النص القرآني نصّاً نزل في وقتنا هذا فنّعامل معه حسب معطيات العصر.

الفصل الرابع:

خصّصت هذا الفصل لمستويات سياق النص وخصوصياته. وفيه أربعة مباحث.

المبحث الأول بينت فيه أهميّة السياق في فهم النص وانتاج دلالاته، وتطّرت إلى أنواع السياق عند نصر حامد أبوزيد، وهي الأنواع التي يراها ضرورية لفهم النص، ويتهم الخطاب الديني بإهدار بعضها، وأشرتُ إلى موقف محمد شحرور من أسباب النزول.

وفي **المبحث الثاني** تكلمت عن خصوصيات النص القرآني كما يراها نصر حامد.

أما المبحث الثالث فقد بينتُ فيه رؤية الفكر العربي المعاصر لعلاقة النص بالثقافة ولا سيما عند نصر حامد الذي يدّعي بأنّ القرآن الكريم قد تشكّل من ثقافة البيئة التي نزل فيها فهو انعكاس للثقافة العربية الجاهلية، وقد أخذ من الديانات السابقة، وبنيتة تفصح عن مشابهة النصوص الأخرى ولاسيما الشعر، وأشرتُ إلى مرجعية فكرة تناص القرآن مع غيره من الديانات عند الباحث التي تعود إلى الدراسات الاستشراقية. وفي هذا المقام لم أريد أن أعرض آراء نصر حامد دون عرضها على العقل، ومقابلتها بأدلة قرآنية وشواهد تاريخية، وأقول نقاد الأدب، ورجال الفكر الديني المعاصر.

وأما **المبحث الرابع** فتناولت فيه دعوة حسن حنفي إلى الثورة والتمرد على المفاهيم الدينية القديمة وعلى الثوابت التي يجب ألاّ يحدث فيها تغيير، وهو يزعم أنّ هذه المفاهيم لم تعد صالحة للعصر الحالي ولا يمكن لها أن تؤدي دورها فالواقع الجديد يتطلب استبدال المفاهيم الفلسفية والعلمية بها.

الفصل الخامس:

خصّصتُ هذا الفصل للجانب التطبيقي، ويشملُ ثمانية مباحث.

وقد أفردتُ الأربعة الأولى منها لتحليلات نصر حامد أبوزيد وفيها بينت مدى تطبيقه للجانب النظري في مفهومه للنص باتخاذ اللغة والواقع مدخلاً لهذه التحليلات، فاللغة عنده متحركة، وأنّ النص القرآني يحوّل اللغة إلى علامات، وتحدثت عن آليات التحويل الدلالي التي كشف عنها الدارس من النصوص القرآنية كالاستيعاب والإدماج والإخفاء وغيرها، وهي الآليات التي يحول بها النص القرآني الدلالة اللغوية المتداولة إلى علامات، وإلى لغة دينية. ومن خلال ذلك يبرهن الدارس على أن النص القرآني كان يتشكل من الواقع ومن ثقافته، ثم يعود ليشكل واقعاً جديداً يتعالى على التاريخ. وتطرقت إلى مستويات قراءة النص عنده ومنها الدلالي والتركيبى والإيقاعي من خلال بعض السور القرآنية. أما المبحثان الخامس والسادس فقصرتهما على قراءة محمد أركون لسورة الفاتحة قراءة لغوية بيّنت إثرها قصور تلك القراءة عن تقديم ما يمكن عدّه ذا جدوى، وقراءة سيميائية لسورة التوبة وبيّنتُ ما كان فيها من بُعدٍ عن الصواب. أما المبحثان السابع والثامن فقدّمْتُ فيهما قراءة محمد شحرور لسورة القدر وآيات من سورة آل عمران وبيّنتُ ما فيها من زيغٍ وانحرافٍ.

أما عن الدراسات التي لها علاقة بهذا الموضوع فهي كثيرة تمكّنت من الوصول إلى بعضها، على سبيل المثال لا الحصر: كتب المفكر محمد عمارة، " التفسير الماركسي للإسلام " ويتضمنُ نقداً لمنهج نصر حامد في نظريته لطبيعة النص القرآني وطريقة تأويله، و" سقوط الغلوّ العلماني " و" النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود "، وكتاب" العلمانيون والقرآن الكريم " لأحمد إدريس الطعان. وهناك بحوث أخرى ومقالات كانت تتقاطع مع هذا البحث، وكانت لي مُستأنساً لإنجاز هذا البحث.

وقد اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي مع قراءة آراء أولئك المفكرين قراءة نقدية مستعيناً بآليات كالتحليل والمقارنة والاستنتاج، مبرزاً المرجعيات التي استندوا إليها في التكريس لهذا المفهوم، محلاً اتجاهاتهم مع عرض ذلك على آراء غيرهم من النقاد. وأما الصعوبات التي لقيتها فتمثلت في سعة الموضوع مما جعلني أقصر أحياناً على بعض المسائل الجوهرية، وفي اشتغال الموضوع على حقول معرفية مختلفة. وإنني إذ أقدم هذا البحث لا أزمع أنني وقّيته حقّه من الدراسة، ولا أدعي أنني توصلت إلى الحقيقة. غير أنني بذلت ما في وسعي من الجهد لأقارب بعض جوانبه. فإن كنت أخطأت، على اجتهادي ، فإن من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد.

ولا يفوتني أن أتوجه ثانية بالشكر الجزيل إلى أستاذي المُبجل، الأستاذ الدكتور عبد الوهاب ميراوي الذي أشرف على هذا البحث، وتعهّده بالرعاية، والمتابعة المستمرة وقدم لي كل ما في وسعه من توجيهات قيّمة حتى بلغت بهذا البحث ما هو عليه ، فله كل التقدير والامتنان. وأدعو له بالجزاء الأوفى على صبره وسعة صدره، وأعبرُ للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة عن سابع التقدير ووافر الثناء بما قدموه من جهودٍ وتجشّم عناء قراءة هذا البحث لتصويبه وتقويم اعوجاجه. وصلى الله وسلّم على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه.

الفصل الأول

المفهوم التراثي والنقدي للنص

المبحث الأول: النص لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني: النص في النقد الحديث والمعاصر

المبحث الثالث: النص في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: النص لغة واصطلاحاً

النص لغة

لقد حَدَّدَتِ المعاجمُ العربية القديمة معنى كلمة (نصّ) . ويتبيّن من خلال هذه المعاجم أنّ العرب قد استعملوها استعمالاً متعدّداً: ففي لسان العرب: " النصّ رفعك الشيء، ونصّ الحديث يُنصّه نصّاً : رفعه، وكلّ ما أظهر فقد نُصّ. وقال عمرو ابن دينار: ما رأيْتُ رجلاً أنصّ للحديث من الزُّهري، أي أرفع له وأسند، يُقال نصّ الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصته إليه. ونصّت الطيبة جديدها: رفعتة... والمنصّة: ما تظهر عليه العروس لِتُرى. ونصّ المتاع نصّاً: جعل بعضه على بعض ونصّ الدابة يُنصّها نصّاً: رفعها في السير.. ونصّ كلّ شيء: منتهاه. (1)

وفي القاموس المحيط نجد: نصّ ناقته: استخرج أقصى ما عندها من السير والشيء، حرّكه. ومنه فلان نصّ أنفه غضباً، والشيء أظهره. (2) ويبدو أنّ تعدّد معانيه ليس من الحقيقة، فالزّمخشري يقول: " ومن المجاز: نص الحديث إلى صاحبه. قال:

ونصّ الحديث إلى أهله فإن الوثيقة في نصّه (*)

نصّ فلان سيّداً : نصّب . قال حازر بن الجعيد الأزدي :

أأنّ قد نصّيت بعد ما شئت سيّدا تقول وتُهدي من كلامك ما تُهدي

(1) - ابن منظور - لسان العرب 6: 4441 تح عبد الله علي الكبير وآخرون - دار المعارف القاهرة ط 1: 64 تح طاهر أحمد الزاوي و محمد محمود الطناجي المكتبة العلمية بيروت. ط 1979 - والرازي مختار الصحاح 1: 276 - تح محمود فاطر مكتبة لبنان ناشرون ط 1995

(2) - الفيروز آبادي - القاموس المحيط 1: 876 - مطبعة البابي الحلبي - ط 2 - 1952

(*) - البيت لطرفة بن العبد وهو من المتقارب، ورد في قصيدته الحكيمية التي مطلعها:

إذا كنت في حاجة مُرسلاً فأرسل حكيماً ولا تُوصيه

وَبَلَغَ الشَّيْءُ نَصَّهُ أَيُّ مُنْتَهَاهُ ⁽¹⁾، عَلَى أَنْ نَصَّبَ هُنَا هِيَ مِنَ النَّصْبِ وَهُوَ رَفْعُ الشَّيْءِ كَنَصْبِ الْخَيْمَةِ، أَيُّ رَفْعِهَا وَجَعَلَهَا قَائِمَةً، وَالشَّخْصَ إِذَا نُصَّبَ فَقَدْ جُعِلَ فِي مَقَامٍ رَفِيعٍ وَصَارَ ظَاهِرًا مُمَيَّزًا مِنْ عَامَّةِ النَّاسِ لِأَنَّهُ صَارَ ذَا مَنْزِلَةٍ رَفِيعَةٍ.

وقول الزمخشري بأنَّ (نصَّ الحديث) هُوَ من المجاز يدفعنا إلى القول بأنَّ تعدّد معاني هذه الكلمة قد يكون من قبيل توسيع المعنى، فتصير هذه الكلمة عندئذ من باب المشترك اللفظي الذي هو عبارة عن اللفظ الواحد الدال على أكثر من معنى.

إنَّ معاني النصّ اللغوية الواردة في المعاجم تُمكن الدارس من حصرها في معانٍ أساسية هي: الإظهار، الرفع، الانتهاء، ضمّ الشيء إلى الشيء. ويظهر أنَّ صبحي إبراهيم الفقي استنتج ارتباط هذه المعاني بما يقوله المتحدّث أو يكتبه الكاتب قائلاً " الرفع والإظهار يعنيان أنَّ المتحدّث أو الكاتب لا بدّ من رفعه وإظهاره لنصه كي يُدركه المتلقي، وكذلك ضمّ الشيء، نلاحظ أنَّ النصّ - في كثير من تعريفاته - هو ضمّ الجملة إلى الجملة بالعديد من الروابط (...). وكوّن النصّ أقصى الشَّيْءِ ومُنْتَهَاهُ، هو تمثيل لكوّنه أكبر وحدة لغوية يُمكن الوصول إليها ⁽²⁾."

إنَّ هذا الاستنتاج يظهر صحيحاً نسبياً بالمقارنة بين هذه المعاني وسمات النصّ بالمفهوم الأصولي، أمّا بالنظر إلى النصّ في الاصطلاح الغربي فمن المحتمل أن تكون هذه المعاني مُوافقةً له فقط فكلمة *texte* لا تُطابق كلمة (نص) مُعجمياً: " كلمة (*texte*) من العائلة نفسها لكلمة (*textile*) التي هي من اللاتينية (*textus*) والتي تعني نَسِيج أي مَنسُوج ⁽³⁾*؛ ويظهر جلياً إذاً، أنَّ كلمة (نص) العربية وكلمة (نص) بلغة أجنبية كالفرنسية تختلفان في الوضع الأصلي أو المعنى المركزي الذي اتَّفَقَ عليه أهلُ اللُّغة، فكلمة نص الفرنسية مثلاً ترتبطُ بعملية النّسج، أمّا في اللغة العربية فهي أوسعُ

(1) - الزمخشري - أساس البلاغة 455 - مكتبة لبنان ناشرون ط 1 - 1986

(2) - صبحي إبراهيم الفقي: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق 1: 28، دار قباء للطباعة

والنشر والتوزيع القاهرة - 2000

(3) - Camille Laurence. Tissé par mille p.27. éd. Gallimard. 2008

*«Le mot *texte* est de la même famille que le mot *textile* du latin *textus* qui veut dire *tissé*»

دلالةً إذ ترتبط بالرفع والظهور والانتفاء، ومن هنا يمكن القول بأنّ المفهوم الذي قصد إليه واضع مصطلح النص في التراث العربي ليس هو تماماً المفهوم الذي قُصد منه في غيره. أمّا المعاني التي تجتمع في كلمة (نص) فهي معانٍ تؤول إلى معنيين محوريين هما الظهور والرفع، وهما معنيان ينتج أحدهما عن الآخر، لأنّ الشيء إذا ارتفع ظهر.

فالنّص في آخر الأمر يعني الظهور أي البُعْد عن الخفاء والغموض، ولعلّ هذا ما جعل علماء أصول الفقه يسمّون الكلام الظاهر من القرآن الكريم ومن السنّة القولية الذي لا يَحْتَمِل التأويل لظهوره (نصّاً) حرصاً منهم على الدّقة في تصنيف أنواع الكلام. فدلالة مصطلح النص هنا تستخدم فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي تتضمن المعاني المحدودة المغلقة، بحيث تُشكّل حُجّةً شرعيةً تمنع المسلمين الاختلاف في أمور دينهم، لأنّ النص في المسائل الشرعية يعني الوضوح والقطع في الحكم، ولذلك اتّفق العلماء على أنّه لا اجتهاد مع النص.

النص اصطلاحاً:

أمّا التعريفُ الاصطلاحيّ للنّصّ فلعلّ أوّل مَنْ وضعه علماءُ أصول الفقه. فالشافعي وهو مؤسس علم أصول الفقه يعرفه بأنّه " المُستغنى فيه بالتّزويل عن التّأويل".⁽¹⁾ ومن هذا التعريف نعلم أنّ النص هو الذي يفهم منه المعنى المحدّد الذي أنزل به ولا يتعداه إلى معانٍ أخرى، فهو " ما دلّ بصيغته نفسها على ما يقصدُ أصلاً من سياقه كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽²⁾، وهذا نص ينفي التشابه بين البيع والرّبا من جهة الحِلِّ والحُرْمَةِ .

ويقول السرخسي: " وأمّا النّصّ فما يزدادُ وضوحاً بقرينةٍ تقتزن من المتكلم ليس في اللفظ ما يُوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة "⁽³⁾، وزيادة الوضوح هي زيادة على دلالة الظاهر فقوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ظاهراً، يدلّ على تحليل البيع، غير أنّ الصّيغة تشملُ جميعَ البيوعِ. وقوله تعالى: (وَحَرَّمَ الرِّبَا) زاد المعنى وضوحاً بإلغائه بيّع الرّبا، وتحديدِه المقصودَ بحيث يستحيل إرادة غيره.

و يعرفه الشّريف الجرجاني بقوله: " النّصّ ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم، وهو سَوَقُ الكلام لأجل ذلك المعنى. فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتمّ بغمي، كان نصاً في بيان محبّته. وما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التّأويل ".⁽⁴⁾ غير أنّ هذا الحكم لا ينسحب على جميع النصوص القرآنية، لأنّها قسمان: نصوصٌ قطعيةٌ الدلالة غير قابلةٍ للتّأويل لأنّ باطنها لا يتعدّى

(1) - الشافعي - الرسالة : 14 - تح: أحمد محمد شاكر - المكتبة العلمية بيروت . د ت، د ط

(2) -صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن: 311- دارالعلم للملّيين بيروت ط 14 - 1982

(3) - السرخسي، أصول السرخسي 1: 164- تح: أبو الوفا الأفغاني - دار النشر بيروت. 1372

(4) - الشّريف الجرجاني - كتاب التعريفات: 309- تح: إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي

بيروت- ط 4 - 1998

ظاهرها، ونصوصٌ ظنية الدلالة. والنص الظني الدلالة هو ما دل لفظه على معنى ولكنّه يحتمل التأويل وأن يُصَرَّفَ لفظه عن هذا المعنى إلى معنى آخر مثل قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فلفظ القرء في اللغة العربية مشتركٌ لفظي بين معنيين، يُطلق لغةً على الطَّهر، كما يُطلق على الحيض، وهو ما كان سبباً في اختلاف الفقهاء في عدّة المطلقة غير الحامل. ومما سبق يتبين أنّ لفظ "النص" قد انتقل من الدلالة الحسيّة إلى الدلالة المعنوية، فالدلالة الاصطلاحية فأصبح مصطلحاً يدل على قِسم من أقسام الكلام يَحْمِلُ معنى واحداً واضحاً لا يحتمل التأويل.

وقد تطوّرت دلالة هذا المصطلح في العصر الحديث، في النقد الأدبي، ولم يعد تحديده متعلّقاً بدرجة دلّالته لأنّه أصبح مفتوحاً على عدة دلالاتٍ، قابلاً لقراءات مختلفة و تأويلات غير منتهية؛ وتعددت تعريفاته، وغدت له نظرياته، ويعود ذلك إلى المناهج القرائية المتعددة .

فمن تعريفاته الحديثة أنّه " المجموعة الواحدة من الملفوظات، أيّ الجمل المنفذة الخاضعة للتحليل، فالنص إذن عيّنةٌ من السلوك اللساني، وهذه العينة يمكن أن تكون مكتوبة أو محكية " (1)، وهذا التعريف يشير إلى أن النص بوصفه مجموعة من الملفوظات، يتجاوز الكلمة الواحدة المكثفة بذاتها، وأنه يمثل جوهر اللغة بوصفها مجموعة من العلامات المتفاعلة وفق نظام ألسني خاص.

ومن تعريفات النص ما ينظر إلى عناصره وأجزائه المشكلة له، ومن هذا المنظور يكون " النص عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة متّسقة، ويُقصد بالتّضيد ما يضمن العلاقة بين أجزاء النص (...) وبالتنسيق ما يحتوي أنواع العلائق بين الكلمات المعجمية". (2) ولعلّ التعريفات الحديثة للنص هي حملت الفكر العربي المعاصر

(1)- Dictionnaire linguistique – Larousse : 486 –Paris – 1972

(2) - محمد مفتاح، التشابه والاختلاف: 34-المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1 - 1996

على إطلاق مصطلح "النص" على القرآن الكريم. ومجمل القول أنّ المفهوم القديم للنص في التراث الفقهي يشاكل المفهوم الحديث عند بارت للنص المقروء الذي "كُتِبَ بقصد توصيل رسالة محددة ودقيقة ونقلها، كما أنه يفترض وجود قارئ سلبي تقتصر مهمته على استقبال وإدراك الرسالة".⁽¹⁾ غير أنّ هذا القارئ لا يكون سلبياً عند مقابلته لنصوص تحتاج إلى قراءة منتجة.

وقد لا نبتعد عن الصواب إذا ما قلنا بأنّ محاولة المطابقة بين النصّ بمعناه اللغوي أو الاصطلاحي في التراث العربي، وبين النص بالمفهوم الذي عرف به في الدراسات النقدية، يمكن أن تكون محاولة مطابقة قسرية، لأنّ النص لغةً يعني أقصى الشيء ومنتهاه، أي أنّ الكلام (النص) قد انتهى وأغلق، ولم يعد قابلاً للزيادة أو النقصان أو التغيير أو الاجتهاد، لأنّ ما فيه بلغ حدّه وغايته، ولا مزيد بعده، فـ "أصلّ النصّ أقصى الشيء وغايته".⁽²⁾ والنص في النقد، ولا سيما عند المدارس الحديثة، هو نقيض ما سبق، لأنّه في التراث العربي جاء تعريفه واضحاً دقيقاً، وهو غير ما جاءت به المدارس النقدية بتعريفاتها المختلفة، وبعدم اتفاقها على مفهوم جازم، سوى على بعض المعايير كالانفتاح على القراءات المتعدّدة وهو ما لا يقبله المفهوم التراثي. النص في التراث إذاً غير قابل للتأويل، ليس له سوى قراءة واحدة، عند القارئ الفرد أو عند مجموعة القراء على اختلاف مستوياتهم أو أزمنتهم أو بيئاتهم.

أما النص ما بعد الحداثي "فقد كُتِبَ حتى يستطيع القارئ في كل قراءة أن يكتبه وينتجه. وهو يقتضي تأويلاً مستمراً ومتغيراً عند كل قراءة"⁽³⁾، وذلك لأن النصّ قد انقطع عن صاحبه، وأصبحت لغته هي المتحدث، يتعامل معها القارئ لا مع صاحب النصّ، ولذلك يتساءل عبد الملك مرتاض محدداً علاقة النصّ بالمؤلف، مقدماً أحسن

(1) - ميجان الرويلي وسعد البازعي - دليل الناقد الأدبي : 274 المركز الثقافي العربي -

الدار البيضاء ط3، 2002

(2) - لسان العرب ج6: 4441.

(3) - دليل الناقد الأدبي : 274

تمثيل لها قائلاً: " أَلَمْ يَأْنِ أَنْ يُعْتَقَدَ كُلٌّ مَنْ يَعْنِيهِ أَمْرُ الْأَدَبِ بِمَفْهُومِهِ
المعاصر أن النصّ الأدبي ذو وجودٍ شرعيّ مستقل عن مؤلفه إلى حدٍّ بعيدٍ، على
الرغم من أنه ينتمي إليه؟ فالنص الأدبي، بالقياس إلى مبدعه يشبه النطفة التي تقذف
في الرحم فينشأ عنها وجود بيولوجي، ولكنّ الوليد على شرعيته البيولوجية والوراثية لا
يحمل بالضرورة كل خصائص أبيه النفسية والجسدية والفكرية... إنه يستقل بشخصيته
عن الأب ".⁽¹⁾ النص إذن وليد شرعي للمؤلف ولكنه لا يطابقه، إذ المؤلف واحدٌ،
والنص متعدّدٌ يختلف باختلاف القراء ومن ضمنهم المؤلف نفسه فـ " الذي أبدع النص
الأدبي، بعد وقت قصير من عملية التفريغ الإبداعية يصبح هو أيضاً كالأخرين
أجنبياً عن نصه بحيث يعجز عن استظهاره حرفياً، بل إنه قد يعجز عن فهمه، إذا
كان نصاً معقداً مثقلاً...".⁽²⁾ والسؤال الأساس الذي ينبغي أن يُطرح هو: هل أصبح
النص بالمفهوم التراثي هو النص بالمفهوم الحداثي؟ وبتعبير آخر، هل أصبح النص
القرآني القطعي الدلالة قابلاً للتأويلات العديدة في الفكر العربي المعاصر؟

(1) - عبد الملك مرتاض - النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟ : 41 - ديوان المطبوعات الجامعية

الجزائر 1983

(2) - م . ن : 42

النص عند علماء أصول الفقه:

إذا كان الشافعي قد عرّف النص اصطلاحاً في رسالته بأنّه: المُستغنى فيه بالتزويل عن التأويل، وهو التعريف الذي يُفيد أنّ النص هو ما كان معناه واضحاً محدداً بحيث لا يحتاج إلى تأويل، فإنّ هذا يدلّ على أنّ علماء أصول الفقه قد انطلقوا من المعنى اللغوي لمادة (نصص) لوضع حدودٍ لهذا المصطلح، إذ يمكن ملاحظة أنّ هذا الاصطلاح لا ينفك عن المعنى اللغوي لهذه المادة، فقد ربطوا الكلام الذي اتضحت دلالاته، وظهر معناه وبلغ نهايته بحيث لم يعد قابلاً للاجتهاد، ربطوه بالمفهوم اللغوي المحوري للنص وهو الظهور.

ولمّا كانت الألفاظ تتفاوت في درجة الوضوح والإبهام فقد قسّم علماء أصول الفقه الكلام حسب الوضوح إلى مُحْكَم، ومُفسَّر، ونَص، وظاهر، وحسب الإبهام إلى مُتشابه، مُجْمَل، مُشْكِل، فُخْفِيّ . يقول السرخسي في أصوله في (باب أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها) : " هذه الأسماء أربعة: الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولها أصداد أربعة الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه " (1) والسؤال المطروح هو: كيف تعامل العلماء مع أقسام الكلام الواضح؟

لقد رأى علماء أصول الفقه أنّ النص يُمكنه أن يحتمل دلالات أخرى غير المتبادرة إلى الذهن كما يحتملها الظاهر، ولذلك أدخلوها في مجال التأويل. يقول الجصاص عن أبي الحسن الكرخي " كان يقول أيضاً في اللفظ المُحتمل لضروب من التأويل أنّ ما قامت له الدلالة على بعض المعاني أنّه هو المراد جاز أن يقول إنّ هذا نصّ عندي. وكذلك إذا روى ذلك التأويل عن رسول الله ﷺ فجائز أن يقال إنّ ذلك نصّ الكتاب لبيان النبي صلى الله عليه وسلم مراد الله تعالى فيه. وذلك نحو قوله تعالى: " فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا " يَحْتَمِلُ السُّلْطَانُ الْمَعْنَى الْمُخْتَلِفَةَ. فَإِذَا قَامَتِ الدَّلَالَةُ عِنْدَنَا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهَا الْقَوْدُ جَازَ أَنْ يَقُولَ قَدْ نَصَّتْ هَذِهِ

(1) - أصول السرخسي 1 : 163

الآيةُ عَلَى إِيْجَابِ الْقَوْدِ* لِوَلِيِّ الْمَقْتُولِ ظُلْمًا⁽¹⁾ فمن المعاني التي تَحْتَمِلُهَا كَلِمَةُ (سُلْطَان) مَا جَاءَ فِي اللِّسَانِ: "السُّلْطَانُ الْحُجَّةُ وَالْبُرْهَانُ، وَالسُّلْطَانُ الْوَلِيُّ وَقُدْرَةُ الْمَلِكِ، وَسُلْطَانُ الدِّمِ تَبَيُّعُهُ*", وَسُلْطَانُ كُلِّ شَيْءٍ شِدَّتُهُ وَحِدَّتُهُ وَسَطْوَتُهُ⁽²⁾ فبرغم كون اللفظ يَحْتَمِلُ دَلَالَاتٍ عِدَّةً فَإِنَّهُ صَارَ نَصًّا لِتَأْوِيلِ الرَّسُولِ ﷺ لَهُ.

إِنَّ قَوْلَ أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ يَبَيِّنُ أَنَّ اللفظ الذي يقبل التأويل يمكن أن يكون نصًّا وذلك من حيث احتماله عدة معانٍ، ويكون المراد منه أحد هذه المعاني، أو لأنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم أوله. و"أما في المفسر والمحكم: فالاحتمال منتفٍ، إذ كلا منهما يدل على الحكم قطعاً، والقطع هنا مراد به معناه الأخص، وهو عدم الاحتمال أصلاً. فهما لا يحتملان تأويلاً ولا تخصيصاً"⁽³⁾ وذلك لأنَّ المفسر هو اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة، لا يبقى معها احتمال للتأويل. والأمر كذلك مع المحكم لأنَّ "المحكم هو المتقن، يقال بناءً محكم، أي متقن لا وهاء فيه ولا خلل. وحده ما أحكم المراد به قطعاً ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً"⁽⁴⁾. وقد جعل الله تعالى هذا القسم من اللفظ واضحاً يتضمن وجهاً واحداً من الدلالة ولا يقع فيه اختلاف لأنَّه يتعلق بنظام المجتمعات وقوانين الحياة التي يستوي جميع لأفراد في الخضوع لها بأوامرها ونواهيها، فهو الذي يحدّد الحقوق والواجبات.

(1) - الجصاص - الفصول في الأصول - 1: 61 - وزارة الأوقاف الكويتية - ط 1.

(2) - لسان العرب ج 3: 2065

(3) - محمد أديب صالح - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي - 1: 177، المكتب الإسلامي بيروت - ط 3 - 1984

* الْقَوْدُ : القصاص وقتل القاتل بدل القاتل

* تَبَيُّعَ بِهِ الدِّمُ : هاج به، وذلك حين تظهر حرمة في البدن. وَالتَّبَيُّعُ تَوَقُّدُ الدِّمِ حَتَّى يَظْهَرَ فِي الْعُرُوقِ.

(4) - اللامشي - كتاب في أصول الفقه : 78 - تح: عبد المجيد تركي - دار الغرب الإسلامي بيروت - ط 1 - 1985.

وإذا كان النص القرآني يتشكّل من اللغة، ويتميّز بقيم جمالية متفرّدة تتبعث من لغته وخصوصيتها، فقد " فهم علماء الأصول اللغة بطريقة عقلية منطقية " (1)، وذلك لأنهم تحرّروا تحديد قصد الشارع تحديداً دقيقاً بالاعتماد على الأدلة العقلية، وعلى الدلالات اللغوية لأنواع الحروف، ومعاني الأمر والنهي، وعلى التمييز بين أنواع الدلالات وعلى ما يحتمله الحرف الواحد من معان، وغير ذلك، ومن أمثلة ذلك تحديد الشافعي لمعاني الكلمات تحديداً دقيقاً، كقوله في " التّوجّه " في الآية الكريمة " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ". قال: " وَمَا أَقْبَلَ مِنَ الرَّأْسِ وَجْهٌ فِي الْمَعْنَى؛ لَأَنَّهُ مُوَاجِهٌ، وَإِنَّمَا كَانَ مَا وَصَفْتُ مِنْ حَاجِبٍ وَشَارِبٍ وَعَنْفَقَةٍ * وَعَلَيْهِ شَعْرٌ وَجْهًا مِنْ أَنَّ كُلَّهُ مَحْدُودٌ مِنْ أَعْلَاهُ إِلَى أَسْفَلِهِ بِشَيْءٍ مِنَ الْوَجْهِ مَكْشُوفٍ " (2)، وهذا لا يعني أن الفقهاء لم يهتموا بالجانب البلاغي من النص، لأنه لا يمكن للفقهاء أن يستغني عن الوسيلة البلاغية لفهم النصوص واستخراج الأحكام منها، ويقول الآمدي: " إِنَّهُ لَمَّا كَانَتْ الأحكام الشرعية، والقضايا الفقهية، وسائل مقاصد المكلفين، ومناطق مصالح الدنيا والدين، وأجلّ العلوم قدراً، وأعلاها شرفاً وذكرًا، لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ مَصَالِحِ الْعِبَادِ، فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، كَانَتْ أَوْلَى بِالِاتِّفَاقِ إِلَيْهَا، وَأَجْدَرُ بِالِاعْتِمَادِ عَلَيْهَا " (3)، فكان اتجاههم إزاء النص اتجاهاً فقهياً، يركز على قصد المتكلم ودلالة اللغة، فإنّه " لا يتكلم المتكلم مع غيره إلا إذا كان لكلامه قصد، وهذا القصد كما يرى الأصوليون محدد عند المتكلم وثابت لا يتغيّر، وهو لذلك يتخذ من الوسائل الكلامية والمقامية ما يُعِينُ السامع على إدراك ما يريد، ولكن مراتب السامعين تتفاوت في إدراك مقصود المتكلمين تبعاً لتفاوت قدرتهم العقلية واللغوية والثقافية " (4).

(1) - مصطفى ناصف - دراسة الأدب: 8 دار الأندلس للطباعة والنشر، وت. بيروت ط3. 1983

(2) - الشافعي - الأم 1: 40 - دار المعارف - دط - دت

* العَنْفَقَةُ ج عنافق : شعيرات بين الشفة السفلى والذقن.

(3) - الآمدي - الإحكام في أصول الأحكام - 1: 3 - دار الفكر - ط1 - 1981

(4) - محمود أمين نحلة - آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر : 89 - دار المعرفة

الجامعية د ط - 2002

وقد كان الإمام الشافعي بارعاً في اللُّغة والشعر الأمر الذي أهَّله لأنَّ يَحْمَلَ عبء علومٍ جليَّةٍ هي علوم الشريعة. يقول الجابري: " لقد كان الإمام الشافعي على معرفةٍ دقيقةٍ باللغة العربية وأساليبها التعبيرية كما كان على اطلاعٍ على المُجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره، وكان فوق ذلك فقيهاً تشغله قضايا التشريع والتقنين أكثر ممَّا يشغله شيءٌ آخر ولذلك لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن...لقد تعامل الشافعي مع الخطاب القرآني من منظور فقهي قانوني ⁽¹⁾، فعلماء أصول الفقه قد نظروا إلى القرآن من جهة مقاصده، وأنَّ هذه المقاصد ثابتة، غير أنَّ الفهمَ البشري قاصرٌ عَنِ استيفائها لأنَّ ألفاظ القرآن منها ما يحتمل معاني متعدِّدة لدخولها في المشترك اللفظي ممَّا جعل المقاصد صالحة لكل زمان ومكان، أو في الوجوه والنظائر، فقد ذكر مُقاتِلٌ عن الرسول ﷺ الحديث: " لا يَفْقَهُ الرَّجُلُ حَقَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَجْعَلَ لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً كَثِيرَةً " ⁽²⁾. والوجوه هي المعاني الكثيرة التي يحتملها اللفظ وتُعرف حسب السياق الذي وردت فيه، " فقد فسره بعضهم بأنَّ المُراد أن يَرى اللَّفْظُ الواحدُ يحتملُ معاني متعدِّدة، فيَحْمِلُهُ عليها إذا كانت غير متضادةٍ ولا يَفْتَصِرُ به على معنى واحدٍ " ⁽³⁾. أمَّا الوجوه والنظائر فقد أَلَفَ فيها القدامى كتباً كثيرةً*، وهي كتب تبحث في اللفظ الذي يَرِدُ في مواضع عدة من القرآن، وله في كلِّ موضعٍ دلالة.

(1) - الجابري - بنية العقل العربي: 22 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط9 - 2009

(2) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن 1 : 103 - تح : محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع - ط3 - 1980 .

(3) - الإِتقان ج 2 : 121

* أَلَفَ فيها كتبٌ كثيرةٌ منها:

- الوجوه والنظائر في القرآن العظيم لمقاتل بن سليمان البلخي (ت150)

- الوجوه والنظائر في القرآن الكريم لهارون بن موسى (ت170)

- التصاريف ليحيى بن سلام (ت200)

- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي (ت597).

ولم ينظر علماء أصول الفقه إلى القرآن نظرة شمولية تستوعب المجالات المتعددة للحياة مما يُمكن عدّه فقهاً لآيات القرآن، ذلك لأنهم "انصرفوا لسبب أو آخر إلى الحكم التشريعي، واعتبروا الخطاب القرآني ذا بُعدٍ واحدٍ، وحصروا مفهوم الفقه في الحكم التشريعي، مع أنّ للخطاب أبعاداً أخرى مُتعدّدة" ⁽¹⁾. فالفقه إذاً، لا ينحصر مفهومه في الأحكام التشريعية، وإنما سُمّيت به للتغليب لما لها من أهميّة. وانصراف علماء أصول الفقه إلى هذا الحقل لا يعني أنه لم يكن باستطاعتهم لبحث في حقول أخرى ممّا يشمل القرآن الكريم، لأنّ المسائل الفقهية التي عالجوها تحتاج إلى دقّة في الفهم، وتمكّن من اللغة، واحترازٍ شديد في وضع القوانين.

(1) - محمد الغزالي - كيف نتعامل مع القرآن : 35 - دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

النص عند الإعجازيين

كانت نظرة العرب إلى القرآن عند نزوله قائمة على إحساسهم بتفرد أسلوبه عن أساليبهم، وكان منبع ذلك فطرتهم اللغوية وإدراكهم أسرار العربية، فالوليد ابن المغيرة، وهو سيد قريش، وأحد فصحاءها لما سمع القرآن قال فيما قاله: " والله إن لقوله لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وإن أسفلهُ لمُغْدِقٌ وإنَّ أعلاه لمُثَمِّرٌ، وإنَّه ليَعْلُو ولا يُعْلَى، سمِعْتُ قولاً يأخذُ القُلُوبَ...".⁽¹⁾ وهذا كلام لا يمكن أن يصدر عن عدوِّ لدود للإسلام لولا أن تحقق منه.

ولعلَّ أوَّل ما قيل عن إعجاز القرآن، أنه معجزٌ بالصرف، وقد ذهب إلى ذلك أبو إبراهيم النَّظَّام* الذي قال: " إنَّ الله صرف العرب عن مُعارضتِهِ وسَلَب عقولهم وكان مقدوراً لهم، لكنَّ عاقبهم أمرٌ خارجيٌّ، فصار كسائر المعجزات ".⁽²⁾ فهذا الاتجاه يرى أنَّ البشر باستطاعتهم أن يأتوا بمثل القرآن لولا أن الله قد صرف دواعيهم عن ذلك وهو اتجاه لا يقوم على دليل من أيِّ مصدرٍ كان؛ فقد حبا الله تعالى عرب الجاهلية من الوسائل البلاغية ومن أسباب الفصاحة ما يُمكنهم من العديد من وجوه التعبير الباهرة، لكنهم يعجزون عن تأليف مثل القرآن لأنَّه كلام الله.

ومن الطبيعي أن تظهر بعض الاختلافات في وجهات نظر الإعجازيين إزاء النص القرآني بتعدد المؤثرات الثقافية واختلاف الاتجاهات، من حيث المطابقة في بعض العناصر أو المشابهة أو المفارقة التامة، فقد نالت الظواهر البلاغية اهتماماً كبيراً من بعضهم، كالرمانى والعسكري وابن قتيبة والخطابي الذين عدّوا تلك الظواهر معايير يُستند إليها لمعرفة الإعجاز. وكانت فكرة النظم سبباً في رفض الاحتكام إلى المعايير البلاغية، وهو الموقف الذي اتَّجه إليه الباقلاني، لأنَّ تلك المعايير جزئية

(1) - البرهان في علوم القرآن - 2: 110

* هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام ولد في البصرة (160هـ)، كان متكلماً شاعراً أديباً، أشهر المعتزلة، تتلمذ الجاحظ على يده. توفي ببغداد (231هـ)

(2) - البرهان في علوم القرآن - 2: 93 / 94

فالنص القرآني من هذا المنظور نسيج تحقّق إعجازه بتكامل أجزائه وتعاضد عناصره، وبنظمه وتأليفه. لقد كان أساس النظم عند الباقلاني أساساً عقدياً، بكون النص القرآني عنده، صفةً من صفات الله، وذلك يستوجب ماله وإعجازه، غير أنّ هذا التصرّو لم يحلّ بينه وبين الكشف عن وجوه إعجازه* بوصفه على أنّه نصّ يقرؤه البشر ويفسّرونه. عمد الباقلاني إذاً إلى إثبات إعجاز القرآن وأنه من عند الله، وفي الوقت نفسه إلى الكشف عن مواطن الخلل في ما عدّه العرب أجود الشعر، وإلى إبراز سُمُو القرآن على خطب الرسول ﷺ وخطب غيره.

يتفق الباقلاني والجرجاني على أنّ الإعجاز يقع بالنظم، وإن كان لكلّ منهما مفهومه الخاص للنظم. فمفهوم النظم لم يأت عند الباقلاني محدّداً كما حدده عبد القاهر الجرجاني فيما بعد. ولذلك يختار الباحث أمام هذا المصطلح عنده، ولا يتبين له مفهومه إلا بعد جهد. يقول نصر حامد أبوزيد عن الغموض الذي يكتنف مفهوم الباقلاني للنظم: "ورغم أنه يفرق على مستوى النصوص الأدبية بين الوعي النظري النقدي وبين القدرة على الإبداع الأدبي، فإنه في تحديده لمفهوم النظم والتأليف الذي به صار القرآن معجزاً يكاد يدخلنا في منطقة" اللاأدرية " وعدم التعليل".⁽¹⁾ نظر الباقلاني إلى نظم القرآن نظرة شاملة على أنه بناء، أو بنية، فهو يرى أن كثيراً من السور التي تبدأ بالحروف المقطعة "إذا تأملته فهو من أوله إلى آخره مبني على لزوم حجة القرآن، والتنبيه على وجه معجزته"⁽²⁾، وقد مثل لذلك بسورتي "فصلت" و "غافر" ويقول الباقلاني: "والذي ذكرناه من نظم هاتين السورتين ينبه إلى غيرها من السور...، فبان بهذا وبنظائره... أنه يمكن أن يعلم أنه كلام الله تعالى، وفارق حكمه حكم غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء لأنها لا تدل على أنفسها إلا بأمر زائد عليها ووصف منضاف إليها، لأن نظمها ليس معجزاً، وليس كذلك القرآن، لأنه يشاركها في

* ذكر الباقلاني هذه الوجوه في إعجاز القرآن من: 51 إلى 59

(1) - نصر حامد أبو زيد - مفهوم النص: 151 - المركز الثقافي العربي ط5-1999

(2) - الباقلاني - إعجاز القرآن: 12 - تح السيد احمد صقر - دار المعارف بمصر - ط . دت

هذه الدلالة ويزيد عليها في أنّ نظمه معجز، فيمكن أن يستدل به عليه ⁽³⁾. فالسورة القرآنية عند الباقلاني تسير في اتجاه واحد على الرغم من تعدد مضامينها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فهي تدل على قائلها/ الله تعالى.

لقد كشف الباقلاني عن وجوه عشرة للإعجاز وقام بتوضيحها، و يمكن القول بأنها تقترب في أغلبها من مجال الدراسة الأسلوبية، وذلك لأن الدراسة الأسلوبية تهتم بكل ما يتصل بالنص الأدبي من مميزات فنية وبلاغية وأساليب شكلية، وهذا ما يشير إليه استعماله لمصطلحات تتعلق بهذا المجال: نظام، ترتيب، أسلوب، تخير... وهذه المصطلحات تدل على أنّ الباقلاني يقصد إلى تحديد بناء النص، ونظامه الخاص الذي يتميز به. أما الجرجاني فقد قرّر في نفسه منذ البداية " أنّ القرآن معجزٌ، وحاول أن يكتشف فيه مواطن الإعجاز". ⁽⁴⁾ سائلا نفسه هل الإعجاز في الألفاظ ؟ أهو في الفواصل ؟ أم هل هو في الاستعارة ؟ هذه الأسئلة دفعته إلى دراسة العناصر الأسلوبية المكونة للنص القرآني ليصل إلى أن الإعجاز لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المُحال. فالألفاظ المفردة موجودة قبل نزول القرآن، ولا هو في الفواصل، فالجرجاني يقول بأن " الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، و قد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو، فلو لم يكن التحديّ إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يُعوّزهم ذلك ولم يتعذّر عليهم ". ⁽¹⁾ ويمتنع عنده الإعجاز في الاستعارة أيضاً " لأنّ ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي مَعْدُودَةٍ في مواضع من السّور الطوال مخصوصة ". ⁽²⁾ ويستقرّ رأيه في الأخير على أنّه " لم يبقَ إلا أن يكون في النظم والتأليف". ⁽³⁾ فما مفهوم النظم والتأليف عند الجرجاني؟

(1) - يُنظَر إعجاز القرآن: 18/ 19/ 20

(2) - إحسان عباس - تاريخ النقد الأدبي عند العرب: 419 - دار الثقافة بيروت ط2- 1978

(3) - عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز: 253 - تح محمد عبد المنعم خفاجي دار الجيل ط1. 2004

(5،4) - دلائل الإعجاز : 255

لم ينفرد الجرجاني بفكرة النظم فقد وُجدتِ الفكرة عند الجاحظ* والباقلاني، غير أنّ المفهوم عند الثاني لم يكن واضحاً، بل إنه لم يكن عميقاً كما هو عند الجرجاني . ولذلك يمكن القول: إن الفضل يعود إلى إليه في إرساء مفهوم دقيق محدد له والوصول به إلى حد النضج. يقول الجرجاني في تحديد النظم : " وَاعْلَمْ أَنَّ لَيْسَ النَّظْمُ إِلَّا أَنْ تَضَعَ كَلَامَكَ الْوَضْعَ الَّذِي يَقْتَضِيهِ عِلْمُ النَّحْوِ، وَتَعْمَلَ عَلَى قَوَانِينِهِ وَأَصُولِهِ وَتَعْرِفَ مَنَاهِجَهُ الَّتِي نُهَجَّتْ فَلَا تَزِيغُ عَنْهَا".⁽¹⁾ ولعل عبد القاهر لا يقصد بعلم النحو قوانينه المعيارية لأن ذلك يقتضي أن يكون التعبير نمطياً، ولأن قوانين النحو ومعاني الألفاظ عنده" تمثل النظام اللغوي القار في وعي الجماعة الذي تقوم اللغة على أساسه بوظيفتها الاتصالية".⁽²⁾ فالناقد يفرّق تفرقة واضحة بين قوانين النحو وبين علم النحو. أمّا قوانين النحو فمستقرّة. وأمّا " علم النحو أو النظم فهو الذي يحصر الخصائص الفنية أو الأدبية في الكلام شعراً كان أو نثراً ".⁽³⁾ وإذا كان الكلام يفتَرَقُ من متكلّم لآخر، فإنّ الجرجاني قد أطلق على الفروق بين أداء المعاني اسم الأسلوب وفي ذلك يقول : " والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه".⁽⁴⁾ فالمعنى الواحد، يختلف التعبير عنه من شخصٍ إلى آخر ويعود ذلك إلى الخروج عن النمط المعهود، بطريقةٍ مختارة من الطرائق الفنية المبتكرة.

تبدو نظرية النظم عند الجرجاني حديثة في عهدها و هي تتقاطع إذن مع النظريات الحديثة و يظهر ذلك - على سبيل المثال - في رأي (فندريس) : " يتم التعبير اللغوي عن الحالة الوجدانية عموماً بطريقتين: باختيار الكلمات، وبالمكان الذي توضع فيه داخل الجملة. وهذا يعني أن للتعبير الوجداني مصدرين أساسيين هما

* - في ق 03 هـ صَنَّفَ كتاباً سَمَّاهُ (نظم القرآن) وهو كتابٌ غيرُ موجودٍ يشير إليه في كتبه الأخرى، نكرو الباقلااني في إعجاز القرآن ص06: "وَقَدْ صَنَّفَ الْجَاحِظُ فِي نَظْمِ الْقُرْآنِ كِتَابًا، لَمْ يَزِدْ فِيهِ عَلَى مَا قَالَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ قَبْلَهُ، وَلَمْ يَكْشِفْ عَمَّا يَلْتَبِسُ فِي أَكْثَرِ هَذَا الْمَعْنَى".

(1) - دلائل الإعجاز: 97

(2,3) - نصر حامد أبو زيد - مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية.

مجلة فصول م5.ع1: 14 - 1984

(4) - دلائل الإعجاز : 292

الكلمات و التركيب النحوي⁽¹⁾ وذلك لأنّ الكلمات ولو أُخْتِيرَتْ فهي ملكٌ لجميع الناس ولذلك يقتضي التعبير الوجداني ذلك الاختيار ووضع الكلمة وضعاً مخصوصاً.

وإذا كان النظم هو العملية التي من خلالها ينعكس ما يترتب في العقل من معاني، فإن نظم حروف الكلمات عند الجرجاني لا علاقة له بالمعنى، لأن اختيار الكلمات عنده يتم بطريقة اعتباطية " وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل... فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربح) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد ".⁽²⁾ وعملية النظم قبل أن تتجسد في اللغة المقروءة أو المسموعة تكون مسبقة بعملية عقلية. يقول الجرجاني: " وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق ".⁽³⁾ ونفهم مما سبق أن النص عند الجرجاني يحتوي على معنى يقصد إليه المتكلم ويريد توصيله إلى المتلقي، ولا يتم ذلك إلاّ بإخضاع تركيب الجمل لهذا المعنى المراد تبليغه.

ولكي ندرك مفهوم النص لا بد أن نقف عند مستويين اثنين: المستوى النفسي/النظمي، والمستوى القرائي. فالمستوى الأول هو مستوى التشكل الذي يخضع لفكر صاحب النص ونفسيته وظروفه، والمستوى الثاني هو الذي يُصَبِّح فيه النص ملكاً للقارئ لينتج دلالاته. وقد تطرق الجرجاني قد تطرق إلى المستويين معاً. فالأول ظهر في حديثه عن علاقة العملية العقلية بالنظم، وأما الثاني لم فينكشف في تمييزه للكلام العادي من الكلام الفني في قوله: " الكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده (...) وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في

(1)-j. Vendryes- le langage. Introduction linguistique à l'histoire. la renaissance du livre Paris 1921

(2,3)- دلائل الإعجاز: 81

اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل⁽¹⁾. والضرب الثاني هو ما أسماه الجرجاني (معنى المعنى)، وهو بتعبير مايكل ريفاتير (Michel Riffaterre) في مقدّمة كتابه (سيمياثية النص الشعري): "النّصُّ الشّعريُّ يَقُولُ لَنَا شَيْئاً، وَهُوَ يَعْنِي شَيْئاً آخَرَ"⁽²⁾. وما قول الشيء الآخر إلا آية من آيات النص تتطلّب من القارئ أن يَغوّص على ما لم يصرّح به النّص وإنّما هو متوارٍ بشكل من أشكال التعبير. ولم ينظر الجرجاني إلى القرآن الكريم نظرة جزئية، ويتبين ذلك من رفضه لأن يكون الإعجاز مقصوراً على ظاهرة أسلوبية مفردة، بل كانت نظريته شمولية. وانتهى إلى وحدة النص على المستويين التركيبي والدلالي. يقول الجرجاني عن القرآن الكريم: "تأمّلوه سُورَةً سُورَةً وَعَشْراً عَشْراً، وَآيَةً آيَةً، فَلَمْ يَجِدُوا فِي الْجَمِيعِ كَلِمَةً يَنْبُو بِهَا مَكَانُهَا وَلَفْظَةً يَنْكُرُ شَأْنُهَا، أَوْ يُرَى أَنَّ غَيْرَهَا أَصْلَحُ هُنَاكَ أَوْ أَشْبَهُ أَوْ أَحْرَى وَأَخْلَقُ، بَلْ وَجَدُوا اتِّسَاقاً بَهْرَ العقولِ، وَأَعْجَزَ الجمهورِ، ونظاماً واللتّام، واتقاناً وإحكاماً..."⁽³⁾. وإن وصف الناقد القرآن بالاتساق والنظام والالتّام والإتقان والإحكام ليكشف عن إدراك الجرجاني لحقيقة النص وتأسيس لبنات التحليل النصي، إذ النص عنده وحدة كبرى لا تتجزأ تتحقق نصيته من معايير أبرزها التماسك الشكلي والتماسك الدلالي.

ولعله بالإمكان أن نقول بأن الجرجاني يرجع جماليات النص إلى كون النص نسيجاً بحيث لا يصح حصر هذه الجماليات في عنصر منه كالاستعارة والتشبيه ولذلك نجده يُدخل الصور البيانية في النظم. والبلاغة عنده ترتبط بمعاني النحو "ذلك لأنّ هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنّها يحدث وبها يكون... فلا يتصور أن يكون ههنا فعل أو اسم قد

(1) - دلائل الإعجاز: 192

(2) - Michael Riffaterre - Sémiotique de la poésie - édition du seuil 1983

(3) - دلائل الإعجاز : 75 / 76

دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره. أفلا ترى أنه إن قدر في "اشتعل" من قوله تعالى "واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً" بأن لا يكون الرأس فاعلاً له ويكون سبباً منصوباً عنه وعلى التمييز لم يتصور، أن يكون مستعاراً".⁽¹⁾ مستعاراً والواقع أن القضايا البلاغية لها علاقة متينة بالتركيب النحوية، فالتركيب النحوي هو الذي يعطينا الصورة، ويدلنا على الغرض، ويُعطينا النغم الموسيقي.

(1) - دلائل الإعجاز : 255

المبحث الثاني: النص في النقد الحديث والمعاصر

تعدد المفاهيم

يُعَدّ تعريفُ النصِّ في العصر الحديث من الإشكاليات النقدية في علم النص. وبما أنَّه إشكالية فقد تشعبت تعريفاته، ولم تستقر اتجاهاتُ الباحثين في شأنه على تعريفٍ واحدٍ، ولعلَّ ذلك يعودُ إلى تداخل العلوم؛ فمنَّ المعلوم أنَّ التواصل بين العلوم أصبح ظاهرة لا غنى عنها لسدَّ النقص الموجود في هذا الحقل أو ذاك؛ وتجلَّى هذا التواصل فيما ينزح من مصطلحاتٍ ومفاهيم من علم إلى آخر، كعلم اللغة وعلوم أخرى كثيرة مثل علم الاجتماع، وعلم الوراثة، وتجلَّى أيضاً في اتِّصال علم اللغة النصِّي بعلوم الأدب والبلاغة والشعر والأسلوب وعلوم النفس والاجتماع والفلسفة وغيرها. وهذا يدلُّ على أنَّ بعض العلوم يستفيد من بعض، وأنَّ الأدب غدَّت علاقته بالعلوم ذات صورة واضحة. ولعلَّ المصطلحات والمفاهيم العلمية التي يستعين بها النقد الحديث أقوى شاهدٍ على الارتباط الوثيق بين العلم والأدب.

ومن المصطلحات المستخدمة في النقد الأدبي تلك المستمدة من علم البيولوجيا، ويُعزى ذلك إلى "أنَّ النقد الحديث ينظرُ إلى العمل الأدبي نظرتَه إلى الجسم الحي الذي يعتمد في وجوده على العلاقات العضوية بين مختلف جُزئياته مثل الشرايين والأوعية والأنسجة والأعصاب والخلايا وغيرها من الأجهزة والأعضاء التي تدخل الكائن في عالم الحياة العضوية".⁽¹⁾ فتعريف النص الأدبي من هذه الزاوية يجعل القارئ أمام كائن عضوي أو جسم حي، لا يحيا إلا بوجود علاقات بين أعضائه. النصُّ الأدبي إذن لا بدُّ له من الخضوع لهذه المعايير "بل أصبحت هذه المعايير النقدية بمثابة الحدِّ الموضوعي التحليلي الذي يفصل بين الأدب واللا أدب، أو بين الفن واللا فن".⁽²⁾ ويتعدَّد مفهومُ النص بتعدّد المقصديات القرائية

(1,2) - نبيل راغب - التفسير العلمي للأدب: 99 - المركز الثقافي العربي الجيزة - د ط 1980

ويظهر عندئذ في أزياء مختلفة فنظرة المحلل البنيوي غير نظرة المحلل النفسي أو الاجتماعي أو الأسلوبي... ومن هنا يكون المقصود بمصطلح النص في إطار المفاهيم النقدية المعاصرة غير المقصود به في التراث العربي الإسلامي الذي يدل على الكلام الذي يُستغنى فيه بما هو ظاهر من المعنى عن التأويل لوضوح دلالاته.

إنّه لمن الطبيعي أن تتعدّد المفاهيم وفقّ المشارب والمنطلقات حول قضايا علم النص وأيسر مثال نصّره في هذا السياق غيابُ الاتفاق فيما بين النقاد على اصطلاح واحد للنص نفسه. بل إنّنا نجد الدارس الواحد لا يستقرّ على تعريف واحد؛ ولعلّ هذا يعود إلى طبيعة النص نفسه ليس من جهة شكله ولا من جهة قصد صاحبه، فالنص يتجاوز الشكل لأنّه " عالمٌ ضخمٌ مُتشعّبٌ مُتشابكٌ مُعقّدٌ، ورسالة مبدعه تنتهي لدى الفراغ من تدبيجه ".⁽¹⁾ ولعلّ طبيعة النص هي التي تستدعي عدة مناهج قرائية يتم من منظورها تحديد مفهوم النصّ فهناك مناهجُ سياقية تتعامل مع النصوص وهي تحمل معها زاداً جاهزاً من الأحكام فتخضع هذه النصوص لهذه الأحكام التي انطلقت من نظريات نفسية أو اجتماعية أو غيرها، وفي مقابل ذلك مناهج نظرت إلى النص بعيداً عن سياقاته الخارجية وهي تنطلق من النص ذاته وتستنبط الأحكام من داخله.

ومما سبق يصبح من الجائز القول بأنّ تعريف النص إنما هو في واقع الأمر قراءةٌ وصفيةٌ له. فالنص يتشكل من اللغة أي أنّه ذو طبيعة ثابتة، لكنّه فضاءٌ يتّسع لحقول معرفية متعدّدة لما له من سياقات مختلفة، ولنمثّل بأنواع من القراءات: الناقد التاريخي يعدّ النص وثيقة تاريخية ترتبط بفترة إنتاجها، وهي خاضعة للتطور التاريخي. والناقد الاجتماعي يرى النص انعكاساً للواقع، يرتبط بالوضع الاقتصادي، وهو نتيجة للبنية التحتية. أمّا النفساني فيرى النصّ مرآةً تعكس نفسية صاحبه. أما الأسلوبي فينظر إلى النصّ من حيث خصائصه الفنية وما فيه من ظواهر أسلوبية كالانزياح والاختيار والحذف...

(1) - عبد الملك مرتاض - النص الأدبي من أين ؟ وإلى أين ؟ : 42

تودوروف وهيامسليف:

يرى تودوروف (Tzvetan Todorov) أن " مفهوم النص لا يقع مع مفهوم الجملة في مستوى واحد. وبهذا المعنى، يكون النص متميزاً عن الفقرة، الوحدة المكوّنة من عدّة جمل. النص يمكنه مطابقة جملة أو كتاباً كاملاً، ويتحدّد النص باستقلاليته وبانغلاقيته، على الرغم من أن كثيراً من النصوص ليست مغلقة. وهو يشكل نظاماً لا ينبغي المساواة بينه وبين النظام اللساني، ولكن وضعه في علاقة معه: علاقة تماس ومشابهة".⁽¹⁾

ويضيف تودوروف: "وبعبارات هيامسليف، النص هو نظام تضمّني لأنّه ثانٍ بالنسبة إلى نظام دلالي آخر".⁽²⁾ هناك إذن نظامٌ دلالي يتولّد عنه نظام وراءه هو التضمّني. و"التضمين يقابل الإحالة ويتحدّد في إطار العلامة. فإذا كانت الإحالة تربط العلامة بمرجعها، فإنّ التضمين يشير إلى كل ما هو ثانٍ أو ذاتي"⁽³⁾، وهذا يعني أنّ التضمّينات هي دلالات يضيفها القارئ على الدلالة المركزية للكلمة أو الجملة فتكون مما لا يتفق عليه بين المتكلمين. وإذا كان النص نظاماً تضمينياً يُحيل إلى دلالات أخرى، فهذه إشارة إلى أنه ليست هناك قراءة واحدة للنص.

إن رؤية هيامسليف (Louis Hjelmslev) للنص على المستوى الدلالي تتفق مع تعريف تودوروف للنص، الأول يرى أنّه نظامٌ ثانٍ لأنه تضمّني أيّ إحائي. والثاني يرى أنه يخالف النظام اللساني. والنص عند هيامسليف: " هو الملفوظ، منطوقاً أو مكتوباً، قديماً أو حديثاً، طويلاً أو قصيراً، فكلّمة (قِف) هي نصّ، كما أن المادة اللغوية لرواية بكاملها هي كذلك نص".⁽⁴⁾ فالنص يستوي فيه كلّ منطوق أو مكتوب، من الجملة إلى الرواية سواء أكانت في جزء أم أكثر.

(2،1) - Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage – Ducrot et Todorov- p 375 Editions du seuil. 1972 Paris

(3) - Joëlle Gardes – Tamine et Marie Claude Hubert – dictionnaire de critique littéraire- P 46. Hubert collection Cursus. 2 édition Armand colin .2002

(4) - Voir dictionnaire linguistique Larousse – p 456

فالنَّصُّ إِذَا عِنْدَ هِیَالمسلیف لا یُنظر إلی نصیته من جهة الطول أو الترتیب وإنما من جهة انغلاقیته، ولذلك لا یمكن عد الجملة التابعة لغيرها نصاً لأنَّ الجملة فی النص ذات دلالة جزئیة، ولا یمكن أن تتقرَّر بالتَّحدید الدَّلالة الحقیقیة لكل جملة داخل ما یُسَمَّى بکلیة النص إلا بمراعاة الدلالات السَّابقة واللاحقة فی ذلك التسلسل/ التتابع الجُملي؛ إذ یُنظرُ إلی النص مهماً صغُر حجمه على أنَّه وحدة کلیة مترابطة الأجزاء، فالاعتدادُ هنا لیس بالامتداد الطولي للنص، بل بالأبنیة الكبرى المتلاحمة داخلیاً التي یقدمها النص ".⁽¹⁾ فالمعیارُ الأساسُ إذاً للنَّصِّیة هنا هو تمام المراد من الكلام وعدم حاجة هذا الكلام إلی غیره.

رولان بارت:

أما رولان بارت (Roland Barthes) فإنَّه ینطلق فی تعریفه للنص من معناه اللغوي. یقول: " كلمة نص تعني النسيج. ولكنَّ بینما اعتبر هذا النسيج دائماً وإلی الآن على أنه نتاجٌ وستار جاهز یكمن خلفه المعنى (الحقیقة) ویختفی بهذا القدر أو ذاك، فإننا نشدُّ الآن على الفكرة التولیدیة التي ترى إلی النص یصنع ذاته ویعتمل ما فی ذاته عبر تشابك دائم: تتفك الذات وسط هذا النسيج. هذا النسيج - ضائعة فیهِ، كأنها عنكبوت تذوب هی ذاتها فی الإفرازات المشیدة لنسجها ".⁽²⁾ وهنا یلتقي بارت مع الجاحظ الذي یرى أنَّ الشَّعرَ ضربٌ من النَّسج حیث تتعالقُ البنى لِتكوِّن شكلاً له مضمونٌ.

ویرى رولان بارت أنَّ " النص لیس سطرّاً من الكلمات، ینتج عنه معنی أحادي، أو ینتج عنه معنی لاهوتي...ولكنه فضاءٌ لأبعادٍ متعدِّدة، تتزَّوج فیها کتاباتٌ مختلفة وتتنازع، دون أن یكونَ أيُّ منها أصلياً: فالنَّصُّ نسيجٌ لأقوالٍ ناتجةٍ عن ألفِ بُؤرةٍ من بُؤر الثقافة ".⁽¹⁾ وعلى ذلك فإنَّ بارت یرفض الإدراك التقلیدی الذي یخضع

(1) - سعید حسن بحیری - علم لغة النص: 139 - الشركة العالمیة للنشر لونجمان المصریة ط1

(2) - ر. بارت، لذة النص. تر: فؤاد صفا والحسین سحبان: 62 دار توبقال للنشر ط1 - 1988

(3) - رولان بارت، هسهسة اللغة، تر: منذر عیاشی : 80 مركز الإنماء الحضاري حلب - ط1

العمل الأدبي لصاحبه، وينهي مخطط البُنية بينهما...والأخرى أن يُصبح الحديث عن تعددية المستويات: النص لا يحتوي بداخله معنى، بل يتكون من عدة طبقات، ولا واحدة من هذه الطبقات هي الأولى ولا الأخيرة.

ومن هذا المنظور يكون النص قابلاً لتعدد القراءات وما كان ذلك ليكون لولا أنه فضاء تتزاوج فيه كتابات أخرى وتتراكم فيه أصناف من الثقافة، لأنّ الكاتب لا يستطيع إلا أن يُحاكي حركة سابقة له على الدوام، دون أن تكون هذه الحركة أصلية⁽¹⁾. وهكذا يكون لكل نص نص سابق له ولم يأت من عدم.

النص إذن لا يحمل دلالة واحدة ثابتة فهو عند بارت متعدد القراءات، وكل قراءة تكشف عن دلالة مختلفة عن سابقتها أو مزامنتها، أي أن النص يمارس الإرجاء باستمرار، لأنه لايفصح عن دلالة نهائية، فهو يتألف من أصوات عديدة، وتمتزج فيه ثقافات مختلفة مما جعله مفتوحاً، ويصبح القارئ كأنه مُسهم في بنائه وإعادة إنتاجه.

إنّ ذلك الانفتاح هو الآلية التي يحقق بها النص استمراريته متجاوزاً المعنى الوحيد واللحظة التي كُتب فيها، فرولان بارت يرى أنّ النصّ الخالد هو ذلك النص الذي يعرض على المتلقي معاني عدّة كلما أعاد قراءته، والقارئ يُقيم حواراً مفتوحاً مع النص و ينتج دلالاته انطلاقاً من أفقه المعرفي، فقد دافع رولان بارت عن أن النص لا يملك دلالة وأنّ القارئ هو المنتج للمعنى. وهذا ما يبرز أنه يلح على الدور الأساس الذي يقوم به القارئ بوصفه المنتج الحقيقي للمعنى. النصّ متعدّد الاتجاهات والمصادر عند رولان بارت بحيث يشكل فسيفساء، وهذا ما يتضح من قوله "كل نصّ هو تناص، هناك نصوص أخرى حاضرة فيه بمستويات قابلة للتغيّر وبأشكال يسهل معرفتها: نصوص الثقافة السابقة على النص، ونصوص الثقافة المحيطة. كل نصّ هو نسيج جديد من الاستشهادات المنتهية، تتوزع فيه قطع من الشفرات وصيغ ونماذج إيقاعية، وأجزاء من اللغات الاجتماعية (...)، التناص

(1) - هسهسة اللغة م. س: 80

حقل عام لصيغ مجهولة الهوية لاستشهادات لا شعورية أو آلية غير محددة بمزدوجتين ".⁽¹⁾ ولذلك يُنبه رولان بارت إلى أنه عندما نقرأ نصاً فإن صاحبه لا يختفي خلف السطور، ولا هو حاضر وراء عمله: إنه غائب أو ميت. فالنص يُقرأ مفصلاً عن أبيه، لأنّ حضور المؤلف في نظره يستدعي رؤية أحادية للمعنى بما يذهب إليه المؤلف من قصد فتكون سلطته حاجباً لما تتضمنه لغة النص ذاته، وما تحمله من دلالات خفية قد تكون لا شعورية، وقد تكون متعددة المنابع بحكم التناص ف" عندما ننسب النص إلى المؤلف، فإن هذا يعني أننا نفرض عليه أن يتوقف ، كما يعني أننا نفرض عليه سلطة مدلول نهائي وإغلاق الكتابة ".⁽²⁾ ولعلّ هذه الفكرة كان أساسها التفريق بين ما يقصد إليه المؤلف، وبين تقوله لغة النص، وبين قراءة النص في ظروف معينة.

والواقع أنّه لا يمكن أن نتصور أنّ مؤلفاً ما حينما يستعمل ألفاظاً أو أساليب مخصوصة في كتابته، يقصد بهذا اللفظ أو هذا الأسلوب دلالات لا نهاية لها، فهو حينما يمسك قلمه إنما يريد أن يعبر عن فكرة ليوصلها إلى القارئ، سواء كان ذلك عن طريق التعبير الحقيقي أم عن طريق الرمز والتصوير. وبما أنّ القارئ لا يحاور المؤلف الذي بإمكانه توضيح ألفاظه وعباراته للقارئ، فإنّ هذا الأخير يبقى في حوار مع لغة النص، وعند التباس الأمر يجد نفسه أمام احتمالاتٍ من المعاني عدّة ، فيفهم النص فهماً ذاتياً .

(1) -Nathalie Piegay Gros - Introduction à l' intertextualité – p :1- Duno Paris 1996.

(2) – هسهسة اللغة م . س : 81

قضية موت المؤلف:

يَعِيبُ رولان بارت على النقد التقليدي تقديس المؤلف، وتقديس المعنى الحقيقي الوحيد. لأنَّ النقد التقليدي يتصوَّرُ العمل شيئاً مجهَّزاً بمعنى سبق تثبيته في النص يزاح عنه الحجاب بفعل القراءة. وبارت على العكس من ذلك يرى أنَّ النص لا يمتلك دلالة. ومن هنا يكون رولان بارت قد تنبه إلى مكانة القارئ بالنسبة إلى النص، فقد أصبح مالِكاً للنص يفك شفراته بما له من قُدُرات وأدوات إجرائية.

وأما المؤلف فهو مُبْعَدٌ عن النص، فقد أعلن هذا الناقد موتَ المؤلف عام 1968 ولم يقف عند هذا الإعلان ، وإنما أعلن ولادة القارئ ولو كان ذلك على حساب المؤلف حيث يقول " موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ ".⁽¹⁾ فمهمة الكاتب انتهت بعد إعطائه النص الحياة وفراغه من كتابته. وبهذه الأفكار " تختفي السيرة الذاتية وتاريخ حياة الكاتب وأزماته النفسية وتحلُّ محلَّ ذلك نظرية فنية في (استقبال) القارئ النص حيث يقوم القارئ إلى جانب الناسخ فيضيفي على النص حياة جديدة ".⁽²⁾

وقد كان القضاء بموت المؤلف حكماً جازماً، يُراد منه كسر أحادية التلقي التي سيطرت على النقد الكلاسيكي، ورَحْزحة الإيمان بالمعنى الثابت لفتح باب التأويل وتعدد القراءات، لأنَّ النقد الحديث أصبح ينظر إلى النص على أنه لا ينتمي إلى مؤلفٍ واحدٍ، فهو إعادة إنتاج لتراكمات من النصوص تمارس عليه بوصفه ينتمي إلى شخصٍ واحدٍ يَحْمِلُ معنى واحداً حسب رأي الدراسات القديمة، ويُراد منه أيضاً إلحاق النص بقارئٍ يخضع لمتغيّراتٍ، أو عدّة قراءٍ يَتَّفِقُونَ في شيءٍ ويختلفون في أشياء، وكان موت المؤلف توجّهاً صوب القضاء على مركزية الفكر باعتبار

(1) - هسهسة اللغة م . س : 83

(2) - ينظر مصطفى السعدني - المدخل اللغوي في نقد الشعر ، قراءة بنيوية : 19 منشأة المعارف الاسكندرية. جلال حزي وشركاه. د ط - 1987

المؤلف ليس هو المنتج الحقيقي للنص، ولا هو الذات الوحيدة التي تمنح النص سماته فهوت به الدراسات النقدية الجديدة ولاسيما النقد البنيوي من ذلك العرش الذي ترتع عليه زمناً طويلاً.

والسؤال الذي ينبغي طرحه، وهو سؤال لا يخرج عن مجال الإنتاج الفني هو : إذا كان تطبيق مقولة موت المؤلف، أو استبعاده عملية إجرائية فقط لتحقيق مقاربة محايدة للنص مع الاعتراف ضمناً بمنتج النص، أو كانت مبداءً أساسياً في اعتقاد أصحابها لا بدّ منه باعتبار أنّ المؤلف لم ينطلق من العدم عند إنشائه للنص، وإنما من تراكمات سابقة ومصادر متعدّدة ممّا جعل نصّه متعدّد الأصوات. إذا كان الأمر كذلك، فماذا نقول عن فنّ السيرة الذاتية؟ فالمؤلف يكتب سيرته، ويؤرّخ لحياته ويصوّر واقعه الذاتي متحدّثاً عن نفسه بضمير "الأنا" فيطغى صوت المتكلّم في النص وتصبح أقواله ضرباً من الاعترافات لأنّه يصرّح بأقوال وأحداثٍ تتعلّق بذاته. ومع أنّ كاتب السيرة الذاتية يقوم بسرد ذكرياته، ويقدم اعترافاته، إلّا أنّ مصداقية هذه الاعترافات تحتاج إلى شواهد، فالسيرة الذاتية تستوجب التطابق بين المؤلف والأنا الواردة في النص، وهذا ما لا يمكن القطع به لأنّ المؤلف قد يمتنع عن التصريح ببعض جوانب ذاته. وبرغم هذا فإنّ السيرة الذاتية تظلّ منتسبةً - بأكبر نسبة - إلى صاحبها لا إلى مصادر متعددة.

فموت المؤلف عند بارت يعني أنّ النص أصبح ملكاً للقراء بمختلف مذاهبهم وثقافتهم وكفاءاتهم وقدراتهم على فهم النص، ومن هنا يتحرّر النص من المعنى الواحد، بل إنّ القارئ له الحرية اللا محدودة في اللعب بدوال النص وكأنّ المؤلف لم يقل شيئاً، ولم يقصد إلى شيء؛ فيصبح نصّه صفحةً بيضاء. ومن هنا يبدو لنا أنه " لا يمكن أن نقبل بسهولة نداء بارت بموت المؤلف، وتلك الحرية اللا محدودة التي وهبها للقارئ حين رفض النظرة التقليدية التي ترى أنّ المؤلف هو منبع المعنى في النص وصاحب النفوذ الأوحد في تفسيره".⁽¹⁾ ولا يمكن أن نقبل أن يُهجّن الناقد النص ويُلغى نسبته إلى مؤلفه وإلى بيئته ليفتحه على فضاءاتٍ قد لا تتصل به. النصّ منسوبٌ إلى صاحبه ولولا ذلك لما مثّل بعض الأدباء أمام العدالة كالكاتب جوستاف

(1) - علم لغة النص: 165

فلوبير Gustave Flaubert عن روايته " مدام بوفاري"، وكم من شاعرٍ أو روائيٍ عُوقب أو حُوكم بما أنتجَه، ممَّا يُشيرُ إلى أنَّ المؤلفَ مسؤولٌ عمَّا في النص من أفكارٍ وأخلاقٍ...لأنَّ ألفاظَ النص كانت من اختياره، والأسلوب من تشكيله.

إنَّ فكرةَ إقصاء المؤلف التي نادى بها النقاد البنيويون وعلى رأسهم رولان بارت لم تنشأ في أحضان النقد الأدبي، وإنَّما كان لها جذورٌ فلسفية ترتبط بواقعٍ أُريد تغييره بالقيام بثورة على الكنيسة، فكان إعلانُ الفيلسوف الوجودي " فريدريك نيتشه" لمقولة "موت الإله" فتلقَّف النقاد الغربيون هذه المقولة ، ضالتهُم التي بها يحاربون تفسير النصوص تفسيراً غيبياً يكبح حرية الفكر، ويقضي على المواهب.

وممَّا ينبغي ألا يخفى على أحدٍ أنَّ أوَّلَ مستوى يواجهه ما يشكُّله مصطلح مَوْت المؤلف من خطورةٍ هو المستوى العَقدي الذي يُعدُّ الأساس في الفكر الإسلامي. فالنص القرآني لا يمكن فصله عن قائله (الله تعالى) لأنَّ عزل القائل يَنْتُج عنه عزلُ المُخاطَب (المتلقي) عن ربِّه وقطع العلاقة بينه وبين خالقه؛ وتغدو علاقته قائمةً فقط بالجانب اللغوي للنص القرآني. والنص القرآني نفسه يعلن عن ارتباطه بقائله : ﴿الر. كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾⁽¹⁾ ومعنى الآية واضح وهو أن القرآن من عند الله وحده وليس عبارة عن تقاطع نصوص أو فسيفساء كما ترى النظرية البنيوية.

وموت المؤلف هو في الواقع ضرب من المجاز حقيقته هي إلغاء كون المؤلف هو منشئ النص، ولا هو الصوت الوحيد الذي يهب للنص خصائصه، فلم يعد مسيطراً على القارئ محتكراً للمعنى، ومن أجل ذلك أُلغي قصده وصارت اللغة هي التي تتكلم. وبالنسبة إلى النص القرآني فإنَّ قائله حاضرٌ في كلِّ أجزائه بأسماء متعدّدة وبضمير الأنأ؛ والمخاطب (الله تعالى) في النص القرآني هو الذي يتكلم، ليس بالطريقة التي يكتبُ بها الأدباء، وإنَّما بطريقته المعجزة التي لا أثرَ فيها ولا دخلَ لبشرٍ فقد أثبتت الدراسات الإعجازية أن النص القرآني مبينٌ لكل أشكال الإبداع

(1) - سورة هود الآية : 1

الأدبي، وأثبت الواقع عجز جميع البشر عن كتابة ما يشبهه. فإذا كان موت المؤلف مجرد إجراء يمكن الناقد من الوصول إلى هدفه، فإنّ هذا الإجراء لا يصحّ في مجال الدراسات القرآنية. قال تعالى ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾.⁽¹⁾

جوليا كريستيفا:

وتعرف جوليا كريستيفا Julia kristeva النص بقولها: " نحدد النص كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصل يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه. فالنص إذن إنتاجية ".⁽²⁾

وتضيف موضحة ذلك في نقطتين :

أ - " أنّ علاقته باللسان الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع (هادمة- بناءة)، ولذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية لا عبر المقولات اللسانية الخالصة.

ب - أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتفاى ملفوظات عديدة مقتطفة من نصوص أخرى ".⁽³⁾

ومن تعريف كريستيفا للنص بأنه ليس إعادة لشيء سابق، وإنما هو ظاهرة تتجاوز اللغة، وهو إنتاجية، لها علاقة باللسان، وهذه العلاقة توزيعية تتجسد في آليتي الهدم وإعادة البناء، وهو يتشكّل من مجموعة من النصوص المتبادلة أو المتباينة لأنّ فيه ملفوظاتٍ مقتطفةٍ من نصوص أخرى، فما يقوله كاتب ما هو ما قاله من سبقه أو من يعاصره من الكتاب غير أنّه يخالفه بإعادة التشكيل لأنّه منتجٌ لا مُكرّر. ويمكن التوصل إلى " أنّ تحليل النص لا ينحصر في مقولات اللغة، على

(1) - سورة الفرقان الآية: 5

(2,3) - جوليا كريستيفا - علم النص: 21 : تر: فريد الزاهي - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء

المغرب ط 2 - 1997

الرغم من أنه متشكل منها، إلا أنه يراعي جوانب لا تتمثل في الواقع اللغوي الفعلي بل توجد في الواقع الخارجي الذي يعبر عن مقولات غير لغوية، أي مقولات خارج النص" ⁽¹⁾، وهي عبارة عن سياقات تصاحب عملية إنتاج النص و تسهم في تشكيله، و معرفة هذه السياقات وعلاقتها بالنص يسهم في إبراز دلالاته؛ ولذلك يجد المتلقي فرقاً بين النص في حالة كونه خطاباً وبينه حينما يّون مكتوباً، لأنّ الأول منهما تصاحبه أحياناً إشارات أو طريقة معينة في نطق الجمل.

وأشارت كريستيفا في تعريفها للنص إلى " التناص " *intertextualité* وهو بالنسبة إليها " تحويل للنصوص". ⁽²⁾ أو نقلها، أي أنه " في فضاء نص ما، عدة ملفوظات تؤخذ من نصوص أخرى، وتتقاطع، ويعدل بعضها بعضاً... النص تركيبية حيث تتبادل أجزاء، انطلاقاً من نصوص قديمة مهدمة أو منفية أو مأخوذة...". ⁽³⁾ ولذلك تقرّر جوليا كريستيفا أنّه " لا يمكن لأيّ نص أن يكتب مستقلاً عما كتب من قبل، فهو يحمل بصورة واضحة ذاكرة وأثر الإرث والعرف ". ⁽⁴⁾ وهذا يعني أنّ النص ليس انعكاساً لصاحبه، وإنما لما هو مخزون في الذاكرة من نصوص أخرى متعددة الاتجاهات. ومن هنا، فإن النص وإن كان إنتاجاً ذاتياً فإنه يتحول بالتناص إلى إنتاج جماعي، ويصبح بلا حدود، ويفقد المعنى الواحد، وتتعدد دلالاته.

وقد أفادت جوليا كريستيفا من المفهوم الذي وضعه ميخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine باسم "الحوارية" *dialogisme*، عند إقصاء الشكلايين الروس النصوص عن السياقات الخارجية. ويعني باختين بهذا المصطلح " حوار النصوص ". ويسميه كذلك " تعدّد الأصوات " *polyphonie* بحيث يكون بسبب هذا التعدد من الأمور العسيرة تحديد ملكية النص، لأنّ أيّ نص قد تقاطع مع نصوص أخرى مزامنة له أو سابقة له، أو أخذ منها سواء عن قصد أو عن غير قصد، وهذه أيضاً قد أخذت من غيرها

(1) - علم لغة النص: 112

(2,3) - Nathalie – Piegay – Gros – Introduction à l' intertextualité – p 10

(4) - Id : 7

وهذا النص ستمتصُّ منه نصوص أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، ومن هنا تتعدّد طبقات النص وتمتدّ قراءته، وتتجدّد تأويلاته لتعدّد مداخل القراءة والتأويل.

أمبرتو إيكو

ويرى أمبرتو إيكو (Umberto Eco) أنّ "النص إنتاج ينبغي أن يكون تأويله عملية نابغة من آليته التوليدية الخاصة به".⁽¹⁾ كما يرى أنّ النص "نسيج من فضاءات بيضاء وفجوات متروكة للقارئ، والكاتب يتوقع أن تملأ لسببين اثنين: أولهما لأنّ النص آلة كسولة (جهاز اقتصادي) يعيش على ما يضيفه إليه القارئ من معنى... وثانيهما لأنه بانتقاله شيئاً فشيئاً من الوظيفة التعليمية إلى الوظيفة الجمالية يترك للقارئ المبادرة لتأويله... النص في حاجة إلى قارئ ما لكي يعمل".⁽²⁾ فالنص في رأيه آلة كسولة لأنه بأسلوبه الاقتصادي لا يعطي كل شيء، ولا يقدّم إلا القليل على المستوى السطحي فيبقى ناقصاً لتضمنه فراغات يقوم القارئ بمشاركتها للكاتب بسدها عن طريق التأويل.

إنّ كسل النص في نظري إشارة من أمبرتو إيكو إلى ضرورة وجود قارئ مثالي له قدرة فائقة على الفهم لتحريك النص وإخراجه من كسله. إنّ هذا الوصف الذي أعطاه إيكو للنص يوفّي إلى أنّ النص الأدبي لا يُعطي من ظاهره ممّا ينبغي أن يُعطيه إلا القليل، والقراءة المثالية تجعله يكشف الخفي، بل يكشف عن حقيقته.

ويتخذ التأويل عند أمبرتو إيكو طبيعته اللانهائية كما هو الشأن عند بارت ويرى أنّ الدلالة طبقات تسيّر بفعل القراءة من الجيد إلى الأجود لأنّ النص لا يقول كل شيء، وإن كان النص يحتوي دلالة فينبغي ألا يقف القارئ عندها من أجل إنقاذ النص من جموده " ومن أجل إنقاذ النص، أي نقله من وضع الحاضن لدلالة ما والعودة به إلى طابعه اللامتناهي، على القارئ أن يتخيل أنّ كلّ سطر يُخفي دلالة

(2،1) - Bernard Vallete – Esthétique du roman moderne : 176
édition. Nathan université

خفية، فعوض أن تقول الكلمات، فإنها تخفي ما لا تقول. إن مجد القارئ يكمن في اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما، يدرك أنها ليست الدلالة الجيدة، إن الدلالة الجيدة هي التي ستأتي بعد ذلك، وهكذا دواليك ⁽¹⁾. فالنص إذن معدوم و" القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه ⁽²⁾."

إنّ التداخل الذي بين النص والخطاب جعل بعض الدارسين يستعملون النص وهم يريدون به الخطاب أو العكس. وتداخلهما يحصل مما يشتركان فيه من الخصائص، ويفترقان بما ينفرد كل منهما، أو ما يظهر في هذا ويختفي في الآخر ولهذا نجد بول ريكور يفصل بينهما بكون الخطاب يتحوّل إلى نصّ بالكتابة، فيقول "لنسم نصاً كلّ خطابٍ ثبتته الكتابة" ⁽³⁾. فالنص كان خطاباً، والخطاب معرض للزوال أو النسيان أو التحريف والتصحيف، ولما ثبت بالخط على الورق اكتسب الديمومة والاستمرار والانتقال في الزمان والمكان. وهنا يظهر أن الخطاب الذي هو عبارة عن كلام بين متكلّم ومستمع في سياق معيّن ينتهي بانتهاء لحظة التلقي أو الاستماع، أمّا النص فإنّه عند نهاية كتابته تكون بداية رحيله.

وإذا كان الخطاب هو الفعل الشفوي الذي يقوم به الفرد ويتجه به إلى شخص آخر يُدعى المخاطب، فإنّ ما يقوم به يسمى كلاماً. وهنا يطرح بول ريكور سؤاله : ما علاقة النص بالكلام ؟ فيجيب بأنّ " كلّ كتابة تتضاف إلى شيء ما من كلام سابق. وفي الواقع. إذا كنّا نعني بالكلام مع فرديناد دي سوسير *ferdinand de saussure* تحقّق اللغة في حدثٍ خطابٍ ما إنتاج خطابٍ فريدٍ من طرف متكلّم مفردٍ، فإنّ كلّ نصّ إذن هو بالنسبة للغة في نفس موقع إنجاز الكلام. وتعتبر الكتابة، علاوة على

(1,2) - أمبرتو إيكو - التأويل بين السيميائيات والتقنيكية : 43. تر و تقديم : سعيد بنكراد

المركز الثقافي العربي ط1-2000

(3) - Paul Ricœur- du texte à l'action :138 Edition du seuil 1986 Paris.

ذلك بصفقتها مؤسّسة، تاليةً للكلام الذي يبدو أنها منذورة لتثبيت كل تلفظاته التي لاحت شفويّاً بشكل خطي موجز".⁽¹⁾ وكون الكتابة تأتي بعد الكلام في لحظة بعدية منه، فإنّ ذلك قد يحدث أثراً في علاقة الأديب بملفوظاته المثبتة كتابياً، فالكلام الشفوي ملازم لصاحبه، وحينما يدوّن ويصبح نصّاً ينقطع عنه، وهنا يأتي فعل القراءة ليبرز العلاقة بين المؤلف وعمله ولذلك قال بول ريكور: " أحياناً يَطِيبُ لي أن أقول إنّ قراءة كتابٍ ما هي النظرُ إلى مؤلفه كأنّه قد مات، وكأنّ الكتاب عمل بعدي. وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامّة وثابتة بشكلٍ ما، عندما يموت الكاتب؛ آنئذٍ لا يمكن لهذا الأخير أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط ".⁽²⁾

دي بوجراند، دريسلر والاكتمال النصي

وإذا كان الدارسون لم يستقرّوا على رأي واحدٍ في تعريف النص، فقد توصل بعضهم إلى وضع تعاريف ذات شأن في تحليل النصوص، ومنها ما نقله سعيد بحيري عن روبرت آلان دي بوجراند R. de beaugrande ، و والفجانج دريسلر Woelfgang Dressler وهذا التعريف هو أنّ النص " حدثٌ اتصاليّ يتحقق نصيّته إذا اجتمعت له سبعة معايير، وهي الربط والتماسك والقصدية والمقبولية والإخبارية والموقفية والتناص".⁽³⁾ وهذه المعايير السبعة هي ما يتحقق به ما اصطُلِحَ عليه بالنّصية. وقد جعل دي بوجراند ودريسلر الربط النحوي المعيار الأول، ثم يأتي بعده التماسك الدلالي، وأما المعايير الأخرى وهي القصدية، فيراد بها ما يشمل النص من هدف. وأما المقبولية فيمثلها موقف المتلقي من النص بحيث يكون النص لديه متماسك اللغة. والإخبارية وهي توقع المعلومات الواردة في النص أو عدمه. والموقفية تتعلق بمناسبة النص للموقف. وأما التناص فيختص بارتباط النص بنصوص أخرى. ويمكن تفصيل ذلك كالآتي:

(1) – du texte à l'action :138

(2)-idem

(3) – علم لغة النص : 146

1- الربط النحوي cohésion: وهو المعيار الأول، ويتحقق هذا المعيار في النص عندما تتوافر العلاقات الشكلية بواسطة أدوات ووسائل تربط بين أجزاء النص، وينجم هذا الربط عن إجراءات تبدو فيها العناصر الشكلية في صورة أحداث يؤدي السابق منها إلى اللاحق .

2- التماسك الدلالي cohérence: ويظهر هذا المعيار في وجود علاقة منطقية كالسببية و علاقة العموم أو الخصوص بين المفاهيم والتصورات، بحيث يتحقق انسجام النص .

3- القصدية intentionalité : وتعني أن النص ليس رصفاً للكلمات، وإنما تخضع هذه الكلمات لتخطيط يقوم به المنشئ قصد تحقيق هدف

4- المقبولية acceptabilité: وهي موقف إقرار من المتلقي بأن العناصر اللغوية المكونة للنص تُشكّل نصاً متماسكاً مقبولاً لديه.

5- الإخبارية informativité : ومنهم من يسميها الإعلامية، ويُفترض أن يفهم منها أن النص ينبغي أن يقدم لمتلقيه خبراً، أو يعلمه بشيء، وهنا يُتصور أن يكون للمتلقي موقفاً مما سيقدمه النص، أي أفق توقعه. ويعرف دي بوجراند الإخبارية بأنها: " العامل المؤثر بالنسبة لعدم الجزم في الحكم على الوقائع النصية أو الوقائع في عالم النص في مقابل البدائل الممكنة، فالإعلامية تكون عالية الدرجة عند كثرة البدائل، وعند الاختيار الفعلي لبديل من خارج الاحتمال.."(2). فالإخبارية ترتبط بما في النص من جدّة، وكلما كانت الوقائع غير متوقّعة، بعيدة عن المُحتَمَل غير معتادة كانت الكفاءة الإعلامية عالية الدرجة.

(1) - علم لغة النص : 146

(2) - دي بوجراند - النص والخطاب والإجراء: 105 . تر: تمام حسان. عالم الكتب. القاهرة ط 1 .

6- الموقفية *situationnalité*: أو المقامية، فلفهم النص لا يكفي الوقوف على عناصره اللغوية، وإنما لا بدّ من إدراج الموقف عند القراءة، لما له من أهمية في تحديد دلالة الحدث الكلامي. ويعرف الناقدان المقامية بأنها " تتضمن العوامل التي تجعل النص مرتبطاً بموقفٍ سائدٍ يمكن استرجاعه. ويأتي النص في صورة عملٍ يُمكنُ له أن يُراقب الموقف وأن يُغيّره.."⁽¹⁾ والنص ينبغي أن يناسب ذلك الموقف، وهذا ما عُرف في التراث العربي بالمقولة الشهيرة " لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ " .

7- التناص *intertextualité* : وهو في نظّر دي بوجراند ودريسلر " يتضمّن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة سواء بوساطة أو بغير وساطة".⁽²⁾

ويتبين أن هذا التعريف قد ألم بأطراف ما ذكره النقاد بشأن تعريف النص، وألف بين مستوياتٍ عدّة قد يُهملُ بعضها في تعريفاتٍ أخرى، فقد جمع بين المستويات اللغوي والتركيبى والدلالي ومستوى المؤلف والقارئ والسياق وعلاقة النصّ بغيره من النصوص. هذه المعايير السبعة هي التي تعطي للمنتج الكتابي سمة النصية، وإذا سقط معيارٌ منها فقد النصّ سمةً من سمات الاكتمال النصي * لأنّ نصيّته تكون تامّة بناءً على ما نصّ عليه تعريف دريسلر ودي بوجراند من اجتماع تلك المعايير. وأمّا إذا نقص بعض هذه المعايير فإنّ ذلك لا ينزع صفة النصية عنه.

ويظهر أنّ مفهوم النص عند دريسلر ودي بوجراند بعيد عن المفهوم البنيوي الذي لا يعترف بالمضمون، والنظرية التفكيكية التي نفتّ قصد المؤلف عن العمل الأدبي بل أقصت المؤلف وأعلنت موته فرأّت " أنّ من حق المتلقي أو القارئ أن يعيد تأليف وإنتاج ما يقرأه كما يهوى دون أي معيار أو منهج يقيدّه، بل ودون أي قصد محدد له.

(2،1) - النص والخطاب والإجراء : 104

*الاكتمال النصّي : وردت هذه العبارة في " علم لغة النص "ص146، وإذا كان النص القرآني منزهاً عن بعض المعايير كالتناص والمقامية باعتبارها السياق المنتج للنصوص فإنّ المعايير التي فيه هي معايير غاية الكمال.

فالقارئ لا يبحث عن البنية المتناسكة للعمل الأدبي ، والمرتبطة بقصد الأديب والذي يشكل عمودها الفقري". (1) والواقع أنّ قصد المؤلف يشكل عنصراً مهماً في العملية الإبداعية لأنّه هو الدافع الأساس للعملية، وأنّ أول ما يتبادر إلى ذهن المتلقي قبل القراءة هو قصد المؤلف، والقصد هو الذي يُملّي على الأديب أن يختار هذه الكلمة أو تلك ، أو أن يستعمل هذا الأسلوب أو ذاك ، فيحذف أو يذكر، يطنب أو يوجز ، يكتّي أو يصرّح، يقدّم أو يؤخر يستعمل الحقيقة أو المجاز" فالأديب أو الفنان لا يفكر في إبداع عمله إلاّ إذا كان في ذهنه قصدٌ أو هدفٌ معيّن، حتّى لو كان غامضاً أو مشوشاً. فهو يمثل الحافز الأساسي الذي يكشف له معالم الطريق ويمدّه بقوة الدفع اللازمة لمواصلة الإبداع " . (2)

إنّ هذه المعايير السبعة هي من القضايا النصّية الأساسية التي جعلها النّاقدان محكّاً للنصوص قصد معرفة مدى توافر سمة النصّية فيها. وإنّ كان الباحثون الحداثيون قد أطلقوا على القرآن الكريم تسمية (نص قرآني) خروجاً عن القواعد التي صاغها الأصوليون، فإنّه لا يمكن أن نقيس نصية القرآن الكريم بهذه المعايير كلّها مراعاةً لقداسة القرآن الكريم، وإنما تصلح هذه المعايير للنصوص الأدبية.

وإذا كان الفكر العربيّ المعاصر قد عدّ القرآن الكريم نصّاً بالمفهوم الحديث بوصفه لغوياً كما سيظهر، فهل كانت مفاهيم الغربيين بمثابة مرجعيات نقدية استند إليها هذا الفكر لإعادة فهم النص القرآني على ضوءها؟ بل هل كان لهذه المفاهيم القدرة على تقديم تصور علمي - حسب ما يعتقد هذا الفكر - لهذا النص على ما له من قداسة ؟

وإذا كان الفكر العربيّ المعاصر يرى أنّ إعادة فهم النص القرآني من متطلبات العصر الراهن لكونه صالحاً لكل زمان ومكان، فهل يقبلُ هذا النصّ فهمه بتطبيق مفاهيم نقدية كانت نفسها محل جدل بين النقاد ومناهج تحليلية يقبلها بعضهم ويرفضها آخرون؟ ثم ما هي الآليات القرائية التي تعامل بها الفكر العربيّ المعاصر

(1) - نبيل راغب. موسوعة النظريات الأدبية: 490 الشركة المصرية العالمية لونجمان ط1، 2003

(2) - م . ن : 489

مع النص القرآني؟ وإذا كان من هؤلاء المفكرين من يذهب إلى التهوين من شأن الشروحات والتفاسير القديمة لأنها نتاجات بشرية وهي تمارس في نظرهم حجباً للحقائق، كما أنها في نظرهم نتاجات تاريخية، فهل كان البديل يصب في إطار القراءة التي تحقق مقاصد النص ؟

أولاً يمكن القول بأن هذه القراءات الحديثة هي كذلك تمارس حجباً للحقائق بكونها لا تطابق مراد القائل ؟ أولاً يمكن كذلك أن تُفَوِّض فهم النص وتأويله إلى شريحة واسعة من القراء بمختلف مستوياتهم والقضاء على أهلية العلماء المختصين في التأويل؟ وإذا كان القرآن الكريم يختلف عن النصوص البشرية، من حيث كونه يحمل رسالة إلهية لجميع البشر، لا تقف دونه إقليمية ولا جنسية، فكيف يمكن مقارنته بتلك المناهج التي قد يكون أساسها فلسفياً أيديولوجياً، أو لتحقيق أهداف كمناهج الاستشراق غير المنصف للإسلام؟ وإذا كان الصراع قائماً على أشده بين الفكر الإسلامي المعاصر والفكر الحديث، والسلفي حول المنهج، فما هو المنهج الأنسب لفهم النص القرآني؟ وإذا كانت مفاهيم النص الغربية السابقة تدور حول القضايا الأساسية التالية كما رأينا من قبل:

أ- انفتاح النص على دلالات متعددة لانهاية لها . ب- تغييب صاحب النص.

ج- استحالة الوصول إلى قصد القائل. د- تشكل النص من نصوص أخرى.

هـ- عدم تضمّن النص معنىً جاهزاً ثابتاً، والقارئ هو الذي يعطي معنى للنص

فهل اتخذ الفكر العربي المعاصر هذه القضايا منطلقاً لفهم النص القرآني؟ وهل وفق في تطبيقها إلى الوصول إلى قراءة علمية موضوعية ؟ وهل هنالك من مسوغ لتطبيقها على القرآن الكريم؟ وإذا كانت قراءة القرآن الكريم تتطلب في كل عصر تأملاً وتدبراً في آياته لإدراك أسرار ومقاصده الدينية والدنيوية فهل يليق بنا تطبيق مناهج أدبية لم توضع في أصلها لاستنباط أحكام ولا لترسيخ عقيدة...؟ ألا يؤدي تطبيق بعض هذه المناهج على القرآن الكريم إلى قتل التذوق الفني للقرآن وحجب هديّه عن القارئ ؟

المبحث الثالث: النص في الفكر العربي المعاصر

بداية التجديد

لم تكن طلائع التجديد في طريقة التعامل مع النص القرآني والقراءات التي كانت حوله مع ما أحدثه الفكر العربي المعاصر من مناهج، وإنما تعود البداية إلى أعمال طائفة من العلماء المفسرين في العصر الحديث. فبدأً من اطلاع العلماء المسلمين على ما وصل إليه الغرب من تقدم، شهد العالم الإسلامي حركة فكرية في مجال التعامل مع القرآن الكريم، وإن كانت هذه الحركة في مهدها فإنها فتحت الباب من جديد للاجتهاد والتجديد. وإذا كانت هذه الحركة أيضاً مرتعنة باحتكاك العلماء بالحضارة الغربية، فإن الدعوة إلى التجديد واقتفاء آثار الغرب المتقدم علمياً، كانت ردة فعل لما ترزح تحته الأمة الإسلامية من جمود و تخلف بالتمسك بمخلفات عهد الركود. ولذلك سعت هذه الحركة إلى الإفادة مما حققه الغرب في مجال البحث والدراسة، وتبني أنه لا ضير أن يُقرأ القرآن في ضوء المعارف العلمية الحديثة بوصفه صالحاً لكل زمان ومكان.

لقد كانت البداية مع الشيخ محمد عبده، حيث شرع في ممارسة فعلية للتفسير والتأويل، مستفيداً من معطيات العصر، فقد عاب محمد عبده على العلماء تشبثهم بما نقل من تفاسير قديمة وعدم الإفادة مما توصلت إليه العلوم الغربية الحديثة، ولم يكتف بمحاولة التوفيق بين القرآن والمسائل العلمية، يقول شوقي ضيف عنه بأنه " كان يدعو إلى العلم الحديث، فالدين الصحيح لا يخالف العلم وحقائقه الثابتة، بل إنه يدعو إلى البحث في أسرار الكون واكتشاف قوانينه".⁽¹⁾ ويُعدّ هذا الاتجاه الجديد في عصره ثورة على رجال الدين وعلى الفهم المتجمد لنصوصه. فقد كان محمد عبده في تفسيره للقرآن الكريم يحاول الوصل بين آياته وبين التقدم العلمي، ولا يتحقق ذلك في نظره إلا باتخاذ العقل أداة للفهم، وتحرير الفكر من التقليد يقول محمد عبده يحثّ على ذلك: " يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه

(1) - شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر : 222 - دار المعارف - ط 2 - 1961

الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة " (1). وكان محمد عبده يدعو إلى فهم جديد للقرآن، واجتناب التفسير القديمة حيث قال: " دَاوِمَ عَلَى قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، وَتَفَهَّمْ أَوَامِرَهُ وَنَوَاهِيَهُ، وَمَوَاعِظِهِ وَعِبَرِهِ، كَمَا كَانَ يُتْلَى عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ أَيَّامَ الْوَحْيِ، وَحَازِرِ النَّظَرِ إِلَى وُجُوهِ التَّفَاسِيرِ إِلَّا لِفَهْمِ مُفْرَدٍ غَابَ عَنْكَ مُرَادُ الْعَرَبِ مِنْهُ، أَوْ ازْتَبَاطِ مُفْرَدٍ بِآخَرٍ خَفِيَ عَلَيْكَ مُتَّصِلُهُ، ثُمَّ أَذْهَبَ إِلَى مَا يُشْخِصُكَ الْقُرْآنُ إِلَيْهِ " (2) ويبدو أن فيما يقوله محمد عبده إشارة إلى حرية القراءة وتعددتها مما يسمح بالتجديد ومواكبة الفكر لمستجدات العصر.

ولعل الاتجاه العقلي الذي دعا إليه محمد عبده تعود جذوره إلى المعتزلة، يقول شوقي ضيف أيضاً بأنه " كان يعجب بالمعتزلة وآرائهم لأنه رآهم متحررين في أفكارهم " (3)، ولذلك نادى بأن الدين يكمل العقل ويقومه، وأن العقل حكم في شؤون الدين. وعلى الرغم من تلك النزعة العقلية التي طبعت تفسيره، فإن شهرته في مجال التجديد قد ذاعت في العالم الإسلامي، ويحكم عليه شوقي ضيف بقوله: " والحق أنه كان مفكراً من طراز ممتاز، وإليه يرجع الفضل في تأسيس حركة التجديد الديني الذي نرى آثارها اليوم في العالم الإسلامي جميعه، إذ كان يعود إلى منابع الدين الأولى كما كان يرى أن يتخلص رجال الدين من التقليد، فالاجتهاد لم تغلق أبوابه " (4).

ويقضي محمد رشيد رضا أثر أستاذه محمد عبده في تجديد التفسير وربطه بالواقع المعيش، فيرى أن تغيير منهج التفسير غداً من القضايا الأساسية، لأن المجتمع

(1) - محمد عبده - الأعمال الكاملة 2: 318 تح محمد عمارة - ط بيروت - 1972 - نقلا عن

محمد عمارة - الإمام محمد عبده مجدد الإسلام: 47 - المؤسسة العربية للدراسات والنشر -

ط1 - بيروت - 1981

(2) - م . ن 66

(3) - شوقي ضيف - الأدب العربي المعاصر : 222

(4) - م . ن : 227

الإسلامي يعيش في منأى عن مقاصد الدين، لأنّه تمسّك ببعض التفاسير القديمة التي تشكّل حجاباً عن القرآن الكريم، و لا تعالج المسائل بشكل يربطها بالواقع الجديد، ولا تؤدي دورها في الهداية الصحيحة، يقول رشيد رضا بأنّ " أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجابٌ على القرآن وشاغلاً لتاليه عن مقاصده العالية المُرْكِبَة للأنفس المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن لكثرة الروايات التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً، كما أنّ المفضلين لسائر التفاسير لهم صَوَارِفُ أخرى عنه "،⁽¹⁾ وعُدَّتْ تلك الصوارفُ في كثيرٍ من الأحيان غايةً في حدّ ذاتها فأبعدتهم عن جوهر النص القرآني.

ويظهر جلياً أنّ هذا القول ينطوي على نقدٍ شديد لبعض المناهج القديمة الذي فسّر به كتاب الله، وهي مناهج مثقّلة بالروايات التي لا تجدي المسلمين نفعاً في شؤون حياتهم، وبالمسائل الكلامية والبحوث اللغوية المطوّلة ممّا كان سبباً في صَرْفِ القراء عن مقاصد النص القرآني، ولهذا يعلّم رشيد رضا أكثر ما اشتملت عليه كان من سوء حظّ المسلمين: " كان من سوء حظ المسلمين أنّ أكثر ما كُتِبَ في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو ، ونُكَّتِ المعاني، ومصطلحات النِّبَاح، ومنها ما يصرفه عنه بِجَدَلِ المتكلمين وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوّفين وتعصّب الفرق والمذاهب بعضها على بعض... " .⁽²⁾ والطريقة التي سلكها في تفسيره هي طريقة أستاذه محمد عبده التي تجمع بين صحيح المأثور وصريح المعقول مبيّناً حكم التشريع وسنن الله في الإنسان، وأنّ القرآن هداية للبشر كافّة، مع إقامة موازنة بين ما يهدي إليه وبين واقع المسلمين في زمانه، وبين ما كان عليه السلف، متوخّياً سهولة التعبير حتّى يفهمه العامّة ، مبتعداً عن مصطلحات العلوم والفنون التي تشكّل عائقاً عن الانتفاع بهديه.

(1) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1: 10، دار المنار ط2، 1947

(2) - م . ن : 7

ومن هذه المدرسة كان الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي كانت له آراؤه المتحررة في تفسير القرآن الكريم، إذ ربط تفسيره بالواقع الاجتماعي للكشف عن دور كتاب الله في تربية المجتمع وترقيته، مؤمناً أن هذا الكتاب هو الذي يخرج الرجال، لذلك كرس حياته لتعليمه وتفسيره والدفاع عنه.

ويرى الشيخ محمد البشير الإبراهيمي أن منهج ابن باديس كان امتداداً لحركة الإصلاح الديني في الشرق العربي والإسلامي التي يفتتحها بالإمام محمد الألوسي ثم يثنيه بالإمام محمد عبده وبجمال الدين الأفغاني وينتهي به إلى محمد رشيد رضا. يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي " ثُمَّ جَاءَ أَخُونَا وَصَدِيقُنَا الشَّيْخُ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ بَادِيسٍ قَائِدُ تِلْكَ النَّهْضَةِ بِالْجَزَائِرِ بِتَفْسِيرِهِ لِكَلَامِ اللَّهِ عَلَى تِلْكَ الطَّرِيقَةِ، وَهُوَ مِمَّنْ لَا يَقْصُرُ عَمَّنْ ذَكَرْنَاهُمْ فِي اسْتِكْمَالِ وَسَائِلِهَا، مِنْ مَلَكَةِ بَيَانِيَّةٍ رَاسِخَةٍ، وَسَعَةِ اطِّلَاعٍ عَلَى السُّنَّةِ، وَتَفَقُّهِ فِيهَا، وَغَوْصٍ عَلَى أَسْرَارِهَا وَإِحَاطَةٍ، وَبَاعٍ مَدِيدٍ فِي عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ الْبَشَرِيِّ وَعَوَارِضِهِ، وَالْمَامِ بِمُنْتَجَاتِ الْعُقُولِ، وَمُسْتَحْدَثَاتِ الْإِخْتِرَاعِ، وَمُسْتَجَدَّاتِ الْعُمُرَانِ.. " (1) وقول الشيخ هذا يبين أن ابن باديس كان فعلاً مجدداً لطريقة التفسير بما أوتي من معرفة واسعة في مجالات علمية مختلفة.

لقد كان لدعوة أمين الخولي إلى تجديد التفسير بنقله من المناهج التقليدية إلى مجال الدراسة الأدبية الصرفة أثر في الدراسات القرآنية المعاصرة فقد ردَّ نصر حامد أبو زيد دراسة القرآن الكريم على أنه " نص"، إلى أمين الخولي إذ يقول: " وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة شأنت لها الظروف أن تمرَّ دون أن تتحقق إنها دعوة الشيخ أمين الخولي". (2) وكان نصر حامد يستغل مقولة الشيخ باعتباره أزهرياً لتبرير ما عارضه فيه الخطاب الديني من عدِّ القرآن نصاً كغيره من النصوص فيدرس بالمناهج الأدبية الحديثة.

(1) - الشهاب العدد الخاص بالتفسير: 167 نقلا عن صالح خرفي - الشعر الجزائري الحديث:

85 - المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر - د . ط - 1984

(2) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص : 22

فإذا كان لكل تفسير خصوصياته، أو تغلب عليه سمة معيّنة، فإن أمين الخولي يلحّ على أن يكون تفسيره أدبيّاً قُحّاً، فقد دعا إلى أن يكون الدرس الأدبي هو المقصد الأول ويجب أن يسبق كلّ غرض، وذهب إلى أن ما في النصّ القرآني من أغراضٍ أو مقاصد من تشريع أو أخلاق أو إصلاح اجتماعي أو غير ذلك هي التي تكون بعد الأغراض الأدبية لأنّ الأغراض الأخرى الثانية لا تتحقق على وجهها " إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحّد، دراسة صحيحة، كاملة، مفهّمة له، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيراً، لأنّه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلّا بها " (1) فالفهم الصحيح لما في النصّ القرآني وفق هذا التوجّه لا يحصل إلّا بعد دراسته دراسة فنيّة على غرار ما تدرس به النصوص النثرية والشعرية.

وقد سارت بنتُ الشّاطي على النّهج الذي رسمه أمين الخولي، وترسّمت خطّواته ولم تحدّ عنه حتّى صارت من وراد المنهج الأدبي أو البياني، ورأت أنّ الدراسة الأدبية للقرآن يجب أن تكون أولى بالاهتمام من غيرها من أنواع الدراسات؛ فهي تقول: " إنّ الدراسة الأدبية لأثرٍ عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يتقدّم كلّ دراسةٍ أخرى فيه، لأنّه كتابُ العربية الأكبر فحسب، ولكن - كذلك - لأنّ الذين يُعنون بدراسة نواحٍ أخرى فيه، والتماس مقاصد بعينها لا يستطيعون أن يبلّغوا من تلك المقاصد شيئاً، دون أن يفقّهُوا أسلوبه الفذّ، ويهتدوا إلى أسرارهِ البيانية " (2)، ومن هنا يظهر أنّ كلاً من الدّارسين يدعُو بعبارَةٍ لا تختلف من أحدهما إلى الآخر، وهي إعطاء الأولوية للدراسة الأدبية، وأنّ المقاصد الأخرى لا تُفهم إلّا بها، وما ذلك إلّا لأنّ الدّراسة وهي تلميذة الشيخ اقتنعت بما يدعُو إليه من ضرورة التجديد. تقول الدّارسة: " كان المنهج المتّبع في درس التفسير - إلى نحو ريع قرن من الزمان - تقليدياً أثرياً، لا يتجاوز فهم النصّ القرآني على نحو ما كان يفعل المفسّرون من قديم، حتّى جاء شيخنا أمين الخولي فخرج به عن ذلك النمط التقليدي، وتناولَه نصّاً لغويّاً بيانياً على منهج أصله وتلقّاه

(1) - إبراهيم زكي خورشيد وآخرون ، دائرة المعارف الإسلامية ج1: 2338 مركز الشارقة

للإبداع الفكري ط 1، 1998 .

(2) - عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم ج1: 205 دار المعارف ط7 ، د.ت

عنه تلامذته وأنا منهم⁽¹⁾، فكان إذا أمين الخولي حسب قولها رائد منهج التفسير البياني وكان بالفعل مُجدِّداً إذ لم يُقلَّد من سبقه من المفسرين، وإنما تعاطى دراسة القرآن انطلاقاً من كونه نصاً يتشكّل من اللُّغة، وهذه اللُّغة هي التي تحدّد المقاصد والأغراض. والدراسة الأدبية التي دعا إليها أمين الخولي لخصتها بنت الشاطي في كتابها (التفسير البياني للقرآن الكريم ج1)، فهي دراسة موضوعية بجمع كل ما في الكتاب من سور وآيات تتعلّق بالموضوع المدروس، ثمّ فهم كلّ ما يحيط بالنص كأسباب النُّزول، والبحث عن الدّلالة اللُّغوية الأصلية للألفاظ وتتبع استعمالاتها وصيغها في كل الكتاب وتدبر سياقها الخاص والعام لمعرفة دلالاتها القرآنية، وفي فهم أسرار التعبير يُحتكّم إلى سياق النصّ، وتعرض عليه أقوال المفسرين وتبعاً للسياق نقبل منها ما يمكن قبوله ونرفض ما يصح رفضه. وتعرض عليه كذلك القواعد النحوية والأساليب البيانية. فالدراسة التي يريدها أمين الخولي يجب أن تكون شاملة متكاملة عميقة تستقصي جوانب الموضوع المدروس تسعى إلى تنقية التفسير مما علق به من تحريف وإسرائيليات وأوهام.

وفي هذا الاتجاه برز سيد قطب بمنهجه المتميز في تفسيره "ظلال القرآن" الذي ابتعد فيه عن البحوث اللُّغوية والفقهية والكلامية واختلافات الأراء، وركّز فيه على الأداة المفضلة للتعبير في كتاب الله، فهو يرى أن "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن: فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحياة المتجددة"⁽²⁾، فتفسير سيد قطب كان تفسيراً فنياً يعتمد على الكلمة والصورة والإيقاع الموسيقي قصد التأثير في القارئ، وهذا المنهج الفني لم يقيم على صورته الراهنة في العصر الحديث إلا على يد سيد قطب.

(1) - التفسير البياني للقرآن الكريم : 13

(2) - سيد قطب - التصوير الفني في القرآن : 33 - القاهرة - 1949

ولم ينحصر عمل سيد قطب في الجانب الجمالي للقرآن الكريم وإنما ربط مضامينه بحركة التاريخ فـ " النصوص القرآنية لا تُدركُ حقَّ إدراكها بالتعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية فحسب، إنما تدرك أولاً وقبل كل شيء بالحياة في جوها التاريخي الحركي، وفي واقعيتها الإيجابية وتعاملها مع الواقع الحي.. وهي لا تتكشف إلا في ضوء ذلك الواقع التاريخي ثم يبقى لها إبحاؤها الدائم".⁽¹⁾ فسيّد قطب قد تنبّه إلى أنّه لفهم القرآن فهماً جيّداً لا بدّ من الجمع بين السياق الداخلي وبين الواقع.

تلك هي المرحلة الأولى التي امتدت إلى أواخر السبعينيات، والتي أفادت فيها بعض تأويلات النص القرآني من مقولات العصر، مع النظر إلى النص على أنّه يشمل كل العلوم التي توصل إليها العقل البشري، ولذلك ظهرت تفسيرات تسير في هذا الخط كـ (القرآن محاولة لفهم عصري)^(*) لمصطفى محمود، حيث تعرض لتفسير الآيات تفسيراً علمياً.

الاتجاه نحو المناهج الحديثة

وتأتي المرحلة التي بلغت فيها النّزعة التجديدية أوجّها، إذ أصبح مصطلح (القراءة) أكثر استعمالاً من التفسير والتأويل، ولعلّ ذلك يعود إلى شمولية القراءة وضمّها لتوجّهات عدّة، واشتمالها على التفسير وعلى التأويل المستوحى من نظرية القراءة والذي يوميئ إلى مرجعية منهجية معاصرة تتمثّل في المناهج النقدية الأدبية التي أزرّت بنظرة النقد القديم إلى النص، ورفعت من شأن القارئ.

وبرغم تلك الحركة التجديدية فإنّ مسحة القراءات الكلاسيكية ظلت قائمة في الفكر الإسلامي، محافظة على ما نشأ حول القرآن من تراث ديني، مجتنباً التفكير في مسائل ظلت ثابتة منذ القديم وعُدّت من المسلّمات، أو ممّا لا يجوز التفكير فيه ممّا لم تقلّه النصوص الدينية. فما كان موقف الفكر العربي المعاصر من هذه المسائل ؟

(1) - سيد قطب - ظلال القرآن 3: 1453 - دار الشروق - ط 5 - 1977

(*) - القرآن محاولة لفهم عصري لمصطفى محمود طبع دار العودة بيروت 1979

إن هذه المسائل كانت الذرائع التي حملت هذا الفكر على تبني قراءات جديدة للتراث وللنص القرآني، منتجة معارف دخلت في صراعٍ مع الخطاب الديني المعاصر ملغية التقليد والأُتباع، فانتَهجتِ الهدم والتفكيك لإزاحة المناهج القديمة وما توصلت إليه من معرفة، وإحلال مناهج حداثية تبيح التعددية اللانهائية، وتقوض فكرة امتلاك الحقيقة.

تجاوز الموروث

لقد استطاع الفكر العربي المعاصر أن يجعل من النص القرآني موضوعاً إشكالياً بالنظر إليه من زاوية مقولات النقد الحديث وما بعده، وبادعائه أن القرآن نص يمكن التعامل معه كأنه نص بشريّ، فلجأ إلى استخدام آليات حديثة لإنتاج المعرفة حوله، ولم ير مانعاً من الاشتغال بالمناهج الغربية وتطبيقها عليه من أجل وضعه موضع الشك والتساؤل وإنطاقه بما لم يقله، وذلك انطلاقاً من المفهوم الغربي للنص، إلا أن هذه الإشكالية تبقى - في الواقع - محصورة في هذا الفكر نفسه، ولا مكان لها في الفكر الإسلامي لأن هذا الفكر يرفض تلك المناهج ويؤمن بأنها لا تتناسب مع خصوصيات النص القرآني ومعطياته العقديّة.

وإذا كان هذا الفكر قد لقي مناهضة من الخطاب الديني المعاصر ومن الاتجاه السلفي، فإنه يرى أن من حقه ممارسة النقد على القرآن الكريم بآليات غربية لمواكبة التطور الذي يشهده العالم المتقدم على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي. كما يرى أن هذه الممارسة من شأنها الربط بين النص القرآني والواقع الراهن.

ويختلف أصحاب هذا الفكر في نسبة الأخذ بهذه المناهج، وإن كانوا يتفقون على فكرة ضرورة التجديد، وفي نظرتهم إلى القرآن على أنه تاريخي كما أنه لغوي. ويصرح بذلك محمد أركون بعبارة فيها الكثير من المبالغة حينما يقول: "إن هذا النص معترف به اليوم بأنه نص تاريخي من قبل كل الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً أم من أي اتجاه آخر".⁽¹⁾ وهو تصريح يجزم فيه أركون بإجماع كل الاتجاهات على تاريخية النص القرآني، الأمر الذي يُستبعدُ حصوله إذ يجعلُ نظرة المسلمين إلى القرآن كنظرة المسيحيين واليهود إليه، كنظرة من يطعن فيه ويحاربه.

(1) - محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية : 57

ويتفق أصحاب هذا الفكر أيضاً على أنّ القرآن الكريم قد تحوّل بعد تدوينه إلى نصّ، وهي فكرة تُؤسّس لتحويله من مفهومه القداسي التبجيلي، إلى المفهوم النقدي حتّى صار عندهم نصّاً من النصوص الممتازة لا يفارقها في شيء لأنّه لُغوي يوظف الأساليب اللغوية المعروفة، ثمّ إنه فوق ذلك فضاء لا نهاية لتأويلاته، ولم يكن كذلك - في نظر هذا الفكر - إلا لأنّ تأويلاته تابعة لاختلاف القراء. يقول عبد المجيد الشرفي بـ "أن النص القرآني، مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز ويحتمل - نظرياً - عدداً غير محدود من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرائه على اختلاف نفسياتهم وثقافتهم وظروفهم".⁽¹⁾

وتحوّل الخطاب القرآني إلى نصّ له دلالات عدّة منها أنّ النص بالمفهوم الحدائي هو إنتاج واقعي لا علاقة له بالجانب الميتافيزيقي الغيبي، ولذلك نجد الفكر الحدائي يسمّي ذلك الجانب أسطورة، وقد عمد إلى هذه التسمية لمحاربة تلك التصوّرات الإيمانية، والقضاء عليها باعتبارها في توجّهه ليست من الحقائق، فهي لا تخضع للدراسة العلمية فينبغي التخلّص منها بالتأويل. يقول محمد أركون: "هكذا نلاحظ أنّ العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبيّ في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)".⁽²⁾ هذه البنية المتعالية التي يراها الفكر العربي المعاصر من الأساطير تشكل أمامه عائقاً عن تطبيق المناهج المادية على النص القرآني، فكان لا بدّ من إيجاد مخرجٍ يحرّر الفكر من الاعتقاد بها فعدّوها من باب المجاز.

ويمكن التمثيل لقضية المجاز بما يراه نصر حامد أبو زيد الذي ينتقد الخطاب الديني المعاصر لأنّه يعترف بالمجاز وبأنّه قابلٌ للتأويل، ولكنّه حينما يجد نفسه أمام الحقائق الغيبية فإنّه يرفض اعتبارها من المجاز، و يبتعدُ عن الفهم العلمي للنص فيقول: "الخطاب الديني المعاصر لا يعارض التأويل المجازي للنماذج السّالفة من

(1) - عبد المجيد الشرفي - لبنات: 41 - دار الجنوب للنشر تونس 1994

(2) - محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي : 210

النص القرآني، بل يؤكد هذا التأويل ملحاً على طابعه البلاغي. و لأنه خطاب لا ينطلق من فهمٍ علميٍّ للنصوص يناقض نفسه حين يرفض تأويل صورة الملك والمملكة وكلّ ما يساندها من صورٍ جزئيةٍ - كالعرش والكرسي - تأويلاً مجازياً، ويتمسك بدلالاتها الحرفية تمسكاً يكشف عن الطابع الأيديولوجي له ⁽¹⁾، بل إنّ محمد أركون يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يرى أنّ النصّ القرآني ما هو إلاّ مجازات حيث يقول: " إنّ القرآن كما الأناجيل ليس إلاّ مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري. إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً " ⁽²⁾ وهذا يعني عنده أنّ النصّ القرآني ليس فيه ما يمكن تسميته حقيقةً، ولا فيه شيء ثابت؛ فهو إذن مجازات قابلة لأيّ تأويل فلا تصلح أن تكون قانوناً، ولعلّ اعتبار أركان القرآن مجرد مجازات هو آليّة يتخلّص بها من الحقائق الثابتة ليتمكّن من القراءة المتحرّرة من كلّ القيود، يقول: " إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكع في كلّ الاتجاهات... إنّها قراءة تجدّ فيها كلّ ذاتٍ نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة " ⁽³⁾ إنّ هذه القراءة تُفصح عن نفسها بأنها قراءة لا تخضع لضابطٍ، تتعامل مع النصّ القرآني متجاهلةً ألوهيته وثوابته ومقاصده، وتسعى إلى نزع ما لا يتناسب مع مناهجها المادية. ونجدّ أركون يصرّح بما يسعى إليه من دراسة النصّ القرآني: " نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصرّور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية ولكن ليس اختزالياً " ⁽⁴⁾، فالنصّ القرآني عنده ينبغي التعامل معه تعامل القارئ المادي الذي ينزع عنه ما لم يشاهده في الواقع، ينزع عنه كلّ التصرّورات الغيبية، لأنّ هذه التصرّورات في اعتقاده تحول دون الدراسة العلمية للنصّ القرآني.

(1) - نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني : 208 سينا للنشر القاهرة. ط2 - 1994

(2) - تاريخية الفكر العربي الإسلامي: 299

(3) - محمد أركون - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: 76

(4) - محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 76

ولا تحصل تلك الدراسة إلا إذا كانت متحررة من العقائد، لأنّ هذه العقائد ثابتة لا تقبل التطور، وتمنع من التعامل مع النص القرآني بما نشأ من المناهج . يقول محمد أركون: "إنّ البحث العلمي المحرّر من العقائد المعلقة هو الذي يضعنا في حالات (أو ظروف) معنوية وثقافية أكثر تحبيذاً لإعادة القراءة التاريخية للنصوص التي خلعت عليها القداسة بعد أن تمت عملية الانتقاء والاصطفاء والحذف والاختيار".⁽¹⁾

فالقراءة العلمية التي يريدّها أركون هنا هي القراءة التاريخية ولا يتمّ ذلك إلّا بتغيب الجانب الميتافيزيقي، لأنّ القرآن في نظره ظاهرة تاريخية، أو حادثٌ واقعي تعرّض للتغيير بالحذف أو الاختيار عند جمعه. ولا يتمّ كذلك إلّا بإعادة تفكيك كلّ ما ارتبط به من ظروفٍ وروايات، ولغةٍ سائدة في زمن نزوله، وغير ذلك. يقول أركون: "كلّ ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتع منذ الآن فصاعداً على أيّة عملية إسقاطٍ أيديولوجيّة على هذا النص.... هذا هو هدفي الأساسي. أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول * علماء اللسانيات اليوم ".⁽²⁾

ويبدو أنّ بعضهم لم ينظر إلى النص من زاوية المفاهيم النقدية المعاصرة وحدها وإنما من زاوية تتأسس على معطيات النص القرآني نفسه، وعلى ما جاء حوله من تراث مثلما فعل نصر حامد أبوزيد. وكأنما أراد هذا المفكر تأصيل تلك المفاهيم النقدية الحديثة بالرجوع إلى علوم القرآن من أجل إضفاء المشروعية على قراءة القرآن

(1) - محمد أركون - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: 75

(2) - محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية: 213 تر:ها. صالح المركز الثقافي العربي ط1-1996

(*) يقول هاشم صالح: المقصود بالقراءة التزامنية *synchronique* القراءة المطابقة زمنياً للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى وراء، إلى زمن النص لكي نقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم. إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر. ذلك أنّ معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر.

قراءة نقدية، ويظهر ذلك جلياً في دفاعه عن التأويل في الثقافة الإسلامية والسعي إلى جعله الوسيلة الوحيدة لفهم النصوص، غير أن نصر حامد يُلبس التأويل مفهوم الاتجاه الهرمنيوطيقي ولذلك نجده يدعو إليه عند تعاطي الدراسات القرآنية.

وقد كان تأويل النص من أهم الممارسات التي يراها بعض المفكرين العرب المعاصرين ضرورة للابتعاد عن القراءة السطحية (الدوغمائية) والقراءة الأيديولوجية النفعية المغرضة فيما يرى كل من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد. وإذا كانت المناهج الحديثة التي مورست على النص القرآني متعددة، وهي مناهج يراد من خلالها قراءة النص قراءة وَسَمَها الفكر الحدائي بالعلمية، بعيدا عن الأيديولوجيات وعن النزعة الإيمانية التي هي الأساس في النص القرآني. فما هو الدافع لتبنيها؟ وهل هي حقاً بعيدة عن الأيديولوجيا؟

إنّ تبني الفكر العربي المعاصر لهذه المناهج يهدف إلى إنتاج المعرفة، وهي معرفة جديدة - قد أنتجها في الواقع الفكر الغربي - لإزاحة الموروث، والدافع الأساس فيها لا يبتعد عن كونه ذا طابعٍ فلسفيٍّ أيديولوجيٍّ، وإنّ كان يتزيّنا بمظهر العلمية والموضوعية. فالقارئ لا يمكنه أن ينطلق من النص مجرداً من خلفيات معيّنة، وأفكار مسبقة، ويريد الوصول إلى هدفٍ لن يكون بريئاً من الأيديولوجيا وإن كانت خفية، لأنّ ذلك يفرضه الصراع بين المفاهيم والأيديولوجيات وبين الديني والإلحادي. فمعضلة الأيديولوجيا شيء يدّعي الفكر المعاصر أنّه يرفضها، لكنّها ساكنة فيه، في وعيه أو في لا وعيه، ومن ثمة فإنّها تفرض نفسها في القراءات المعاصرة.

ولعل القضية الأساسية في تيار التجديد هي تقويض مركزية المعنى وإزالة سيطرة النصوص الثانوية الشارحة للنص القرآني التي استحوذت على الفكر الديني المعاصر والدعوة إلى التعددية في تفسير القرآن، هذه التعددية التي يرادُ بها نزع (الوصاية) عن الفئة التي تمارس التفسير، وتحطيم الولاء الفكري لها ، وتعتمد بنسبةٍ ما على التراث حتّى تكون هذه العملية مشاعةً لا بيد المفسرين وحدهم.

وقد وجد هؤلاء المفكرون أن النظريات والمناهج الحديثة كالتأويلية والتفكيكية وغيرهما تستجيب لتوجهاتهم، بما تدعو إليه من انفتاح النص على قراءات لا حدود لها، وإقصاء قائل النص، واستحالة الوصول إلى قصد القائل... وهم كثير، وأشهرهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد و حسن حنفي ومحمد شحرور وطيب تيزيني وهؤلاء المفكرون لا تخرج نظرتهم إلى النص عن إطار النقد الغربي المعاصر من حيث نظرياته ومفاهيمه.

ويبدو لنا ممّا سبق أنّ فكرة استحالة وصول القارئ إلى مرادات الله تعالى في توجه المفكرين الحداثيين المعاصرين هي الأساس لإضفاء مشروعية تعدد القراءات اللانهائية للنص القرآني ضارين صفحاً عن إحكام الله لآياته، وتنبهه لعباده في غير موضع أنّ القرآن الكريم أنزل باللغة التي يفهمونه بها ويعرفون بها ما يريد الله. يقول تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾⁽¹⁾ ويقول تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾⁽²⁾ فإذا كانت القراءة الجديدة ترى استحالة معرفة مقاصد النص القرآني فهل هذا يعني اللجوء إلى ما يفهمه القارئ بنفسه؟

أما نصر حامد أبو زيد الذي يُعدّ من هذه الطائفة المجددة لمفهوم النص، فإنه وإن كان يقف إلى جانب المفكرين الماديين - كما سنبين - متحرراً من النظرة التقديسية للقرآن الكريم بوضعه تحت النقد العقلي والتحليل العلمي، فإنه في الوقت نفسه يشتغل في صميم الإسلام باعتماده بقوة على معطيات النص القرآني نفسه وعلى علوم القرآن والأحاديث النبوية، فكانت قراءاته جديدة، ولكنها تتواصل مع القديم وتستفيد منه وتبني بعض أحكامها عليه. وقد ركز الفكر العربي المعاصر على عملية التأويل، التي يتمّ بها حمل اللفظ على خلاف ظاهره، من خلال وضع دلالات أخرى للفظ ترتبط بالأفق الفكري للقارئ الخاضع لخلفية ثقافية معيّنة. وهنا يكون اللفظ مجرد علامة أو رمز لما يريد المتكلم إرساله إلى المتلقي، ويحل الدال والمدلول محل اللفظ والمعنى اللذين هما وجهان للعلامة التي لا تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول.

(1) - سورة الزخرف الآية: 3

(2) - سورة يوسف الآية: 2

فالنص في هذا الفكر لا يمكن أن يتحقق وأن يؤدي وظيفته إلا بفعل القراءة ليس بالمفهوم المراد من الآية الكريمة " اقرأ " ، ولا بالمفهوم المدرسي السطحي الشائع بين الناس، وإنما بالمفهوم النقدي المعاصر الذي يعني فك شفرات النص وتفكيكه وملء فراغاته وتعريه طبقاته. والسؤال المطروح: إذا كان الفكر العربي المعاصر يرى أن من حقه ممارسة القراءة بهذا المفهوم، فهل يليق به أن يعصف بكل ما توصل إليه الفكر الإسلامي القديم من مناهج وآليات لفهم النص القرآني ؟

لقد خلّف علماء أصول الفقه منظومة معرفية شكلت مناهج لا يستهان بها في مجال فهم النص القرآني لأنها منبثقة من النص ومعطيات لغته، فقد " كانت مناهج تفسير النصوص وقواعده ثمرة جهود ونتاج قرائح؛ فكانت الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي من حيث استخراج الأحكام من النصوص ضمن إطار علمي من الضوابط وفي ظل قواعد عامة تمنع الزلل، وتباعد من الانحراف" ⁽¹⁾، وهذه المناهج لم تكن مسلطة على النص من خارجه، ولا مستوحاة من فكر ليس له صلة وثيقة بالنص. فالمناهج التراثية هي في آخر الأمر جهودٌ أساسها رَحْمُ لغة النص نفسه، بما تَسْمَح به هذه اللغة من تأويلات، وما تشير إليه من حدود لا ينبغي تجاوزها عند التأويل . ولا شك أن التخلّي عن ذلك الموروث يشكّل خسارة جسيمة في مجال البحث ومناهجه المعاصرة.

و يرى عبد الملك مرتاض في حديثه عن المنهج الأنسب لدراسة الأدب العربي أنه " من البرّ بهذا الأدب أن نبحث في أمر ماضيه، وننبش في النظريات التي قد تكون واكبته لنحاول تطویرها وتحديثها بناء على ما جدّ في سوق العصر من جديد. وبيعض ذلك يمكن أن نربط حبل الحاضر بالماضي، وأن لا نطبّق نظريات نقدية غربية على أدبنا، فجاجة، فنقع في إسقاط ساذج لا يليق بالذوق العربي، أي لا

(1) - محمد أديب صالح - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي 1: 9

يتلاءم مع النص العربي ذي الخصوصية الجمالية والإيقاعية والنحوية ⁽¹⁾. فإذا كان الأمر كذلك مع النصوص الأدبية التي هي دون النص القرآني من حيث جميع المستويات، فهل يليق تطبيق نظريات غربية بحرية تامة على النص الإلهي؟

إنّ موقف مرتاض من النظريات الغربية يدعو بوضوح إلى اتخاذ الحيطة والحذر عند تطبيق هذه النظريات على الادب العربي لتفادي الإساءة إليه، وللمحافظة على خصوصياته، بل إنّ مرتاض لا يرضى تلك القطيعة التي يقصد إليها الفكر الحدائي مع الماضي الذي ظهرت فيه نظريات عربية ينبغي الآن إعادة دراستها وتطويرها . فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى النص البشري فإنّه بالنص الإلهي أولى .

(1) - عبد الملك مرتاض أ - ي - دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلالي لمحمد العيد: 10

ديوان المطبوعات الجامعية د ط

التسوية بين النصوص

لقد كان التطرُّق إلى موقف علماء الإعجاز من النص القرآني من الأمور المُلحَّة في هذا البحث، لأنها تدخل في إطار القراءة، و لأنَّ حلقة الدراسات الإعجازية لم تَحْظَ باهتمام الفكر العربي المعاصر الموسوم بالحدائثية قدر اهتمامه بعلوم أخرى تتعلَّق بالدراسات القرآنية، إلّا ما جاء في بحوث نصر حامد أبي زيد . فقد اهتمَّ الفكر العربي الحداثي والمعاصر بكل ما قيل عن النص القرآني من حيث نزوله، وكيفية نزوله وعلاقته بالواقع الذي نزل فيه، وبالنسخ وأسباب النزول وعن تفسيراته وعن الوحي وطبيعته، وما ورد من رواياتٍ مختلفةٍ في ذلك، وما قالته المذاهب والفرق الدينية والفلاسفة. غير أنَّ ما قاله الإعجازيون قد لقي نوعاً من الإغضاء يلفتُ النظر.

ولعل ذلك الإغضاء يرجع إلى كون قضية الإعجاز من القضايا التي لا تتناسب مسعى الحدائثية، بسبب أنَّ مضمونها يدور حول الدفاع عن الإيمان بأنَّ القرآن الكريم ذو مصدر إلهيٍّ، ولذلك كان مَبِيناً للنصوص الأخرى، فكان حديثُ الفكر الحداثي عنه غيضاً من فيضٍ. ومن الغنيِّ عن البيان أنَّ القرآن الكريم معجَزٌ بالأدلة القاطعة والشواهد الواضحة عند الإعجازيين، الذين أثبتت بحوثهم معنى التحدي ووضوحته وأثبتت مفارقة النص القرآني لكلِّ أنواع النصوص. بينما هو في الفكر العربي المعاصر نصٌّ لا يفارق النصوص البشرية، وقد صرَّح بذلك كثيرٌ من الحداثيين الذين ينطلقون في دراساتهم من مبدأ إلحاديٍّ لا يعترف بقداصة النص القرآني، ولا بمصدره الغيبي، و أذكر منهم على سبيل المثال محمد أركون الذي يسوِّي بين القرآن الكريم الذي لا يستطيع أحدٌ أن يأتي بما يشبهه، وبين النصوص ذات الصياغة البشرية حتَّى النصوص المُحرَّفة التي ليس فيها إعجازٌ إذ يقول : " إنِّي أقول بأنَّ القرآن ليس إلّا نصّاً من جملةِ نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة، كالتوراة والأنجيل، والنصوص المؤسَّسة للبوذية أو الهندوسية ".⁽¹⁾ ونظراً لأهمّية الدراسات الإعجازية في إبراز مَبَايِنَةِ النص القرآني للنصوص البشرية، وإرساء معايير نقدية تكون محكّاً للنصوص الأدبية، وبما أنها تشكّل عائقاً أمام الدراسات

(1) محمد أركون - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: 36

الحدائثة للنص القرآني، فقد تصدى لها محمد أركون بالنقد؛ فقد رأى أنه من يريءُ الشروع في دراسة أدبية للنص القرآني يصطدم بإنتاجٍ ضخمٍ للمنظرين المسلمين متعلّقٍ بمسألة الإعجاز، وهذا الاصطدام إنما هو بسبب كون الدراسات الإعجازية لا تخلو من تبجيل للنص القرآني وتقديسه، وترسيخ عقيدة كونه من عند الله تعالى، ولو لم يكن كذلك لكان في كلام العرب ما يماثله. فأركون يريد زحزحة هذه العقيدة، لأنّها في نظره تحول دون الدراسة العلمية للنص القرآني، والوسيلة الوحيدة هنا هي هدم تصور المسلمين لموقع القرآن الكريم من النصوص الأخرى.

لقد ذهب إلى أنّ الدراسات الإعجازية القديمة متأثرة بالمنطق الأرسطي، وأنّ البحوث الحديثة تجتهد لوضع نظرية أدبية حديثة بإمكانها تنفيذُ منطقِ أرسطو وبلاغته حيث يقول: " كان قد نُظِرَ لمفهوم الإعجاز هذا بشكل كثيف ومنتظم من قبل العديد من المؤلفين العرب الذين يسيطر عليهم منطق أرسطو و بلاغته. ولكننا نعلم جميعاً أنّ الجهود المبذولة حالياً لتشكيل نظرية للأدب أو علم الأدب (Poétique) تستهدف على وجه الخصوص البرهنة على عدم صحّة البلاغة الأرسطية ". (1) فإذا بطلت مقولات أرسطو في المنطق والبلاغة دلّ هذا على هشاشة ما بنى عليه الإعجازيون حكمهم بإعجاز القرآن أو عدم صحّته. بل إنّ أركون في سياق انتقاده للوجوه البلاغية للإعجاز، التي قال بها الباقلاني ينتقد منها ما كان أصله من الوعي العربي القديم - إدراكه لفردة أسلوب القرآن، وعبارات التبجيل المعبرة عن تلك الفردة - و ينتقد منها ما يجوز أن يكون أصله يونانياً: " إذا ما غضضنا الطرف عن النُّعوت ذاتِ الهدف التَّبجيلي في النصّ فإنّه من السَّهل أن نكتشِفَ في هذا التعداد * الكثير من التكرار والتحديدات التي لا تفيد ثمّ النواقص الخطيرة والفرضيات الخاصة بالبلاغة الأرسطية ". (2) والواقع أنّه مهما حاول محمد أركون الانتقاص من جهود الباقلاني، فإنّها تظلّ مصدراً نفيساً لمعرفة بعض أسرار مفارقة النص القرآني لغيره من النصوص.

(1) -م.أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية: 198

(2) - م. ن. 200:

* لقد ذكر الباقلاني من وجوه الإعجاز عشرة أهمّها: أن نظم القرآن على تصرف وجوهه =

أما نصر حامد، فإنه يُقفّ موقفاً وسطاً ولم يُرد أن يُسوّي بين النص القرآني والنصوص الأخرى من حيث توظيفه للغة وأساليبها : " ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمنُ داخله دوال تُؤكّد مشابهته لها، ولكنه يتضمنُ أيضاً دوال أخرى تُؤكّد مخالفته لها " (1) وهذا لا يمكن قبوله ، لأنه لو كان النص القرآني يشبه النصوص الأخرى في بعضه لما كان التحدي منه بالقليل. غير أن نصر حامد يعودُ ليجعل القرآن نصاً أدبياً ممتازاً الأمر الذي يُشعر بتسويته بين القرآن وبين النصوص البشرية فـ " واقع الأمر أن النصوص الدينية نصوصٌ أدبيةٌ بامتياز " (2) و الواقع أن وصف النص القرآني بالامتنياز لا يخلو من التسوية، لأن الامتنياز لا يعني قطعاً تفرد النص القرآني وإعجازه، لأن النصوص الأدبية الممتازة كثيرة. ولا يختلفُ علي حرب عن سابقيه إزاء الموقف من موقع النص القرآني من النصوص الأخرى إذ يرى أنه " يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية " (3) وإن كان علي حرب يقرّ بأن النص القرآني له آلياته الخاصة في إنتاج المعنى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة.

أما طيّب تيزيني فإنه يذهبُ إلى أبعد من هذا حينما يجعلُ كل نص متفرد معجزاً حيث يقول بأن " القرآن الكريم يمتلك حقاً خصوصيته من التفرد، يعبر عنها عادةً بالمصطلح اللغوي الفقهي (الإعجاز) ولعلنا نشير إلى أن كل نص ذاتي خصوصاً هو خصوصية تمنعه من أن يتماثل مع سواه من النصوص ؛ محققاً بذلك ما ندعوه

= وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به - أن القرآن متناسب في الفصاحة، متشابه في البراعة على طوله- أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها، من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم...- أنه سهل سبيله فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستكر، وعن الصنعة المتكلفة. وجعله قريباً إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب...

(1)- مفهوم النص : 155

(2)- نصر حامد أبوزيد- الخطاب والتأويل:234

(3)- علي حرب - نقد النص :11

هنا ببعض التحفظ الاصطلاحي (الأصالة) ⁽¹⁾. " والواقع أنّ العديد من النصوص لها مميزات وخصوصيات تجعلها متفردة لأنها ذاتية ولا يصح أن نقول بأنّها معجزة.

إنّ موقف الفكر الحدائي من النص القرآني يمثل قطيعةً مع موقف علماء الإعجاز بل يمثل النقيض، فالفكر النقدي الإعجازي اجتهد في المدافعة عن المفارقة، وجهرّ العديد من الأدلة منها ما استمدّه بمقارنته المُحايثة، ومنها ما كان بين يديه من إنتاج أدبيّ (شعر، خطابة...)، إذ حَكَمَ المعايير الإعجازية تحكيماً يبرز ما في هذا الإنتاج من مزايا، وما يعيبه من هنات، وما يُخلّ به من تراكيب وألفاظ، وهذا الإجراء كان القصدُ منه في النهاية إثبات تلك المفارقة.

(1) - طيب تيزيني - النص القرآني أمام إشكالية القراءة والبنية: 289

تحديث النص

تتطلبُ المقاربةُ الحداثيَّةُ للنصِّ القرآني وضعَ تصوُّرٍ جديدٍ له لكي تُكوِّنَ المناهج الجديدة وما تحمله من مفاهيم غريبة مناسبةً لهذا التَّصوُّر. ومن أجل ذلك لجأ الفكر العربي المعاصر إلى وضع المعرفة الدينية القديمة ممَّا نقل عن الرسول ﷺ وما أنجزه علماء أصول الفقه وفلاسفة المسلمين، وما خلفه كبار المفسرين، في عداد المعارف المنتهية صلاحيتها، ثم تَلَقَّفَ ما توصل إليه الغربُ من نظرياتٍ ومناهجٍ غريبةٍ عن النصِّ القرآني، بل تحمِلُ العداءَ له. وإذا كان كلُّ المفكرين الحداثيين والمعاصرين يُلحُّون على التمرّد على الضوابط العلمية المنهجية القديمة، وعلى وَهْم تحديث النصِّ القرآني، ففي هذا العنصر سأُحدِّثُ عن واحدٍ منهم، وهو محمد شحرور.

يظهر أنَّ محمد شحرور قد ذهب إلى إطلاق القول بتغيُّر الدلالات عبر العصور، فاتَّخذ لذلك ذريعة هي أنَّ القرآن الكريم صالحٌ لكلِّ زمان ومكان. فإذا كانت صيغ النص ثابتة لا يعتريها تغيير ولا يمكن لأحد أن يُحدِّث فيها تغييراً، لأنَّ الله تعالى حفظها من كلِّ تصحيف أو تحريف أو زيادة أو نقص، فإنَّ دلالاتها متحوِّلة متحرِّكة حسبما يرى الباحث، ومن هنا ذهب إلى أنَّه ينبغي تأويل النصِّ القرآني ابتداءً من لحظة اتصال القارئ بالنص، أي انطلاقاً من الزمن الذي يلتقي فيه القارئ بالنص متجاوزاً كلَّ ما تركه الفقهاء و المفسرون القدامى، ونفهم هذا من قوله: " إذا كان الإسلام صالحاً لكلِّ زمان ومكان، فيجب الانطلاق من فرضية أنَّ الكتاب تنزَّل علينا وأنَّه جاء لجيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين، وكأنَّ النبي ﷺ توفِّي حديثاً وبلَّغنا هذا الكتاب ⁽¹⁾، ويصبح القرن العشرين كأنَّه عصر النبوة عند الباحث، فيُبَعَدُ النصُّ القرآني عن سياقه التاريخي، وعمّا أحاط به من نصوص ثانوية، يقول محمد الغزالي عن جيل القرون الأولى أنه " يتميز عن القرون اللاحقة بإدراك مدلولات النصِّ القرآني.. وأنَّ السلامة في فهم الوحي تتحصل كلما اقتربنا من عصره واتجهنا صوب الماضي واتَّصلنا بالينابيع الأصلية... لكن هذا لا يجوز أن يمنع من النظر، والامتداد بالرؤية القرآنية، وتعديتها على الكسب المعرفي، وألا يفقد النصُّ القرآني

(1) - الكتاب والقرآن: 45

خلوده وقدرته على مخاطبة الزمن و مشكلاته... ويبقى فهمُ القرون الأولى للقيم الضابطة للوحي هو الأصل الذي لا يجوز القفز من فوقه " (1).

وصالحية النص القرآني لكل زمان ومكان ليس لها عند محمد شحرور من معنى سوى انفتاح النص الذي يراه من جهة التاريخية التي تفرض تحول الدلالة، التاريخية التي يلتبسها في أسباب النزول، فهو يقول: " إن أسباب النزول - إن صحّت - تبين تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعنينا هذه الأسباب في شيء لأن النص القرآني كينونة في ذاته، مغلق ذاتياً مكتف ذاتياً، ولأن فهم هذا النص هو التاريخي " (2) ومن هنا يتضح أن محمد شحرور في سياق رفضه لأسباب النزول، يستلهم المفهوم البنيوي للنص بأنه بنية لغوية مغلقة مكثفة بذاتها، مستقلة مستغنية بمكوناتها عن السياقات الخارجية، بحيث يمكن أن تمارس عليه المقاربة المحايدة، ويؤكد ما ينزع إليه بقوله: " بما أن التنزيل الحكيم هو كلام الله، فوجب بالضرورة أن يكون مكتفياً ذاتياً وهو كالوجود لا يحتاج إلى أي شيء من خارجه لفهمه، إن مفاتيح فهم التنزيل الحكيم هو بالضرورة داخله" (3)، والواقع أن الأمر ليس كذلك، لأنه لو صحّ لما كانت السنة تبياناً لما لم يظهر من القرآن.

لقد ذكر الزركشي في برهانه أن القرآن، باعتبار مدى ظهور معانيه وخفائها قسماً: " ما هو بيّن بنفسه ، بلفظ لا يحتاج إلى بيان منه ولا من غيره، وهو كثير... و إلى ما ليس بيّن بنفسه، فيحتاج إلى بيان. وبيانُه إمّا فيه في آية أخرى، أو في السنة لأنها موضوعة للبيان" (4) فالقسم الثاني من النص القرآني يدعو إلى الاستعانة بغيره ليظهر المراد منه، ولا يمكن أن يكون بنية مستقلة مكثفة بذاتها كما يقول محمد

(1) - كيف نتعامل مع القرآن: 209

(2) - محمد شحرور، نحو أصول جديدة: 95

(3) - محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب: 27 مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة الأهالي

دمشق ط1-2008

(4) - البرهان في علوم القرآن، ج2: 183

شحرور، و" مُؤَدَّى هذا أَنَّ معنى النص القرآني كثيراً ما يُتَوَصَّلُ إليه من خارجه، على أساسٍ من مواضع أخرى في النص، أو من تفسيرٍ مأثورٍ أو مناسبةٍ نزولٍ، أو لاعتبارٍ شرعيٍّ أو عقديٍّ".⁽¹⁾

ومما يمكن ملاحظته أَنَّ الدارس بهذا التوجه يتغيّاً عزل النص القرآني عن التفسير الأثرية المنقولة عن النبيّ، وعن كبار الصحابة، ويحصر تعامله معه في الجانب اللغوي . وعندئذ تتاح لنا حرية اختيار المعاني الموجودة في معاجم اللغة لألفظ النص القرآني بحيث تكون مناسبة للعقل الذي قطع صلته بالمعاني التي اتفق عليها العلماء. يقول محمد شحرور في معنى كلمة (شهر) الواردة في قوله تعالى ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾⁽²⁾: "ولك أَنَّ تذهب بكلمة شهر إلى أَنَّها من الشُّهُرَةِ والإشهار لا الشهر الزمني كقولك الشهر العقاري.. ولا يلزمك أَنَّ تفهم أَنَّ (الألف) على أَنَّها عدد، بل جاءت من فعل (أَلَفَ) وهو ضم الأشياء بعضها إلى بعض بشكل منسجم ومنه جاءت الألفَة والتأليف. أي أَنَّ إشهار القرآن خير من كلّ الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض".⁽³⁾

لم يقف محمد شحرور عند حرية اختيار ما نشاء من المعاني لألفاظ القرآن، وإنما تجاوز ذلك إلى القول بأنّه أصبح من الضروري فهم النص القرآني بغير المعاني التي عرفها الجاهليون، لأنّ تلك المعاني ليس فيها ما يدلّ على ما وَصَلَ إليه العلم الحديث في عصرنا، وهذا ما يظهر من قوله: " لا يمكنُ فهمُ التَّنْزِيلِ الحكيم، من خلال فهم الشعر الجاهلي ومفرداته، فالمجتمع الجاهلي له أرضيته العلمية وعلاقاته الاجتماعية والأخلاقية، التي جاءت شعره عاكسةً لها ومعبرةً عنها ومقيّدةً بها، ونحن لا نجدُ كلمات أو مفردات عند العرب وقتها، تدلّ على الجاذبية الأرضية أو على كروبيّتها لأنّهم لم يعرفوها أصلاً".⁽⁴⁾ إنّ القارئ ليجدُ في اللفظ الواحد من القرآن دلالاتٍ على

(1) - نظرية اللغة في النقد العربي: 411

(2) - سورة القدر الآية: 2

(3) - الكتاب والقرآن: 153

(4) - تجفيف منابع الإرهاب: 35

أشياء عدّة وعلى أحوال متنوّعة ولولا تلك السّعة لتجاوزته الزمن. فكلّما النصّ القرآني لا تتحصّر دلالاتها في زمن النزول ولا تدلّ على ما عرفه العرب من الظواهر فحسب، بل تدلّ على ما يبحث عنه محمد شحرور من دلالات على الجاذبية وكروية الأرض وغيرها ممّا اكتشف حديثاً. فالفعل (كَوَّرَ) الوارد في قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾⁽¹⁾، فهم قديماً بمعنى (الزيادة)، فالطّبري يفسّر الآية السّابقة بقوله: يُغْشِي هذا على هذا، وهذا على هذا كما قال: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾⁽²⁾ ويفسّر إيلاج أحدهما أحدهما في الآخر بقوله: "ومعنى إيلاجه الليل في النهار، والنهار في الليل: إدخاله من هذا في هذا، ومن هذا في هذا، فتارة يطول الليل ويقصر النهار كما في الشتاء وتارة يطول النهار ويقصر الليل كما في الصيف".⁽³⁾

فالعرب القدامى فهموا الآية تبعاً لمعرفتهم أنّ كلاً من الليل والنهار يزيد وينقص ولكنهم لم يعرفوا كروية الأرض. وبالعودة إلى معاجم العربية نجد - في تاج العروس - "وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كَوَّرَ (اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ: أَدْخَلَ هَذَا فِي هَذَا)، وَأَصْلُهُ مِنْ تَكْوِيرِ الْعِمَامَةِ، وَهُوَ لَفْهَا وَجَمْعُهَا... وَيُقَالُ زِيَادَتُهُ فِي هَذَا مِنْ ذَلِكَ".⁽⁴⁾ وفي اللسان "كُرْتُ الْعِمَامَةَ عَلَى رَأْسِي أَكُوْرُهَا وَكَوْرْتُهَا أَكُوْرُهَا إِذَا لَفَقْتُهَا".⁽⁵⁾ إنّ عبارة (لفّ العمامة على الرأس) تجعلنا نتصور حركة دوران حول الرأس، وزيادة في حجم العمامة، والدوران والزيادة معنيان متكاملان.

ويفسّر ابن كثير تكوير الليل والنهار كلاهما على الآخر بالتعاقب، وطلب كل منهما الآخر حديثاً؛ ففي الآية المذكورة: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ يقول: "أَيَّ سَخَرَهُمَا يَجْرِيَانِ مُتَعَاقِبَيْنِ لَا يَقِرَّانِ، كُلُّ مِنْهُمَا يَطْلُبُ الْآخَرَ

(1)-سورة الزمر الآية 6

(2)- سورة الحج الآية 59

(3)-تفسير الطبري ج5: 449

(4)- تاج العروس ج14: 79

(5)- لسان العرب ج5: 3953

حَثِيثًا⁽¹⁾. "ومن البَدْهِيّ أَنْ فعل التعاقب لا يمكن حصوله بينهما، بحيث يستويان في طلب كلّ منهما الآخر، دون انقطاع، إذا جاء هذا ذهب هذا، إلّا إذا حصل ذلك إثر دوران الأرض، وكانت الأرض مستديرة كالكرة.

وقد وقف موريس بوكاي Maurice Bucaille عند الفعل (كَوَّر) وأدرك دلالاته العلمية المتعلقة بعلم الفلك، ورأى أَنَّ التعبير به إنما هو تصويرٌ. يقول بوكاي: "يظهرُ أَنَّ الفعل " كَوَّرَ " [enrouler] * الذي ترجمه ر. بلاشير من الفعل " كَوَّرَ " بالعربية هو أحسن ترجمة له بالفرنسية، فالدلالة الأصلية للفعل " كَوَّرَ " هي لَفُّ عِمَامَةٍ بشكلٍ حلزونيٍّ لَوَلِيٍّ حَوْلَ الرَّأْسِ⁽²⁾ واستنتج بوكاي أَنَّ الفعل " كَوَّرَ " يدلّ على الدوران على وجه العموم، وهو في الآية الكريمة يدلّ على دوران الأرض حول نفسها. ومن هنا نلاحظ أَنَّ الدلالة التي خفيت على القدامى من الكلمة، قد أدركها المحدثون انطلاقاً من الدلالة المعجمية الأساسية، ولم نعد نفهم منها فعل الزيادة وفعل و الدوران فقط فنجد في بعض التفاسير الحديثة " التكوير يعني الحجب والتغطية من الأعلى للأسفل، إذ أَنَّ أصله من تكوير العمامة على الرأس .. يقال كَارَ العِمَامَةَ وكَوَّرَهَا أي لفّها على رأسه حتّى صارت مثل الكرة... هذه الصُّورة من التكوير، تشير إلى كروية الأرض، وإلى أَنَّ اللَّيْل والنهار يتحرّكان فوق كرةٍ أشبه بالعمامة التي تعلو الرأس".⁽³⁾ فإذا كان الباحث يدعو إلى فهم النص القرآني بغير المعهود من كلام العرب قديماً، وبالمعاني المشهورة المتداولة للمفردات التي استعملوها، فمن أين ينطلق من يريد فهماً عصرياً لبعض آياته ؟

(1) - تفسير ابن كثير ج7: 86

* "Il enroule la nuit sur le jour et il enroule le jour sur la nuit"

sourat 39 verset 5 traduction : Blachère

(2)- Maurice Bucaille La bible le coran et la science. Publié par Seghers
1976 Paris

(3) - عبد الكريم الخطيب التفسير القرآني للقرآن ج 8 : 111

ذكر السيوطي أنّ ابن عباس رضي الله عنهما قال: "الشعر ديوان العرب؛ فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجّعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه" (1) وذكر له أيضاً تسعين ونيّفاً من أبيات الشعر الجاهلي استشهد بها على معاني ألفاظ القرآن حينما سأله نافع بن الأزرق عن تفسيرها له مع الإتيان بمصادقة من كلام العرب. فكان ابن عباس كلما فسّر لفظاً مثّل له ببيت من الشعر.

إنّ ألفاظ النص القرآني تحمل الدلالات التي عرفها الجاهليون، لكنها ليست دلالات ضيقة تتحصر في التعبير عن البيئة الجاهلية، بل تتسع لما لم يعرفه أهل الجاهلية، ولما اكتشفه العلم حديثاً. وإذا كان النص القرآني نصّاً كونياً، يصلح لكلّ زمان ومكان، فهذا يعني أنّ دلالات ألفاظه تظلّ حيّة ما بقيت الحياة، وأنّ دلالات أخرى تتولّد من رجم هذه الألفاظ حسب ما أراده الله لكلّ عصر، وما شاءه لكلّ مصر ولا تأتيتها الدلالات من خارج النص. فألفاظ الشعر الجاهلي ليست مقصورة على الدلالة التي عرفها الجاهليون، وإنّما تتسع دلالتها حسب موضعها في التركيب.

ومما ينبغي معرفته أنّ ألفاظ النص القرآني وتراكيبه كانت تحمل دلالات لم يدركها القدامى ولم تظهر إلّا بعد تقدّم العلوم واتساع المعرفة. قال شحرور: "إنّ التنزيل الحكيم يحمل دائماً صفة المعاصرة، فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ، منطلقاً من نظام معرفي معيّن، حاملاً إشكاليات اجتماعية ومعرفية، ستفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أموراً، وسيفهم غيرك غيرها مع تغيير إحداثياته ومنطقاته" (2).

وقد لا نخطئ سبيل الصواب إن رأينا أنّ محمد شحرور يريد أن يكون فهم النص القرآني انطلافاً من الأفكار التي يكتسبها القارئ من بيئته أو عصره، فيحمل آياته أفكار محيطه أو زمانه. فإذا كان النص القرآني كتاب خلود " فلا ينبغي أن نفرض عليه ثقافة عصر معيّن، أو نحمله قسراً على أفكار جيل خاص، فإنّ الثقافات والأفكار

(1) - الإتيان في علوم القرآن ج2: 55

(2) - تجفيف منابع الإرهاب: 36

تتغير، والأجيال والعصور تذهب، ويبقى كتاب الله كما أنزله الله".⁽¹⁾ ويظهر لنا أنّ محمد شحور يؤمن بمبدأ نقديّ مفاده أنّ النصوص لا تحمل معاني جاهزة، والقارئ هو الذي يُوجد هذه المعاني، يقول الدارس: "إنّ المجتمعات هي التي تشارك في صنع المعاني حسب تطوّر معارفها، لكنّ هذه التطورات نفسها محسوبة في التنزيل بحيث مهما امتدّت واتّسعت، فسيجد الإنسان أنّها منسجمة مع النص القرآني مصدّقة له ودائرة في فلكه"⁽²⁾، فالمجتمعات هي التي تصنع المعاني وتغيّرها حسب تطور المعرفة، وهذه المعاني ليست متغيّرة بذاتها في دلالاتها بما تشتمل عليه من ظلالٍ وإنّما الذي يغيّرها هو المجتمع هذا ما يذهب إليه الدارس، وهو ممّا يشكل خطورةً في الفهم وانحرافاً عن المقصود.

والواقع أنّ معاني النص القرآني موجودة بداخله، والقارئ هو الذي يستنبطها مُقيّداً بشروط وضوابط مختلفة: عقلية، شرعية، لغوية... لا أن يصنع المعنى ثم يُلبسه النصّ. فصناعة المعاني ليس لها من معنى إلا أن تأتي بمعانٍ جديدة ونصّرف النصّ إليها. ثم إنّ هذه المعارف المتطورة هي معارف بشرية، تحمل سمة النسيية ولا تسلم من الخطأ، وإذا ما اتُّخذت هذه المعارف منطلقاً لفهم النص القرآني، فإنّ ذلك الفهم لا يسلم هو أيضاً من البعد عن الصواب.

(1) - كيف نتعامل مع القرآن العظيم: 63

(2) - تجفيف منابع الإرهاب: 35

الفصل الثاني

تاريخية النص وجدليته مع الواقع

المبحث الأول: التاريخية في الفكر العربي

المبحث الثاني: النص الديني بين التاريخية وعموم الدلالة

المبحث الثالث: جدلية النص والواقع

المبحث الأول: التاريخية في الفكر العربي

مفهوم التاريخية

جاء في لسان العرب "التَّأْرِيخُ تَعْرِيفُ الْوَقْتِ، وَالتَّوْرِيخُ مِثْلًا. وَأَرَّخَ الْكِتَابَ بَيَّوْمَ كَذَا وَقَتَّهُ وَالْوَاوُ فِيهِ لُغَةً، وَزَعَمَ يَعْقُوبُ أَنَّ الْوَاوَ بَدَلٌ مِنَ الْهَمْزَةِ".⁽¹⁾ وفي المعجم الوسيط " أَرَّخَ الْكِتَابَ: حَدَّدَ تَارِيخَهُ، وَالْحَادِثَ وَنَحْوَهُ: فَصَّلَ تَارِيخَهُ وَحَدَّدَ وَقْتَهُ".⁽²⁾

وكلمة (تاريخ) مصدر الفعل أَرَّخَ الرباعي، استخدم في الاصطلاح ليدلّ على " جملة الأحوال والأحداث التي يمرّ بها كائن ما، ويصدق على الفرد والمجتمع، كما يصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية... والتأريخ تسجيل هذه الاحوال".⁽³⁾ والتاريخية مصدر صناعي مأخوذ من التاريخ فألحقت به الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة وهو يدلّ على مجموع الصفات التي يختص بها التاريخ.

وهي اصطلاحاً " نزعة مذهبية تجعل كل معرفة، وكل فكر، كل حقيقة ، وكل قيمة رهينة بوضع تاريخي محدد، وتفضل دراستها من حيث تطورها عوض دراسة طبيعتها الاصلية".⁽⁴⁾

ويعرفها أندلير Andler بأنها " القول أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ويطلق هذا اللفظ أيضاً على المذهب القائل أنّ اللغة ، والحق، والأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي، لا شعوري، ولا إرادي ، وإنّ هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها وأنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلاّ بدراسة تاريخها".⁽⁵⁾ فالتطور التاريخي هو - عند أندلير - الذي يُنشئ كلّ معرفة .

(1) - ابن منظور - لسان العرب ج 1: 58

(2,3) - المعجم الوسيط : 13 مكتبة الشروق الدولية - ط 4 - 2004

(4) - Dictionnaire actuel de la langue française-p 552 - édition Flammarion Paris 1985

(5) - جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج 1: 229 - دار الكتاب اللبناني بيروت - 1982

وليس هذا المفهوم ببعيد عن تعريف معجم روبير للتاريخية وهو أنّ "التاريخية مصطلح فلسفي يشير إلى مذهب يرى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وتنزع إلى إعطاء الأولوية للتاريخ في تفسير كل الأفعال".⁽¹⁾

أما روبير الصغير (Petit Robert) فيعرفها على النحو التالي: "التاريخية دراسة الأشياء والأحداث في علاقتها بالظروف التاريخية، وهي عقيدة ترى أنّ كل حقيقة تتطور تبعاً لتطور التاريخ"⁽²⁾، فتغدو الحقيقة شيئاً غير ثابت، يتغيّر مع تطور التاريخ، وكل ظاهرة اجتماعية هي مرتبطة بزمانها، ثمّ يتحوّل تصوّر الناس لها أو تتغير قيمتها في زمن آخر ممّا يجعلها موسومةً بالنسبية.

يحدد معجم (لاروس الصغير Le Petit Larousse) الفعل التاريخي بأنّه هو: "الذي ينتمي إلى التاريخ لا إلى الأسطورة" *⁽³⁾، وهذا التعريف يبيّن أن الفعل التاريخي قد وقع فعلاً في الزمان والمكان، وما لم يكن كذلك فهو ضربٌ من الخرافات والأساطير الخارجة عن حيز الزمان والمكان، وحينما نُطلقه على شيء، فإنّنا نقصد أنّ ذلك الشيء له وجود تاريخي يتحدّد بوقتٍ معيّن وموضعٍ معيّن كذلك، وليس مجرد وجود افتراضيّ أو أسطوريّ. وهذا ما مثّل له مرتاض بقوله: "إن مفهوم التاريخية يُصطنع ليعبر عن أنّ حدثاً ما، قد وقع فعلاً في التاريخ. وليس مجرد تراثٍ خرافيّ، وذلك كحديثنا عن تأسيس مدينة مشهورة في التاريخ، وعن ميلاد الرّسول محمد عليه الصلاة والسلام".⁽⁴⁾ ويقول هاشم صالح لدى ترجمته لكتاب محمد أركون (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب) بأنّ "فيكو Vico هو أول مفكّر في الغرب

(1)- Le Robert Dictionnaire historique de la langue française Alain Ray- Mariane Tomi- Tristan Hordé -Chantal Tanet Paris 3édition.

(2)- Petit Robert Dictionnaire de la langue française tome1 p 932 – Paris 1990

(3)- Le dictionnaire du français – Hachette - p : 790 –édition algérienne. Enag 1992

* Historique : qui appartient à l'histoire et non à la légende.

(4)- عبد الملك مرتاض – نظام الخطاب القرآني، تحليل سيميائي لسورة الرحمن :80، دار هومة

الجزائر دط. 2001

يبُلور مفهوم التاريخية ، أي ينصّ على أنّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ ، وليس القوى الغيبية كما يتوهّمون. وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه".⁽¹⁾ والواقع أنّ هذا المفهوم ينطوي على ما لا يتناسب مع عقيدتنا، لأنّ الأحداث الجارية من البشر أو عليهم إنما هي خاضعة في نهاية الأمر إلى مشيئة الله تعالى، وإلى القضاء والقدر.

ويبدو أنّ بعض المعاجم يفرّق بين مفهوم التاريخية صفةً، والتاريخية نزعةً والتاريخية مذهباً. ويتجلّى ذلك من التعريفات الثلاثة الواردة في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية وهي: "التاريخية historicité، هي صفة لكلّ ما هو تاريخي مميّز عن الخرافي أو الخيالي"، أمّا النزعة التاريخية historisme فهي "النظر إلى كل موضوع معرفي على أنّه حاضر ناشئ عن التطور التاريخي"، وأمّا المذهب التاريخي historicisme، فهو المذهب الذي يرى أصحابه "أنّ الأحداث التاريخية، وهي على ذلك غير قابلة لأنّ تدرس على غرار الظواهر الطبيعية".⁽²⁾ وهذه المفاهيم يرتبط بعضها ببعض، فهي تنتمي إلى حقل معرفي واحد، وتعود إلى مصدر واحد هو التاريخ.

ومن التعريفات السابقة للتاريخية نتبيّن شيئين أساسيين أولهما أنّ دعائها يرون أنّه من الضروري ربط المعارف والحقائق والأحداث بواقعها الذي ظهرت فيه، بظروف تاريخية محددة، والثاني هو ضرورة النظر إليها بمنظار حديث وإخضاعها للظروف والآفاق الفكرية الجديدة ؛ وهذا ما يعتقده أصحابها.

إنّ المفاهيم التي صاغها الفلاسفة والمفكرون للتاريخية لا تقف عند حدود التعريفات وإنما هي موجّهة لقراءة النصوص قراءة جديدة وفق المنهج التاريخي بربطها

(1) - محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - 47: - دار الطليعة بيروت ط2-2005 -تر: هاشم صالح.

(2) - جلال الدين سعيد - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية - 84: - دار الجنوب للنشر تونس - دط - دت

ببيئتها، أو تأويلها بتفريغها من دلالاتها، لأنّ التاريخية تجعل معاني النصوص رهينة بزمان ظهورها فلا تتجاوزه إلى زمن آخر إلاّ بالتأويل؛ وبتغيّر الزمن تُصبح غير صالحة في نظر أصحابها، ومن هنا وجب تأويل هذه النصوص حسب الواقع الجديد.

نشأة التاريخية في الفكر العربي

إنَّ من يقتني أقوال الفكر العربي المعاصر في التاريخية لا يسعه إلا أن يحكم بأنَّ تعريفها لديّه لا يعدو نطاق المفاهيم الغربية، بفعل التبعية، والرغبة في تجديد المعرفة ولا يعدو أن يكون تقليداً لما وضعه الفكر الغربي وتكراراً لما لفظه هذا الفكر وعفا عليه الدهر، أو بالأحرى إحياء لما تجاوزه إلى غيره من المعارف.

ولعلّ ظهور مصطلح التاريخية في البحوث العربية كان بعد مرور قرنٍ من الزمن بعد ظهوره في الثقافة الغربية، فإذا كان أركون يرجعه إلى سنة 1872م اعتماداً على قاموس لاروس الكبير⁽¹⁾، فإنَّ أحمد إدريس الطعان يذكر بالتقريب أول مفكرٍ عربيٍّ يستخدمه، ويقدر زمن ظهوره في الثقافة العربية بقوله: "أمّا في الكتابات العربية فيصعبُ تحديد تاريخٍ دقيقٍ لظهور هذه الكلمة في السّاحة الثقافية، ولكن يُمكن أن نذكر بشكلٍ تقريبي هنا أنّه قد يكون أقدم من استخدم مصطلح التاريخية من المثقفين العرب هو عبد الله العروبي في كتابه (العرب والفكر التاريخي) سنة 1973م"⁽²⁾ والتاريخية عند أركون تعني أساساً "أنّ حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصوّر ذهنيّ كما هو الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية"⁽³⁾ فهي تعني الماديّة والتجسّد في الواقع المشاهد، وما أدركه البشر، وهنا تكمن خطورة هذا المفهوم على الأمور العقديّة الغيبية التي لا تُشاهد. غير أنّ مفهوم التاريخية قد اتسع وتجاوز مسألة ارتباط المفاهيم والاحداث بظروفها التاريخية و بواقعها الذي أنتجت فيه إلى أنها تتحول عبر الأزمان، وفي ذلك يقول أركون: "إنها تعني التحول والتغير أي تحول القيم وتغيّرها بتغيّر العصور والأزمان"⁽⁴⁾، بل تعني

(1) - محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية: 116

(2) - أحمد إدريس الطعان - العلمانيون والقرآن الكريم: 295 دار ابن حزم للنشر والتوزيع الرياض ط1-2007

(3) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 48

(4) - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: 26 تر: هاشم صالح

دار الساقي ط1. 1991

عنده دراسة هذا التغير، وذلك ما يوضّحه هاشم صالح من ضمن مجموعة من المصطلحات أوردها أركون قائلاً : " ويعني مفهوم التاريخية (Historicité) دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات"،⁽¹⁾ ودراسة الثوابت على أنّ التطور يصيبها كذلك.

ويرى علي حرب ما يراه أركون في مفهوم التاريخية إذ يقول: " والتاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحول والصرف وإعادة التوظيف".⁽²⁾

ولمّا كان مفهوم التاريخية لا يؤمن إلّا بما حدث في التاريخ، وينفي ما وراءه و ينعته بالأسطوري، أدرك أركون أن هذا المصطلح مرفوض في الفكر الإسلامي فسمّاه باللامفكر فيه، يقول: " في الواقع إنّ مفهوم التاريخية كما بلورها علم التاريخ الحديث تطلّ تشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدي والفكر التاريخي القديم في آنٍ معاً ".⁽³⁾ وإذا كان محمد أركون، من جهةٍ، يدعو بقوةٍ إلى التفكير في اللامفكر فيه من المناهج فإنه من جهةٍ أخرى يعترف بموضوعية موقف الفكر الإسلامي المحافظ من هذه المناهج، لإدراك هذا الأخير ما في هذه المناهج الغريبة من خطورة تتمثل في التشكيك في حقائقه المطلقة، والدعوة إلى إعادة النظر في قيمه المحورية باعتبارها متطورة بتطور الزمن، كما تتمثل في التذليل لإحداث القطيعة مع المقاربات التي مُورِسَتْ على النصوص الأساسية، ويعتقد " أنّ التكلم عن التاريخية بشكلٍ واعٍ ومعقولٍ في مجال إسلاميٍّ ما أمرٌ ضروريٌّ من وجهة نظرٍ ذاتيةٍ (وجهة نظر الباحث). لكنّه خطرٌ من وجهة نظر موضوعيةٍ، بل إنّهُ مستحيل. إنّ النقد

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي: 23 تر: هاشم صالح - المركز الثقافي العربي

ط2 1996

(2) - علي حرب - نقد النص : 65 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - ط4 - 2005

(3) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : 41

التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقه، والذي طبق سابقاً على الشعر الجاهلي والخلافة، كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدّد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية " (1).

ولعلّ البؤرة في مفهوم التاريخية هو الإنسان. فهي تُعَلِّي من شأنه وتمنّحه امتيازاً لا يكون لغيره؛ ذلك لأنّه في نظر فلاسفتها، هو الذي يصنع التاريخ، ويُنتِج الأحداث والثقافة والمؤسّسات، فالتاريخية وعيٌ بالتغيّر والتحوّل، ويغدو إدراك الحقائق بناءً على ما يحدث من تغيير وتحول. ولهذا كان من المفاهيم التي استقاها محمد أركون من الفكر الغربي أنّ التاريخية " صياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدّث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسّسات والأشياء الثقافية التي تشكل مجموعها مصير البشرية، وبهذا المعنى فإنّ المصطلح يفيدنا في تأمل التغير -le changement- والتفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة والقيمة والملكية " (2). وهذه المقولة وإن كانت غير بسيطة، فإنّها تشمل من المعاني ما ينافي العقيدة الإسلامية.

(1) - محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية: 119

(2) - م. ن: 116

فكرة تاريخية النص الديني

إنّ الحديث عن النصّ، لا ينبغي عنده التسوية بين النصوص كلّها، فمن المعلوم بالضرورة أنها تختلف من حيث مصدرها وطابعها، فهناك النص الديني (القرآن الكريم والحديث النبوي)، والنص الأدبي والنص الفلسفي... وحسب هذا التنوع يتعيّن منهجُ التعاملِ مع هذا النصّ أو ذاك.

وإذا كان النصّ القرآنيّ هو النصّ الأساس في حياة المسلمين، وقد مرّ على نزوله قرونٌ عديدة، فإنّ ما يعيشه المسلمون اليوم من تخلف يدّعي بعض المثقفين أنّ من أسبابه التمسك بما خلّفه العلماء القدامى من تراثٍ حول القرآن الكريم. وأنّ هذا التراث ولا سيما التفسيري منه، قد تجاوزه الزمن، ولا بُدّ للخروج من هذا التخلف أن نقف بالغرب، يقول محمد عمارة " اليوم يواجه نفرٌ من مثقفينا المتغربين النص الديني الإسلامي بما واجه به فلاسفة التنوير الغربي - في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين - النص الديني في اليهودية والنصرانية داعين إلى تاريخية معاني وأحكام القرآن باعتبارها معاني وأحكاماً تجاوزها الواقع الذي تطور، وعفا عليها التاريخ".⁽¹⁾ ومن هذا القول يتّضح لنا أنّ التاريخية يقصد بها دعائها أيضاً إلى أنّ أحكام النصوص الدينية لا تصلح إلّا للظروف أو للزمان الذي وافقته أو نزلت فيه وإذا ما تغيّرت تلك الظروف وجب إسقاط تلك الأحكام، وتبقى للتلاوة والتعبّد فقط وإحلال أحكام أخرى محلّها ، لذلك أعطى المفكرون المعاصرون أهمية بالغة للتأويل حتى لا يكون في نظرهم تعارض في النصوص القرآنية، ودعوا بإلحاح إلى تطبيقها على هذه النصوص، مدّعين أنّ لها إيجابياتٍ، وأنّ الفكر الكلاسيكي لم يهتد إليها ممّا كان سبباً في تمسكهم بما قاله الأولون. فهذا محمّد أركون يقول في المرحلة التنظيرية "أريدُ لقراءتي هذه أن تطرح مشكلةً لم تُطرح عملياً قطُّ بهذا الشكّل من قبلُ

(1) - محمد عمارة - النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود: 5- نهضة مصر ط1، 2007

الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة⁽¹⁾. ويعيب هاشم صالح على الوعي الإسلامي خلوه من مفهوم التاريخية وذلك ما يوضحه في هامش الكتاب بقوله: " مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي. فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره. ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته أي بشبه الجزيرة العربية وبخاصة منطقة الحجاز "⁽²⁾.

ويشرح هاشم صالح مفهوم التاريخية عند محمد أركون بأن " المقصود بالتاريخية هنا (وفي كل مكان) الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ "⁽³⁾ ولم يكتف هاشم بالترجمة لمحمد أركون، فهو إلى جانب ذلك يقوم بالشرح أو التوضيح أو التعليق أو التعبير عن رأيه وكان ذلك بدعوة من أركون. ومن ذلك تعليقه على المقال الذي تتبع فيه محمد أركون قضية التاريخية في مؤتمر عقد بتونس سنة 1977، حيث يقول: " ويتبين لنا بعد قراءة المقال بشكل متأن أن كل شيء يتغير مع التاريخ، وأنه حتى العقائد والأفكار الأكثر تأصلاً ورسوخاً (العقائد الدينية، فكرة الله والتعالي والإيمان واللايمان المؤسسات الاجتماعية والسياسية... الخ)، ليست بمنأى عن التحول والتغير حتى ولو اعتقد الإنسان واعياً أو غير واعٍ أنها أشد ثباتاً من الخيال "⁽⁴⁾، وهو الأمر الذي لا يقبله مسلم، لأن محمد أركون بهذا التوجه ينزل العقائد منزلة الماديات. وإذا ما خضعت العقائد للتغير والتبدل فإن ذلك يعني تحريفها والبعد عن حقيقتها، لأنها تصبح إنتاجاً تاريخياً كغيرها من الأفكار والقوانين الوضعية.

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية: 212

(2) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 14 - دار الطليعة بيروت - ط 2

2005

(3) - الفكر الاسلامي قراءة علمية: 20

(4) - م . ن : 138

التاريخية عند نصر حامد أبو زيد:

طرح نصر حامد أبو زيد قضية (تاريخية النص القرآني) بصورة أثارت ردود فعل كثيرة بسبب اعتبار الفكر العربي المعاصر القرآن الكريم ظاهرة يجري عليها ما يجري على الظواهر الأخرى من تغيّر تبعاً للعوامل المختلفة، وفي هذا مساس بقداسته. ثم إنّ مفهوم التاريخية من جهة هو أن تبقى دلالات النص القرآني التي فهمها أهل عصر النزول رهينة ذلك العصر. و أن تُعطى للنص دلالات جديدة تابعة للأوضاع الجديدة في عصرنا هذا من جهة أخرى. وبما أن التاريخية كانت تعنى هذا فمن الطبيعي أن تلقى رفضاً وهجوماً، لأنها تدعو إلى تغيير دلالات النص القرآني بحجة أن الزمن قد عفا عليها وصارت غير مناسبة للعصر. وإذا كان نصر حامد قد رأى أن مفهوم التاريخية مفهومٌ ملتبس، فماذا يعني بالتاريخي ؟

إنّ مصطلح التاريخية يراد به فصل كل ما حدث فعلاً منذ بدء الخلق عما قبله وعمّا يحدث في الغيب، ويتجلى هذا عند نصر حامد أبي زيد وهو بصدد الدفاع عن التاريخية في قوله : " التاريخية هنا 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"⁽¹⁾، فلا تاريخ إذاً قبل الحدوث.

ومع أن الروايات الصحيحة المتعلقة بنزول القرآن ذكرت أنه نزل إلى سماء الدنيا جملةً واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجماً في عشرين سنة أو في ثلاث وعشرين سنة أو خمس وعشرين حسب الاختلاف في مدة إقامته ﷺ بمكة بعد النبوة، وأن هذه الروايات يظهر جلياً منها أن القرآن الكريم كان موجوداً قبل النزول ثم نزل إلى سماء الدنيا، ثم إلى الأرض حيث نزل في تاريخ معيّن واستمرّ نزوله إلى تاريخ معيّن، فإن نصر حامد يغضّ النظر عن الجانب السماوي ليصنّف القرآن الكريم بناءً على نزوله إلى الأرض ضمن التاريخيات. و ذهب إلى أن الاعتقاد بوجود القرآن قبل التاريخ هو من

(1) - نصر حامد أبو زيد - النص السلطة الحقيقة : 71 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء

قبيل أسطورة النص لأنَّ الأسطورة منقطعة عن الواقع، فتشكيل النص عنده تشكيل بشري تاريخي، من أعراف العرب الثقافية، ومن الأحداث التي جرت في الجزيرة العربية. يعتقد نصر حامد أنَّ القرآن الكريم فعلٌ، والفعل شرطٌ لأنَّ يكون تاريخياً حيث يقول: "وإذا كان الكلام الإلهيُّ فعلاً، فإنَّه ظاهرة تاريخية لأنَّ كل الأفعال الإلهية "في العالم" المخلوق المحدث، أي التاريخي. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي ".⁽¹⁾ ورد الزمخشري

أثر المعتزلة

انطلق الدارس، في محاولته لإرساء هذا المفهوم من فلسفة المعتزلة، فقد كانت أقوى أساس يرتكز عليه، لأنَّ تاريخية النص الديني لا يُعدُّ مفهوماً حديثاً لم يُعرف في التراث، إذ يمكن العثور على أصوله في مقولة خلق القرآن أي حدوثه في الزمان لدى المعتزلة، وهو أحد المضامين الأساسية لمفهوم التاريخية. فالإيَّ درجة اعتمد نصر حامد على الفكر الاعتزالي؟ وهل يمكن القول إن نصر حامد بهذا المفهوم قد تصدى لإحياء مسألة خلق القرآن في إهابٍ معاصر؟ وإذا كان المعتزلة قد اتخذوا العقل أداة للبرهنة فهل كان نصر حامد مترسماً لخطاهم، أم هل تزوّد بأدوات أخرى لتوسيع هذا المفهوم وتحديثه؟

يُعيَّب نصر على الفكر الإسلامي المعاصر تمسُّكه بالأفكار القديمة بقوله إنَّ " من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أنَّ القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نص قديمٌ أزليٌّ وهو صفة من صفات الذات الإلهية ".⁽²⁾ ومن هذه المقولة يظهر جلياً أنَّ الفكرة التي أخذ بها الباحث هي من صميم فكر المعتزلة فقد سلك مسلك المعتزلة معتمداً على الأدلة العقلية والفلسفية والدينية في آنٍ واحد و ذكر أنَّه " يحاول تأسيس تاريخية النص الديني فلسفياً وعقدياً ولغوياً، كاشفاً عن الطبيعة

(1) - النص السلطة الحقيقة: 75

(2) - م . ن : 67

الأيدولوجية لتصوّر الأزلية، ومُبرزاً تاريخيته عن طريق تفكيك بنية المفهومية التي استقرّت في الوعي الديني ".⁽¹⁾ وهذه الأسس الثلاثة (الفلسفي، العقدي، واللغوي) التي أقام عليها نصر حامد تاريخية النص القرآني، هي أدوات لنقد الفكر الإسلامي، ومن خلالها ينكشف لنا أنه اعتمد على جهاز مفاهيمي معرفي متعدد الاتجاهات ولكن هذا الجهاز يبقى معتزلي الأصول. ونجدُ نصراً يستحضر طائفة من الأدلة لتأطير النص القرآني في مجال التاريخي والكشف عن طبيعته، فيما يذهب إليه.

ركائز التاريخية عند نصر

أ - فعلية الكلام:

الكلام بمفهومه الحديث هو " ذلك النشاط الفردي الذي يقوم به المتكلم عندما يخرج اللغة من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل، بإحداثه أصواتاً مسموعة مفيدة معنى"⁽²⁾، وهذا ما يفيد أن الكلام يحدث في الواقع بأصوات محسوسة تترك بحاسة السمع. فإذا كان الله سبحانه وتعالى سمى وحيه للمرسلين كلاماً فإننا نجد نصراً يعتمد على ذلك للقول بفعلية كلام الله. فالركيزة الأولى التي أتى بها نصر تُظهر تمييزه بين القدرة الإلهية وبين أفعاله فإذا كانت القدرة صفة فإنّ الكلام/الوحي فعل، والفعل يتحقّق في الوجود. يقول الباحث: " القدرة أزلية بما هي صفة محايدة للذات الأزلية القديمة والفعل ليس أزلياً بل هو تاريخي طالما أنّ أول مجلى فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان إيجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية ".⁽³⁾ وهذا القول يمكنُ ردّه لأنّ الأفعال الإلهية ليست كأفعال البشر، وإيجاد العالم ليس بفعلٍ كما يصنّع الإنسان شيئاً بيديه، وإنما فعله تعالى هو بأمر الكون.

(1) - النص و السلطة و الحقيقة: 71

(2) - محمد محمد يونس علي - وصف اللغة العربية دلاليًا: 56 منشورات جامعة الفاتح 1993

(3) - النص والسلطة والحقيقة: 72

ب - التوحيد :

والركيزة الثانية عند نصر تتعلق باللوح المحفوظ، وهي قضية تبقى في الواقع قضية إيمانية غيبية. قال تعالى ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾⁽¹⁾، وهذا ما سأل عنه نصر حامد نفسه: " ماذا عن اللوح المحفوظ الذي ذهبَت التصوراتُ إلى أنَّ القرآنَ مُدَوَّنٌ فيه؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديمٌ أزليٌّ أم محدثٌ مخلوقٌ؟ ولا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصوّر تعدّد القدماء الذي لا يقبله أيُّ مفكّر في التراث الديني الإسلامي؟ " ⁽²⁾ ونحن نسأل نصراً: ماذا عن المصحف الذي دوّن فيه القرآن الكريم ونحن نقرأه؟ إذا قلنا إنّ القرآن موجودٌ في المصحف، والمصحف مخلوق نكون قد أخلّلنا بالتوحيد وأسأنا الاعتقاد؟

إنّ الكلام الذي في المصحف هو كلام الله، ولكن البشر كتبوه بأحرفهم العربية ومن هنا يمكن أن نقول إنّ القرآن أوجده الله في اللوح المحفوظ ليس بالحروف العربية وإنما بالكيفية التي شاء أن يوجده عليها وهي مما لا يعلمه البشر. ومن المحتمل أن يكون نصرٌ مُصيباً من جهة رفضه لأن يكون القرآن مكتوباً في اللوح المحفوظ بالعربية حينما يقول: " إذا كان اللوح المحفوظ مخلوقاً محدثاً فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزلياً " ؟ ⁽³⁾ فالحنابلة الذين كانوا من معارضي المعتزلة في فكرة الخلق قد قالوا " قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه كلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله، ولمّا تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقة ". ⁽⁴⁾ ويعلق أحمد أمين على هذا بقوله إنّهُ " قول ظاهر البطلان صادر عن عقل ضيق ونظر سقيم ". ⁽⁵⁾ لأنّ الحروف بشرية كتابةً ونطقاً.

(1) - سورة البروج الآية: 23

(2،3) - النص والسلطة والحقيقة : 72

(4) - المواقف للإيجي، 3: 72 ، نق عن أحمد أمين، ضحى الإسلام ج 3 : 40، دار الكتاب

العربي بيروت - ط10 - د ت

(5) - أحمد أمين - ضحى الإسلام - 3 : 40

ج- تقدم اللغة على القرآن:

والركيزة الثالثة فيما يرى هي "أن اللغة العربية سابقةً على القرآن"⁽¹⁾، وذلك لأن اللغة في رأي بعض العلماء بشرية اتُّفِقَ على وضعها، ويستحيل أن يكون النص القرآني موجوداً قبل هذا الاتفاق.

د - استلزام المخاطب للخطاب:

وأما الركيزة الرابعة فبيّنتها نصر حامد بأن "لو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب، لأنّ العالم كان ما يزال في العدم، وهذا يُنافي الحكمة الإلهية".⁽²⁾ ويبدو أن هذا الكلام غير منطقيّ لأنه يجعلنا نتصوّر أنّ الله سبحانه وتعالى كانت تتقصه صفة الكلام، ثمّ خلق كلامه ليخاطب الناس، وأصل هذه الأدلة معتزلي، يقول الزركشي: "قال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: ظنّ مَنْ لَمْ يُحْصِلْ عِلْمَ هذا الباب أنّ المُعْتَزِلَةَ وصفوا الرَّبَّ تعالى بكونه مُتَكَلِّماً، وزعموا أنّ كلامه مخلوقٌ وليس هذا مذهبُ القَوْمِ بل حقيقة مُعْتَقَدِهِمْ أنّ الكلامَ فِعْلٌ من أفعال الله كخلقه الجواهر وأعراضها، فلا يرجعُ إلى حقيقة وجود حُكْمٍ من أحكام الكلام فمَحْصُولُ أصلهم: أنّه ليس لله كلامٌ".⁽³⁾ غير أنّ وَجْهَ الاختلاف بينه وبينهم يكمن في القصد. فالمعتزلة كان هدفهم الدفاع عن مسألة التوحيد. أما نصر حامد فلم يكن هدفه متعلّقاً بعلم الكلام، وإنما بالنص القرآني ذاته من حيث كونه لغوياً مرتبطاً بالواقع، وبيّن هدفه بأنه من جهةٍ إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية"⁽⁴⁾، ومن جهة أخرى "محاولةً تحديد مفهوم موضوعيّ للإسلام مفهوم يتجاوز الطُروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع

(1) - نصر حامد أبوزيد - مجلة القدس العربي ص 17 العدد 4577 لندن - 2004/2/11

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 68

(3) - البحر المحيط 2: 353 دار الكتبي. د ط

(4) - مفهوم النص: 18

العربي الإسلامي⁽¹⁾، فالدراسة التي يريدها هذا الناقد للنص القرآني هي الدراسة الأدبية والنقدية المعتمدة على معطيات ترتبط بالنص في التاريخ بعد نزوله، سواء كانت هذه المعطيات لغوية أو من الواقع الملموس.

تاريخية الدلالة:

إن تاريخية النص القرآني لدى الباحث مفهوم يرتبط بالواقع وباللغة في آن واحد فالتاريخية هي الحدوث في الزمان والمكان، ووجود القرآن كان بعد وجود اللغة. ولكن نصر لم يقف عند هذا المفهوم بل رأى أن التاريخي هو المستمر الذي لا تتوقف وظيفته، وذلك في سياق الرد على معارضيه في شأن التاريخية حيث يرى أنهم " في رفض التاريخية ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ (عموم الدلالة) الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول وهؤلاء يُخطئون عن جهل لاشك فيه بين أنماط مختلفة من الدلالة، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى ".⁽²⁾ والظاهر من مفهوم التاريخية أنه من شأنها القضاء على فكرة أزلية النص القرآني، وعلى مبدأ عموم الدلالة وهذا غير ما يرى نصر؛ فالقرآن الكريم موجّه لكل الأزمان ولكل الأفراد. قال ابن تيمية : " وَالنَّاسُ وَإِنْ تَنَازَعُوا فِي اللَّفْظِ الْعَامِّ الْوَاردِ عَلَى سَبَبٍ هَلْ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ؟ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ إِنَّ عُمُومَاتِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَخْتَصُّ بِالشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ، وَإِنَّمَا غَايَةُ مَا يُقَالُ إِنَّهَا تَخْتَصُّ بِنَوْعِ ذَلِكَ الشَّخْصِ، فَتَعُمُّ مَا يُشَبِّهُهُ، وَلَا يَكُونُ الْعُمُومُ فِيهَا بِحَسَبِ اللَّفْظِ. وَالْآيَةُ الَّتِي لَهَا سَبَبٌ مُعَيَّنٌ إِنْ كَانَتْ أَمْرًا أَوْ نَهْيًا فَهِيَ مُتَنَاولَةٌ لِذَلِكَ الشَّخْصِ وَلِغَيْرِهِ مِمَّنْ كَانَ بِمَنْزِلَتِهِ ".⁽³⁾

(1) - مفهوم النص: 19

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 75

(3) - السيوطي - الإتقان في علوم القرآن 1: 51 مطبعة حجازي. القاهرة - ط 3 - 1941

إنَّ مفهوم التاريخية في نظر الباحث ليس فيه أدنى إشارة إلى عدم قدرة النصوص الدينية على إعادة إنتاج دلالتها أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى إذ يقول: "وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أنَّ اللُّغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطوّر مع الثقافة والواقع".⁽¹⁾ و من هنا نفهم أنَّ التاريخية التي يقصد إليها نصر حامد ليست هي تلك التي تنبّت المعنى عند فترة النزول، وفي هذا تناقض مع مفهومها عند غيره كمحمد سعيد العشماوي. ولعلّ نصر حامد لا يقيم وزناً لجسامة الخطر الذي يؤدي إليه تفسير النص أو تأويله بالاعتماد على الدلالة الجديدة التي تلحق باللغة إثر تطوّر الثقافة والواقع لأنّ النص القرآني لا ينبغي فهمه ولا يصحّ إلّا بالمعاني التي عُرفت قديماً في الاستعمال العربي، والتمسك بمعهود العرب في تلقي الخطاب.

إنّ دلالة النص القرآني بوصفه لغوياً لا تنحصر في الواقع الذي نزل فيه وإنما تتعداه إلى آفاق مستقبلية مختلفة، يقول نصر في ذلك: "وهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلائياً؟"⁽²⁾ ومعنى ذلك هو ما ذهب إليه منذر عياشي من أن دلالة النص هي "دلالة مُعلّقة ومُرجّاة، فهي تقول نفسها على نموذج من المعنى ثم لا تثبت أن تُلغيه لتصير بعده نموذجاً آخر لمعنى ثانٍ يتولّد من الأول. وما كان ذلك أن يكون لها إلّا لأن اللغة هي أداتها في حصولها، ولذا فهي ما ندركه منها آنياً، وهي المعنى المُرجّأ لما يدركه الخلفُ الآتي منها".⁽³⁾ فتكون مهمّة الخلف هي استتباط ما لم يتوصل إليه السلف، بما يظهر له في ضوء المستجدات، وفي ضوء الهدى الإلهي.

(1) - نصر حامد أبوزيد - نقد الخطاب الديني: 207

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 75

(3) - منذر عياشي، قراءة الذات للقرآن: 18، مقدمة ترجمة كتاب القرآن وعلم القراءة لجاك بيرك

دار التنوير. مركز الإنماء الحضاري بيروت - ط 1 - 1996

وَأَنَّهُ لَيُمْكِنُ أَنْ نَصِفَ النص التاريخي بأنه النص الذي أنتجته الأحداث التاريخية وكان واحداً منها، وارتبط بالواقع، وبالفترة التي تشكل فيها. ومن هنا فإن النص القرآني ليس تاريخياً، لأنه ليس ثمرة للواقع، ولأنه لكل زمان ومكان، ولأنه لا يتبدل خضوعاً للزمان والمكان، وإنما تتبدل فهم الناس له حسب معطياته اللغوية وحسب مستجدات الواقع. ولكن إذا كانت دلالة النص القرآني تخضع لعوامل التبدل وتنزاح إلى دلالات أخرى أنتجها الواقع الجديد من خلال ما يصيب اللغة من تطور، ألا يؤدي هذا الطرح إلى أنه ليس في النص القرآني معنى ثابت ؟

إن دلالة النص القرآني خاضعة من حيث الثبات أو التغير لمقاصد التشريع وعلى هذه المقاصد يقوم إنتاج دلالاته وهذه المقاصد لا تتغير، وإنما يتغير التفسير تبعاً لها لأن "التفسير ناتج ثقافي، قائم على الممكن والنسبي، وحاصل في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها، ولأنه كذلك، فهو رهناً بشروط تاريخية وزمانية وبظروف ذاتية وإنسانية بحتة، بينما الخطاب الأصل فمنتج (بكسر التاء) ثقافي، وهذا ما يجعله على الدوام للتاريخ مجاوزاً، وعلى الزمان متقدماً، وأمام الظروف الذاتية والإنسانية لا خلفها".⁽¹⁾

ومن هذا القول يتبين لنا أن للخطاب مستويين: مستوى إلهياً ثابتاً متعالياً لا تحدّه التفسيرات، ومستوى بشرياً متغيراً نسبياً لا يمكنه أن يطابق المستوى الأول. يقول محمد الغزالي: " لو أخذنا نماذج من المفسرين من كلِّ عصرٍ، لوجدنا أنه أُضيفت معانٍ للرأي من خلال كسب البشر والتقدم العلمي، وما إلى ذلك، ففقد القرآن على عطاء الزمن دليل خلوده... فالقرآن لا تنقضي عجائبه... كل جيل استطاع من خلال كسبه العلمي أن يقرأ هذه الآيات، فيدرك فيها أبعاداً لم يدركها من سبقه... ونخشى إذا قلنا مع من يقول: بأن القرآن أدرك كُله في جيل معين فقط، أن نحاصر القرآن ونلغي خلوده"⁽²⁾، وإلغاء خلوده يعني أنه يمكن للزمن أن يتجاوزَه، فيأتي وقتٌ يصبح فيه أثراً من الآثار التاريخية، وهذا أمرٌ مرفوضٌ.

(1) - قراءة الذات للقرآن: 22

(2) - كيف نتعامل مع القرآن: 20

وإذا كان الله تعالى، لم يوجّه خطابه إلى عصرٍ معين أو بيئةٍ معينة، فإنّ دلالة خطابه مطلقةٌ تستوعبُ الزمنَ السرمدى في حدود ما أراده؛ وبهذا الإطلاق، وهذه الحدود، تنتفي دعوى تاريخية النص القرآنى ولا يصبح فيه ما هو محصور الدلالة ممّا نُعتَ بالتاريخيّ إلا ما أشار بنفسه إليه، وهو ما ارتبط بسببٍ تاريخيّ لا يتجاوزه كقوله تعالى عن نساء النبي ﷺ ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾⁽¹⁾ " ففي هذه الآية لا يوجد لفظٌ من ألفاظ العموم حتّى يُقال العبرة به، وما يدلّ على الخصوص و قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ انْتَقِصَتْ﴾⁽²⁾ في حين أنّ النصّ البشري لا تتسحب عليه هذه الإطلاقية، وقد يتجاوزه الزمن بسبب محدوديته ونسبيته.

والتاريخية عند نصر هي ذلك الارتباط بين النص وبين الأحداث في تطورها وتغيرها، كسقوط بعض الأحكام في الواقع المعيش: فـ " بعض الدلالات-خاصة في مجال الأحكام والتشريع- يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية ".⁽³⁾ فهو يرى أنّ هناك أجزاءً من النص القرآنى سقطت بحكم التاريخ، وصارت شاهداً تاريخياً، أي أنها تحوّلت من مجال الدلالة الحية المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي وضرب أمثلةً لذلك بالرقّ ومِلْك اليمين، والجزية. يقول عنها نصر حامد: " لكنّ من المؤكّد أنّ هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطوّر التاريخي وألغاه حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً واقتصادياً في جُبِّ الماضي التاريخي، وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأيّ الدلالات السابقة "⁽⁴⁾؛ ونجد نصر حامد يستعين بلسانيات دي سوسير لدعم زعمه سقوط أجزاء من النصّ القرآنى، ويعطي أمثلةً أخرى بالسحر والجن والشياطين والحسد وهي أمور يذهب إلى أنها أشياء كانت موجودةً في البنية الذهنية الجاهلية، وأنّه لا وجود لها في الواقع، وقد ألغاهما تطور الأحداث وتقدّم العلم، فيستدلّ نصر بمقولة دي سوسير التي تفصل

(2,1) - سورة الأحزاب الآيتان 32,35

(4,3) - نصر حامد أبوزيد - نقد الخطاب الديني : 210

بين الدال والمدلول أي أن الحسد والسحر والجنّ والشياطين لا تدلّ على أشياء خارجية، وإنما هي تشير إلى تصوّر ذهني فقط لأنّ "علم اللغة الحديث يرى أنّ المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية".⁽¹⁾ فاللغة عنده قد تشير إلى مدلولات لا وجود لها وجوداً عينياً.

إنّ انعدام وجود بعض الأشياء وجوداً عينياً، أمرٌ لا يخفى على أحدٍ، وبرغم ذلك فهي موجودة كوجود الأشياء المرئية؛ والشئ الذي منع من تجلّيها للبصر هو طبيعتها التي تحجبها عنه. فكلّ شيء في الوجود طبيعة، قد تكون مادّية محسوسة كالإنسان وما يشاهده، وقد تكون مادّتها غير محسوسة كالجن التي هي من نار ففي الآيتين 14-15 من سورة الرحمن يقول تعالى "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ". والسؤال المطروح هو: هل يؤدي تطوّر الأحداث إلى سقوط أحكام النصوص القرآنية؟ فإذا كان الجواب بالإثبات فما الذي يبقى من الأحكام بعد أجيالٍ؟ وإنّه لمن الصواب أن نقول إنّ أحكام القرآن لم تسقط؛ وإنّما هي باقية تدلّ على خلوده وتعود إلى التطبيق حين يعود ما يشبه الظرف الذي نزلت بسببه. فعمر ابن الخطاب منع قطع يد السارق في عام المجاعة - وهذه حادثة غنية عن التعريف - وذلك لا يعني إسقاطاً للحكم أو تعطيلاً له. ويبدو لنا أنّ تاريخية النص القرآني عند نصر حامد هي نقيض الأزلية والقدم وأنّ لا وجود لهذا النص قبل نزوله، وأنّ أوّل نزوله كان إلى الأرض، ولم ينزل قبل ذلك، والروايات القائلة بأزلية القرآن، الواردة في كتب علوم القرآن ما هي إلا أساطير تحجب فهم طبيعته. ومن هذه الروايات: "أنزل القرآن جملةً واحدةً إلى سماء الدنيا في ليلة القدر ثمّ نزل بعد ذلك في عشرين سنة"⁽²⁾، ويردّ هذا الناقد على هذه الرواية بما يلي: "الحقيقة أنّه لم يكن ثمّة نزولٌ مجملٌ للنص من مكانٍ إلى آخر وراء عالم الأرض، عالم الوقائع والجزئيات".⁽³⁾ فإذا لم يكن للنص القرآني نزولٌ مجملٌ، فلم جاء التعبير دالاً على الكليّة في (أنزلناه)؟

(1) - نصر حامد أبوزيد - نقد الخطاب الديني : 210

(2) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن 1 : 228

(3) - مفهوم النص : 102

إن إلحاح نصر حامد على تاريخية النص القرآني وإصراره على إلbasها أهمية في فهم النص يشكّل إحدى الأدوات الأساسية لنزع الإلهي وتثبيت البشري، وهو ما يدلّ على تنبيه القول ببشرية النصوص الدينية وقد قال: "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية".⁽¹⁾ ولعل هذا القول يثبت الاتجاه المادي التاريخي الذي يتبناه نصرٌ لتجديد مفهوم النص القرآني، وهو الاتجاه الذي لا يعترف إلا بما هو مادي. و أن ما لم نشاهده لا يُعدّ دليلاً، فلا يمكن أن نتخذ الغيبيات دليلاً ولا أن نعدّها حقائق فنؤمن بها؛ والواقع أن الإيمان يتعلّق بالغيبيات التي هي فوق قدرة العقل البشري ولا نحتاج للإيمان بها إلى مشاهدة. يقول تعالى: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾⁽²⁾، فمما تنوّه به الآية التصديق بما تعجز عن إدراكه العقول والحواس، وبرغم ذلك فهو واقع وليس بالخرافة ولا الخيال ولا الأسطورة. وقد لقيت فكرة بشرية النص القرآني محاربة منذ ظهرت بذرتها الأولى المتمثلة في مسألة خلق القرآن عند المعتزلة ثم انكشفت بجلاء في العصر الحديث. وكان من علماء العصر الحديث الذين تصدوا لدفعها محمد عبده إذ يقول: "جاءنا الخبر المتواتر أنه مع طول زمن التحدي ولجاج القوم في التعدي، أصيبوا بالعجز ورجعوا بالخبيّة وحققت للكتاب العزيز الكلمة العليا على كلّ كلام، وقضى حكمه العليّ على جميع الأحكام الّيس في ظهور مثل هذا الكتاب على لسان أميّ أعظم وأدلّ برهان على أنه ليس من صنّع البشر؟" ⁽³⁾ وهذا برهان قاطع اتفق عليه جميع علماء الأمة.

(1) - نقد الخطاب الديني: 206.

(2) - البقرة: من الآية 1 إلى 5

(3) - محمد عبده - رسالة التوحيد : 119 - دار الفكر بيروت - ط 4 - د ت

ويرى نصر حامد أنَّ الإيمان بوجود القرآن قبل نزوله إلى الأرض ليس من العقيدة؛ ولذلك يرفض اعتقاد مَنْ يعتقد أنَّ " كلَّ مَنْ يقول إنَّه محدثٌ وليس قديماً أو أنَّه مخلوقٌ لم يكن ثم كان، أي حدث في العالم، فقد خالف العقيدة".⁽¹⁾ ومن هنا يمكن القول: أليست تاريخية نصر حامد مؤسسة على مسألة خلق القرآن؟

إن أفكار المعتزلة وإن كانت نتيجة استدلالٍ عقليٍّ فَعَلَّ بعضُها لا يخلو من فساد، وهو الفساد الذي بنى عليه الباحث مفهومه لطبيعة النص القرآني فهو يقول كما قالت المعتزلة بأن الكلام صفة " تستلزم وجود المخاطب الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أي كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب، لأن العالم كان ما يزال في العدم".⁽²⁾ وهل يوجد شيءٌ بلا صفاتٍ، أو ذاتٌ بلا صفاتٍ؟ وصفاتُ الله تعالى ملازمةٌ لذاته، وكلامه تعالى كان في الوقت الذي أراد.

غير أنَّ الواقعَ يرفضُ اشتراطَ أن يكونَ المُخاطَبُ شخصاً آخرَ في الكلام، فأبو الحسن الأشعري يقول بأنَّ " كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلماً باعتبارين: أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حَرْفٍ، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يُعبَّر عنه بالألفاظ " ⁽³⁾، فالإنسان قد لا يقوم بفعل الكلام وإنما يُحدِّثُ نفسه كما قال تعالى: ﴿وَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ: أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا﴾⁽⁴⁾

وقد ردَّ محمد خليل هراس على المعتزلة لقولهم بخلق القرآن، كما ردَّ على الأشاعرة لقولهم بالحديث النفسي بقوله : "إنَّ الله لم يزل ولا يزال متكلماً إذا شاء، وما تكلم الله به فهو قائمٌ به وليس مخلوقاً منفصلاً عنه كما تقول المعتزلة (...). وأمَّا قوله ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ﴾ فكلام الله

(2،1) - النص والسلطة والحقيقة: 68

(3) - أحمد أمين - ضحى الإسلام 3: 4

(4) - سورة يوسف الآية 78

مُوسَى تَكْلِيماً ﴿ وما بعدها من الآيات التي تدل على أَنَّ الله قد نادى موسى وكلمه تكليماً، فهي تردُّ على الأشاعرة الذين يجعلون الكلام قائماً بلا حرف ولا صوت فيقال لهم: كيف سمع موسى هذا الكلام النفسي؟ فإن قيل ألقى الله في قلبه علماً ضرورياً بالمعاني التي يريد أن يكلمه بها، لم يكن هناك خصوصية لموسى في ذلك... " (1) ولجأ المعتزلة إلى تغيير الإعراب في القرآن خدمةً لأفكارهم؛ فقد أورد الزمخشري (528) عن بعضهم "أنهم قرأوا ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾ بالنصب" (2) نَصَبَ لَفْظِ الْجَلَالَةِ على المفعولية، وَرَفَعُوا موسى على الفاعلية لنفي مشابهة الله بخلقه في أنه يتكلم كما يتكلمون. وينضاف إلى ذلك فساد افتراض المعتزلة " أن العالم كان له مستوى من الوجود في العدم أطلقوا عليه (الوجود الشئني في العدم)، وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى ((كن)) التكوينية التي يخاطب بها الأشياء فتكون. فكيف يتصور العقل وجود شيء في العدم؟ فإذا وجد الشيء في العدم فهو معدوم. وكيف يخاطب الله تعالى أشياء كائنة بقوله (كن) ؟

ولكي يتم للباحث بلورة تاريخية النص فإن آلية تأويل النصوص كانت الوسيلة الموضوعية في رأيه لاجتناب تعارض النص القرآني مع الدراسة العلمية التي لا تقبل أي فهم ميتافيزيقي للنص، لذلك يذهب إلى أَنَّ ما ورد في القرآن الكريم عن اللُّوح المحفوظ"، يجب أن يُفهم فهماً مجازياً - لافهماً حرفياً - مثل الكرسي والعرش. إن آلية التأويل التي يرى هذا الدارس ضرورةً توظيفها هي آلية تُقَدِّمُ الْعَقْلَ على الرِّوَايَةِ، لذلك اعتمد عليه المعتزلة لترسيخ مبادئهم، وهو ما أراده لترسيخ تاريخية النص القرآني لكنه لم يتطرق إلى أقوال الحنابلة مُعَارِضِي المعتزلة بالتحليل، وهي أدلة كثيرة ذات أهمية ولا تخلو من منطق كذلك. ومن أدلتهم النقلية احتجاجهم على قدم كلام الله بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ﴾ (3) وقوله

(1) - محمد خليل هراس - شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية: 67 المؤسسة الوطنية

للفنون المطبعية الجزائر ط 1 - 1990

(2) - الزمخشري - الكشاف 1: 591 تح مصطفى حسين أحمد دار الكتاب العربي 1986

(3) - سورة فصلت الآية : 45

تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾⁽¹⁾، فهذا النداء والقول سيكون يوم القيامة. وهذا مما يُؤخذ على الباحث. ففكرة خلق القرآن مقالة تُعزى إلى رجل يهودي يسمّى ليبيد بن الأعصم فكان يقول: إنّ التوراة مخلوقة، فالقرآن كذلك مخلوق، و يبيّن هذا أن العرب لم يكن ليصدر عنهم مثل هذا القول، فقد أدركوا بقوة العارضة والفطرة اللغوية أن القرآن ليس من صنع البشر، ولا هو فيه صفات المخلوقات التي قد يكون فيها عيبٌ أو نقصٌ أو أنّها تتغيّر بعوامل الطبيعة وتعاقب الليل والنهار، فهو معجزةٌ تحمل سمات المفارقة و الكمال والخلود والقداسة. ولعل هذا ما جعل الرافعي يقول : " وإنا لنظن أن تهمة النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر لم تكن ابتداء إلا من قبيل بعض اليهود . ثم تعلق بها بعض العرب مكابرة ".⁽²⁾

إن مفهوم تاريخية النص القرآني في نظر نصرٍ لا " يقضي على قدسية النص القرآني و يُنكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى، وأن الذين يزعمون خلاف ذلك إنما يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن وصار من مخلفات العصور الماضية... وأنه في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة لا تتفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين (اللفظ) والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق".⁽³⁾ فالألفاظ لا تدلُّ على المعاني بذاتها، وإنما بالاتفاق؛ ويصبح المعنى مرتبطاً بالبنية الصوتية للفظ لا بمرجعه، ويبقى ملازماً لها ولا يتغيّر إلا بتغير سياق الكلام.

لقد كان مفهوم العلامة في الالسانية الحديثة أداة اعتمد عليه نصر حامد ليثبت إمكانية أن التاريخية لاتهدر مبدأ عموم الدلالة، فاللغة لا تشير إلى شيء إشارةً طبيعيةً ولذلك يقول: " هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصوّر

(1) - سورة القصص الآية: 65

(2) - مصطفى صادق الرافعي - تاريخ آداب العرب 2 : 196

(3) - النص والسلطة والحقيقة : 75 (بتصرف)

الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية ". (1) ويتقاطع هنا ما قاله دي سوسير عن مفهوم العلامة* بما توصل إليه عبد القاهر الجرجاني من اعتبارية الدال والمدلول.*

وقد لا يكون بعيداً عن الصواب أن نقول بأن نصر حامد قد اعتمد على ما هو قديم في التراث الإسلامي وعلى ما هو حديث في النقد الأدبي، واستطاع أن يلبس بعض المفاهيم القديمة لباساً حديثاً، وهي العملية التي قام بها ليُثبت مشروعية منهجه وصحة طروحاته. ويمكن أن نقول كذلك بأنه بجرأته سعى إلى تفكيك بعض الروايات التي تتحدث عمّا وراء النص القرآني من غيبات كان للفكر الديني منذ القديم منها موقف التسليم والإيمان من غير أن يلجأ إلى تحليلها، لأنها قضايا لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى، ولأنّ عقل الإنسان محدود لا يمكنه إدراكها.

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 80

* يقول فرديناد دي سوسير: "إنّ العلامة اللسانية لا تربط شيئاً باسم بل تصوراً بصورة سمعية "

Cours de la linguistique générale page 98

* ويقول الجرجاني: "فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال "ربض" مكان ضرب لما كان في ذلك ما

يؤدي إلى فساد " دلائل الإعجاز : 81 تح محمد عبد المنعم خفاجي دار الجيل ط1

أسس التاريخية عند طيّب تيزيني:

من الضروري لكل باحث في مجال من المجالات المتعلقة بالقرآن الكريم أن يبحث في التراث المحيط به أو الفروع العلمية ذات الأواصر مع القرآن المساعدة على فهمه أوفي القرآن ذاته عما يؤسس عليه ما يذهب إليه، أو ما يريد إثباته من أفكار. ومن الأسس التي يلجأ إليها طيب تيزيني للقول بتاريخية النص القرآني:

أ- **التنجيم:** يتناول الباحث قضية التنجيم باهتمام بالغ، لأنّ هذه القضية تمثل عنده الدليل البين الذي لا يمكن رده، لأنّ القرآن الكريم هو الذي يصرّح بذلك فيورد الآية الكريمة ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ قَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾⁽¹⁾ ليوضح دلالة كلمة « النجوم » الواردة في الآية الكريمة بالرجوع إلى لسان العرب حيث يقول ابن منظور: " عَنَى نَجُومَ الْقُرْآنِ، لِأَنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا جُمْلَةً وَاحِدَةً ثُمَّ أُنْزِلَ عَلَى النَّبِيِّ آيَةً آيَةً ، وَكَانَ بَيْنَ أَوَّلِ مَا نَزَلَ مِنْهُ وَآخِرِهِ عَشْرُونَ سَنَةً "⁽²⁾ وليثبت بأنّ نزول القرآن الكريم منجماً دليل على أنه خضع لما كان يحدث من تغيّرات وتطورات في المجتمع العربي في الجزيرة العربية، في زمن محدد. وكان ينزل على فترات استجابةً لحاجات المجتمع إذ يقول: "إنّ هذا النص أتى ليُجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وإتنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها".⁽³⁾ ونسأل الباحث: وما الذي يجيب عن مشكلات العصر الحالي؟ أولم تزل مشاكل ذلك الزمن قائمة؟ وهي مشاكل العلاقات الاجتماعية والمعاملات، والعلاقات الإنسانية. أليس القرآن هو الذي يجيب؟

ب- **النسخ:** يعتقد الفكر الحدائي أنّ تبديل آية بأخرى في القرآن وتغيير الأحكام بكونه موافقاً لتغيّر الأحداث، يُفصح عن إعادة تشكيل الواقع للنصوص القرآنية حسب تطور الأحداث و في الزمن الذي حدث فيه التطور. فعند تيزيني أنّ " نسخ آية قرآنية

(1) - سورة الواقعة الآيتان: 75، 76

(2) - لسان العرب م 6: 4358

(3) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 380

بأخرى، كان يحدث استجابةً لتغيّر يطرأ على الواقع البشري في مكة أو المدينة وغيرها وليس استجابةً لتغيير ما أو كَرغبةٍ ما منطلقاً نصّوياً من النص المعني⁽¹⁾.

وقد اتخذ طيّب تيزيني ظاهرة النسخ أداةً للتشكيك في أزلية النص القرآني ثم رفضها لإحلال مفهوم التاريخية محله، فهو يقول: "إذا كان النسخ حدث فعلاً، بما فيه من تبديل لآيات وإلغاءٍ لأخرى فكيف يمكن القول بـ (نص ثابت وأزلي) يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجود أزلي في اللوح المحفوظ؟".⁽²⁾ وَلَا يَخْفَى عَلَى دَارِسِ مُؤْمِنٍ أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ تَتَعَلَّقُ بِالْغَيْبِيَّاتِ الَّتِي لَا تَخْضَعُ لِلدِّرَاسَةِ التَّجْرِبِيَّةِ كَمَا يَقُولُ الْحَدَاثِيُّونَ الَّذِينَ أَسَمَوْهَا أَسَاطِيرَ كَمَا سَمَّاها بِهَا الْجَاهِلِيُّونَ، وَلِذَلِكَ يَسْعَوْنَ إِلَى إِزَاحَتِهَا لِيَتَسَنَّى لَهُمْ إِخْضَاعُ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ لِلْمَنَاجِجِ الْحَدِيثَةِ.

إنَّ أَشْهَرَ الْأَقْوَالِ وَأَصْحَحَهَا فِي طَرِيقَةِ إِنْزَالِ الْقُرْآنِ، وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْكَثَرُونَ هُوَ مَا قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حَسَبَ مَا أَوْرَدَهُ الزَّرْكَشِيُّ وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ : "أُنْزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فِي لَيْلَةِ الْقَدَرِ، ثُمَّ نَزَلَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي عَشْرِينَ سَنَةً".⁽³⁾ وَنَفْهَمُ مِنْ هَذَا أَنَّهُ نَزَلَ كَامِلًا بِنَاسِخِهِ وَمَنْسُوخِهِ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ، وَلَمْ يَنْزَلِ الْمَنْسُوخُ وَحْدَهُ وَيَقُولُ الزَّرْكَشِيُّ أَيْضاً: " وَمَعْلُومٌ أَنَّ مَا نَزَلَ مِنَ الْوَحْيِ نَجْوْماً جَمِيعَةً فِي أَمِّ الْكِتَابِ وَهُوَ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ ".⁽⁴⁾ إِنَّ صُورَ النَّسْخِ الثَّلَاثِ* فِي نَظَرِ طَيِّبِ تَيْزِينِي " تَشِيرُ - ضَمْنًا أَوْ صَرَاحَةً - إِلَى التَّشْكِيكِ بِأَزَلِيَّةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بَلْ وَرَفْضِهَا".⁽⁵⁾ وَرَفْضُ هَذِهِ الْأَزَلِيَّةِ لَا

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 381

(2) - م . ن . 254:

(3) - البرهان في علوم القرآن ج1: 228

(4) - م . ن . ج2: 30

• " 1 - مَا نُسخَ حُكْماً وَبَقِيَ تِلَاوَةً ، 2 - مَا نُسخَ تِلَاوَةً وَبَقِيَ حُكْماً ، 3 - مَا نُسخَ تِلَاوَةً وَحُكْماً مَعاً "

(5) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 254

يُرادُ به شيئاً سوى ترسيخ فكرة تاريخية النصّ القرآني، لأنّ التاريخية بما تُعنيه من حدوثٍ في الزمن وتطور، تقابل الأزلية بما تعنيه من قدم وثباتٍ. و ما يريد هذا المفكر بلوغه في النهاية هو إقناع القارئ بضرورة تغيير طريقة التعامل مع القرآن لأنّ النسخ بصوره الثلاث في اعتقاده " يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصّاً تاريخياً يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة مع الواقع المشخص ".⁽¹⁾

إنّ ما يلفت النظر في مشاريع الفكر المجدد أو الاتجاه الحداثي أنّ التيار الاعتزالي هو من القواسم المشتركة بين أصحاب هذا الفكر، فلا أحد منهم إلّا اتّخذ سنداً لتوجّهه التاريخي المادّي. ولم يكن طيب تيزيني بعيداً عن ذلك، فالمعتزلة في نظره قد فعلوا خيراً وأصابوا حين قالوا بخلق القرآن. يقول الباحث : " ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النص القرآني) على أنّه مخلوق، ذلك لأنّ مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقهاء والمؤمن العادي جميعاً وكل من موقعه وفي ضوء إملاّته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرّفوا بالكلام المذكور بمثابته بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغير والتبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة".⁽²⁾

لكنّ المعتزلة-على ما لديهم من أخطاء - لم يقصدوا إلى ما يقصد إليه هذا الاتجاه المجدد، لأنّ أولئك كان قصدهم عقدياً يتمثّل في التوحيد وليس ثمة من علاقة بين ذلك وبين مفهوم التاريخية الذي وفد إلينا من البلاد الغربية واستهدف النصّ القرآني والنصّ النبوي للقضاء على سلطتهما وإسناد تلك السلطة إلى الواقع. أمّا هؤلاء فيقصدون إلى اعتبار القرآن الكريم كغيره من النصوص البشرية، تاريخياً، ولا مانع من تطبيق المناهج الحديثة عليه مع قطع النظر إليه من زاوية الإيمان. وهذا ما صرّح به طيب تيزيني مسوّياً بين الإلهي والبشري، بين المطلق والتّسبي بقوله: " القرآن

(1) - النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 254

(2) - م . ن : 298/299

نَصَّ لغويّ تاريخيّ مثله، في ذلك، مثْلُ أيّ نصٍّ آخر أولاً، وفي أنّ القول بـ «أصل إلهي» له لا يُبيحُ النظر إليه على أنّه ذو خصوصيّة منهجية تتأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة " (1).

لا مانع من القول بأن النص القرآني نصّ لغويّ، لأنّه باللغة العربية نزل، وبها كُتِبَ وبها يُقْرَأ، وبمعرفة يُفْهَم، ولأنّ اللغة هي وسيلة الاتصال التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع. لكنّه يُمنعُ تسويته قراءةً وترجمةً بالنص الأدبي والنص الفلسفي أو غيرهما من النصوص، فالنص القرآني قد بلغ الكمال فهو كتابٌ يقدّم نفسه ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ لَهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (2)، لا اختلال فيه بوجه ما، ويقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (3)، فالآيات القرآنية تبيّن بوضوح الاختلاف الموجود بين النص القرآني والنصوص البشرية.

ويفسّر البيضاوي هذه الآية بقوله " لو كان من كلام البشر كما تزعم الكفار (لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) من تناقض المعنى وتفاوت النظم، وكان بعضه فصيحاً وبعضه ركيكاً، وبعضه يصعب معارضته وبعضه يسهل، ومطابقة بعض أخباره المستقبلية للواقع دون بعض، وموافقة العقل لبعض أحكامه دون بعض، على ما دلّ عليه الاستقراء لنقصان القوة البشرية " (4) فإذا كان كلُّ هذا الاختلاف بين السماويّ وبين الأرضي، أفيعقلُ أن تطبّق تلك المناهج الحديثة - وهي مناهجٌ لم يسلم منها واحدٌ من النقد - على النص القرآني الذي لا يقبل بطبيعته هذه المناهج التي تضيق عمّا فيه؟ أمّن الصواب إجراؤها عليه دون النظر إلى فلسفتها وإلى عيوبها وسلبياتها و إلى ما يقصدُ إليه أصحابها من تطبيقها؟

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 377

(2) - سورة الزمر الآية 28

(3) - سورة النساء الآية 82

(4) - تفسير البيضاوي ج2: 86

التاريخي واللاتاريخي عند محمد عابد الجابري

ومن المفكرين الذين ينادون بتطبيق المنهج التاريخي على النص القرآني محمد عابد الجابري، ولم يكن نداؤه سوى من أجل فهم النص القرآني فهماً معاصراً، ولأنّ القرآن في نظره نص تاريخي يتطلب ذلك . يقول الجابري : " القرآن تاريخي، وللتعامل معه لا بد من فكر تاريخي متتبع لتطور الثقافة العربية ".⁽¹⁾ ومعنى ذلك أنّ المناهج القديمة أصبحت غير صالحة. فالتعامل معه إذاً حسب هذا الرأي لا يفيد شيئاً إذا صاحبه الإيمان المطلق بأنّ القرآن ليس تاريخياً، فالقرآن غير مرتبط بزمن محدود، يتجاوز الزمن بأبعاد الثلاثة: فعن الماضي، تحدّث عما كان قبل نزوله، كقصة آدم عليه السلام، وخلق السماوات والأرض والملائكة... وعن الحاضر (زمن النزول) تحدّث عن واقع العرب في جاهليتهم، وعن الدعوة إلى الدين الجديد ومعارضة المشركين له، وما لقيه النبي ﷺ في سبيل تبليغ الرسالة... وعن المستقبل بإخباره عما سيحدث في المستقبل. غير أنّ التاريخية عند الجابري لا تتسحب على النص كلّها، ويظهر ذلك من تقسيمه للنص تقسيماً موضوعاتياً إلى قسمين: قسم يشمل مواضيع تاريخية نسبية، وأخرى مطلقة تتجاوز التاريخ، فالجابري يرى إذاً أنّ هناك نصوصاً مرتبطة بعصر نزولها ، فهي قابلة للتغيّر بحكم تاريخيتها ونسبيتها. ولذلك يرى أنّ التعامل مع هذا النوع يقتضي الرجوع إلى زمن النزول لمعرفة الظروف التي رافقت نزوله، وهذه الظروف كانت بالطبع في واقع غير الواقع الحالي. وهناك نصوص أخرى تشمل موضوعات لا ترتبط بزمن معيّن بسبب إطلاقيتها، وهذا النوع يرى الجابري أنّه خاضع للنص نفسه فيُفسّر من النص نفسه.

(1) - الجابري - سلسلة مواقف: 11 العدد 59 نُقل عن محمد بن زين العابدين رستم - نظرات في

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي. بحث مقدّم إلى مؤتمر القراءات

المعاصرة للقرآن الكريم. جامعة شعيب الدكالي المغرب 2011.

يرتكز منهج الجابري في التعامل مع القرآن الكريم على " جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت نفسه " (1)، كما يقول. وهذا المرتكز إنما هو تعبيرٌ عن تنبّيه الاتجاه التاريخي تعبيراً مُقنّعاً. لأنّ جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه ربطه بالواقع العربي في الجزيرة العربية وأحداثه، و حصره في زمن النزول وتثبيت دلالاته فيه. أمّا معاصرته لنا فتعني تجريده من كلّ ما نتج عنه من تفاسير، وإعادة تفسيره حسب معطيات العصر المختلفة. وقد عبّر الجابري عن ذلك بطريقته الخاصة: " إنّ اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمرٌ ضروريّ لنا لجعل القرآن معاصراً لنفسه، تماماً مثلما أنّ تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية هو الطريق السليم لجعل القرآن معاصراً لنا أيضاً " (2). ويرى أنّ أحسن طريق إلى تطبيق هذا المنهج هو مبدأ (القرآن يفسر بعضه بعضاً). ولأخذ بهذا المبدأ يرى أنّه لا بد من التمييز بين القرآن مكتوباً في المصحف، والقرآن كما نزل مفزّلاً حسب ترتيب النزول. وبعد ذلك يُشرع في التعامل مع النص القرآني حسب الموضوع المقروء " فإذا كان ممّا ينتمي إلى النسبي والتاريخي رجعنا به إلى ترتيب النزول، وإن كان ممّا ينتمي إلى المطلق واللازمي طرحناه على مستوى القرآن ككل بوصفه يشرح بعضه بعضاً ويكون الحكم فيه هو قصد الشارع وليس الزمن والتاريخ " (3). ولا يخفى علينا أنّ ربط الآيات القرآنية بأسباب نزولها وحصرها فيها يؤدي إلى تغيير الأحكام الشرعية وتحريف الدلالة فالقضاء على معالم الدين. أمّا بالنسبة إلى التعامل مع المصحف فيقول الجابري: " أمّا التعامل مع قرآن المصحف فلا يطرح أيّ إشكال، إذ يمكن أن نعتمد في مسألة من المسائل على نص من هذه السورة أو تلك ونبحث عن نصوص تشرحه أو تساعد على فهمه. ويمكن أن نجمع نصوصاً كيفما اتفق ونستخلص منها ما تشترك فيه من أحكام أو أخبار " (3). ماذا يريدُ الجابري من كل هذا؟ أهى دعوةٌ خفيّة إلى إعادة ترتيب القرآن حسب ترتيب النزول ليصير مثل كتب التاريخ؟ فالمشكلة عنده هي مشكلة أسباب

(1،2) - مدخل إلى القرآن الكريم: 28

(3،4) - م. ن: 29

النُّزول، أمّا التعامل مع المصحف كما هو فلا إشكال فيه حسب رأيه، يقول الجابري " أمّا التعامل مع القرآن بحسب ترتيب النزول، فذلك ما يتطلب، أولاً وقبل كل شيء، تبني نوع من الترتيب للسور وهذا ما ليس سهلاً " (1).

إنّ عملية (جعل القرآن معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد) التي يطمح إليها الجابري، هي في الواقع قراءة واحدة ذات وجهين متباينين:

- النظر إلى النص القرآني على أنّه وثيقة لعصر النزول وهو ما يقول به المجدّدون.
- النظر إليه كأنه نزل في العصر الحالي مجرداً من كل التفسير القديمة.

والواقع أنّ هذه القراءة بعيدة عن البراءة أصلاً، لأنها لا تعترف بالتفسير القديمة إلاّ بشدّها إلى الفترة التي ظهرت فيها، على أن تُصبح باطلة في عصرنا وتُستبدل بها القراءة المعاصرة. وأمّا القراءة التي تقوم على أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، فهي شرعية لوجود اتجاه تفسيري، يرى بعض الأصوليين أنّه الاتّجاه الأفضل،، وهو أنّ القرآن يفسر بعضه بعضاً و هو ممّا أشار إليه الزركشي بقوله بأنّ " أَحْسَنَ طَرِيقِ التَّفْسِيرِ أَنْ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ بِالْقُرْآنِ، فَمَا أَجْمَلَ فِي مَكَانٍ فَقَدْ فُصِّلَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، وَمَا اخْتَصَرَ فِي مَكَانٍ فَإِنَّهُ بَسِطَ فِي آخَرَ، فَإِنْ أَعْيَاكَ ذَلِكَ فَعَلَيْكَ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهَا شَارِحَةٌ لِلْقُرْآنِ وَ مُوضِّحَةٌ لَهُ " (2) غير أن الجابري يغيّر حقيقة هذا الاتجاه فيخضعه للعقل بعيداً عن القراءة الإيمانية. ومثال ذلك أنّ الجابري يقول بأنّ " القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيّد صدقه وكونه منزلاً من عند الله، بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه. إنّهُ التأثير العميق في قلوب الذين لا يتّخذون منه مسبقاً موقفاً رافضاً مكذباً " (3) وهذه حقيقة لأنّ الصحابة الأوائل صدّقوا به دون اعتمادٍ على معجزات أخرى. ويستدلّ الجابري على التأثير العميق بآيات قرآنية منها قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمِعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (4) وقوله تعالى ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهَا

(1) - مدخل إلى القرآن الكريم: 29

(2) - البرهان في علوم القرآن ج2: 175

(3) - م . ن : 185

(4) - سورة فصلت الآية 26

الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتُهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ. (1)، وهاتان الآيتان وأخرى، أوردها الجابري ليبين إعجاز القرآن التأثيري الذي يرى أنه كافٍ لإثبات النبوة، فلا يحتاج إلى معجزاتٍ أخرى تؤيده، ثم يأتي بآياتٍ أخرى ليبين ذلك منها قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ. أُولَئِكَ يَكْفِيهِمْ أَنَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. (2)

فالآية السابقة يرى الجابري أنها تبين عدم حاجة القرآن إلى معجزات لأنه مؤثر وهذا صحيح، ولكن رأيه هذا كان من أجل إنكار المعجزات المذكورة فيه كالإسراء الذي جاء في الآية الأولى من سورة الإسراء ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ وانشقاق القمر الذي جاء في الآية الأولى من سورة القمر ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ وهذا مما يدل على سعيه إلى عقلنة النص القرآني. وهنا يجعل الجابري تأثير القرآن في المستمع له هو المعجزة ولا يحتاج إلى معجزاتٍ أخرى، وهو كافٍ لإثبات نبوة محمد ﷺ. فالجابري يريد أن يبين أن التأثير القرآني معجزة في حد ذاته، وأن المعجزات الأخرى ليست حقائق. فكيف يؤمن الجابري بمعجزة القرآن ولا يؤمن بغيره من المعجزات وهي كلها من عند الله؟

وخلاصة القول هي أن فهم النص القرآني عند الجابري سبيله هو الاتجاه العقلي من أجل الوصول إلى الحقيقة، لكن استخدام العقل في التعامل مع القرآن الكريم غير كافٍ إذا لم يلزمه الإيمان بما جاء فيه لأن العقل قاصرٌ قد يؤدي عجزه عن إدراك الحقائق إلى الشك فيها ورفضها، مما أوقع الجابري في أخطاء جسيمة *.

(1) - سورة الحشر الآية 21

(2) - سورة العنكبوت الآيتان 50-51

* - من ذلك بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقرأ ويكتب، ومنها تشكيكه في كون القرآن وصل إلينا كاملاً، وقد يكون لحقه التحريف، ومنها رفضه لحدوث المعجزات... وقد خصص لذلك فصلاً في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" وأخطاء في كتاباته الأخرى.

المبحث الثاني: النص الديني بين التاريخية وعموم الدلالة

التاريخية وأسباب النزول

لقد رأى الفكر العربي الحداثي أنّ بين التاريخية وأسباب النزول علاقة متينة فاتخذ تلك الأسباب إحدى الدعائم للقول بتاريخية القرآن. ولم يكن تبني هذا الفكر لمفهوم التاريخية إلا لأنّه يشكل لديه اختياراً استراتيجياً بالنسبة إلى المشروع الذي يعمل على تحقيقه، وهو فهم النص الديني فهماً حداثياً يدّعي أنّه الفهم الأمثل، وهو الفهم الذي لا يتوصّل إليه إلا بتطبيق مفهوم التاريخية على هذا النص.

وقضية أسباب النزول كانت من المتجّهات الأساسية للفكر الحداثي، لأنّها في نظره حجة قوية قائمة على تاريخية النص القرآني. ولم يُرد هذا الفكر أنّ يفهم أنّ المراد بأسباب النزول كما اصطلح عليه علماء القرآن، ليس أنّ الآيات كانت نتيجة لما يجري في الواقع، وأنّ هذه الآيات لم تكن لتنزل لولا الوقائع التي ارتبطت بها. وقد ذكر العلماء أنّ بعض الأسباب ظهرت بعد نزول الآية وليس قبلها، أي أنّ الآية نزلت قبل الواقعة المتعلقة بها، ومن هنا فإنّ الواقعة ليست علّة في وجود النص، وإلاّ كانت القضية مرفوضة من المنطق وهو مجيء السبب بعد المسبّب. في حين يتوجس الطرف الآخر وهو الفكر الإسلامي المتمسك بالتراث خيفة من هذا المفهوم ويحرص على أنّه لا ينبغي فهم الأسباب بالمعنى الفلسفي الذي يرى أنّ "السبب هو العامل في وجود الشيء، أو هو ما يكون الشيء محتاجاً إليه إمّا في ماهيته أو في وجوده"⁽¹⁾، لأنّه لو فهمت أسباب النزول على أنها عللّ لكانت النتيجة أنّ النص القرآني هو نتاج للوجود الاجتماعي، وذلك ما تراه الماركسية بالنسبة للوعي، إذ ترى أنّ الوجود الاجتماعي هو الذي يحدده ويسهم في تشكيله وهذه النظرة لا يمكن للفكر الإسلامي استساغتها لأنّ من أغراضها التشكيك في مصدرية النص القرآني.

(1) -جميل صليبا الموسوعة الفلسفية: 648/647

فإذا ما تقصينا المشروع الحدائي للفكر العربي المعاصر أدركنا مدى اهتمام أقطابه بمفهوم التاريخية، فهم يدافعون عنها موظفين أدوات هي من علوم القرآن ومن أهم هذه الأدوات أسباب النزول، وعن ضرورة معرفة الظروف والأحداث التي نزلت فيها الآيات الكريمة من أجل وقف التفسير على تلك الظروف أو تلك الأحداث الأمر الذي يؤكد لنا ماركسية هذا الاتجاه، وهو الاتجاه الذي يتعامل مع النص الأدبي التعامل نفسه، لأنّ النقد الماركسي للأدب ينطلق من تحليل الواقع التاريخي الذي أدى إلى إنتاجه وتشكيله وهذا ما يُوجب على الناقد أن يكون على عِلْمٍ وإدراكٍ عميق بهذا الواقع وظروفه والملازمات التي أحاطت بالعمل الأدبي وبخلفياته التاريخية.

ومن المفكرين المعاصرين طيّب تيزيني الذي يلجّ على تاريخية النص الديني، فهو في نظره نصّ لا يتجاوز العصر الذي نزل فيه، لكنّه بأساليبه التعبيرية ينزع نحو تجاوز هذا العصر، وما يزعمه طيب تيزيني هو أنّ النص القرآني يتقاطع مع البعدين الاجتماعي والتاريخي وهذا في رأيه ما " جعل منه نصّ عصره وشاهداً على عصره في آنٍ وبالضبط في هذا المعقد من المسألة ، علينا التدقيق في نزوع هذا النص نحو تجاوزه (أي العصر)، ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكونية والشمول، تلك الصيغ التي رأيناها - بطريقة دينية متعالية - متجلية في سمات "الكلية والإجمالية" و "الإشكالية ما بين المحكم والمتشابه "، و " احتمالية التعددية التأويلية "، وكذلك في " العلاقة التضائية بين الظاهر والباطن " (1) وهذا معناه أنّ مضامينه انتهت بانتهاء عصره الذي نزل فيه ولا تتعدّاه إلى العصور التالية، ولم يعد النص القرآني سوى شاهداً على الفترة التي كان ينزل فيها، أو حجة عليها، أو وثيقة تاريخية فقط. وبهذا تكون الرسالة مقصورةً على تلك الفترة التي تلقّاها فيها النبي ﷺ.

وبناء على هذه السمات يؤكّد طيّب تيزيني على تاريخية النصّ الديني ويقرّر أنّها من الحقائق الثابتة ليفتح الباب على مصراعيه لقراءة النص القرآني القراءة الجديدة فيقول " إذا ما أحطنا، الآن، بهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر إلى النصّ

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 356

القرآني إياه على أنه أتى منجماً ، فإنَّ الموقف يكتسب بعداً آخر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية الحديثة إلى نتيجة حاسمة ، على صعيدها، نعني بذلك جماع القول في أنَّ النص المذكور نص تاريخي⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أنه لا يخفى على طيب تيزيني بما له من معرفة علمية واسعة أنَّ القرآن رسالة تختلف عن الرسائل السابقة ، وأنها عامة خالدة لا ينفد عطاؤها، والأدلة من النص نفسه كثيرة واضحة صريحة . ومن الآيات المبيّنة لعموم الرسالة قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾⁽³⁾، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾⁽⁴⁾. وقال الرسول ﷺ: " أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَغَانِمُ، وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً " ⁽⁵⁾ واللفظ الدالُّ على عموم الرسالة ظاهر في آخر الحديث: (عامّة).

التاريخية وعموم الدلالة

إنَّ الاعتقاد بأنَّ بعض الآيات مقصور على أسباب نزوله اعتقادٌ يتنافى مع ما أثبتته النبي ﷺ من استمرار ما تضمّنهُ من أحكام عبر الزمان، وتجاوزه للتاريخ وتعدّيه إلى غير أسبابه. وتعدّية النبي ﷺ هذه الآيات إلى غير أسبابها دفع العلماء إلى الأخذ بعموم اللفظ بدلاً من خصوص السبب. فالنص القرآني العام الذي نزل بسبب خاص معيّن يشمّل بنفسه أفراد السبب وغير السبب لأنَّ عُمومات

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 357

(2) - سورة الأعراف الآية 158

(3) - سورة الفرقان الآية 1

(4) - سورة الأنبياء الآية 107

(5) - صحيح مسلم 1: 370 تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية. 1954

القرآن لا يعقل أن توجه إلى شخص معيّن بالأحكام الشرعية التي تضمنتها نصوص القرآن برغم كونها خاصّةً بحادثة معيّنة فإنّها تظلّ ثابتة لا تتغير، وهي مستمرة تتسحب على الحوادث الجديدة المشابهة والشواهد على ذلك قائمة، ومنها آياتُ الظّهار التي نزلت في أوس بن الصّامت لما ظاهر من زوجته خولة بنت ثعلبة، فقال لها : أنت عليّ كظهر أمي فحرّمها على نفسه فاشتكت إلى الرسول ﷺ فما برحت تجادله حتى نزل فيها القرآن، فقال لها ﷺ : يا خويلة قد أنزل الله فيك وفي صاحبك قرآنًا ثم قرأ عليها ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾⁽¹⁾ فدعاها أن تأمر زوجها بالكفارة وهي تحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً. ثم وقعت لسلمة بن صخر واقعةً مشابهة ، فظاهر من امرأته حتى ينسلخ شهر رمضان، ولما ذهب إلى النبيّ أمضى فيه الحكم الذي أمضاه في أوس بن الصّامت ، أمره بالكفارة التي نزلت بها آيات الظّهار⁽²⁾ . ﴿ وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾⁽³⁾ ومنه الحديث الذي نقله ابن كثير عن البخاري، وهو أن رجلاً أصاب من امرأة قبله فأتى النبيّ ﷺ فأخبره فأنزل الله ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ فقال الرجل يا رسول الله أليّ هذا ؟ قال: لجميع أمّتي كلّهم⁽⁴⁾ فقد سأل الرجل النبيّ ﷺ إن كان الحكم خاصاً به دون غيره من الناس قائلاً : أليّ هذا؟ مقدماً الجار والمجرور على المبتدأ في سؤاله: (أليّ هذا؟) وفائدة هذا التقديم هو القصر، أي هل هذا الحكم مقصور عليّ لأنّ الآية نزلت في أنا؟ فأجابه النبيّ ﷺ بأسلوب

(1) - سورة المجادلة الآية 1

(2) - ينظر ابن كثير - تفسير القرآن العظيم - ج 8: 36

(3) - سورة المجادلة الآيتان 2،3

(4) - تفسير القرآن العظيم ج 4: 356

التوكيد والتعميم (لجميع أمّتي كلهم) دون استثناء، وبهذا يكون النبي ﷺ قد بيّن لمن يأتي بعده أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ وحديثه مصدر للتشريع، وتشريعه للناس كافة. والآية السابقة لها سبب نزول فهي مرتبطة بواقعة تاريخية وقعت في زمان محدد ومكان معيّن وبرجلٍ معروفٍ، لكنّ الرسول ﷺ أرسلها فصارت تعمّ أفراد الأمة كلّهم أجمعين إلى الابد، ممّا ينفي كون النصّ القرآني نصّاً تاريخياً بالمفهوم الذي ينزع عنه القداسة. فمبدأ الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يعني شيئاً عند محمد سعيد العشماوي لأنّه يجزم بأنّ "كلّ آيةٍ تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة".⁽¹⁾ فالعشماوي يريد إنهاء الدلالة التي نزل بها النصّ القرآني والقضاء عليها، ووضع دلالات جديدة وكأنّ البشر في الوقت الحالي خلقٌ جديدٌ لا علاقة له بمن نزل عليهم القرآن.

ويعقب محمد عمارة على موقف العشماوي الذي يصف النصّ القرآني بأنّه تاريخي كاشفاً عدم اكترائه بما قرره العلماء بقوله : " ويتجاهل صاحب هذه الدعوى أنّ علماء أسباب النزول أنفسهم هم الذين قرّروا أنّ أسباب النزول هي مناسباتٌ لنزول الأحكام وليست علّةً في نزول الآيات وتشريع ما فيها من أحكام، فهي جزءٌ من الوحي القرآني، الذي نزل منجّماً، وناسب نزول بعض آياته وقارن هذه الأسباب، وعلى هذا تعارفت الأمة منذُ عصر البعثة".⁽²⁾ فالنصّ القرآني شأنه ليس كشأن كشأن النصوص البشرية التي يقول عنها أصحاب الاتجاه المادي بأنها انعكاس للواقع الذي أنتجت فيه إذ يتأثر الكاتب بالظروف المحيطة به. وممّا يؤيد ذلك قول الزركشي: " والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية؛ وقد نزل قبل ذلك ما يتضمّنّها، فتؤدى تلك الآية بعينها إلى النبي ﷺ تذكيراً لهم بها، وبأنّها تتضمّن هذه".⁽³⁾ وينوّه العشماوي بالرعيل الأول من المسلمين الذين عرفوا أسباب النزول وأدركوا أهميتها، مستشهداً بإجابة ابن عباس(ض) عن سؤال عمر ابن الخطاب

(1) - محمد سعيد العشماوي - الإسلام السياسي: 65

(2) - النصّ الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود: 6

(3) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن، ج1 - 31

(ض) لِيَتَّخِذَ هَذِهِ الْإِجَابَةَ سَنَدًا يَدْعُمُ بِهِ تَوَجُّهَهُ، فيقول: " لقد أدرك الرعيل الأول من المسلمين ذلك، إذ روي أَنَّ عمر بن الخطاب خلا يوماً فجعل يتساءل: كيف تختلف أمة الإسلام ونبِيِّها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال له ابن عباس: لقد أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم أنزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يذرون فيم أنزل فيكون لهم فيه رأي، ثم يختلفون في الآراء، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه ". (1)

ولكي يؤسس محمد سعيد العشماوي لما يذهب إليه من وقتية الأحكام أو تاريخية النصوص اعتمد على قضية اجتهاد العلماء والنسخ في القرآن ووقف بعض الأحكام التي نص عليها القرآن الكريم يقول: " ومفاد ذلك كله أَنَّ مبدأ الاجتهاد وإيجاد أحكام مبدأ له أساسه من فكرة النسخ في القرآن، وأنَّ عمر بن الخطاب، وَقَفَ حكم المؤلفه قلوبهم ووقف حدَّ السرقة... " (2) ولكنَّ العشماوي لم يأبه بتعميم النبي ﷺ للنصوص على كل الأمة، والنبي ﷺ هو الذي بعثه الله ليبين للناس ما جاء في القرآن.

إنَّ سبب النزول عند الصحابة لا يعني علته، ولا يعني تخصيص أية بحادثة معينة في زمن محدّد وإنما تعني موافقة الحكم الذي تضمّنته الآية للحادثة، فالحادثة بشرية تاريخية والمضمون إلهي يعلو على التاريخ، بمعنى أنّه لا يخضع للأحداث التاريخية ولا يتأثر بها " وقد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أَنَّ أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنّه يريد بذلك أَنَّ هذه الآية تتضمّن هذا الحكم؛ لا أَنَّ هذا كان السبب في نزولها.. فهو من جنس الاستدلال بالآية لا من جنس النقل لما وقع ". (3)

وممّا لا يجوز في التعامل مع النص القرآني، الذهاب إلى أنّه من نتاج الواقع الذي نزل فيه، اعتماداً على أسباب النزول، وهو التعامل الذي تدعو إليه نظرية الانعكاس مع النصوص الأدبية، وهي نظرية تقوم على الفلسفة الواقعية المادية، هذه الفلسفة التي ترى بأنّ الوجود الاجتماعي أسبق في الظهور من الوعي.

(1) - الإسلام السياسي: 63

(2) - ن. م: 72

(3) - البرهان في علوم القرآن ج1: 32

لقد وجد الفكر العربي المادي ضالته في أسباب النزول لمحاولة ربط النص القرآني بالزمن الذي نزلت فيه آياته، فاتخذها أداةً لإثبات أنّه لا يوجد آياتٌ سابقة للأحداث التي نزلت فيها، ولا يوجد شيءٌ منها في اللوح المحفوظ، فلا أزليةَ إذاً للقرآن. ومن المعلوم أنّ هذا الاتجاه بعيدٌ عن الإيمان لأنّه ينكر الأمور الغيبية.

موقف طيّب تيزيني من عموم الدلالة

يُركّز طيّب تيزيني كغيره من الحداثيين على تاريخية النص الديني، فهو في نظره لا يتجاوز عصر نزوله، لكنّه بأساليبه التعبيرية ينزع نحو تجاوز هذا العصر، الشيء الذي يقول به نصر حامد أبو زيد و محمد أركون. و يزعم طيّب تيزيني أنّ النص القرآني يتقاطع مع البعدين الاجتماعي والتاريخي وهذا في رأيه ما " جعل منه نصّ عصره وشاهداً على عصره في آنٍ. [ويُضيفُ قائلاً] وبالضبط في هذا المعقد من المسألة، علينا التدقيق في نزوع هذا النص نحو تجاوزه (أي العصر)، ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكونية والشمول تلك الصيغ التي رأيناها - بطريقة دينية متعالية - متجلية في سمات "الكلية والإجمالية" والإشكالية ما بين المحكم والمتشابه " و " احتمالية التعددية التأويلية "، وكذلك في " العلاقة التضائية بين الظاهر والباطن ".⁽¹⁾ وهذا معناه أنّ مضامينه انتهت بانتهااء عصر النزول، ولا تتعدّاه إلى العصور التالية، ولم يعد النص القرآني سوى شاهداً على الفترة التي كان ينزل فيها، أو حجة عليها، أو وثيقة تاريخية فقط. وبهذا تكون الرسالة مقصورةً على تلك الفترة التي تلقّاها فيها النبي ﷺ.

إنّ التاريخية من المفاهيم الأساسية لدى هؤلاء المفكرين لأنها من المفاهيم التي تمكنهم من إعادة قراءة النصوص الدينية باعتبار أنّ التاريخية ترهن الإنتاجات الفكرية ومضامين الكتب المقدسة في ظرف زمنيّ محدد. فمما قاله تيزيني: " ومن بالغ الأهمية أن نلاحظ أنّ القرآن أتى، في حينه ليخاطب بشراً في سياق تاريخي ومجتمعي معيّن مشخص، ومن ثمّ ليجيب عما لديهم من أسئلة ومشكلات ومعضلاتٍ وذلك جنباً إلى جنبٍ مع التبشير بمبادئ اعتقادية ذات طابعٍ عمومي شمولي ومجرّد ".⁽²⁾ فالباحث يحصر الخطاب القرآني في زمنٍ محدد هو زمن النزول والمتلقي

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة : 356

(2) - محمد سعيد رمضان البوطي و طيب تيزيني: " الإسلام والعصر تحديات وآفاق ": 105.

إ. عبد الواحد علواني المطبعة العلمية دمشق ط2، 1999

المقصود هو المجتمع المشخص الموجود في ذلك الزمن، ليس في غيره فلا يعدو إلى زمن آخر ولا إلى مجتمع متخيل أو آت في المستقبل. ولكن الشيء المعروف المسلم به أن القرآن يخاطب كل المجتمعات وفي كل الأزمان، يقول تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾ فالخطاب القرآني موجّه إلى البشرية جمعاء بدءاً من ذلك المجتمع الجاهلي الذي نزل فيه، إلى مَنْ كَانَ فِي زَمَنِهِمْ مِنْ أُمَّمٍ، ومن ذلك الزمن إلى ما يأتي بعده، بل هو موجّه في بَعْضِهِ إلى الْعَالَمِ غَيْرِ الْمُشَخَّصِ أَيْضاً كَالجَنِّ مثلاً. ويظهر لنا واضحاً من قول طيب تيزيني أَنَّهُ يَقَسِّمُ النِّصَّ الْقُرْآنِي إِلَى قَسْمَيْنِ اثْنَيْنِ، يَرَى أَنَّ أَحَدَهُمَا رَهِيْنُ الْوَاقِعِ الْمُشَخَّصِ الَّذِي نَزَلَ فِيهِ، فَاتَّسَمَ عِنْدَهُ بِالْخُصُوصِ فَلَا يَخَاطَبُ إِذْ ذَاكَ مَجْتَمِعاً مُتَخَيِّلاً أَوْ غَيْرَ مُوجُودٍ عِنْدَ النُّزُولِ. وَأَمَّا الْقِسْمُ الْآخَرُ فَلَمْ يُوجَّهْ إِلَى مَجْتَمِعٍ مُعَيَّنٍ فِي زَمَنٍ مُحَدُودٍ، وَهُوَ ذَلِكَ الْمُتَعَلِّقُ بِالْعَقَائِدِ، فَاتَّسَمَ بِالْعُمُومِ.

(1) - سورة التكوين الآية 27

تاريخية الدلالة عند سعيد العشماوي

لقد اتخذ الفكر التتوييري العربي أسباب النزول متكئاً لادعاء تاريخية القرآن الكريم ومن أصحاب هذا التوجه سعيد العشماوي الذي يلجّ على وقفٍ دلالات القرآن على زمن النزول، وربط أحكامه بأسبابه، فهو يقول: " فكلّ آيات القرآن نزلت على الأسباب سواء تضمن حكماً شرعياً أم قاعدةً أصوليةً أم نظاماً أخلاقيةً، ومن يقرأ القرآن بغير هذا الفهم لا يدرك حقيقة معناه وما قصدت إليه آياته ".⁽¹⁾ وهذا الكلام يشير إلى الدعوة إلى إعادة قراءة النصوص القرآنية وفقاً للواقع الذي نزلت فيه، لأنها تتعلق بأحداث ماضية، وهذا ما يسعى إليه الفكر العربي المتأثر بالاتجاه التتوييري الأوروبي والفلسفة المادية بادعاء أنّ النصوص هي انعكاس لواقعها، فيجب إذاً إخضاعها لواقعها القديم، لأنّ العبرة عندهم بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

إنّ ربط العشماوي كلّ آيات النص القرآني بأسباب نزول بعيدٍ عن الحقيقة فالآيات القرآنية قسمان: قسمٌ نزل بسبب، وقسمٌ نزل ابتداءً من غير سبب، والأخير أكثر. وفي هذا يكشف محمد عمارة عن خطأ العشماوي اعتماداً على عملية إحصائية فيجيبه عن ادّعاءه بما أجاب نصر حامد أبو زيد* بما ادّعاه.⁽²⁾

ويذهب العشماوي إلى أنّ بعض أحكام النص القرآني لم يعد صالحاً لزماننا ممّا يلزم في نظره إلغاء تلك الأحكام ووضع أحكامٍ أخرى تتناسب الواقع الجديد مُستدلاً بالنسخ: " فبعض آيات القرآن نسخ بعضها الآخر، وكان ذلك من باب التطبيق السليم للمنهج الذي لا يقف عند نص محدد ولا يتشبّث بحكم خاص ولا يتجمّد حول قاعدة ثابتة، وإنّما يتقدّم على المصالح ويراعي تجدد الوقائع فينقل الناس من حكم إلى أصلح فيواكب بذلك ركب الحياة ويواجه أيّ جديد ويلائم كل واقع مبتكر ".⁽³⁾ فموقف

(1) - محمد سعيد العشماوي - جوهر الإسلام : 128 مكتبة مدبولي الصغير ط4 - 1996

(2) - محمد عمارة - سقوط الغلو العلماني: 254 دار الشروق القاهرة ط2 - 2002

* إجابة محمد عمارة عن ادعاء نصر حامد مذكورة في الصفحة (113) من البحث

(3) - جوهر الإسلام: 27

العشماوي ممّا تتضمنه آيات النص القرآني يجسّد مفهوم التاريخية التي يعدّها الفكر الحدائي المنهج الأصلح لفهم النصوص، فالآيات عنده غير ثابتة ودليله على ذلك أنّ بعض الآيات ينسخ بعضاً مراعاة للظروف وتغيّر أحوال الناس.

ولا يخفى على دارس أنّ هذا الموقف يدعو إلى إثبات ما هو بشريّ على أنه جديد يساير الواقع الجديد وإلغاء ما هو إلهيّ بذريعة أنّ الزمان قد تجاوزه، فهو لا يرتبط عند تفسيره بالواقع الحالي لأنّه في نظر هذا الاتجاه مرتبط بواقع كان سبباً في نزوله، ويقول العشماوي: "وأحكام الشريعة تنزّلت على أسباب ونتيجة لوقائع حدثت واقتضت أحكاماً لحظها، لذلك فإنّ التطبيق السليم لأحكام الشريعة يعني ربط الحكم بواقعه وتفسير القواعد على الأسباب التي تنزّلت من أجلها".⁽¹⁾ والتمتّع في كلام العشماوي يدرك بوضوح ما فيه من مغالطة وتضليل عن الحقيقة، فهو يظهر لنا النص القرآني على أنّه يبيّن لنا المنهج السليم الذي ينبغي اتباعه في التعامل مع الآيات الكريمة، فنُلغّي ما تضمنته من أحكام كما فعل القرآن بالنسخ - كما فهم هو من النسخ - ونزاعي مصلحة الواقع الجديد. لكن العشماوي أزاح عن فكره أنّ الناسخ من الآيات ليس جديداً، وإنما هو قديم، ومن مجموع آيات القرآن قبل نزولها كما يقول الزرقاني "إنّ الله تعالى حين نسخ بعض أحكامه ببعض ما ظهر له أمرٌ كان خافياً عليه، وما نشأ له رأيٌّ جديد كان يفقده من قبل، وإنما كان سبحانه يعلم الناسخ والمنسوخ أزلاً من قبل أن يشرعهما لعباده، بل من قبل أن يخلق الخلق ويبرأ السماء والأرض"⁽²⁾، ثمّ إنّ قوله بأنّ أحكام الشريعة تنزّلت لأسباب ونتيجة لوقائع حدثت، فيه تصريح من غير إيماء، بأنّ النص القرآني إنما هو نتاجٌ للواقع مثلما يرى الاتجاه المادي.

لقد تحدث رشيد رضا عن الآية: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾⁽³⁾ "فبيّن أنّ الآيات تكليفية وتكوينية، وأنّ الذي تنسخه آية سورة البقرة هنا هو الآيات التكوينية

(1) - جوهر الإسلام: 25

(2) - مناهل العرفان: 14/2

(3) - البقرة الآية: 106

ولست هناك آيات تكليفية نُسخَت بهذه الآية.. ومعنى التكوينية معروف وهو خوارق العادات التي كان يؤيدُ بها الأنبياء، وهي التي تتغيّر بتغيّر الأزمنة ⁽¹⁾. والذي هو معروف عند العلماء أنّ " القرآن نسخ بعض الشرائع القديمة من غير شك، وبدأ النفس البشرية من جديد، على طريقته في إيقاظ مواهبها وقيادتها إلى الله ..فليس في القرآن تناقض إطلاقاً.. كلّ آية لها سياقها الذي تعمل فيه " ⁽²⁾ وذلك لأنّ الله تعالى منزّه عن إبطال ما أمر به فكلّ آية منزّهة عن الخطأ أو النقص، ولها ظرفها التي تعمل فيه كما يرى محمد الغزالي.

(1) - محمد الغزالي كيف نتعامل مع القرآن: 82 دار نهضة مصر 2002

(2) - م . ن : 85

المبحث الثالث: جدلية النص والواقع

دعوى تشكل القرآن من الواقع

منذ نزول القرآن والفكر الإسلامي مُستقرّ على أنّ القرآن الكريم من عند الله بلفظه وتركيبه ومعناه. ولم يجرؤ هذا الفكر على نقض هذه القضية لأنها قضية إيمانية ينبغي التسليم بها والاحتراز من الخوض فيما وراءها من غيبيات. فموقفه منها أنها من المعلوم بالضرورة لورود كثير من الآيات الصريحة في هذا الشأن كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾⁽¹⁾ ويذهب أبو زيد إلى أنّ هناك جدلية بين النص القرآني والواقع وهي جدلية التشكيل والتشكّل، فهو ينطلق لصياغة مفهوم النص من قاعدة مادية هي الواقع حيث يقول: "إنّ الواقع هو الأصل. من الواقع تكوّن النص - القرآن - ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته. فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً".⁽²⁾ فهل من السهل علينا استيعاب فكرة تشكّل النص القرآن من الواقع مع أنّه كتاب سَمَويّ؟ وإذا ذهبنا إلى ما يذهب إليه الباحث أليس يعني هذا أننا أنكرنا أنّه كان للقرآن نزولٌ في الغيب قبل نزوله إلى الأرض؟ إنّ الواقع الذي يُلحّ عليه الباحث هو حياة العرب بجوانبها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وهي الجوانب التي ينطلق منها لدراسة مفهوم النص. يقول الباحث: "وإذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ فإنّ دراستنا لمفهوم النص سعياً لتحديد ماهية الإسلام لا ينبغي أن تغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها. وعلينا أن نضع في الاعتبار أنّ الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص".⁽³⁾ إنّ تأكيد الباحث

(1) - الشعراء. الآيات 192/ 193/ 194

(2) - نقد الخطاب الديني: 130

(3) - مفهوم النص : 26

على الواقع بكل أبعاده وتركيزه عليه ليُكشَفُ عن اتِّخاذه المنهج المادّي مطيّةً في نظرته إلى القرآن؛ ويقوم هذا المنهج على أنّ المادة هي الحقيقة الوحيدة وأنّ الوجود ومظاهره وعملياته يمكن تفسيرها بأنها مظاهر أو نتاج للمادة. وبمقابلة هذا المفهوم الذي يجعل المادة هي الحقيقة الوحيدة، وهي التي أنتجت الوجود ومظاهره، بما يذهب إليه الباحث يتأكد لنا أنه قد اعتمد على هذا المنهج، ممّا يعني عنده أنّ المعنى ليس كامناً في النص وإنما هو كامنٌ في العالم. ومن هنا يظهر جلياً أنّه يُنزل النصّ القرآني منزلة النص الصّامِت الذي لا يقول شيئاً؛ على أن نصراً لا يكاد يعالج مثل هذه القضايا إلا استلهم من التراث ما يُكسبها صبغة المشروعية؛ فهو هنا يستدل على صمت النص القرآني بما قاله عليّ كرم الله وجهه: "القرآن بينَ دفتيّ المصحف لا ينطق، وإنّما يتكلّم به الرّجال".⁽¹⁾ فهل يريد نصر حامد أن النص القرآني لا يدل ؟

إنّ ما يلفتُ النظر هنا أنّ نصر حامد قد قرأ قول عليّ قراءةً حديثة؛ فهو يرى أنّ القرآن نص لا يدلّ، إذ يقول " إذا كان النص لا ينطق = لا يدلّ، وأنّه يتكلّم به الرّجال = القراء، فمعنى ذلك أنّ القراءة... تُعدّ جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص ".⁽²⁾ ولعلّه يقصدُ إلى أنّ النص القرآني لا يُعطي معنىً إلا عن طريق الفهم والتأويل، وأنّ المعنى ليس كامناً فيه كما يرى رولان بارت في مجال النصوص الأدبية؛ ويبدو أنّ هذا القول يصطبغ بالعمومية، فليس كل النصوص تحتاج إلى أعلى درجة من القراءة التي هي التأويل، لأنّ هذه النصوص جاءت على مستويات من الوضوح والغموض، ومنها ما يدلّ بنفسه ولا يحتاج إلى معرفة لغوية واسعة ولا إلى تكلف. وإلى جانب هذا، فهو يعرّف القرآن الكريم بأنّه (رسالة)، ولا شك أن الكلام لا يُعدّ كذلك إذا لم يدلّ على شيء. إنّ (موكاروفسكي) ينبّه إلى أن العمل في مُجمله ينبغي أن يُفهم بوصفه رسالة، فلا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه " محتوًى" يشتمل عليه " وعاء " أو " شكل " لا معنى له".⁽³⁾ فإذا كان النص القرآني

(2،1) - النص والسلطة والحقيقة: 113

(3) - روبرت هولب - نظرية التلقي : 103 - تر: عز الدين اسماعيل - كتاب النادي الثقافي

نتاجاً للواقع حسب هذا المنظور، فلا شيء يمنع أن ينطلق مشروع أبي زيد الفكري من فكرة مفادها أن لغة القرآن هي صناعة بشرية. فما هو دليله على أن اللغة ليست إلهية ؟

اختلف العلماء قديماً وحديثاً في أصل اللغة، وكانت لهم اتجاهات في ذلك ولكنها تتطرق منها إلى اتجاهين فقط، وهما: الاتجاه القائل بالتوقيف والاتجاه القائل بالاصطلاح

- الاتجاه القائل بالتوقيف:

كان ابن فارس (ت395) على رأس أصحاب هذا الاتجاه، قال: "إِغْلَمْ أَنَّ لُغَةَ الْعَرَبِ تَوْقِيفٌ وَدَلِيلُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: عَلَّمَهُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَهِيَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي يَتَعَارَفُهَا النَّاسُ مِنْ دَابَّةٍ وَأَرْضٍ وَ سَهْلٍ وَجَبَلٍ وَجَمَلٍ وَحِمَارٍ وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمَمِ وَغَيْرِهَا. وَالَّذِي نَذْهَبُ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ مَا ذَكَرْنَاهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ".⁽¹⁾ ولعل هذا الاتجاه يرى أن الآية نص في تعليم الله تعالى جميع الأسماء، وأن ما تعلمه آدم هو اللغة العربية. وإذا ما أخذنا بهذا الرأي انتقض ما يذهب إليه نصر حامد من أن لغة القرآن بشرية. ويستدل ابن فارس على صحة رأيه بقوله: " إِنَّهُ لَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّ قَوْمًا مِنَ الْعَرَبِ فِي زَمَانٍ يُقَارِبُ زَمَانَنَا أَجْمَعُوا عَلَى تَسْمِيَةِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ مُصْطَلَحِينَ عَلَيْهِ فَكُنَّا نَسْتَدِلُّ بِذَلِكَ عَلَى اصْطِلَاحٍ قَدْ كَانَ قَبْلَهُمْ ".⁽²⁾

- الاتجاه القائل بالاصطلاح:

وممن قال بذلك ابن جني. قال: " بَابُ الْقَوْلِ عَلَى أَصْلِ اللُّغَةِ إِلَهَامٌ هِيَ أَمِ اصْطِلَاحٌ هَذَا مَوْضِعٌ مُخَوِّجٌ إِلَى فَضْلِ تَأْمَلٍ غَيْرِ أَنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّظَرِ عَلَى أَنَّ أَصْلَ اللُّغَةِ إِنَّمَا هُوَ تَوَاضُعٌ وَاصْطِلَاحٌ لَا وَحْيٌ وَلَا تَوْقِيفٌ إِلَّا أَنَّ أَبَا عَلِيٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ لِي يَوْمًا: هِيَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاحْتَجَّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَهَذَا لَا يَتَنَاولُ مَوْضِعَ الْخِلَافِ وَذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَأْوِيلُهُ: أَقْدَرَ آدَمَ عَلَى أَنْ وَاضَعَ عَلَيْهَا

(1) - السيوطي المزهري في علوم اللغة وأنواعها: 1: 13-تح: فؤاد علي منصور - دار الكتب العلمية

بيروت. ط1. 1998.

(2) - م ن : 14

وَهَذَا الْمَعْنَى مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا مَحَالَةَ . فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مُحْتَمَلًا غَيْرَ مُسْتَكْرَرٍ سَقَطَ
الاسْتِدْلَالُ بِهِ ⁽¹⁾ . والواقع أَنَّ ما يذهب إليه ابن جنِّي ليس إلَّا تأويلًا للآية يحتمل الخطأ
كما يحتمل الصواب وهنا تبقى الكيفية التي علَّم الله بها آدم كل الأسماء مجهولة، هل
وهبه القدرة على وضعها ؟ هل علَّمه عن طريق الوحي؟ غير أَنَّ ابن جنِّي لم يستقر
على هذا الرأي ويظهر لنا ذلك من إعجابه باللغة العربية حينما يقول : " وذلك أَنِّي إِذَا
تَأَمَّلْتُ حَالَ هَذِهِ اللَّغَةِ الشَّرِيفَةِ الْكَرِيمَةِ اللَّطِيفَةِ وَجَدْتُ فِيهَا مِنَ الْحِكْمَةِ وَالِدِقَّةِ الْإِزْهَافِ
وَالرِّقَّةِ مَا يَمْلِكُ عَلَيَّ جَانِبَ الْفِكْرِ حَتَّى يَكَادَ يَطْمَحُ بِهِ أَمَامَ غُلُوَّةِ السَّحَرِ فَمِنْ ذَلِكَ مَا
نَبَّهَ عَلَيْهِ أَصْحَابُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَمِنْهُ مَا حَدَّثَنِي عَلَى أَمَثَلَتِهِمْ فَعَرَفْتُ بِتَتَابُعِهِ وَانْقِيَادِهِ وَبُعْدِ
مَرَامِهِ وَأَمَادِهِ صِحَّةَ مَا وَفَّقُوا لِتَقْدِيمِهِ مِنْهُ وَلُطْفِ مَا أَسْعَدُوا بِهِ وَفُرْقَ لَهُمْ عَنْهُ
وَأَنْضَافَ إِلَى ذَلِكَ وَارْدُ الْأَخْبَارِ الْمَأْثُورَةِ بِأَنَّهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى فَقَوِيَ فِي نَفْسِي اعْتِقَادُ
كَوْنِهَا تَوْقِيفًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَأَنَّهَا وَحْيٌ " ⁽²⁾ . فهل يشير ابن جنِّي إلى أَنَّ ما نراه
من جمال ونضج وسحر ودقة في اللغة العربية وما فيها من أسرار لا يمكن أن يكون
نتيجة للاصطلاح؟ لقد اعتمد أصحاب كل اتجاه على أدلة لإثبات صواب اتجاهه
يطول الحديث عنها*، لذلك أكتفي بدليلٍ عقليٍّ من أدلة التوقيف وهو أَنَّهُ لو كانت
اللغة اصطلاحية لاحتاج الناس في التخاطب عند التواضع عليها إلى لغة أخرى
يتفاهمُون بها، ولو كانت هنالك لغة متواضع عليها لاحتاجت هذه إلى لغة سابقة
عليها ، وجاء في المُرْهَر: " لَوْ كَانَتْ اللَّغَاتُ اصْطِلَاحِيَّةً لَا اخْتِيجَ فِي النَّخَاطِبِ
بِوَضْعِهَا إِلَى اصْطِلَاحٍ آخَرَ مِنْ لُغَةٍ أَوْ كِتَابَةٍ وَيَعُودُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَيَلْزُمُ إِمَّا الدَّوْرُ أَوْ
النَّسْلُ فِي الْأَوْضَاعِ وَهُوَ مُحَالٌ فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى التَّوْقِيفِ " ⁽³⁾ . وما يمكن أَنْ

(1) - ابن جنِّي - الخصائص 1: 40 تح محمد علي النجار المكتبة العلمية ط2 - 1952

(2) - م . ن : 47

*الاتجاهات الأخرى في أصل اللغة هي:- نظرية الأصل المقدس التي ترى أن اللغة هبة من الله -
نظرية فلاسفة الإغريق وترى أن اللغة هبة من الطبيعة - نظرية محاكاة الطبيعة - نظرية
الأصوات الانفعالية - النظرية القائلة بأن اللغة نشأت للتنفيس والترويح عن النفس
وغيرها... ينظر محمد خليفة الأسود، التمهيد في علم اللغة من: 263 إلى 273.

(3) - السيوطي - المُرْهَر 1: 19

نقوله في آراء العلماء سواء ما ذكرناه منها أم ما لم نذكره هو أن آراءهم غير جازمة لأنه ليس لدينا شاهد تاريخي على أصل اللغة، والشاهد لا يكون إلا بالكتابة، والكتابة متأخرة عن اللغة ويبقى بين أيدينا ما قاله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" وهي الآية التي يفسرها الجلالان بقولهما: "أي المُسمَّيات بأن ألقى في قلبه علمها" (1) وعلى الرغم من ذلك فقد أورد الجاحظ ما يمكن الاطمئنان إليه إن صحَّت الرواية إذ يقول: "روى قيس بن الربيع عن بعض أشياخه عن ابن عباس: أن الله ألهم إسماعيل العربية إلهاماً" (2)، ويأتي بدليل إمكان الإلهام بقوله "وعلى ذلك المثال كان كلام عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم في المهد، وإنطاق يحيى عليه السلام بالحكمة صبيّاً" (3)، ومن هنا يتبين لنا أن قول نصر حامد ببشرية اللغة ليس قولاً جازماً لاحتياجه إلى دليل تاريخي هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا ما أخذنا الآية الكريمة بمعناها الظاهر كان في قوله نظر. إنَّ النظرة المادية للنص القرآني على أنه مثل النصوص البشرية التي تشكَّلت بتأثير الأحداث والملابسات، وأنَّ بنيته اللغوية صناعةً بشرية، تُعدّ من منطلقات نصر حامد لفهم النص الإلهي وتحديد ماهيته والكشف عن جوهره؛ ففي نظره أنَّ "الإيمان بوجودٍ ميتافيزيقيٍّ سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة ويُعكِّر من ثَمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص" (4) فهل يرى أبو زيد أنَّ ميتافيزيقيا القرآن مُعارضة للعلم؟ أليست الميتافيزيقيا نفسها واقعاً؟ ففي الفكر الإسلامي هناك واقعان: "واقع ماديٍّ مرئيٍّ وواقع غيبيٍّ تجري فيه أحداث لا يستطيع الإنسان إدراكها في واقعه المادي، وتاريخ البشريّة بدأ من الميتافيزيقي قبل وجوده على الأرض: يقول جلَّ شأنه ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾" (5) وإذا كان في النص القرآني غيبيات مثل هذه فإن العلم التجريبي لا يمكنه إدراكها.

(1) - تفسير الجلالين : 8

(2) - الجاحظ - البيان والتبيين 4 : 6

(3) - م ن : 7

(4) - مفهوم النص : 24

(5) - سورة البقرة . الآية 36

تقديس الواقع و إقصاء الغيب

يرتكز مفهوم النص عند نصر حامد على منهجية آليتها المحورية هي الفصل بين النص القرآني وبين قائله /الله، ولكن ليس معنى ذلك إنكاراً لنسبته إليه، فالغيب الذي لا يُمكن أن يخضع للدراسة العلمية بحكم أن لا دخل للعلم في الغيب، أدّى بنصر حامد إلى الانطلاق من الواقع فهو يقول: " ولما كان المُرسَلُ في حالة القرآن لا يُمكن أن يكون موضعاً للدَّرس العلمي(وهو منزَّه عن ذلك)، فمن الطبيعي أن يكون المدخلُ العلمي لدرس النص القرآني مَدخلَ الواقع والثقافة ".⁽¹⁾ وهذا ما أقرَّ به الفكر اللاهوتي فقد " شَدَّدَ اللاهوتيون طويلاً على أن الواقع الديني ينجُو من قبضة العلم الوضعي ".⁽²⁾ فعملية إقصاء الغيب لفهم لنص فهماً علمياً هي اتجاه مادي سابق في الغرب حيث كان إقصاء ما وراء الطبيعة ردّة فعل ضدّ أفكار الكنيسة تمثلت في ظهور اتّجاه يرفض كلّ الأمور الغيبية برُمّتها ويرى أن المعرفة الحقيقية تُبنى على مشاهد قابل للتجربة الحسية والدراسة العلمية.

و يرى نصر حامد أبو زيد أن هذه الطريقة هي التي تُمكن المفسّر أو الدارس من فهم النصّ القرآني، وهي الطريقة التي تبدأ في دراسة النص بالحقائق الأمبريقية أي بالثقافة والواقع، وهذا يدل على توجّهه الجدلي المادي الذي لا يؤمن إلا بالتجربة والتطبيق و ما يؤكّد لنا ذلك هو قوله: " إنَّ الحقائق الأمبريقية المُعطاة عن النص تؤكد أنّه نزل مُنجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سببٍ خاص استوجب إنزالها، وأنّ الآيات التي نزلت ابتداءً -

(1) - مفهوم النص: 24

(2) - ر. بودون و ف. بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع: 316 تر: سليم حداد، ديوان

المطبوعات الجامعية ط 1 1986

أيّ دون عِلَّةٍ خارجية - قليلة جداً ⁽¹⁾. وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى أن المنهج العلمي يستوجب إحصاءً للآيات التي لها سببٌ نزول، وهي عند نصر حامد كثيرة. ولمّا لم يَقم هذا الدّارُس بإحصاءٍ لها، فقد نبّه المفكّر محمد عمارة إلى أنّه " يُوهمُ قارئه أنّه يصدر عن " حقائق أمبريقية " مستخلصة من دراسات واقعية وميدانية وتطبيقية". ⁽²⁾ وقال أيضاً بأن الروايات قد أثبتت " أنّ ما رُوي له أسبابُ نزولٍ من آيات القرآن البالغ عددها 6236 آية - لا يعدو 472 آية - أي 7,5 % من آيات القرآن الكريم . أما الذين جمعوا كل روايات أسباب النزول دون تدقيق، فلقد بلغت عندهم هذه الآيات 888 آية - أي 14 % من آيات القرآن. ومعنى ذلك أنّ الحقائق الأمبريقية تؤكّد على أنّ أكثر من 90 % من آيات القرآن قد نزلت ابتداءً، ودون سببٍ نزولٍ ". ⁽³⁾ فإذا قبلنا بأنّ النصّ القرآني تشكّل من أسباب وقعت في حياة العرب، فمِمّ تشكّلت الآيات التي ليس لها سببٌ نزولٍ؟ أيكونُ معقولاً أن ينزل القرآن بغير لغة العرب، لغة واقعهم وعلى غير ما يفهمون؟ ومع ذلك أليس القرآن نصّاً متجاوزاً للواقع الذي نزل فيه متعالياً على التاريخ ليكون مستمرّ العطاء؟ ولعلّ هذا الإحصاء يكشف أن نصر حامد قد لجأ إلى السكوت عن بعض الحقائق ليستقيم له تطبيق المنهج.

لقد عكف نصر حامد على دراسة علوم القرآن والسيرة النبوية، ورأى أنّها تدل على ارتباط النصّ القرآني بالواقع مما ألهمه أن يطبّق المنهج الماركسي في البناء التحتي والبناء الفوقي. وهو المنهج الذي يعتقِد بتشكيل الواقع المادي لكل منظومة فكرية فماركس" يذهب إلى أن كل الأنساق الفكرية (الأيديولوجية) نتائج للوجود الاجتماعي الفعلي، وأنّ المصالح المادية للطبقة الاجتماعية المسيطرة هي التي تحدد الكيفية التي ينظر بها الناس إلى الوجود". ⁽⁴⁾ يقول نصر: وإذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ فإن دراستنا لمفهوم النصّ سعياً لتحديد ماهية

(1) - مفهوم النص: 97

(2) - التفسير الماركسي للإسلام: 77

(3) - م. ن: 78

(4) - رمان سلدن - النظرية الأدبية المعاصرة: 50

الإسلام لا ينبغي أن تغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة... وعلينا أن نضع في الاعتبار أنَّ الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ويشمل المتلقي الأول للنص ومُبلّغه، كما يشمل المخاطبين بالنص* هكذا إذن تشكّل النص القرآني - في نظر نصر حامد - من الواقع بمفهومه الواسع وفق هذه النظرية، ومن حركته وتفاعلات عناصره.

وإذا كان النص القرآني قد تشكّل في تصوّر نصر حامد من معطيات الواقع فإن النص من جهته يعود ليُشكّل هذا الواقع، وعلى هذه العملية المتبادلة تقوم علاقة الجدلية بينهما، وهذا ما عبّر عنه بقوله: " ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة " فاعلا" والنص " مُنفعلاً " وإن كان انفعال النص هنا - كما سبق الإشارة - انفعال من خلال آليات اللغة. وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص " فاعلا " والثقافة " منفعلا "...⁽¹⁾، بل إنّ هذه الجدلية لا تتوقف عند هذا المستوى اللغوي فهي مستمرة لانهاية لها على المستوى الدلالي، فتعود الثقافة مرة ثانية لتشكيل النص دلاليّاً عبر فعل القراءة " فالثقافة هنا لا تشكل النص، بل تُعيد قراءته، وهي من ثمّ تعيد تشكيل دلالاته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية "⁽²⁾، فتصبح العلاقة علاقة أخرى بين ثقافة القارئ والنص.

يَتَصَوَّرُ الباحث النص القرآني مُنتجاً ثقافياً في المرحلة الأولى، ثم صار في المرحلة الثانية مُنتجاً للثقافة، ولعلّ هذا ما جعله يصف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة النص " بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يُمكن تجاهل مركز النص فيه، وليس معنى ذلك أنّ النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة (...) إنّ الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى ".⁽³⁾ ولعله من قبيل تحصيل القول بأنّ التاريخ يشهد أنّ القرآن الكريم أحدث تغييراً شاملاً في حياة العرب وحوّل بداوتهم إلى

* - هذا القول سبق الاستشهاد به في الصفحة: 104

(1,2) - م. ن: 174

(3) - مفهوم النص: 9

حضارة لأن آياته الداعية إلى التأمل والقراءة والعمل والبحث كانت حافزاً لإنشاء حضارة، وهو كفيل بإنشاء حضارة كاملة، يقول محمد الغزالي: " لا بدّ من أن أكون ناظراً إلى القرآن كلّ النّظرة الشاملة المتماسكة، ولذلك أنا أحبّ أن يُقال: إنّ الإسلام حضارة كاملة بأبعادها جميعاً، ومعنى أنّه حضارة: أنّه سيكون فيه تشريع إلى جانب التربية والتوعية الخلقية، والأحكام الدولية... إلى جانب المقاصد الكثيرة الأخرى التي تكمل الصورة، فالقرآن كتاب حضارة كاملة".⁽¹⁾ وحوار الإنسان مع النص هو التعامل معه، وقراءته قراءة منتجة، وهي العملية التي أسهمت في إنتاج الحضارة الإسلامية وذلك ما يشهد به التاريخ، فالقرآن عاملٌ أساسٌ في إنشاء علوم كثيرة، فهو الذي هيا بقوة نهضة العرب العلمية. فقد كان الإسلام مصدراً لمقومات الحضارة العربية الإسلامية وأسسها، ونفخ فيها من روحه، مع استمداد هذه الحضارة من غيرها من الحضارات بفعل امتزاج الثقافات والاجناس ما لا يتعارض مع الدين الإسلامي. ولعلّه بالإمكان القول إنّ هذا المنهج يُؤدّي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، لأنّ قداسته تستمد من الغيب ومن كونه كلام الله المنزل لا كلاماً شكله الواقع؛ فالباحث " يلبس النصّ لباسه الواقعي التاريخي، يعطيه هوية أرضية وهذا يعني تجريده أوقعته، أي أنّ النصّ (النص القرآني) هنا يفهم كأيّ نص آخر ولكن يحتفظ بمميزته فنياً فقط، وبتعبير آخر يسعى الباحث إلى نزع الإلهي منه لصالح البشري وتحريره من القدسي لصالح العياني الأرضي، ومن الغيبي لصالح المعاش*"⁽²⁾. فإذا ما حدث هذا التحوّل، وتَمَّ قطعُ العلاقة بين النصّ القرآني وبين قائله، وأُزيلتْ عنه قداسته، فإنّ ذلك قد يُؤدّي إلى جواز تَخُلُّص القُرّاء ممّا دعا إليه، وإلى عدم الاعتراف بالزاميّة أوامره، وهذا ما حصل في دعوة بعض المجتدين إلى فهم النصّ القرآني فهماً خاضعاً للواقع يُفْضِي إلى تَغْيِير أحكامه.

(1) - محمد الغزالي - كيف نتعامل مع القرآن : 73

(2) - إبراهيم محمود - قراءة معاصرة في إعجاز القرآن : 54،

* كلمة " المعاش " هكذا وردت عند الكاتب ، وهي قياساً " المعيش " صيغت من الثلاثي

وحدث فيها إعلال بحذف الواو .

ويرى نصر حامد أنَّ خصوصية النص القرآني نابعة مما هو بشري، وأنَّ "الفكر الرجعي، في تيار الثقافة العربية الإسلامية، هو الذي يُحوّل النص إلى شيء له قداسته، بالقول إنّه نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره. بينما حقيقة النص وجوهره أنه منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً".⁽¹⁾ ويظهر جلياً أنَّ الدارس لا يعترف بأنَّ خصوصية النص القرآني نابعة من ألوهيته وقداسته، وإنما خصوصيته بشرية مضافة إليه. والسؤال المطروح: إذا كانت خصوصية النص القرآني بشرية فكيف أمكن له أن يكون معجزاً؟ أليس الله هو الذي ميّزه وخصّه بما لا يستطيع البشر الإتيان بمثله؟ أيعدّ من يقدّس القرآن رجعيّاً؟

لا نستطيع إنكار قداسة القرآن الكريم سواء كان شيئاً كما قال الباحث أو كان غير ذلك؛ فهو كلام الله ينفرد بذاته كتابةً وتلاوةً، ودليل قداسته حرّمته، ودعوة الله تعالى إلى الاعتصام به واجتناب مخالفته. إن التعامل مع النصوص الأدبية بالمنهج المادي لا يشكّل ما يشكّله مع النص القرآني من خطورة، بل حتى على مستوى النص الأدبي لم يطمئن بعض النقاد إلى فكرة تشكل النص من الواقع وعدّها من المفاهيم غير الصحيحة يقول زكي العشماوي: "ولعلّ أول هذه المفاهيم ما تقرّره بعض المدارس الحديثة من أنّ الأدب تعبيرٌ عن المجتمع، وبالتالي فالمجتمع هو الذي يشكّل العمل الفني ويحدّد قيمته".⁽²⁾ الشيء الذي يدل على أنّ "الأعمال الأدبية نتجت عن الظروف الاجتماعية كما تصدر النتائج عن الأسباب وعلى نحو ما تتمّ النار المشبوبة عمّن أوقدها، لكن هؤلاء قلة قليلة لا يُعْبَأ بها".⁽³⁾ فالعمل الأدبي ليس صورة مطابقة للواقع، ولو كان مطابقاً له لتساوت النصوص الأدبية المعبرة عن الواقع الواحد. وعلى هذا الأساس يُمكن القول "إنّه من الخطأ بمكان تصوّر صُدُور

(1) - مفهوم النص: 14

(2) - محمد زكي العشماوي - قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث: 22 - دار النهضة للطباعة

والنشر بيروت - د ط - 1984

(3) - مصطفى ناصف - دراسة الأدب العربي: 96

الأعمال الأدبية عن الظروف الاجتماعية على النحو الذي تصدر فيه النتائج عن الأسباب".⁽¹⁾ ويبدو أنَّ هذا الاتجاه الذي يسعى إلى هدم الاتجاه المادي أكثر حداثة، فهو يرى أن الأديب يرى الوجود رؤيته الذاتية، فيُعبر عنه من خلالها، وذلك لأنَّ الفن قدرة دائبة في الإنسان نفسه لا ترجع إلى ظروف اجتماعية أو حضارية(..) وإنما هو إضافة حقيقية إلى الظروف الاجتماعية ومن ثمَّ يُسهم في تكوين المجتمع"⁽²⁾، بل إنَّ الذي يحدّد قيمة العمل الأدبي هو ما يتركه هذا العمل من أثرٍ في النفس بما للأديب من قدرة فنية الأديب وتمكّن من الفنّ، لأنَّ العمل الأدبي إنتاج ذاتي لا نرى من خلاله الواقع فقط وإنما نرى شخصية صاحبه كذلك فقد نقرأ نصين لكاتبين في موضوع واحد وما يُحدثه هذا النص من أثر في أنفسنا لا يُحدثه الآخر، أيعود ذلك إلى الواقع أم إلى مقدرة الكاتب وتمكنه من ناصية الفن؟ أليس الكاتب أعلى من الواقع وإن كان يعيش فيه؟ ألا يمكن أن يكون ما قاله الكاتب سابقاً لعصره؟

إنَّ النص الأدبي بوصفه إبداعاً ذاتياً لا ينقل الواقع حرفياً وإلا تساوت النصوص فإذا كان الأمر كذلك فما يَصِحُّ أن يُقال عن النص القرآني المعجز؟ إنَّ الأخذ بما قاله العلماء القدامى من أن القرآن الكريم كان موجوداً قبل نزوله على الرسول ﷺ - سواء وجوداً حرفياً أو وجوداً بالمعنى فقط - يسمح بالقول بأن النص القرآني لم يشكله الواقع. فإذا كان الاتجاه المادي يرى أنَّ مختلف الإنتاجات الفكرية والأعمال الفنية مرتبطة في نشأتها وتطورها بالواقع الذي ظهرت فيه، فإنَّ هذه الرؤية لا تتسحب على النص القرآني لأنَّه ليس إنتاجاً فكرياً ولا هو عملاً فنياً يعتمد على ما يجري في الواقع، وإنما هو كتابٌ نزل إلى الواقع، فهو ينتسخ مع القرآن على مستوى الشكل ويصدّق ذلك عجزُ بلغاء العرب عن تقليده وحيرتهم في نظمه على الرغم من شهرتهم بالتنافس في التجويد والإبداع، وعلى مستوى المضمون بأنَّ جاءهم بمضامين تلغي الكثير ممَّا كانوا عليه في الجاهلية في المجالات العديدة، فاستبدل

(1) - صالح هويدي - النقد الأدبي الحديث قضاياه ومناهجه : 97

(2) - مصطفى ناصف - م . س : 99

الإيمان بالشرك، والفضائل بالردائل، وأعتق الرقاب وأعاد للمرأة مكانتها ونظم الأسرة، وغيرَ نظرة الناس إلى الكون، وكرّم الإنسان وبيّن حقيقة الحياة والموت، وأنبأ بعوالم الغيب، وحدث عن الحرب وما يتعلّق بها من استعداد وحذر ومعاملة للأسرى وغير ذلك ممّا لم يعرفه العرب، فالقرآن الكريم جاء بأساليب أداءٍ جديدة وبقراءة جديدة للإنسان والكون بكلّ ما فيه من مخلوقات.

إن جدلية النص والواقع عند الباحث هي أنّ النص القرآني شكله الواقع العربي، بأنّ كان استجابة لمتطلبات هذا الواقع وتحولاته ثم عاد النص بدوره ليشكل هذا الواقع، ويُعيد بناءه: " إنّ النصوص وإنّ تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه آلياً مرآوياً بسيطاً ". (1)

إنّ فكرة الجدلية فكرة من شأنها أن تقضي على ما كان راسخاً في أذهان المسلمين من أنّ القرآن الكريم كان له نزول سابق على نزوله إلى الأرض، وتُكرّس لفكرة أخرى فحواها أن القرآن بدأ يتشكّل ويتطور شيئاً فشيئاً بدايةً من أول سورةٍ نزلت منه.

ولا تتوقف جدلية النص والواقع لدى الباحث عند مرحلة تشكّل هذا النص، بل هي مستمرة بعد تمام نزول القرآن الذي يرى أنّه " 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. " (2)

ويظهر أن فكرة تغيير معنى النص عند نصر حامد تقوم على أساس تطوّر الواقع من جهةٍ وعلى قابلية لغة النص للاستجابة لهذا التطوّر من جهةٍ أخرى، وتلك هي الجدلية بينهما؛ وكلما تطوّر الواقع أحدث تراكمات في الدلالة وذلك باكتشاف دلالاتٍ جديدة تُتضاف إلى أخرى سابقة إذ يرى أنّ حركة النص في الزّمان والمكان ليست إلا حركة في واقع متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط

(1) - مفهوم النص: 69

(2) - نصر حامد. فلسفة التأويل: 16 - المركز الثقافي العربي ط 5 - 2003

الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص" (1) ويبدو أنه يتبنى ما قاله (هيرش) في مجال الهرمنيوطيقا حين يقول إنَّ هيرش " يقيم تفرقة بين المعنى والمغزى ويرى أنَّ مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكنَّ معناه ثابتٌ. (...) إنَّ الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى. إنَّ المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ". (2) ويبدو كذلك أنَّ "هيرش" يقصد بالمعنى الثابت للنص المعنى الذي يعطيه النص الأدبي دون تأويل أمَّا المغزى فهو الذي يختلف باختلاف القراء ولا يقف عند السطح. غير أنَّ ذهاب نصر حامد إلى أنَّ " القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنًى مفارقاً جوهرياً ثابتاً". (3) حكمٌ مطلق يمكنه استغراق كلِّ المعاني القرآنية وهو ممَّا لا يقبله القرآن بوصفه نصّاً يشتمل على مستوياتٍ من الخطاب مختلفةٍ ومنها ما هو ثابت المعنى ولاسيما تلك التي تتعلّق بالعقيدة والعبادات.

لقد تطرّق الباحث في حديثه عن إعادة تشكيل اللغة للواقع إلى إحدى الخصائص اللغوية ذات الأهمية الكبيرة تلك هي أنَّ اللغة لا تطابق الواقع، فهي تنقله إلى واقع لغوي بحيث يظهر الواقع في تشكيل آخر، ويوضح ذلك بقوله: " فإذا انتقلنا من دلالة الألفاظ إلى دلالة التراكيب كان تعبير اللغة عن الوقائع تعبيراً من خلال علاقات لغوية لها خصوصيتها. إنَّ عبارة " مَاتَ السَّائِقُ " مثلاً أَسْنَدَتِ الفِعْلَ "مَاتَ" إلى الفاعل " السائق"، ولكن هذا إسنادٌ لُغَوِيٌّ لا يتطابق مع الحدث الخارجي ولا يُحاكيه ففي الحدث الخارجي الذي تعبر عنه الجملة لم يفعل السائق الموت بنفسه". (4) فالسائق في الواقع مفعول به أما في التركيب اللغوي فهو فاعل ومثل ذلك قولهم: أَدْخَلْتُ

(1) - مفهوم النص : 240

(2) - نصر حامد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 48 (بتصرف) - المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ط 5 - 1999

(3) - مجلة المصور - ع 23 / 6 / 1995 - عن محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 64

(4) - مفهوم النص : 197

الخاتم في أصبعي. فالواقع أنَّ الأصبع هي التي أُدخِلت في الخاتم، لذا يرى نصر أنَّ علاقة الجدلية عملية معقدة: " إنَّ جدلية النص والواقع ليست جدلية بسيطة فالواقع يتحول في اللغة إلى ألفاظ تدخل في علاقات تركيبية بناء على قوانين خاصة هي قوانين اللغة. من هنا يكون للغة نوع من الاستقلال النسبي عن الثقافة التي تعبر عنها وعن الواقع الذي يفرزهما من هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على إعادة بناء الواقع ".⁽¹⁾ واعتمد الباحث للتدليل على جدلية النص والواقع على بعض الظواهر القرآنية كالنسخ، فإبدال آية قرآنية مكان أخرى ما هو إلا استجابة النص لتبدل الظروف، فهو يرى أنَّ " ظاهرة النسخ التي أقرَّ العلماء بحدوثها في النصِّ أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم والغائه ".⁽²⁾ و كالأحرف السبعة التي عدها استجابة لاختلاف لهجات العرب. و في ذلك يقول: " لقد كانت الأحرف السبعة في حقيقتها نوعاً من التسهيل على المسلمين في قراءة النص مراعاة لواقع التعدد اللغوي في الجزيرة العربية لتعدد لهجات القبائل المختلفة ".⁽³⁾ من هنا يمكن القول بأن الإشكال القائم في توجّهه لا يتمثل في فكرة استجابة النص القرآني للواقع، وإنما تكمن في تصوره أن النص قد خضع للتغير بتأثير من الواقع.

والسؤال الذي نطرحه هو: من الذي يتأثر النص أم قائله ؟ قد نقول بأنَّ النص هو الذي تأثر بالواقع على سبيل المجاز؛ لكن الحقيقة أنَّ صاحب النص هو المتأثر ويظهر تأثره في ما يكتُبه. أيجوز أن يُقال مثل هذا عن الله تعالى وهو المتّصف بالكمال؟ وإذا ما أخذنا بأنَّ القرآن الكريم أزلّي كما قال علماء المسلمين القدامى فهل من المنطق أن يتأثر السابق باللاحق؟ أمّا فكرة الاستجابة - فيما يتعلق بالأحرف السبعة - فيمكن استنباطها من قول الرسول ﷺ: " إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه ".⁽⁴⁾ وهذا ما يدل على أنَّ القرآن قد " لجأ إلى التوسعة في القراءات ومراعاة اللهجات في أحرفه القرآنية السبعة التي خفف بها على

(1) - مفهوم النص: 69

(2) - م. ن: 117

(3) - م. ن: 89

العامة ولم يكلفهم النطق بغير اللهجة التي تجري بها ألسنتهم في يسر وسهولة".⁽¹⁾ لأنّ القرآن الكريم عربيّ اللسان، واللسان العربيّ من خصوصياته الاتساع وتعدّد اللهجات الناشئة عن عوامل مختلفة.

وأما ظاهرة النسخ التي يراها هذا الباحث مظهراً من مظاهر تشكّل النص من الواقع وجدله معه فهي مسألة لا يمكن اتخاذها دليلاً على أنّ النص تشكّل من الواقع فهو نفسه يذهب إلى أنّ حكم المنسوخ لم يبطل، حين يقول: " فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يُعدّ أمراً ضرورياً، وذلك لأنّ حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى".⁽²⁾ وبناءً على هذا يجوز القول إنّ الآية المنسوخة نزلت في ظرف معين، ثم نزلت الناسخة في ظرف آخر فاستدعى هذا الظرف الجديد العمل بالناسخ. يقول محمد الغزالي: " فقصة النسخ، أو الحكم بتحنيط بعض الآيات، فهي موجودة ولكن لا تعمل، هذا باطل، وليس في القرآن أبداً آية يمكن أن يُقال إنّها عطلت عن العمل، وحكم عليها بالموت. هذا باطل. كلّ آية يمكن أن تعمل، لكن الحكيم هو الذي يعرف الظروف التي يمكن أن تعمل فيها الآية، وبذلك تنتزع آيات القرآن على أحوال البشر بالحكمة والموعظة الحسنة".⁽³⁾

لم ينزل القرآن الكريم متشكلاً من الواقع ولا من مفاهيمه، وإنما نزل لتغيير هذا الواقع وتغيير ثقافته ومفاهيمه باللغة التي يفهمها العرب وهو كتاب لا يتوقف عند مفاهيم العرب القدامى لاتصافه بالخلود، وهو غير متأثر بالأساليب الجاهلية، ولا أثر فيه لبيئة أوقومية أو زمنية. وحين يتحدث نصر عن الرسول ﷺ بوصفه المتلقي الأول للنص القرآني، فإنه يراه جزءاً من الواقع ونتاجاً للمجتمع، غير مفارق لأفراد مجتمعه، مع أنّ الروايات العديدة تبين مفارقتها لهم على الرغم من كونه بشراً. و يمكن ذكر حادثة الإسراء والمعراج التي لم تنتسر لأحد وغيرها من الحوادث، كما أن أخلاقه

(1) - صبحي الصالح - مباحث في علوم القرآن : 114 / 115

(2) - مفهوم النص : 122

(3) - محمد الغزالي - كيف نتعامل مع القرآن : 8

لم تكن من صنع المجتمع. و يذهب هذا الدارس إلى " أن الفكر الديني قديماً وحديثاً هو الذي أضفى عليه هالة التميز، وشاء أن يحوله إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ، حقيقة لها وجودٌ سابقٌ على وجودها الإنساني العياني المادي".⁽¹⁾ وأنَّ هذا التحويل قد حدث في النص القرآني كذلك، فهو يقول: " إنَّ هذا التحويل الذي حدث في شخصية النبي كان موازياً لتحويل آخر حدث في تصور النص في الثقافة والفكر حيث تم تحويل النص من توجهه إلى المخاطب والمخاطبين لكي يكون نصاً دالاً على المتكلم".⁽²⁾ ولابد من الإشارة هنا إلى أنَّ مثالية النبي صلى الله عليه وسلم من القضايا التي لا يمكن إنكارها، وكذلك كونه حقيقة لها وجود سابق على وجودها العياني، فقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾⁽³⁾ ، ثم إنَّ اليهود كانوا على علم بأنه سيظهر بعد عيسى عليه السلام نبي يعرفونه بأمارات خاصة . والسؤال المطروح هو لماذا كان اهتمام نصر حامد بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

كان الرسول صلى الله عليه وسلم فقيراً راعياً للغنم قبل زواجه من خديجة، قال تعالى ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾⁽⁴⁾ ولم يكن على دين قريش، وكان يكره عبادة أصنامهم قال عُبَيْدُ بْنُ عُمَيْرٍ بن قَتَادَةَ اللَّيْثِيُّ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُجَاوِرُ فِي حِرَاءٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ شَهْرًا، وَكَانَ ذَلِكَ مِمَّا تَحَنَّتْ بِهِ قُرَيْشٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ".⁽⁵⁾ وعلى نقيض هذا كانت قريش تعبد الأصنام، وهو الوضع السائد في البيئة الجاهلية وبالمفهوم الماركسي يتحدد هذا الوضع بالبنية الفوقية التي هي عنده محصلة للبنية التحتية، ومن هنا ينطلق نصر حامد أبو زيد ليقوم جدليةً بين القرآن وهذا الوضع

(2،1) - مفهوم النص: 59

(3) -سورة الصف . الآية : 6

(4) - سورة الضحى . الآية : 9

(5) - ابن هشام - السيرة النبوية 1: 251 تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي

دار إحياء التراث العربي بيروت

إذ يقول: " إنَّ الواقع الذي ينتمي إليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، فالواقع- أي واقع كان- يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي على نمطين من القيم، النمط السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفاً خافت الصَّوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد، وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية ".⁽¹⁾ وبهذا التفسير يكون نصُّر قد طبق على القرآن الكريم تفسيراً مادياً، فمحمد صلى الله عليه وسلم عنده " كان باحثاً عن دين إبراهيم والعودة إلى هذا الدِّين كان تعبيراً عن الإحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، و كان هذا البحث بحثاً عن " أيديولوجيا " للتغيير، كما أنه لم يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة، كان البحث عن دين إبراهيم إذن بحثاً عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان الإسلام هو الذي جاء يحقق هذه الأهداف".⁽²⁾

وإجمالاً لما سبق يمكن القول بأنَّ نصر حامد قد كشف عن مفهومه للنص من خلال قراءته لعلوم القرآن قراءة نقدية، واتخذها دليلاً على صحة تصوره، ومن ذلك إثباته لجدلانية النص والواقع بدلالة الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وأسباب النزول وغيرها، ولكن إذا كان النص القرآني سماوياً جاء ليغيّر الأوضاع تغييراً شاملاً لا أن يتأثر بها، فهل كان تصور نصر لمرجعية هذا النص تصوراً موضوعياً؟ وكيف يمكن أن نتصوّر تشكّل نص يشمل الماضي والحاضر والمستقبل من بيئة ضيقة لم تعرف حضارة وإذا كان الاتجاه المادي يرى أنَّ الإنتاج الأدبي كغيره من مظاهر الحياة العقلية، خاضعاً للقوى الاقتصادية والأيديولوجية وأنه لا يخضع للقيم الفنية فهل يجوز أن تنطبق هذه الرؤية على النص القرآني الذي تعالى على الواقع، واشتمل على قيم فنية بلغت الكمال وأعجزت جميع البشر؟

(1) - مفهوم النص: 60

(2) - م . ن : 62 / 63 / 65. (بتصرف)

الجدلية عند تيزيني:

إنَّ العلاقة بين النص القرآني وبين الواقع ، عند طيب تيزيني، تتمثّل في جدلية تنهض على فكرة تبادل التأثير بين الطرفين، وهو في هذه المسألة يساير نصر حامد فيما يذهب إليه: " النص القرآني لم يقف ساكناً حيال عملية تدخل الواقع فيه، على نحوٍ أو آخر. لقد وقف فاعلاً مؤثراً في ذلك الواقع ومحركاً إياه على سبيل المساءلة والتحفيز والتحريض سلباً أو إيجاباً أو ما بينهما. بيد أن هذا الموقف الفاعل المؤثر للنص في الواقع ما كان له أن يتحقق بمعزلٍ عن الموقف الآخر الذي يمارسه الواقع في النص".⁽¹⁾ فالجدلية بين النص والواقع عند تيزيني هي علاقة الملزومية، يُشترطُ حصولُ فعلٍ الواحدٍ منهما لحصولِ فعل الآخر.

ومما ينبغي معرفته أن القرآن نزل لكي يؤثر في البشر وفي أوضاعهم. فهو يؤثر في الواقع بمستوياته المختلفة فيقوم بتوجيهه أو تغييره بشكل من الأشكال إلى ما هو أحسن وأقوم. أمّا الواقع فإن تأثيره يقع على فهم الناس للنص القرآني، وهو ما عبر عنه تيزيني بتلّون في تطبيق الإسلام حسب تلّون الفهم أو تعدّدها: "والجدير بالتنبّه أن جدلية النص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة) التي تعني جدلية الدال والمدلول تقوم على تحديد الدور الحاسم أو الأدوار الحاسمة المنوطة بالوضعية المذكورة (وهي المدلول) في ضبط المنعكسات الذهنية المطابقة لها (وهي هنا الدال) ولذلك كان على الإسلام أن يتلّون بألوان التحولات...".⁽²⁾

وإذا كان نصر حامد أبو زيد يرى أن " تعدّدية الفهم والتأويل ليست تعدّدية مضافةً إلى النص، بل هي تعدّدية كامنة في بنيته إلى حدّ كبير"⁽³⁾، فإن طيب تيزيني لا يرى أن هذه التعدّدية تتّج من طرفٍ واحد هو بنية النص القرآني، وإنما هي نتاج البنية

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية: 93

(2) - م . ن : 92

(3) - النص ، السلطة ، الحقيقة : 111

النّصية والسياق الخارجي، ولذلك قال: "كان من غير المسوّج أن يجري الحديث عن تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النّص في ذاته بعيداً عن فعل الواقع في ذلك".⁽¹⁾ فالتعددية عنده ينبغي وضعها في إطار التبادل بين النص والواقع الذي يعني به تبادل التأثير بين الدال والمدلول أي أن الدال (وهو النص) يمارس هو بدوره، تأثيراً فاعلاً في المدلول (وهو الواقع) .

إنّه لمن الصواب أن نقول بأنّ النص القرآني لا يتأثر، لأنّه من جهة جاء ليؤثر في الواقع، ومن جهة أخرى لا يمكن أن نلغي شيئاً منه أو نغيّره أو الإضافة إليه، بل حتّى القارئ فهو يفهم فهمه الخاص به ولكنّه لا يؤثر فيه. فالتأثير الذي ينبغي تصوّره هو في الفهم البشري النسبي المتعدّد المتغيّر، بينما النص القرآني ثابت لا يتأثر ولا يعتريه شيءٌ ينافي قداسته.

وإذا أردنا وضع الأمور في نصابها والتدقيق في المسألة وإنصافها، فإنّ الوجه الحقيقي للتعددية هو أنّ النص يمتلك هذه الخاصية من بنيته، وفي هذه الحالة فإنّ التعددية في الفهم والتأويل ليست مضافةً إلى النص كما يرى نصر حامد. أما بالنظر إلى القراء أو المفسرين فإنّ التعددية في الفهم والتأويل قد تخضع لفروقٍ شتى كالفرق في الأفق الفكري والثقافي، في الظروف التي تحفّ بالقارئ أو المفسر وغير ذلك...، وهذه تعددية جاءت من خارج النص. فالسوسيولوجيون يؤكّدون أنّ الظروف الاجتماعية (السياق الخارجي) لها أثر كبير في توجيه القارئ إلى فهم معيّن للنصوص، لأنّ تلك الظروف - بما هي صورة لمرحلة تاريخية لها خصوصياتها الثقافية والفكرية .. - هي التي شكّلت شخصيته التي لا يمكنه أن ينسلخ منها، هذا من جهة. وبرؤى أنّ النصوص إنما هي انعكاسٌ للواقع من جهة أخرى. وهنا يمكن القول بأنّ تعدد الفهم على هذا المستوى، هو نتاج للسياق الخارجي غير اللغوي، وهذا السياق يقوم بدعم البنية النصية وإن كان مفارقاً للنّص، لذلك فقد يكون من الضرورة

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية: 93

الملحة استدعاؤه للإسهام في كشف المعنى ولا سيما إذا كان هذا السياق مصاحباً لإنتاج النص، وذلك مثل الظروف التي صاحبت نزول القرآن الكريم أو ما سمّاه العلماء أسباب النزول التي لم يكن بالإمكان التوصل إلى فهم بعض الآيات دون معرفتها، فقد ذكر هؤلاء العلماء أنّ لبيان أسباب النزول فوائد كثيرة منها ما قاله الشيخ أبو الفتح القشيري وهو أنّ "بيان سبب النزول طريقٌ قويٌّ في فهم معاني الكتاب العزيز".⁽¹⁾

إنّ فكرة ارتباط أيّ نصّ بالواقع، ليس أمراً حديثاً، فقد تمثّل عند علماء المسلمين القدامى في فهم بعض آيات النصّ القرآني بالوقوف على مناسباتها. وطيب تيزيني يناهض فكرة تجاوز القرآن للواقع واستقلاله عنه، وهي فكرة تمكّنت من أذهان بعض الناس وترسّخت فيها، ويلجّ على ارتباطه بالواقع من حيث كون فهمه منوطاً في حركته بقيود من الواقع وضوابط منه توجّه هذا الفهم. ويرى أنّه "حين يبدو الأمر وكأنّ النصّ الديني أنسلّ من الواقع وتعالى عليه، يغدو هذا النصّ في حلّ من أيّ قيد أو ضابط له في عملية تحرّكه".⁽²⁾ فالنصّ في نظره أصبح خاضعاً للواقع، ويفسّر في ضوء المعرفة البشرية وحسب فهم البشر لآياته، ولا يمكن أن يكون حينذاك متعالياً على التاريخ ولا مفارقاً للواقع مستقلاً عنه، لأنّ استقلالية النصّ القرآني في نظره تجعله متحرراً لا يخضع لضوابط تعمل على فهمه وحسن تلقّيه، ولأنّ الواقع بحركته ومتغيّراته هو الذي يوجه النصّ ويحرّكه ليفصح عن دلالاته تبعاً لتلك المتغيّرات.

إنّ النصّ القرآنيّ جاء ليوجّه الواقع، ليحرّره من أجل الاجتهاد و الإبداع والاستنباط من جهةٍ ويقيّده حتّى لا يخرج عن الجادة من جهةٍ أخرى، فهو لا يسمح بأن تُفرض عليه الضوابط والقواعد من خارجه، لأنّ تلك الضوابط والقواعد لا ترقى إلى مستواه فهي إنتاج بشريّ نسبيّ لا يصحّ اتخاذه أداة إجرائية لقراءة المطلق. فالمسألة هنا إذن يتجاذبها طرفان : طرفٌ يعطي الأولوية للواقع ومتغيّراته، وطرفٌ يُعطي الأولوية للنصّ، ويتجلّى الموقّفان في أن يكون النصّ تابعاً للواقع، أو يكون

(1) - البرهان في علوم القرآن ج 1 : 22

(2) - النصّ القرآنيّ أمام إشكالية البنية والقراءة : 38

الواقع تابعاً للنص. وبعبارة أوضح أن يكون تأويل النص حسب متطلبات الواقع، أو تغيير الواقع حسب ما يدعو إليه النص. ويبدو لنا أن طيب تيزيني يقف الموقف الأول، فهو يرى أن الواقع حين يكون مخالفاً أو مناقضاً للإسلام، فإن السلفوي يرفض هذا الواقع ولا يقبل المواءمة بينه وبين النص الديني.

إن التوجّه المادّي لطيب تيزيني هو الذي أملّى عليه أن يعطي للواقع الشخص أهمية بالغة في فهم النص القرآني، ليس ذلك الفهم القارّ الموروث المحوّل بهالة من التنزيه والتفديس، وإنما ذلك الفهم الحديث الذي يُصرّ على أن يكون الأساس الذي ينطلق منه هو الواقع غير المتجانس، المتعدّد المستويات والتحوّلات المُختلف الاتجاهات، فيتحرّر من الأحادية والمركزية إلى التّشظّي والتعدّد، يقول تيزيني في هذا الشأن "ولما كانت الوضعية الاجتماعية المشخصة في حضورها الواقعي التحوّلي الدينامي، متعدّدة المستويات المعرفية والأيدولوجية أو تحتل مثل هذه التعددية، فإن احتمال التعددية في أنماط القراءات والدراسات المذكورة يعدّ أمراً وارداً⁽¹⁾، فأيّ قراءة للنص، من وجهة النظر هذه، ما هي في آخر الأمر سوى صورة ذاتية للقارئ. وبما أنّ الذوات تختلف فكراً، وتتعدّد موضعاً، وتتفاوت ثقافةً، وتتفاضل فهماً وإدراكاً، فإنّ القراءات لا تخلو من تعدّد.

فالباحث أو الفقيه أو السياسي لا ينطلق لفهم النص - في تصوّر الفكر الحداثي - من معطيات النص فحسب، وإنما ينطلق أساساً من معطيات هذه الوضعية، والسبب في ذلك قوله بتاريخية النص. أمّا في تصوّر الاتجاه المتشدّد، فإنّ النص عبارة عن ثوابت لا تخضع للمتغيّرات، فهو نصّ مقدّس متعالٍ يجب تطبيق ما فيه كاملاً كما جاء دون مراعاة للظروف والأحوال. ولذلك يرى طيب تيزيني أنّ خصوصية اعتقاد الاتجاه السلفي لا تُتيح لها أن تقرأ النص على أنّه بنية مفتوحة تستجيب لمعطيات متعدّدة متنوّعة مُحدّرة من وضعيات اجتماعية مشخّصة.

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 37

إنَّ الاعتقاد المذكور يتمثل في فصل السَّماويِّ عن الأرضيِّ، لأنَّ السماوي الميتافيزيقي يتضمَّن الحقيقة الإلهية المطلقة المثالية الثابتة، وهو مفارق للأرضي التاريخي البشري متعالٍ عليه، ولا يجوز أن نفهمه إلا كما فهمه مُعاصِرُو نزولِه. وبِمَا هُوَ مقدَّسٌ فمن الخطأ قراءته من زاوية المتغيَّرات الخارجة عنه. وهذا الاعتقاد في نظر تيزيني وغيره من المفكرين الحداثيين هو الحجاب المستور الذي يحُول دون قراءة النص الديني في ضوء ما يقدمه الواقع من معطيات وما يحدث فيه من متغيَّرات.

إنَّ المتتبع للدراسات الحداثية والمعاصرة للنص القرآني ليجدُ أنَّ أصحابها لا يختلفون في القضايا الأساسية المتعلقة بالنص. فالقول مثلاً بجذلية النص والواقع هي من المسلمات لديهم، يَبْنُونَهَا على أُسُسٍ مُوحَّدةٍ، ولولا هذه المسلمة لفقد المشروع التحديثي الذي يتصدَّون له أهمَّ شيءٍ فيه، ومن أجل ذلك نجد تيزيني يُمسك بقوة على مقولته «الوضعية الاجتماعية المشخصة» التي تعني الواقع بكلِّ فئاته وشرائحه والعلاقات الاجتماعية والإنتاجية الماثلة فيه، وهي الوضعية التي تعمل على تكوين أفرادها. وإذا كان القارئ عنصراً منها فإنَّه يكتسب شخصيته منها، ومن هنا يقرر طيّب تيزيني أنَّ هذا " ممَّا ينطوي على القول بأنَّ العناصر النَّفسية "السيكولوجية" والأخلاقية والجمالية واللغوية والأدبية وغيرها، التي تدخل في تكوين شخصية الباحث أو السياسي أو الفقيه أو المؤمن عموماً، تملي نفسها على النصِّ "الديني" المقروء عبر أقدنية الوضعية المذكورة ".⁽¹⁾ فَرؤية طيّب تيزيني لعملية القراءة الممارسة على النص القرآني رؤية متعددة الاتجاهات يمكن أن تتدرج كلها في إطار القراءة السياقية والنسقية.

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 40

الفصل الثالث

تأويل النص وقراءته

المبحث الأول: تأويل النص

المبحث الثاني: من مصطلح التفسير والتأويل إلى مصطلح القراءة

المبحث الأول: تأويل النص:

من القضايا النقدية التي احتلت موقعاً مهماً في العصر الحديث، في الفكر العربي والغربي على السواء قضية التأويل، ونظراً لهذا الموقع الذي تبوأته حدث تطوّر خطير فيما يسمى بعملية القراءة إذ أصبح القارئ هو القطب الأساس والمنتج في هذه العملية. وهذا لا يعني أنّ التأويل قضية حديثة بل هي قديمة ضاربةً بجرانها في أعماق التاريخ.

التأويل لغة واصطلاحاً:

التأويل مصدرٌ للفعل "أَوَّلَ" الرباعي، وثلاثيته "آلَ" الذي مصدره "الأَوَّلُ". "جاء في اللسان: "الأَوَّلُ: الرَّجوعُ، آَلَ الشيءُ يؤوِلُ أولاً ومآلاً: رجع، وأَوَّلَ إليه الشيءُ: رجعهُ. وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَهُ دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ، وأَوَّلَهُ وتَأَوَّلَهُ: فسَّرَهُ"⁽¹⁾، وتدبير الشيء وتقديره هو النظر في عاقبته.

لقد ميّز القدامى التفسير من التأويل حسب وظيفة كُلٍّ منهما تبعاً لما تدعو إليه نوعية اللفظ من حيث كونه ظاهر المعنى أو خفيّه. قال الزركشي: "وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم: "التأويل صَرْفُ الآيَةِ إِلَى مَعْنَى مُوَافِقٍ لِمَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا، تَحْتَمِلُهُ الآيَةُ، غَيْرَ مُخَالَفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ طَرِيقِ الاسْتِنْبَاطِ".⁽²⁾ وهذا القول يدلّ على اتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ الْقَدَامَى أَكْثَرِهِمْ عَلَى أَنَّ التفسير ليس هو التأويل، لأنّ في التأويل صرفاً للآية، عن طريق الاستنباط. وقال الزركشي أيضاً: "قِيلَ التفسيرُ والتأويلُ وَاحِدٌ بِحَسَبِ عُرْفِ الاستعمال، والصحيحُ تَغَايُزُهُمَا".⁽³⁾ وبيّن حدود التفسير والتأويل عندهم: "وَقِيلَ التَّأْوِيلُ كَشْفُ مَا انْغَلَقَ مِنَ الْمَعْنَى، وَلِهَذَا قَالَ الْبُجْلِي: التفسيرُ يتعلّقُ بِالرَّوَايَةِ، والتَّأْوِيلُ يتعلّقُ بِالدِّرَايَةِ...، قَالَ أَبُو النَّضْرِ الْقَشِيرِي: وَيُعْتَبَرُ فِي التفسيرِ الاتِّبَاعُ وَالسَّمَاعُ، وَإِنَّمَا الاسْتِنْبَاطُ فِيمَا يَتَعَلَّقُ

(1) - لسان العرب : 171، 172

(2) - البرهان في علوم القرآن ج2: 150

(3) - ن. م. 149

بالتأويل".⁽¹⁾ ولعل في هذه التحديدات ما يبين الفرق بينهما، فالتفسير يتعلق بالظاهر وأما التأويل فبالخفي، ولذلك قال الآمدي: "أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصِّحَّةِ والبُطلان هو حملُ اللفظِ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمالٍ له. وأما التأويلُ المقبولُ الصَّحيحُ فهو حملُ اللفظِ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمالٍ له بدليلٍ يعضدُه".⁽²⁾ وإذا كان التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى محتمل، فإنَّ "هذا الصَّرف لا يقوم على القطع بل يسير في ساحة الظن".⁽³⁾

ويظهر جلياً أن التأويل يختلف عن التفسير، فلو كان التفسير مرادفاً للتأويل لما دعا الرسول ﷺ لابن عباس بقوله: (اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ). ولما خصَّه بذلك. فالتأويل بمعانيه المختلفة، فعلٌ يتميز به أفرادٌ، كتأويل يوسف للرؤيا قال تعالى "وكذلك يجتنيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث..."⁽⁴⁾ ومنه ما لا يكون إلاَّ لله تعالى "وما يعلم تأويله إلاَّ الله"⁽⁵⁾ وقوله تعالى: لنعلمه من تأويل الأحاديث دلالة على أن التأويل الصحيح الحقيقي تتفرد به فئة متميزة من الناس. وقد جاء الجرجاني بمثال عن التأويل والتفسير في غاية الوضوح في سياق تعريفه لهما، فقال "التأويل في الأصل الترجيعُ وفي الشرع صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ" إنَّ أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإنَّ أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً".⁽⁶⁾ فالمعنى الأول هو الظاهر المتبادر إلى الذهن وهو موافق للواقع، أما المعنى الثاني فليس حقيقياً وإنما هو على سبيل المجاز.

(1) - البرهان في علوم القرآن: 150

(2) - الآمدي (علي بن محمد) الإحكام في أصول الأحكام ج 3: 59 تح سيد الجميلي - دار الكتاب

العربي بيروت 1404

(3) - محمد أديب صالح - تفسير النصوص في الفقه الاسلامي ج 1 : 336

(4) - سورة يوسف الآية : 7

(5) - سورة آل عمران الآية 7

(6) - كتاب التعريفات : 46

التأويل عند نصر حامد

النص القرآني عند نصر حامد نص تأويلي، وتأويله كان منذ بداية تعامل المفسرين الأوائل معه، وأن أولئك الذين يقومون بتفسيره إنما يؤولونه مع أنهم يفرقون بين التفسير والتأويل، وهذه التفرقة في نظره " تُعَلِّي مِنْ شَأْنِ التفسير، وتُعْضِي مِنْ قِيَمَةِ التَّأْوِيلِ عَلَى أَسَاسٍ مِنْ مَوْضُوعِيَةِ الْأَوَّلِ وَذَاتِيَةِ الثَّانِي. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبني موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله.⁽¹⁾ فلكون التفسير يتعلق بمأثورات الرعيل المعاصر للنزول، وهو الذي كان أقرب إلى النبع الصافي للغة العربية التي نزل بها القرآن، ناهيك عما رواه عن الرسول ﷺ، عُدَّ أَوَّلَى مِنَ التَّأْوِيلِ وَأَفْضَلَ باعتبار هذا الأخير فعلاً ذاتياً، وبوصفه صَرَفاً للفظ عن معناه الظاهر بصورة قد تتعدى عن المراد بعداً فاحشاً لا سيما إن كان قائماً على الهوى.

فالتفسير من ذلك المنظور لا يعنى شيئاً إلا التأويل، لأن تفسير الصحابة للقرآن الكريم كان تأويلاً له. يقول الباحث: " ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم - خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان القرآن - لا يتجاوز إطار التأويل.⁽²⁾ ويؤكد الباحث ما يذهب إليه من تسوية بين التفسير والتأويل بأن " هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبري - مثلاً - يسمي تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن...⁽³⁾ ودلالة هذا الاستدلال هي إثبات من الباحث وتأكيد أنه لا فرق بين التفسير والتأويل، وأن القدماء إنما كانوا يؤولون، بل إن التأويل هو الأسبق في الاستعمال ويقول نصر حامد: " ولكن رغم هذه الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح التأويل، مقابل مصطلح التفسير درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع

(1) - فلسفة التأويل: 11

(2) - م. ن: 12

(3) - م. ن: 13

الهجري تقريباً، أي العاشر الميلادي...على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل ، وصار شائعاً أنّ التأويل جنوحٌ عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكارٍ أو بالأحرى ضلالاتٍ من خلال تحريفٍ عمدي لدلالاتٍ ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية ⁽¹⁾. فلئن كان التفسير قد اتسم بالبراءة، ولم ينظر إليه بعين الريبة، فإنّ التأويل قد أُرث به المذاهب والفرق الدينية لتحقيق مصلحةٍ أو للدِّفاع عن مبدأٍ من مبادئها.

ولعل المتأمل فيما يقوله نصر حامد يدرك أنّ الباحث يسعى إلى وضع مصطلح التأويل في موضعه الذي كان فيه عند القدامى وإعادته إلى ما كان فيه من منزلة حينما كان التفسير على هامش الاستعمال، يقول: " من الجدير بالذكر أنّ كلمة " تفسير " لم ترد في القرآن كلّهُ سوى مرّة واحدةً ، بينما وردت كلمة " تأويل " أكثر من عشر مرات ، وإذا أخذنا النص القرآني – الذي طالّت فترة نزوله أكثر من عشرين عاماً – نموذجاً لما يسمى في الدراسات اللغوية " معدّل الانتشار " لجاز لنا أن نقول إنّ كلمة " تأويل " تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن عشرة أضعاف انتشار كلمة " تفسير ". ⁽²⁾

وإذ كان للتفسير بالرأي/ التأويل مشروعيته لاستنباط معاني النص بالنظر إلى خصائص اللغة العربية وأساليبها، واستناداً إلى الشروط المعرفية والمنهجية التي ينبغي للمؤول أن يلتزمها، فإن نصر حامد لم يتطرق إلى حدود التأويل وشروطه الكاملة كما وضعها العلماء المسلمون، وإنّما اكتفى بالقول بـ " أنّ التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض والمكروه، والاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وإيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنّما لا بدّ أن يستند الاستنباط إلى حقائق النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى المغزى دون الوثب مباشرة إلى مغزى

(1) – الخطاب والتأويل: 176

(2) – ن . م : 175

يتعارض مع دلالة النص ⁽¹⁾. والبحث عن المغزى هو في الواقع بحثٌ عن المتغيّر
أما المعنى فهو الثابت، وبعبارة أخرى، حسب ما يظهر لنا: المغزى هو المتغيّر الذي
لا يمكن أن يثبت، والذي لم يقله النص، وهو متغيّر لأنّه تاريخي يخضع لتبدّل
الظروف وتأثير العوامل المحيطة بالمفسّر. أما المعنى فهو مستقرّ في النص ثابتٌ
وهو ما تطمح الهرمنيوطيقا إلى اكتشافه بوصفها تسعى إلى إدراك المعنى الموضوعي
الذي في النص.

وقد استقى نصر حامد أبوزيد قضية المعنى والمغزى مما ذهب إليه هيرش. فقد
ذهب هيرش إلى التفريق بين مستويين في الفهم وهما: المعنى والمغزى، وقيامه بذلك
كان من أجل الخروج من إشكالية اختلاف القراء في الفهم. إنّ هذا التفريق يبدو كأنّه
إنصافٌ للمؤلّف الذي همّشته بعض الاتجاهات المختلفة. إذًا لكي يتغلّب على هذه
المعضلة يُقيمُ تفرقةً بين المعنى Meaning والمغزى Significance، ويرى أنّ مغزى
النص الأدبي قد يختلف ولكنّ معناه ثابتٌ ⁽²⁾ فالمعنى الكائن في النص ساكنٌ لأنّه
لصيقٌ بلُغته المعبرة عنه، ملازمٌ لها على مرّ الزمان، أمّا مغزاه فيتوصّل إليه المفسّر
بجدّله مع النص وتفاعله. ويذهب نصر حامد مقتفياً خطى أعلام التأويلية في التفريق
بين المعنى والمغزى، ويرتكز تفرقه بينهما على بعدين: "البعد الأول أنّ المعنى ذو
طابع تاريخي، أي أنّه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق
اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي. والمغزى.. ذو طابع معاصر،
بمعنى أنّه محصلة لقراءة عصرٍ غير عصر النص ⁽³⁾، وهذا يعني أنّ المعنى يبقى
رهين زمن نزول القرآن، لأنّه يُدرك اعتماداً على اللغة وعلى السياق الخارجي للنص
القرآني وهنا يكون نصر حامد قد وضع حدوداً للمعنى. أمّا المغزى فهو مفتوحٌ لأنّه
فهمٌ يتجاوز اللغة، ويتجاوز دلالتها الثابتة ويتحرّر من الماضي. أمّا البعد الثاني للفرق
بينهما وهو بعدٌ يُعدّ بمثابة نتيجةٍ للبعد الأول" أنّ المعنى يتمتّع بقدرٍ ملحوظ من الثبات

(1) - مفهوم النص: 235

(2) - إشكاليات القراءة وآليات التأويل: 48

(3) - نقد الخطاب الديني: 221

النسبي، والمغزى ذو طابع متحرّك مع تغيّر آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها " (1)

وقد تنبّه العلماء المسلمون إلى أهميّة التفسير وضرورته لفهم النصوص ومنهم السيوطي الذي اعتمد على أقوال العلماء ليبين أنّ فهم معاني القرآن الكريم مجالٌ رحبٌ ومتّسعٌ بالغ، ولا بدّ لانتقاء الغلط من التفسير الذي نبتدئ به " ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَتَسَّعُ الْفَهْمُ وَالِاسْتِنْبَاطُ، وَلَا يَجُوزُ التَّهَاطُّ فِي حِفْظِ التَّفْسِيرِ الظَّاهِرِ، وَمَنْ ادَّعَى فَهْمَ أَسْرَارِ الْقُرْآنِ، وَلَمْ يُحْكَمْ التَّفْسِيرَ الظَّاهِرَ، فَهُوَ كَمَنْ ادَّعَى الْبُلُوغَ إِلَى صَدْرِ الْبَيْتِ، قَبْلَ أَنْ يَجَاوِزَ الْبَابَ " (2)، وهذا الكلام يدلّ على أنّ فهم النص القرآني له مستويان: مستوى التفسير الظاهر، وهو معرفة البين، وما نُقِلَ عن السلف الصالح الذين عاصروا النزول وتلقوا عن الرسول ﷺ، ومستوى أعمق لا يُغني عنه الظاهر وهذا يتطلّب تثوير النص القرآني واستقصاء مضامينه والغوص على ما توارى خلف كلماته من معاني دقيقة، فـ " النَّقْلُ وَالسَّمَاعُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ فِي ظَاهِرِ التَّفْسِيرِ أَوَّلًا لِيَتَّقِيَ بِهِ مَوْضِعَ الْغَلَطِ ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَتَسَّعُ الْفَهْمُ وَالِاسْتِنْبَاطُ " (3) ومن هنا يظهر لنا أنّه ليس من الصواب القفز على الفهم الذي توصل إليه العلماء.

ومما سبق، يمكن حصر نظرة نصر حامد إلى التأويل والاستنباط في النقاط التالية:

- 1- اجتناب التفسير بالظنّ والحدس.
- 2- عدم إخضاع النصّ للأهواء أو الايديولوجيا.
- 3- الاستناد إلى حقائق النصّ.
- 4- الاستناد إلى معانياته اللغوية.
- 5- البدء بالتفسير قبل التأويل. أي الانتقال من الدلالة إلى المغزى
- 6- عدم تعارض المغزى مع الدلالة.

(1) - نقد الخطاب الديني: 221

(2) - الإتيان في علوم القرآن ج 4 : 197

(3) - تفسير القرطبي ج 1 : 59

والواقع أن هذه النقاط المُشكّلة لتصور نصر حامد لِمَا ينبغي للمفسر مراعاته تُعدّ شروطاً إيجابيةً، غير أنّها تتسم بالنقص، ذلك لأنّها تفتقر إلى شروط أخرى تعضدها وتعطي التأويل رجوحاً، وهي شروطٌ تتعلّق بالمفسّر نفسه، وبالعلوم التي تمكنه من التفسير. ونحن نجدُ محمدَ عمارة يذهبُ إلى أبعدَ من هذا الحُكم، حينما يقول عن نصر حامد: "إنه لم يُشِرْ - ولو مرّةً واحدة - في جميع كتاباته، التي قرأنا كُتُبَها ومقالاتها، لم يشر إلى المعنى الاصطلاحي لمصطلح التأويل، كما حدده وضبطه وفصل قوانينه - في نظرية متكاملة - فلاسفة الإسلام." (1) و يمكن القول إنّ هذا التحديد يشمل قيوداً تحمي المفسّر اتباع الهوى والوقوع في الخطأ، فقد "كانت الجادة التي سلكها الجمهور في نزوعهم إلى التأويل عندما تتوفر بواعثه سبيلاً واضح المعالم ضمن حدودٍ وقيودٍ وضوابط متسقة كل الاتساق مع مقاصد الشريعة السمحة ورحابة لغة القرآن." (2)

لقد كان لمصطلح التأويل في دراسات الباحث مفهومَان انتقل من أحدهما إلى الآخر مستبدلاً المفهوم الثاني بالأول؛ فعن بحثه في "قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" بدأ الباحث دراسته الأولى من خلال المفهوم الشائع في الفكر الديني والفلسفي المعاصر، والذي يرى التأويل جهداً عقلياً ذاتياً لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر. أما في بحثه الموسوم بـ "فلسفة التأويل" فقد تحول مفهوم التأويل عنده إلى مفهوم مخالف للسابق وأصبح يعني العلاقة الجدلية بين النص والقارئ.

ومما يمكن ملاحظته من هذين المفهومين هو خلوّهما من أي ضابط وتحررها من أي شرطٍ من شروط التأويل. فالأول يتسم بالمعاصرة، ويُخضع النصّ للمفسر فيتمتع المفسر بسلطةٍ تبيحُ له حرية خلق المعنى. وأمّا الثاني، فمعاصرٌ أيضاً يقوم على العلاقة الجدلية بين المفسّر والنص، ويصبح المعنى نتاج عملية مشتركة بين المُفسّر والنص، ودور كلٍّ منهما وأثره في الآخر.. وليس هذا بِقِصِّي عَمَّا جاءتْ به

(1) - محمد عمارة التفسير الماركسي للإسلام: 111

(2) - محمد أديب صالح - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: 446

نظرية القراءة- لمواجهة المناهج التي لا تعترف إلا بالنص- باتجاهيها الممثلين بالناقدين هانز روبرت ياكس Hans Robert Jauss ، وولفغانغ آيزر Wolfgang Iser . غير أن الجدلية التي يراها نصر حامد، قد لا تكون أحياناً متساوية بين الطرفين عندها يكون النص خاضعاً بنسبة ما للمفسر أو القارئ. فالقارئ يتعامل مع نصوص لغوية ولا يتلقاها بما له من زاد لغوي فحسب، وإنما يتلقاها بقدرات ذاتية وبحقول معرفية مختلفة " لأن من ينظر في النص اللغوي إنما ينظر وهو حامل دائماً لمقومات ذاتية ولمكاسب تجريبية ومعرفية متراكمة عبر الأجيال تسبق هذا القارئ إلى النص وتتدخل في قراءته ".⁽¹⁾ فالقارئ إنما يتعامل مع النص بثقافته وزاده المعرفي الذي قد يختلف فيه مع القراء الآخرين.

وإذا كان الباحث يرى أن القرآن قد تحوّل من التنزيل إلى التأويل وبعد أن كان إلهياً صار إنسانياً، فمعنى ذلك أنه صار كغيره من النصوص البشرية فيصبح نصاً تأويلياً بفصله عن صاحبه، لأنّ ربطه بقائله في نظره يفضي إلى طمس طبيعته وإلى سوء فهمه وإغلاقه كما قال بارت: " عندما ننسب النص إلى المؤلف، فإن هذا يعني أننا نفرض عليه أن يتوقف، كما يعني أننا نفرض عليه سلطة مدلول نهائي... " ⁽²⁾

يتعامل الباحث مع النص القرآني بالمفهوم المعاصر للنص، وليس بالمفهوم التراثي الذي يميز بين مصطلح النص الذي قال فيه الشافعي: هو المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل، وإنما بأنه " سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية- الألفاظ - أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصاً"⁽³⁾، فالنص علامات منتظمة تحمل رسالة، وهذا المفهوم يربطه الباحث بتسمية القرآن نفسه رسالة تتضمن علامات إذ يقول: " وليس من قبيل الصدفة أيضاً أن كتاب العربية الأكبر، ونصها المهيمن، يسمى نفسه "رسالة"، ويطلق على

(1)- طه عبد الرحمن -العمل الديني وتجديد العقل: 101 المركز الثقافي العربي ط2- 1997

(2)- رولان بارت - هسهسة اللغة ، الأعمال الكاملة 5 - تر: منذر عياشي : 81

(3)- النص والسلطة والحقيقة : 169

وحدته الأساسية المكونة للسور-الوحدات الكبرى- اسم الآية. والآية فيما يقرر الطبري:
تحتل وجهين في كلام العرب، أحدهما أن تكون سميت آية، لأنها علامة يعرف بها
تمام ما قبلها وابتدائها، كالأية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه...".⁽¹⁾

ولعل نصر حامد لم ينطلق في وصفه للقرآن بأنه نص تأويلي سوى مما لم نقله
الآية السابعة من آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾
فهذه الآية في رأيه "لا تضع قانوناً عاماً ينهى عن التأويل".⁽³⁾ لأن لهذه الآية سياقاً
خاصاً بها، وأن الآيات المقصودة بالتأويل هي المتشابهات فقط، وهي الحروف
المقطعة. ويوضح ذلك معتمداً على تفسير الطبري قائلاً: "وأما تأويل المتشابهات من
آيات القرآن (آل عمران، الآية: 7)، فواضح من سياق سبب النزول أن المقصود
بالمتشابهات: الحروف المقطعة في أوائل السور، وأن الآية وردت مورد الذم
والاستهجان لبعض اليهود الذين توهموا أن هذه الحروف تدل - بحساب الجمل الذي
يقابل فيه كل حرف من اللغة عدداً حسابياً - على مدة نبوة محمد وسيادة الدين الذي
يدعو إليه".⁽⁴⁾ ولعله من الصواب العودة إلى القرآن الكريم لمعرفة معنى التأويل.
"يستعمل القرآن الكريم" التأويل "للأمر الخفية الغامضة، التي يخفي ظاهرها ما يضم
باطنها من أمور محجوبة وراء هذا الظاهر، والمطلع على الآيات التي ورد فيها لفظ
"تأويل" يتبين له أنها لم تستعمله إلا في الكشف عن أمور مستورة لا يمكن إدراكها إلا
ممن خصه الله بالقدرة على كشفها كحلم يوسف وحلم الملك (سورة يوسف) وأفعال
الخضر مع موسى (الكهف). فالتأويل في القرآن يدل على أشياء غامضة تتحقق وتتجسد
في الواقع أو المستقبل. يقول تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ
نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ
غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾⁽⁴⁾

(1،2،3) - النص والسلطة والحقيقة : 168

(4) - الأعراف الآية : 53

وإذا كان علماء أصول الفقه قد حددوا الأدوات التي يتمّ بها تفسير النص القرآني المتمثلة فيما ذكره الزركشي من أن " المُفسّر لكي يكون مُفسِّراً يجبُ عليه معرفةُ علوم القرآن، وعلوم اللغة والصِّرف والاشتقاق والنَّحو وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع"⁽¹⁾، فإن نصر حامد يرى أنّ التأويل يتجاوز هذه المعطيات ليَجْعَلَ العقل أداة يتم بها تأويل النصوص، لأنّ هذه العلوم تصبح غير قادرة على استنباط الدلالات العميقة منها، ففي رأيه " تظَلّ في النصّ أبعاداً دلاليةً أعمق تحتاج إلى حركة الذهن أو العقل إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم." ⁽²⁾ ولعل الاعتماد على المادة اللغوية في الخطوة الأولى من التعامل مع النص القرآني وعلى العقل في الخطوة الثانية يكشف عن مستويين للقراءة: مستوى التفسير ومستوى التأويل، وعلى هذا الأساس يقول الباحث: " وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل من حيث حاجة الأول إلى وسيط أو تفسر ليس من الضروري أن توجد في الثاني، إنّ التفسر هنا هي العلوم الديني واللغوية التي يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالة النص، وهي الدلالة التي ينطلق منها المؤول للغوص في أعماق النص من خلال حركة الذهن أو الاجتهاد".⁽³⁾

التأويل عند الباحث إذاً هو حركة ذهنية تسعى إلى اكتشاف المجهول عن طريق المعلوم، أي أنّ التأويل ينطلق من الدلالة التي نتجت عن التفسير. وإذا كان لكل نص دلالة، فإنه قابل للتأويل ليس من لفظه وإنما من دلالاته، ولذلك يرى أنّ مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص ما دام التأويل غير مقيد بوسيط. ونفهم من هذا أنّه يجعل آلية اتساع التأويل لكل أجزاء النص فلا تقف عند الأحكام والتشريعات وإنما تتجاوزها إلى العقائد، ولا ينبغي فهمها فهماً حرفياً، وفي ذلك يقول: " مازال الخطاب الديني يتمسكُ بوجود القرآن في اللّوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص ، ومازال يتمسكُ بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته

(1) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن 2: 174/173

(2،3) - مفهوم النص: 237

وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشیاطین والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية ⁽¹⁾، فهذه كلها ليست عنده من الحقائق، ومن هنا نبعت دعوته إلى تأويلها وفهمها فهماً مجازياً، وتحريك دلالتها اللغوية إلى أن تصبح حقائق تتوافق ونظرة العقل المادي، فهو بهذا الاتجاه " يدعو {في نظره} إلى تأويل علمي للدين وذلك بإزالة الجوانب الغيبية التي لا تدرك بالحواس عنه من أجل إيجاد أسس ثابتة راسخة متينة كي يلتقي مع العلمانية.

والتأويل العلمي للقرآن لدى الدارس هو التخلص من كل الحقائق الغيبية لكونها في رأيه تحجب الحقائق التي يمكن أن يُدرَكها العقل ولأجل ذلك استعان ببعض القراءات النقدية الحديثة كالتأويلية واستبدالها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير.

وإذا ما عُذنا إلى تصور نصر حامد أبي زيد لطبيعة الوحي أنها كانت غير لغوية، وأن اتصال جبريل بالرسول صلى الله عليه وسلم كان بإلقاء المعاني فقط وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي عبر عنها بلغته، أمكن الترجيح أنه يربط بين النص القرآني والأحلام أو الرؤى بجامع كون كليهما غير لغوي، قابل للتأويل فالباحث يقول: " هكذا تكون الرؤى والأحلام في الثقافة العربية نصوصاً دالة بالمعنى السيميوطيقي للنصوص، لكنها نصوص تحتاج للترجمة إلى اللغة الطبيعية قبل أن تصبح موضوعاً للتأويل أو التفسير. ⁽²⁾ ولذلك يرى أن القرآن قد تحوّل من التنزيل إلى التأويل. إنَّ القرآن - في نظره - حديث نفسيّ كما قال الأشاعرة، وترجم إلى اللغة البشرية، فأصبح مجسّداً في علامات ورموز قابلة للتأويل، ثم " إن كلّ ألفاظ القرآن تصبح مثل الصور التي يراها النائم في نومه تصبح صوراً ماديّة في حاجة إلى

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 135

(2) - م . ن : 163

اكتشاف المعنى المستكن داخلها. هكذا تتحول اللغة في مجال الدلالة إلى أن تكون رموزاً لحقائق متوارية مستكنة في عالم المعاني والأرواح".⁽¹⁾

ومجمل القول: القرآن الكريم في توجه نصر حامد هو نص بالمعنى الحديث مادته اللغة، ويتألف من علامات لغوية تخضع لنظام نصي، والعلامات لا تدل على شيء وإنما يؤلفها القارئ حسب ثقافته بإقامة حوار بينه وبين معطيات النص.

(1) - مفهوم النص: 271

نحو المقاربة التأويلية (الهرمنيوطيقة)

لَمْ يَدَعِ الْفَكْرُ الْعَرَبِيَّ الْعِلْمَانِيَّ الْمَعَاصِرَ مِنْهُجاً مِنَ الْمَنَاهِجِ الْغَرْبِيَّةِ إِلَّا حَاوَلَ أَنْ يَطْبِقَهُ عَلَى النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ*، وَصَاحِبَتْ تِلْكَ الْمَحَاوَلَاتُ نِدَاءَاتٍ عَدِيدَةً لَتَبْنِي تِلْكَ الْمَنَاهِجِ، فَ مُحَمَّدٌ أَرْكُونٌ وَهُوَ يَنْتَقِدُ الْمَنْهَجَ الْإِسْتِشْرَاقِيَّ الْكِلَاسِيكِيَّ فِي قِرَاءَةِ النَّصِّ الدِّينِيِّ، وَهُوَ الْمَنْهَجُ الَّذِي تَمَثَّلَ فِي الْقِرَاءَةِ الْفِيلُولُوجِيَّةِ - التَّارِيخِيَّةِ فَقَطْ، يَقُولُ بِأَنَّ " مَادَّةَ الْبَحْثِ (أَيَّ الْقُرْآنِ) تَتَطَلَّبُ تَطْبِيقَ كُلِّ الْمَنَاهِجِ عَلَيْهَا وَلَيْسَ فَقَطْ الْمَنْهَجِيَّةُ الْفِيلُولُوجِيَّةُ - التَّارِيخِيَّةُ. إِنَّهَا تَتَطَلَّبُ التَّدْخُلَ عَلَى كُلِّ مَسْتَوِيَّاتِ إِنتَاجِ الْمَعْنَى وَآثَارِ الْمَعْنَى مِنْ أَجْلِ تَوْضِيحِ مَلَابَسَاتِ هَذَا النَّصِّ الْمُؤَسَّسِ" (1)، وَقَدْ اتَّجَهَ تَرْكِيزُ بَعْضِ الْمَفْكَرِينَ الْمَجْدِّدِينَ إِلَى عَمَلِيَّةِ التَّأْوِيلِ كَمُحَمَّدٍ شَحْرُورٍ، وَنَصْرٍ حَامِدٍ أَبِي زَيْدٍ الَّذِي وَجَدَ فِي النِّقْدِ الْغَرْبِيِّ مَا أَسْمُوهُ بِالْهَرْمَنِيوطِيْقَا L'herméneutique، أَيْ (نَظَرِيَّةُ التَّأْوِيلِ) وَرَاحَ يَسْتَمِدُّ مِنْهَا مِنَ الْمَفَاهِيمِ مَا يَرَاهُ ضَرْوَرِيّاً لِفَهْمِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ. يَقُولُ أَبُو زَيْدٍ مَنْوَّهَاً بِهَذَا الْإِتِّجَاهِ: " وَتُعَدُّ الْهَرْمَنِيوطِيْقَا الْجَدَلِيَّةُ عِنْدَ جَادَامِيرٍ بَعْدَ تَعَدُّلِهَا مِنْ خِلَالِ مَنْظُورٍ جَدَلِيٍّ مَادِيٍّ، نَقْطَةً بَدِئٍ أَصِيلَةٍ لِلنَّظَرِ إِلَى عِلَاقَةِ الْمَفْسَّرِ بِالنَّصِّ لَا فِي النُّصُوصِ الْأَدْبِيَّةِ وَنَظَرِيَّةِ الْأَدَبِ فَحَسْبَ، بَلْ فِي إِعَادَةِ النَّظَرِ فِي تَرَاتُّبِ الدِّينِيِّ حَوْلَ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ مِنْذُ أَقْدَمِ عَصُورِهِ وَحَتَّى الْآنَ، لِنَرَى كَيْفَ اخْتَلَفَتِ الرُّؤْيُ، وَمَدَى تَأْثِيرِ رُؤْيَةٍ كُلِّ عَصْرِ - مِنْ خِلَالِ ظُرُوفِهِ - لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ نَسْتَطِيعُ أَنْ نَكْشِفَ عَنْ مَوْقِفِ الْإِتِّجَاهَاتِ الْمَعَاصِرَةِ مِنْ تَفْسِيرِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ...". (2) مِمَّا يَسْمَحُ لَنَا بِالْقَوْلِ بِأَنَّ نَصْرَ حَامِدٍ قَدْ بَحَثَ فِي تَرَاتُّبِ الَّذِي تَعَدَّدَتْ فِيهِ التَّفْسِيرَاتُ، لِإِثْبَاتِ مَشْرُوعِيَّةِ هَذَا الْإِتِّجَاهِ. لَكِنَّ الْمَسْأَلَةَ يَنْبَغِي أَلَّا نَنْظُرَ إِلَيْهَا مِنْ زَاوِيَةِ عِلَاقَةِ الْمَفْسَّرِ بِالنَّصِّ فَحَسْبَ، بَلْ مِنْ

(1) - مُحَمَّدٌ أَرْكُونٌ - الْفَكْرُ الْأَصُولِيُّ وَاسْتِحَالَةُ التَّأْوِيلِ: 46

(2) - نَصْرٌ حَامِدٌ - اَشْكَالِيَّاتُ الْقِرَاءَةِ وَآلِيَّاتُ التَّأْوِيلِ: 49

* يَقُولُ هَاشِمٌ صَالِحٌ: " لَكِي نَضِيءٌ هَذَا النَّصِّ إِلَى أَقْصَى حَدٍّ مُمْكِنٍ فَإِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ نَطْبِقَ عَلَيْهِ لِمَنْهَجِيَّةِ التَّارِيخِيَّةِ، وَالْمَنْهَجِيَّةِ الْأَلْسَنِيَّةِ، وَالْمَنْهَجِيَّةِ الْأَنْتَرُولُوجِيَّةِ، وَمَنْهَجِيَّةِ النِّقْدِ الْأَدْبِيِّ، وَبَعْدَئِذٍ نَقَارَنَ بَيْنَ جَمِيعِ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَبَيْنَ الْقِرَاءَةِ الْإِيمَانِيَّةِ أَوْ التَّرَاتُّبِيَّةِ الشَّائِعَةِ " الْفَكْرُ الْأَصُولِيُّ وَاسْتِحَالَةُ التَّأْوِيلِ لِأَرْكُونٍ ص 39

زاوية جميع ما تطرحه الهرمنيوطيقا من تساؤلات أخرى كعلاقة النص بصاحبه ومدى مطابقة قصد النص لقصد القائل وفهم القارئ إلى غير ذلك من التساؤلات المتشابكة المعقدة. وقد لجأ هذا الفكر إلى الاتجاه الهرمنيوطيقي على أنه اتجاه حديث في التأويل وابتعد عن التأويل المشروع كما حدده علماء المسلمين. ويهدف هذا الاتجاه إلى تغيير المنحى الموضوعي الذي كان النقاد يسلكونه لتفسير النصوص أو تحليلها. ويدعو إلى ممارسة فهم ذاتي، مُنفلت من كلّ قيد يحول دون سوء الفهم. وتعود جذور هذا الاتجاه إلى التأويلات الرمزية لأشعار هوميروس Homère في القرن السادس قبل الميلاد وإلى تأويلات الكتب المقدسة.

ثم انتقلت الهرمنيوطيقا إلى مجال النقد الأدبي على يد فريدريك شلييرماخر Friedrich Shleiermacher الذي رأى أنه من الضروري وضع نظرية لفهم النصوص فهماً موضوعياً. ثم تبعه فيلهيلم ديلتشي Wilhelm Dilthey وعمل على تطويرها، فوضع ما أسماه بالحلقة الهرمنيوطيقية " ومفادها: كي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لا بدّ أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حسّ مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلاّ من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه ".⁽¹⁾ أي أنّ القارئ لا يدخل إلى النص أعزل، فلا بدّ له من معرفة سابقة أو خلفية حوله، تساعد على الفهم بامتزاج هذه المعرفة السابقة أو الخلفية بمعطيات النص. ففهم النصوص إذاً من هذا المنظور لا ينهض على طرف واحد. وقد تجاوز ديلتشي أستاذه شلييرماخر، فأصبحت النظرية التفسيرية عنده تدلّ على فهم التجربة. فالمتلقي يمتلك تجربة الحياة، وهي تجربة ذاتية والنص يتضمّن التجربة الموضوعية، ومن خلال حصول التقاءٍ وحوارٍ بين الذاتي والموضوعي يتمّ الفهم لأنّ " عملية الفهم والتفسير تنهض على نوع من الجدل بين تجربة المتلقي الذاتية الخاصة به، والتجربة الموضوعية المتجسدة في العمل الأدبي ".⁽²⁾ فلا سلطةً لطرفٍ على الآخر فيكون بناء المعنى نتاجاً لعمليتي التأثير والتأثر.

(1) - ميجان الرويلي وسعد البازعي - دليل الناقد الأدبي: 89

(2) - موسوعة النظريات الأدبية: 219

ويُفرّق هيرش Eric Donald Hirsch بين المعنى اللفظي والمغزى، فالمعنى اللفظي يمكن تحديده، وهو المعنى الثابت الذي يشترك فيه القراء. أمّا المغزى فإنّه متغيّر لأنّه رهين أدلّة ومرجعيات داخلية وخارجية (السياقات) ، ويمكن القول بأنّ هيرش يرى أنّ للمعنى مستويين: أحدهما موضوعيّ لأنّه ناتجٌ عن اللفظ نفسه، وذلك المعنى هو ما يقصد إليه المؤلف. أمّا المعنى الآخر فإنّه يتجاوز ما يدل عليه اللفظ بنفسه لدخول اعتباراتٍ قد تكون قرائن داخل النص أو خارجه.

إنّ إشراك القارئ في عملية إنتاج المعنى طرحٌ نجده عند جميع الهرمنيوطيقيين فعند غادامير Hans-George Gadamer كذلك، "القارئ يأتي إلى النص ولديه فهمٌ مسبقٌ تأسس وتكوّن نتيجة آفاقه الشخصية والزمانية الخاصة. ولذلك يجب على القارئ ألاّ يحلّل النص كمادّة عضويّة كاملة ومعزولة بذاتها، وإنّما يجب أن يحدث تفاعل (حوار) بينه وبين النص وبذلك فإنّ معنى النص الذي ندركه ما هو إلّا حدث نتج بالضرورة من تداخل الآفاق التي يجلبها القارئ إلى النص والتي يأتي بها النص إلى القارئ".⁽¹⁾ وهنا يظهر إعطاء الأهمية في التفسير لكلّ ما أحاط بالمؤلف وبالظروف التي أنشأ فيها عمله، وبسبب هذه الظروف والملابسات، ولذلك "يرفض غادامير - مثل هيدغر - الوظيفة الدلالية للغة التي لا تشير إلى الأشياء. فالأشياء هي التي تفصح عن نفسها خلال النص الأدبي الذي يُعد شكله الفني وسيطاً ثابتاً بين المبدع والمتلقي، وعملية الفهم، وبالتالي عملية التفسير، متغيرة طبقاً لتغير طبقاً لتغير الآفاق و الرؤى والتجارب ووجهات النظر".⁽²⁾ ومما سبق يتبيّن أنّ الاتجاه الهرمنيوطيقي لا يصح أن يقرأ النص القرآني على ضوءه بسبب كونه يرى أن فهم النصوص إنّما هو نتيجة الجدلية بين آفاق القارئ المختلفة وآفاق النص، وهذا يعني أنّ يكون القارئ شريكاً في إنتاج المعنى. أمّا بالنسبة إلى القرآن الكريم فإنّ المعنى فيه هو الذي نزل من عند الله تعالى و القارئ لا يشارك في إنتاجه بأن يعطي المعاني ذاتياً. ثم إنّ هذا الاتجاه يرى أنّه لا شيء ثابتٌ في النص سوى دلالاته اللفظية التي يقصد إليها

(1) - يُنظر دليل الناقد الأدبي : 93

(2) - موسوعة النظريات الأدبية : 222

صاحب النص، فإذا ما تجاوزناها إلى التأويل، فإننا نفتح النص على عدد لا نهائي من التأويلات، الأمر الذي يراد منه إثبات استحالة الوصول إلى مراد صاحب النص.

إنَّ تسويعَ نصر حامد أبو زيد لضرورة انتِهاج الاتجاه الهرمنيوطيقي لفهم النص القرآني قائمٌ على مبدأ التطور أو التاريخية، فتطوُّر المجتمع والثقافة الذي يتَّبَعُه تطوُّر لغويٍّ هو الذي برَّرَ به دعوته، فهو يرى أنَّه " إذا كانت اللغة تتطوَّر بتطوُّر حركة المجتمع والثقافة فتصوِّغ مفاهيم جديدةً، أو تُطوِّر دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقاتٍ أكثر تطوُّراً، فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفْي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإخلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدِّماً، مع ثبات مضمون النص"⁽¹⁾ فنصر حامد أبو زيد بدعوته إلى تطبيق الهرمنيوطيقا على النص القرآني، إنما يدعو إلى إعادة فهمه ليس انطلاقاً من ذلك الفهم القديم المؤروث، بل بالتخلُّص منه و من الدلالات القديمة التي نزل بها النصُّ القرآني أو التي كانت اللغة العربية تحملها، ولا يَتِمَّ ذلك إلاَّ بجعل فهم النص خاضعاً لتطور اللغة وتغير دلالاتها.

والواقع، إنَّ كان نصر حامد أبو زيد يرفض التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص القابلة للتأويل، فهو لم يخرج عن الجادة لأنَّ تلك الدلالات يمكن أن تكون أعمق مما كانت عليه لأنَّ القدامى لم يدركوا منها سوى ما اتَّصل بحياتهم، وما يرتبط بثقافتهم، غير أنَّه بندائه إلى تطبيق الهرمنيوطيقا على النص القرآني يكون قد ابتعد عن مفهوم التأويل وحقيقته التي تتمثل في تغليب أحد المعاني بدليلٍ مع البقاء في حدود الدين، فهو يريد نفي المفاهيم القديمة لتحلَّ محلَّها مفاهيم معاصرة.

إنَّ إحلال المفاهيم والدلالات المعاصرة محلَّ القديمة لا يعني شيئاً — من المنظور النقدي — إلاَّ عزل النص عن سياقاته كما هو الشأن عند البنيويين، وتفريغه من الدلالات الجوهرية الثابتة، فهو نص مستقل لا يدلُّ ما فيه على شيء خارجه. ويؤكد أحد أقطاب الاتجاه الهرمنيوطيقي وهو هيدغر (Martin Heidegger) على " أن العمل

⁻¹ نقد الخطاب الديني : 133

الفني لا يشير إلى معنى خارجه سواء عند المؤلف أوفي العصر. فهو يمثل نفسه في وجوده الخاص. وأي تفسير للعمل يجب أن يلتزم بهذا المعيار. فالعناصر التي يحتوي عليها العمل الفني مستمدة كلها من الحياة، لكن متى دخلت وتفاعلت فيه أصبحت لها دلالات أشمل وأعمق في عالم مستقل بذاته⁽¹⁾. فإذا ما طبق هذا الاتجاه على القرآن الكريم ، فإنّ تطبيقه سيزحزح ثوابت الدين لأنّه تحريفٌ لمعانيه، وإسقاطٌ لأحكامه.

فاذا كان العملُ الفني لا يُشيرُ إلى شيء خارجه فإنّه يحتملُ أيّ معنى من المعاني يشير إلى كلّ شيء، ولذلك يقول محمد أركون: " فالقرآنُ نصٌّ مفتوحٌ لجميع المعاني ولا يُمكن لأيّ تفسيرٍ أو تأويل أن يُغلّقه أو يستنفده بشكلٍ نهائيّ".⁽²⁾ إنّ قول محمد أركون يُزيحُ كلّ حُدودٍ للقراءة ويُعيّبُ كلّ شروطها ليجعلها حرّةً، وعند ذلك تنفّلت قراءة النصّ أو تفسيره من أيدي الأكفَاء، بل يُنتزعُ منهم التفردُ بها ليخوض فيها كل من أراد. وحسب رأي محمد أركون، حتى الآيات التي تُبيّنُ العقيدة الصحيحة و الآيات التي تفرض عباداتٍ بكيفية معيّنة والآيات التي تضع قوانين للمعاملات الاجتماعية... تبقى مفتوحة لجميع المعاني وتصيرُ هذه الامورُ الثابتة مُجرّد مقترحات من الله تعالى على عباده*. ويصرّح محمد أركون بأنّ ما جاء به القرآن الكريم هو مجموعة من المعاني المقترحة على الناس: " إنّ القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني المقترحة على كلّ البشر. وبالتالي فهي مؤهّلة لأن تُثير أو تُنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوّعة بقدر تنوّع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولّد فيها".⁽³⁾ فالمعاني القرآنية إذاً حسب هذا القول ما هي إلا مقترحات، وللبشر الحرية في قبولها أو رفضها واستبدال معانٍ أخرى بها تبعاً لمصالحهم، وتأويلها إذا ما خالفت عقولهم ولم تستجيب لمطالبهم، فتصيرُ تأويلاتهم تحريفاً لها. وقول محمد أركون هذا

¹- موسوعة النظريات الأدبية: 221

^{2,3}- محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي: 145

* - الله عزّ وجلّ منزّه عن ذلك و يمتنع في حقه أن يقترح على عباده أموراً هم ملزمون بالامتثال لها والخضوع ، و محمد أركون لم يراع هذه النزاهة.

يُوحى باعتقاده ببشرية النص القرآني، لأنَّ عملية الاقتراح لا تكون إلاَّ من البشر ونسبة هذه العملية إلى الله تعالى فيها دعوةٌ إلى التسوية بين معاني القرآن والمعاني التي يأتي بها البشر.

إنَّ المفاهيم النقدية الحديثة التي أصبحت تُقرأ النصوص الأدبية على ضوءها لم تُلَقَّ إجماع النقاد على أنَّه بإمكانها المساعدة على قراءة العمل الأدبي قراءة موضوعية بل إنَّ منهم من يُقرِّ بإساءة بعض تلك المفاهيم إلى الأدب. وممَّا رَوَّج لها وأسهم في انتشارها تلك السِّمات الحداثية التي طبعت الإنتاج الأدبي المعاصر كالغموض المفرط الذي أصبح ظاهرة لا يكتسب النص الأدبي خلوده إلاَّ بها بما فيه من رموز قد تكون خاصَّةً بصاحب النص لا يعرف دلالتها إلا هو، وبما فيه من تفسير لقواعد اللغة، واستعمال لصور شعرية بعيدة المنال، وتركٍ لفراغات... هذه الأمور التي كانت من عوامل الإبهام والغموض تُعْطِي القُرَّاء إمكاناتٍ هائلةً للتأويل، لا تتفقُ على معنى، بل قد تتناقض أو يهْدِم بعضها بعضاً، فلا نجد فيها ما نطمئنُ إليه.

إنَّ هذه الأمور هي التي سوَّغت القول بانفتاح النص على مختلف القراءات وتعدُّد التأويلات. و قد كان لنقل المفاهيم النقدية المعاصرة إلى مجال الدراسات القرآنية دورٌ في التسوية بين النصوص، وإلى الإعلان، بدون تحرُّج، أنَّ القرآن الكريم ليس إلاَّ نصًّا كالنصوص الأدبية الممتازة، يجوز إعادة فهمه بتطبيق المناهج الغربية عليه.

ومن المعلوم أنَّ النص القرآني ليس فيه شيءٌ ممَّا في النصوص الأدبية المعاصرة ولا سيما النصوص الشعرية، ليس فيه من العوامل التي تجعل النص غامضاً تتأوَّلُه كيفما شئنا. فالنصوص الشعرية المعاصرة (شعر التفعيلة) كثير منها ليس له معنى ظاهرٌ، فكيف نصل إلى معناه الخفي؟

التأويل عند طيب تيزيني

لم يكن توجه تيزيني بعيداً عن الفكر المدافع عن تأويل النص الديني، فهو يرى أنّ هذا النص ذو بنية تأويلية احتمالية ، إذ إنّ هذه البنية بخصوصيتها تحمل هذا المفكر على أن يتخذ موقفاً جازماً بأنّ النص القرآني له قابلية للتأويل المستمر تبعاً لظروف العصر وأحواله، وأنّ المعاني التي يحملها ليست قطعية. فإذا كان الباحث يركز على الواقع باعتبار حتمية تغيّره وتطوّره ، فإنّه ينظر إلى النص القرآني على أنّه ينبغي أن يكون صورة لهذا الواقع فتتغير دلالاته بتغيّره عن طريق التأويل المستمر وهو الرأي الذي ذهب إليه مفكرون معاصرون أمثال نصر حامد أبي زيد.

فالنص الديني عند تيزيني، ما يدعو إلى تأويله ويفرضه ليس بنيته ولا الواقع المتغير فحسب وإنما هو نفسه يدعو إلى ذلك، يقول الباحث بأنّ النص القرآني " لم يقدّم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة فحسب بل إنّهُ هو نفسه، إضافة إلى ذلك، يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرّض عليه ".⁽¹⁾ فهو يرى أنّ العملية لا تخلو من مسوغات ، فبالنسبة إليه ، إنّ خصوصية التركيبة اللغوية للنص القرآني تدعو إلى التأويل كما يدعو هو إلى ذلك. وفي مقابل ذلك نجد الباحث كأنّه يهدم ما هو بصدد الدفاع عنه حين يورد قوله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قُلُوبِكَ لَتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾⁽³⁾ ويقول عن هاتين الآيتين : " فالآيات القرآنية التالية تفصح عن نفسها باتجاه يؤكد على أنّ القرآن نصّ واضح مبين لا يحتاج تأويلاً أو تفحصاً معقداً ومركباً ، بقدر ما يقتضي من قارئه أن يتبيّن مراد المتكلم هو -هنا- الله "⁽⁴⁾ إنّ القرآن الكريم كتابٌ واضحٌ، ولكنّ هذا الوضوح

(1)- طيب تيزيني - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة : 264 دار الينابيع دمشق 1997

(2)- الشعراء الآية 193

(3)- الزمر الآية 28

(4)-النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 266

لا يعني السهولة المطلقة في الفهم وإنما هو كتاب واضح لأنه نزل باللغة التي يفهمها العرب وبأساليبهم وأعرافهم في الخطاب و " ليس معنى هذا أنه ينزل إلى مستوى العوام والأغبياء من الناس ليفهمهم، كلاً، إنه يخاطبهم بأرقى الأساليب، وأعماق المعاني، وأروع البيان، مما لا يطمع بشر أن يسمو إلى أفقه، ولكنه مع هذا السمو البلاغي والبيان مشرق كطلعة الصباح سلس كالماء العذب الزلال".⁽¹⁾ فالمقصود بالصفيتين (العربي المبين) حسب ما جاء في بعض التفاسير أن القرآن نزل بلغتهم التي يعرفونها يقول الطبري " وإنما ذكر تعالى ذكره أنه نزل هذا القرآن بلسان عربي مبين ، في هذا الموضع، إعلاماً منه مشرقي قریش أنه أنزله كذلك لئلا يقولوا إنه نزل بغير لساننا، فنحن إنما نعرض عنه ولا نسمعه لأننا لا نفهمه ".⁽²⁾ فما الوجه الذي نفهم به قول تيزيني أن القرآن يدعو إلى التأويل ويحرض عليه ، وفي الوقت نفسه يقول إن القرآن نص واضح مبين لا يحتاج إلى تأويل ؟

لم يقف طيب تيزيني عند النقيضين : الدعوة إلى التأويل/عدم الحاجة إلى التأويل وإنما يذهب إلى أن قوله تعالى ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ و ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ مصادرة لعملية التأويل، بحيث لم يعد للتأويل أي أهمية وأي دور في الفهم، فيقول: " إن التأكيد على مصداقية اللسان العربي المبين، وغير ذي العوج للقرآن، إضافة إلى المطالبة بأخذ المتشابه منه دون تأويل مصادرتان تجعلان من هذا الأخير(التأويل) أمراً نافلاً بالنسبة إلى النص القرآني، بل إن المسألة تصل - في هذا السياق - إلى درجة دمج زائغي القلوب بالمؤولين".⁽³⁾ وإذا ما عدنا إلى التفاسير القديمة لا نجد فيها أدنى إشارة إلى أن النص القرآني يصادر التأويل، وإنما أشار إلى تأويل الذين هم على ضلال، وعاب أن يتصدى للتأويل من كان في قلوبهم زيغ لسوء مقاصدهم فعند ابن كثير: « فأما الذين

(1)-يوسف القرضاوي - كيف نتعامل مع القرآن :45

(2)-الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن م5: 524

(3)-النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة:266

في قلوبهم زيغ" أي ضلال وخروج عن الحق إلى الباطل " فيتبعون ما تشابه منه" أي إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها لاحتمال لفظه لما يصرفونه، فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه، لأنه دامغ لهم وحجة عليهم، ولهذا قال " ابتغاء الفتنة" أي الإضلال لأتباعهم " (1).

وقد تطرق تيزيني إلى مفهوم التأويل في التراث الإسلامي معتمداً على تحديد أبي البقاء له بالتعريف التالي: "التأويل في اللغة من الأول وهو الانصراف، والتضعيف للتعدية، أو من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقيل التأويل بيان أحد احتمالات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم، لذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير ما يتعلق بالرواية" (2). ويظهر أن تيزيني غير مقتنع بهذا التعريف الذي لا ينفرد به أبو البقاء دون العلماء الآخرين، فيذهب إلى التقريب بين التفسير والتأويل، وإلى القول بأن الذاتية تجمع بينهما أي أن كلا من التفسير والتأويل لا ينتهي إلى دلالة قطعية لخضوعهما للذاتية وهو الأمر الذي ذهب إليه نصر حامد أبوزيد. يقول تيزيني: " إنَّ عنصر الذاتية يمكن أن نثلمسه ليس في (الدراية/ التأويل) فحسب، بل كذلك في (الرواية/ التفسير) مما يضعنا أمام صيغة طريفة من (التفسير التأويلي) فهو ينطوي على الإقرار بأنه حتى التفسير خاضع لاختراقات تأويلية عبر الاختيارات الاستراتيجية التي يستخدمها المفسر، مثلاً من نمط المعجمية اللغوية والمنظومات الدلالية المشروطة بحدود عصره" (3). وبهذه الصيغة الجديدة يسعى تيزيني إلى توسيع مفهوم التفسير بعد أن اتفق العلماء على أنه نقلي يعتمد على رواية المأثور ويشير إلى ذلك بقوله: " وهذا من شأنه الإسهام في توسيع الحقل الدلالي للتأويل ومن ثمَّ في التحفظ حيال مطلب الموضوعية القطعية في التفسير كما هو الحال في

(1) - ابن كثير تفسير القرآن العظيم ج2: 8 تح سامي بن محمد السلامة دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض ط2- 1999

(2،3) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 265 * وهذا القول أخذه من كتاب الكليات لأبي البقاء الكفومي.

التأويل⁽¹⁾، ولتقوية موقفه إزاء التفريق بين التفسير والتأويل، وإثبات أنهما شيء واحد يستدلّ بما أورده أبو البقاء من قول النبي ﷺ (أُولُوها لَهُ يَفْقَهُها)⁽²⁾ قائلاً: " بل إنّ النبي استخدم تعبير (التأويل) بمعنى (التفسير) وإزالة اللبس دون حرج .. وهذا ما يضع يدنا، ثانية على ما ورد معنا سابقاً من عدم إمكانية الفصل القطعي بين التفسير والتأويل، وذلك من موقع أنّ الأول منهما (التفسير) قد يُضبط بمثابته نمطاً ذا خصوصية دقيقة من أنماط الثاني (التأويل)، أو بوصفه عتبةً تفضي إليه، لتحمل الكثير من احتماليته وانفتاحيته " ⁽³⁾.

ولمّا كان التأويل يحتلّ موقعاً أساسياً في عملية قراءة النص الديني عند طيب تيزيني، فهو في مشروعه يتّجه إلى نزع المخاوف التي رافقت نظرة بعض الناس إلى التأويل فيما يقول الباحث: " لأنّ التأويل والاجتهاد، كائناً ما كانت الصيغة التي يظهران فيها فقد نظر إليهما بعين الارتياب والتشكيك والتبذير " ⁽⁴⁾. فقد ذهب إلى تقليل الفرق بين التفسير والتأويل إلى درجة تدنو من التسوية بينهما، لأنّ الأول منهما لم يثر أية مخاوف بحجة موضوعيته واعتماده على المأثور عن النبي ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم. و لذلك نجد الباحث يأتي بعدّة حجج لإبراز قيمة التأويل ومشروعيته بل وجوبه، ومنها موقف النبي ﷺ من التأويل في بعض أحاديثه، وإن كانت غير صريحة الدلالة على ما يذهب إليه. يقول تيزيني: " ففي هذه الأحاديث وأمثالها نقرأ - على سبيل الاستنباط الدلالي - ما يدعو إلى أن لا يُركنَ إلى ظاهر النص في متشابهه ومحكمه " ⁽⁵⁾. * والواقع أنّ النصّ المحكم الذي ليس له إلّا وجهاً واحداً لا يؤوّل.

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 265

(2,3) - ن. م: 275، الحديث (أُولُوها لَهُ..) نقله تيزيني عن أبي البقاء عبد الله بن الحسين

العكبري، من كتابه إعراب القرآن تح عبد الله بنهان دمشق 1977 ص 44.

(4) - ن. م: 272

(5) - ن. م: 276 * من هذه الأحاديث " من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"، يشفع يوم القيامة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء"، " فقيه واحد أشدّ على إبليس من ألف عابد"، " فضل العلم خير من فضل العبادة "

غير أننا نلاحظ أنّ الباحث بعدما طُفّف من الفرق بين التّأويل والتفسير فإنه يفعل ذلك مع المحكم والمتشابه من الآيات، وكأنّه من الضروري التعامل معهما تعاملًا واحدًا، فلا يكون إذاً هنالك اعتبار لما بينهما من فرق، إذ يرى أنّه لا ينبغي الرُّكُونُ إلى ظاهر النص في متشابهه ومحكمه، ولعلّ هذه دعوة صريحة من الباحث إلى تأويل كلّ ما في النص القرآني ومخالفة قول علماء الأصول بأنّ المحكم لا يحتمل إلّا وجهًا واحدًا ولا يؤوّل ، فإن تعدّدت آراء العلماء في المحكم - كما تعدّدت في المتشابه - فإنّ " آراءهم تووّل في النهاية إلى أنّ المحكم هو الذي يدلّ على معناه بوضوح لا خفاء فيه، فيدخل في المحكم النصّ والظاهر " (1)، ولهذا نجد من العلماء من يرى أنّ المحكم ما لا يحتمل من التّأويل إلّا وجهًا واحدًا .

وينضاف إلى تلك التسوية بين المحكم والمتشابه، التسوية بين العلماء وغيرهم من الفئات البشرية الأخرى بالنظر إلى أنماط التّأويل وتعدّدها لدى المذاهب الفقهية والمدارس والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية، ولا سيما إذا اقترنت ببعد سياسي أو سوسيولوجي أو موقف معيّن " ممّا ينطوي على الدعوة إلى ديمقراطية التّأويل وتعميمه شعبياً، أي إلى تحويله لفرض عين على كلّ مسلم عاقل " (2). وقد أتى الباحث بالأدلة المبيّنة أنّ التّأويل لا يمارسه إلّا العلماء، وأنّ النبي ﷺ لم يرفض التّأويل إلّا ممّن لا علم له به ومن بين تلك الأدلة الحديث النبوي الذي نقله الجاحظ " يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدوّه ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين " (3)*

ويؤكد طيب تيزيني أنّ النص القرآني طيّع مفتوح على دلالات متعدّدة، وأنّ هذه الطواعية تعود من جهةٍ، إلى الوضعيات الاجتماعية التي تفرض الكيفية التي يتصدّى بها القارئ للنّص أو المدخل المنهجي أو المعرفي الذي يتعامل منه معه - والمناهج متعدّدة والمجالات المعرفية كثيرة - وتعود إلى بنية النّص نفسه من جهة أخرى، يقول الباحث : " لعلنا نلاحظ أنّ النّص الديني الإسلامي - الاصلّي - اكتسب

(1) - صبحي الصالح - مباحث في علوم القرآن: 282

(2) - النص القرآني إشكالية البنية والقراءة : 274

(3) - ن. م: 276 * الحديث مقتبس من البيان والتبيين: 17 ج 2 ط 2 القاهرة 1932

طواعيته تلك من تعددية التوجّه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة؛ مختركة و متمايضة معرفياً وإيديولوجياً أولاً، ومن بنيته النصية المفتوحة دلاليّاً ثانياً⁽¹⁾. والواقع أنّ طواعية النص القرآني لا تأتيه من خارجه ولا يمكن تطويعه لواقع ما، ولا يصح ذلك لما فيه من تحريف لمعانيه. لا تأتيه هذه الطوعية إذاً من خارجه لأنّها طبيعّة فيه. ومن الطبيعيّ كَي يُضفي الباحثُ سِمَة المَشْرُوعِيّة على بحوثه المتعلقة بالنص القرآني أن يتكَيّ على التاريخ الإسلامي وينقب فيه عن الأدلة الفعلية أو القولية، فبصدِّ إعطاء الأولوية للقارئ ولواقعه المَعِيش على النصّ نجدّه يتّخذ مقولة الإمام عليّ بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في ردّه على الخوارج مرتكزاً لهذا التوجّه. والمقولة هي: القرآن إنما هو خطّ مسطّور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلّم به الرجال، فيقول تيزيني: "ومن ضرورات الموقف المعرفي الدلالي ملاحظة أنّ النصّ القرآني لم يكن له أن يتكلّم بذاته، وإنما كان عليه - وما يزال - أن يتكلّم بلغات الآخرين أي عبر مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاق تفكيرهم وفهمهم، ومن ثمّ عبر أنماط التوجّه والمساءلة التي تقدّموا إليه في ضوئها وفي حدودها"⁽²⁾.

حقّاً، إنّ القرآن صامتٌ ينوب عنه الرجال في الكلام، وفي هذا إيماءٌ إلى أنّ المعاني التي يصل إليها الناس قد لا تكون هي التي أرادها النص. وهذا يعني أنّه ليس كلّ قراءة للنص القرآني هي قراءة صحيحة، ولذلك قال الإمام عليّ (كرم الله وجهه) ما قاله إشارةً إلى أنّه ليس كلّ فهم للنص القرآني فهماً مصيباً، بل منه ما هو فاسد، كفهم الخوارج لبعض الآيات الكريمة مما جعلهم يكفّرون غيرهم، لأنّهم صدروا في فهمهم عن موقع العداوة لمخالفهم، وفهموه حسب مستواهم الفكري والمعرفي ووفقاً لوضعياتهم الاجتماعية، فكان تفسيرهم معارضاً لتفسير خصمهم. يقول تيزيني في قابلية النصّ القرآني لعدّة قراءات: "وإذا كان القرآن كذلك، فإنّ تطويعه لمواقف متعدّدة متقاربة أو متضاربة أو متناقضة وكذلك متصارعة، أمرٌ كان تسويغُه (وما زال) ممكناً من قبل الفرقاء والخصوم والمتصارعين، وذلك من موقع تفتيق واستتطاق واشتقاق دلالات

(2،1) - النصّ القرآني إشكالية البنية والقراءة: 89

تطابق بينه وبين تلك" (1). ومن هنا يتبين لنا عدم إمكان احتمال النص القرآني لكل قراءة، لأن كل جهة تجتهد لتطويعه لموقفها حتى لو كانت المواقف متناقضة، فلا يعقل أن يُجمع بين الشيء وضده، وتطويع النص القرآني لا يعني شيئاً غير تحميله ما ليس يريد قائله/الله تعالى فقد " اتخذ بعض الناس من كلمة أمير المؤمنين عليّ تَكَاةً يعتمدون عليها في دعوى عريضة : أن القرآن كله يحتمل تفسيرات مختلفة، وأفهاماً متباينة ، بحيث يمكن أن يُحتجّ به على الشيء وضده ... ولو صحّ ما ادّعوه على القرآن الكريم، لم يكن هناك معنى لإجماع الأمة بكل طوائفها على أن القرآن هو المصدر الأول للإسلام عقيدة وشرعية"(2)، ولا نقرّ كل مفسّر برأيه محتجاً بأن القرآن لا ينطق وإنما يتكلّم به الرجال.

محمد شحرور و تأويله المنحرف

و لمحمد شحرور فهم خاص للتأويل غريب، فقد كانت نتائج تأويله جديدة مخالفة لما كان سائداً في التراث الإسلامي ولما هو معروف لدى العلماء حديثاً مخالفة شديدة ففي كتابه الموسوم بـ(الكتاب والقرآن) يقول المقدّم له*: " لقد توصّل الدكتور شحرور في قراءته المعاصرة إلى نتائج جديدة مغايرة لما هو سائد الآن في التراث العربي الإسلامي"(3)، فهذا الكلام بيان أن قراءته هذه تسعى إلى التكريس للقطيعة مع التراث قطيعة لا نظير لها حديثاً، ففهمه للقرآن فهم يتفرد به، لا يشاركه فيه أحد!؟

يعتمد شحرور في تأويله بالدرجة الأولى على الجانب اللغوي ويستعين بالعلوم التجريبية الأخرى كالفيزياء والعلوم الطبيعية، ولعلّ هذا الأخير يعود إلى تخصصه. لقد دفع ما تتميز به اللغة العربية من سعة وثراء محمد شحرور إلى التصرف بحرية فيما يؤوّلّه. فكثرة الدلالات للمادة اللغوية (الجزر)، جعلته يختار من المعاني ما

(1) - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: 90

(2) - كيف نتعامل مع القرآن العظيم: 46

(3) - الكتاب والقرآن: 19

* الذي قدّم الكتاب للقارئ، وعرف بالمنهج اللغوي الذي اتبعه د. شحرور هو د. جعفر دك الباب.

يناسب تصوّره الجديد، نافياً المعاني التي اتفقت عليها التفاسير القديمة والحديثة، وهو ما سنبينه في موضعه، لكن لا بأس أن نضرب لذلك مثلاً برأيه في الآية الثالثة من سورة القدر: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ". يقول شحرور: "وهنا الشهر لا تعني الشهر الزمني كأن نقول ألف شهر أي 83 سنة وثلاث أمّا إذا فهمناه على أنّه من الشهرة والإشهار فيتطابق المعنى مع مفهوم الإنزال والجعل".⁽¹⁾ وذلك لأنّه في توجّهه يعتقد أنّ المقصود بالشهر في الواقع الجديد، ليس هو ما قصد إليه المفسرون القدامى فهذا التفسير لا يوافق العقل ولذلك نجده يعرف التأويل بقوله: "والتأويل هو مطابقة الآية مع العقل والحقيقة أي صدق الخبر موضوعياً وعقلانيته".⁽²⁾ إنّ مثل هذا الإجراء الذي يقوم به محمد شحرور من شأنه أن يغيّر معاني النص القرآني ومقاصده، ويأتي بتشريع جديد هو نتاج العقل البشري.

إنّ حجة محمد شحرور في تبديله للمعاني تتصل بمفهوم التاريخية - وهو المفهوم الذي لا ينفصل التأويل عنه، فهما متلازمان - فالتفاسير القديمة في نظره تفاسير مرحلية لأنها في اعتقاده تعبّر عن ظروف أصحابها، فهي تفاسير تاريخية، وتأويلات ظرفية تتغيّر عبر الحقب الزمنية حسب الظروف الجديدة وهي قابلة للتغيير ولا ثبات لها يقول الدارس "علينا ألا ننسى أنّ التأويلات التي نوّلوها في عهدنا قابلة للتطوير أو النقض على مرّ السنين لأنّ تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية معرفتنا للحقيقة".⁽³⁾ وهو يقرر ذلك بناء على إيمانه بأنّ "قد حوى القرآن الحقيقة المطلقة للوجود بحيث تفهم فهماً نسبياً حسب الأرضية المعرفية للعصر الذي يُحاول فهم القرآن فيه".⁽⁴⁾ وإذا كان فهم مؤوّل النصّ القرآني فهماً نسبياً قابلاً للتطوير فإنّه ليس من المعقول أن يصل الأمر إلى درجة النقض كما يرى محمد شحرور فيصبح الحلال حراماً والحرام حلالاً والقبیح حسناً والعكس.

(1) - الكتاب والقرآن: 206

(2) - م . ن: 638

(3) - م . ن: 205

(4) - م . ن: 187

لم ينطلق محمد شحرور في تنظيره الجديد للتأويل، أو في قراءته المعاصرة من الأسس القديمة التي اجتهد علماء المسلمين في صياغتها وضبطها والتدقيق في علميتها ولا من مفاهيم غريبة صرفة للتأويل، وإنما ممّا صاغه هو نفسه من قواعد لا تتقاطع إلّا في النزر القليل ممّا اتفق عليه العلماء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجده يقتفي المنهج اللغوي الذي استفاده من علماء اللغة العرب القدامى أمثال ابن فارس، فيلجأ إلى تأويل الآية بعد شرح الألفاظ وذكر أصول المادّة اللغوية وذكر الفروق اللغوية بين الألفاظ، وهذا ما جعله يرفض كثيراً من المعاني التي استقرت في الذاكرة العربية، كما رفض ظاهرة الترادف.

ويرى شحرور أنّ التأويل الكامل للقرآن بكل تفصيله لا يعلمه إلّا الله، أمّا معرفة التأويل المتدرّج المرحلي فهو من قبل الراسخين في العلم كلهم مجتمعين لا فرداً. ويستنتي منهم الفقهاء لأنّ آية التأويل "وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم" لا تعنيهم. فالراسخون في العلم عنده "هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ"⁽¹⁾ ولا يُشترط فيهم - حسب ما في هذه القائمة - أن يكونوا فقهاء ولا علماء في اللغة وفروعها. هل كان ابن عباس رضي الله عنهما عالماً في الطبيعة أو فيلسوفاً أو عالم فضاء...؟ لم يكن من هؤلاء بل كان عالماً جليلاً في التفسير وفي الشّعْر، ما سمع شعراً إلّا حفظه، وكان عالماً بلغة العرب؛ وقد قال: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله. لقد كان ابن عباس حقاً من الراسخين في العلم لأنّ الرسول ﷺ قد دعا له بالحكمة ومعرفة التأويل.

¹ - الكتاب والقرآن : 192

رفض الترادف:

ولا نبتعد عن الصواب إذا ما قلنا بأنّ إنكار محمد شحرور لظاهرة الترادف تعدّ إجراءً يهدف إلى الفصل بين الأسماء المتعدّدة لمسمّى واحد، كما يرى أنّ اللفظ الواحد تكون له عدّة دلالات. وعلى هذا الأساس لجأ محمد شحرور إلى التفريق بين الأسماء: (القرآن، الكتاب، الذكر، الفرقان..). غير أنّ هذه الأسماء لا تحتاج إلى تفريق لأنّ العلماء لم يعدّوها من المترادفات بدليل اختلاف معانيها، وإنما هي أسماء لما أوحى الله به إلى الرسول ﷺ. يقول صبحي الصالح عن كلمتي (القرآن والكتاب) " إنّ كلتا التسميتين ترتدّ إلى أصل آرامي ، إذ وردت الكتابة في الآرامية بمعنى رسم الحروف وجاءت القراءة فيها بمعنى التلاوة ".⁽¹⁾ أمّا لفظ (الفرقان) فهو " في الأصل آرامي تفيد مادّته معنى التفرقة، كأنّ في التسمية إشعاراً بتفرقة هذا الكتاب بين الحق والباطل ".⁽²⁾ أمّا الذكر فهو عربي خالص بمعنى الشرف.

إنّ القرآن الكريم منذ أن كان ينزل، وعلى مرّ العصور التالية لفترة نزوله، كانت تطلق عليه هذه الأسماء المختلفة: القرآن، التنزيل، الذكر، الكتاب.... وهي أسماء أطلقها القرآن على نفسه، إلى أن جاء محمد شحرور فاتّخذ من الفروق الدلالية التي بين هذه الأسماء ليّدعي أن الكتاب ليس هو القرآن والقرآن ليس هو التنزيل.... والواقع أنّ هذه الأسماء ليست مترادفات دلاليّاً كما يرى محمد شحرور، ورغم ذلك فهي أسماء لشيء واحد، هو كلام الله الذي يحمل دلالة كلّ منها، وليست تقسيماً للنص القرآني من حيث المضامين كما يزعم .

ومن الأدلّة التي يعتمد عليها محمد شحرور في التفريق بين هذه الأسماء من حيث المضامين، قوله مثلاً في الآية ﴿الر. تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾ و﴿طس. تلك آيات القرآن وكتاب مبين﴾ بأنّه في العربية لا يعطف الشيء على نفسه (عطف القرآن على الكتاب بحرف الواو). ويسأل الشّعراوي: هل الكتاب هو شيء آخر غير

(1)-مباحث في علوم القرآن:17

(2)- م . ن : 20

القرآن؟ ثمَّ يجيبُ موضّحاً: "إنَّ الكتاب إذا أُطْلِقَ ، فهو ينصرف إلى كلّ ما نزل من الله على الرُّسل، كصحف إبراهيم، وزبور داود، وتوراة موسى وإنجيل عيسى...أمّا إذا جاءت كلمة (الكتاب) معرّفةً بالألف واللام، فلا ينصرف إلّا للقرآن، لأنّه نزل كتاباً خاتماً ومهيماً على الكتب الأخرى، وبعد ذلك جاء بالوصف الخاص وهو القرآن وبذلك يكون قد عطف خاصّاً على عامّ. فالكتابُ هو القرآن".⁽¹⁾ فالكتاب هو القرآن، وهما شيءٌ واحدٌ.

وللطاهر بن عاشور رأي في ذلك إذ يذهب إلى أنّ القرآن علّم للكتاب " وأنّ هذا العلّم يُرادف الكتاب المعرّف بلام العهد المَجْعُول علماً بالغلبة على القرآن، إلّا أنّ اسم القرآن أُدخل في التعريف لأنّه علم منقول . وأمّا الكتاب فعلمٌ بالغلبة....ولمّا كان في كلٍّ من " القرآن " و " كتاب مُبين " شائبة الوصف، فالأوّل باشتقاقه من القراءة، والثاني بوصفه بـ " مبين "، كان عطفُ أحدهما على الآخر راجعاً إلى عطف الصفات بعضها على بعض ".⁽²⁾ فقد جاز ذلك العطف باعتبار صفات الذات لا باعتبار الذات نفسها لأنّه لا يجوز عطفها على نفسها لأنّ ذلك يقتضي التغاير وهذا لم يتوفر إلّا في الوصفين، وصف القرآن ووصف الكتاب .

والمتملّ للمنهج الذي يطبقه محمد شحرور يقف على حقيقة هي أنّه يشتغل على أحد أبواب علم الدلالة ، فهو ينكر ظاهرة الترادف في اللغة العربية ، ويُلحّ على إمكان أن يكون للفظ الواحد عدّة معانٍ ، وهذا ما يفكّ عن المؤوّل القيود فيتحرّر من أحادية الدلالة ، فتتاح له دلالات مختلفة يختار منها ما يسعفه على التأويل الذي يريده. هذا الباب هو المشترك اللفظي الذي عرّفه السيوطي بما نقله عن ابن فارس في فقه اللغة قائلاً: " وَقَدْ حَدَّه أَهْلُ الْأَصُولِ بِأَنَّهُ الْفُظُّ الْوَاحِدُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَكْثَرُ دَلَالَةٍ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ أَهْلِ تِلْكَ اللُّغَةِ ".⁽³⁾ ويقول السيوطي مبرزاً أهمية المشترك اللفظي عند بعض العلماء في المجال القرآني: " وقد جعل بعضهم ذلك من أنواع معجّزات القرآن

(1)-تفسير الشعراوي ج13: 7634 مطابع دار أخبار اليوم 1991 القاهرة

(2)- التحرير والتنوير: 217

(3)- المزهر 1: 369

حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهاً وأكثر وأقل، ولا يوجد ذلك في كلام البشر⁽¹⁾، بل إنَّ محمد شحورر أحياناً يكون مبالغاً بخروجه عن المعنى المعروف في اللسان العربي، ولا يتقيّد بقاعدة من القواعد التي وضعها للتأويل، وهي تعدد المعاني للفظ الواحد فيخرق مبدأً قد تبنّاه في قراءته المعاصرة، وهو الاشتراك اللفظي.

فكلمة (الترتيل) التي جاءت في الآية ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾⁽²⁾ تدور معانيها في فلك واحد، إذ نجد في اللسان " رَتَّلَ الْكَلَامَ: أَحَسَّنَ تَأْلِيفَهُ وَأَبَانَهُ وَتَمَهَّلَ فِيهِ.. قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ: مَا أَعْلَمُ التَّرْتِيلَ إِلَّا التَّحْقِيقَ وَالتَّبَيُّنَ وَالتَّمَكُّينَ، أَرَادَ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ،.. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: التَّرْتِيلُ: التَّرْسُلُ، قَالَ وَرَتَّلْتُهُ تَرْتِيلاً بَعْضُهُ عَلَى أَثَرِ بَعْضٍ،.. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى " وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً" ، قَالَ بَيْنَهُ تَبَيُّنًا وَقَالَ أَبُو إِسْحَقَ: وَالتَّبَيُّنُ لَا يَتِمُّ بِأَنْ يَعْجَلَ فِي الْقِرَاءَةِ، وَإِنَّمَا يَتِمُّ التَّبَيُّنُ بِأَنْ يُبَيِّنَ جَمِيعَ الْحُرُوفِ وَيُوفِّيَهَا حَقَّهَا مِنْ الْإِسْبَاعِ ".⁽³⁾

بينما نجد محمد شحورر يبتعد عن هذه المعاني ويعطي هذه الكلمة معنىً جديداً فالترتيل عنده هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها أي ضم بعضها إلى بعض مرتبة. ويرى بأن (الرتل) في اللسان العربي هو الصف على نسق معين ، وأن هناك موضوعاً واحداً مرثلاً في القرآن وهو قصة يوسف.⁽⁴⁾

فمنهج محمد شحورر في التأويل لغوي إذ يأخذ في بيان معاني اللفظ بالرجوع إلى اللسان العربي واستعمالاته له في السياقات المختلفة. فكلمة العرش مثلاً، الواردة في عدة آيات من القرآن يشرحها لغوياً و يتطرق إلى كل الآيات التي وردت فيها هذه الكلمة ليبين الفروق بين استعمالاتها، و هذه الآيات هي:

(1) -إِتْقَان ج 2: 121

(2) - سورة المزمل الآية: 4

(3) - لسان العرب ج 3: 1578

(4) - القرآن والكتاب: 198

- 1- ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ هود7
- 2- ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف54
- 3- ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقة 17
- 4- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه 5
- 5- ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ الإسراء 42
- 6- ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ يوسف 100
- 7- ﴿نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا﴾ النمل 41
- 8- ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا﴾ النمل 38
- 9- ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ﴾ النمل 42
- 10- ﴿وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ النمل 23

وقد وضع ستّ قواعد للتأويل* وهي لا تتطابق مع ما وضعه العلماء القدامى من قواعد ، إذ لو كانت مطابقة لما كان تأويله للآيات تأويلاً فاسداً.

* - هذه القواعد هي:

التقيّد باللسان العربي من حيث كونه ليس فيه ترادف ، والألفاظ خدمٌ للمعاني التي هي الأساس وفهم النص القرآني ينبغي أن يطابق العقل أو الواقع ، ثم ضرورة معرفة فقه اللغة. فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل حيث أنّ هذا الفرق يعتبر من أسس نظرية المعرفة الإنسانية. الترتيل: وهو عنده ربط الآيات ذات الموضوع الواحد، المتفرقة في السور، ولا يقصد بالترتيل التلاوة والتنغيم.

عدم الوقوع في التعضية التي هي قسمة ما لا ينقسم ، والتعضية في القرآن تعني أنّ الآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة وحدها أو فقرة من موضوع كامل. فهم أسرار مواقع النجوم، وهي عنده الفواصل التي بين الآيات لا مواقع النجوم في السماء. قاعدة تقاطع المعلومات، تقتضي هذه القاعدة انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله في التعليمات وفي التشريعات.

التأويل والتطور الدلالي

إنَّ التطوُّر التاريخي لدلالة الألفاظ عملية عرفت لها اللغة العربية كغيرها من اللغات، فاللُّغة ظاهرةٌ يخضع تطوُّر دلالتها لعوامل متعددة، فيكسبها هذا التطوُّر اتساعاً وقدرة على أن تتسع المُستجَدَّات. فكثيرٌ من المفردات العربية تغيَّرت مدلولاتها وأصبحت تعني غير ما كانت تعنيه في القديم من ذلك كلمة (قطار) فقد كانت تعني مجموعةً من الإبل يُربط بعضها ببعض وتسير معاً على نسقٍ واحدٍ خلف واحدٍ. قال أبو النجم(*) في أرجوزته: (1)

وَأَنْتَفَضَ الْبَرْوَقُ سُوداً فُلْفُلُهُ وَأَقْبَلَ النَّمْلُ قِطَاراً تَنْقُلُهُ(**)

والآن صارت تعني هذه الكلمة مجموعة عربات السكة الحديدية تجرها قاطرة لنقل البضائع والمسافرين، ومثل كلمة السيارة التي تعني القافلة. قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ فَقَالَ يَا بَشْرَإِي هَذَا غُلَامٌ﴾ (2)، وأصبحت اليوم تعني مركبة آلية تسير بمحرك محرق للبنزين تستخدم للركوب.

يَبْدُ أَنْ استعمال الدلالة الجديدة مرهونٌ بعصره لا بما سبقه. يقول محمد الغزالي في سياق حديثه عن التفسير بالرأي: "لا بد من فهم القرآن من خلال معهود العرب في الخطاب، ومن دلالات الألفاظ كما كانت عند العرب". (3) ويبدو أن نصر حامد يذهب إلى أن الكلمات والتراكيب اللغوية لا تجد معناها الأول والحقيقي داخل بنية النص نفسه، ولكن في إطار الاستخدامات العملية التي يصنعها بها البشر داخل

* - أبو النَّجْم العِجْلِي: هو أبو الفضل بن قُدَّامة من بكر بن وائل. ولد زمن خلافة معاوية وتوفي في أواخر أيام هشام بن عبد الملك سنة 130هـ.

** - الْبَرْوَقُ: شَجَرٌ لَهُ ثَمَرٌ حَبُّهُ أَسْوَدُ صَغِير. ويقال للنَّمْل قطاراً لأنَّ بعضه يتبع بعضاً.

(1) - ديوان أبي النجم العجلي: 213 - تح محمد أديب عبد الواحد جمران - مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق 2006

(2) - سورة يوسف الآية 19

(3) - محمد الغزالي - كيف نتعامل مع القرآن : 199

سيرورة واقعهم الاجتماعي، ومن هنا يؤول النص وفق الظروف الاجتماعية والمعاني الجديدة للغة. ولذلك يرى أنّ الذين يتصورون أنهم يستطيعون العودة إلى النص في مجال تداءٍ ولِهِ الأصلي فإنهم يرومون المستحيل لأنّ اللغة تقوم بتحوّلات في المعنى وتتجدد: لأنّ " اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع ".⁽¹⁾ وهنا يُطرح السؤال: هل اللغة هي التي تتجدد؟ أو هل تصور المفسر للمعنى هو المتجدد؟

ولعلّ الجواب عن ذلك هو أنّ اللغة لها دلالات يشترك الناس في إدراكها إدراكاً واحداً تبعاً لما تداولته العرب من الدلالات في مجال التواصل. ولها مستوى آخر نصل إليه بتخطّي الدلالة المشتركة إلى ما هو خفيّ و أعمق مع التقيّد بمجهود العرب في الخطاب، ومراعاة خصوصيات النص. ومستوى ثالث وهو المستوى الذي يتحرّر فيه القارئ من القيود، ولا يلتزم بالدلالات الأصلية للغة، أو ما يتولّد منها، وهذا المستوى هو المرفوض، يأخذ به ذلك الاتجاه المسرف المبالغ في استنباط الدلالة كما نجده في قراءة محمد شحرور الذي سلك سبيل التحويل وزاغ عن سبيل التأويل، وغيره من المفكرين الذين حملوا لواء التجديد.

غير أنّ ما يبدو لنا جلياً أنّ نصر حامد يُعدّ من أشدّ المفكرين إلحاحاً على تغيير دلالة النصوص حسب تغيير استعمال المجتمع للغة، ولما يُعطيهها من دلالات جديدة بحكم تاريخية اللغة كما يرى، فالنصوص عنده ترتبط بالواقع اللغوي والثقافي الذي تتشكّل منه من جهة، وتعود هذه النصوص لتشكّل اللغة من جهة أخرى، و" هناك منطقة تماس بين الجهتين هي التي تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص، أي تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها وهي المنطقة المُترّعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ، وخارج منطقة التماس هذه تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدّد مع تغيير آفاق القراءة المرتّبة بتطور الواقع اللغوي والثقافي".⁽²⁾

(1) - نقد الخطاب الديني: 207

(2) - م . ن : 204

فحسن حنفي مثلاً يفسّر القراءة التي أمرت بها سورة العلق (اقرأ) بالفهم والإدراك والتصور وهو المفهوم الحديث، فينأى عن المعنى المراد من القراءة .يقول حسن حنفي: " ولكن القراءة هنا تعني الفهم، والنص هو موضوع الفهم.. فالقراءة هي الذات والنص هو الموضوع. وأنّ أوّل سورةٍ نزلت في القرآن هي (اقرأ) كفعل أمر. ولما كانت الإجابة (ما أنا بقارئ) أي القراءة بمعنى مخارج الحروف وإصدار الأصوات بالفم بعد التعرف على الحروف بالعين تمّ تصحيح هذا المعنى الصوتي بمعنى آخر في (اقرأ) بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ..)، أي افهم وأدرك وتصور".⁽¹⁾ وهذه المعاني لم يرد واحدٌ منها في المعاجم العربية القديمة ولا في التفاسير و إنما هي من استحداث هذا الذي قام بتخطئة المعنى لا بتصحيحه.

وقد ورد في لسان العرب معنى الفعل (قرأ) وهو المعنى الذي عرفته العرب في جاهليتها، يقول صاحبه " قَرَأْتُ الشَّيْءَ قُرْآنًا جَمَعْتُهُ وَضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ. وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: مَا قَرَأْتُ هَذِهِ النَّاقَةَ سَلَى قَطٌ، وَمَا قَرَأْتُ جَنِينًا قَطُّ أَي لَمْ يَضْطَمَّ رَحِمُهَا عَلَى وَلَدٍ ".⁽²⁾ ومن هذا المجال انتقل المعنى إلى عملية الكلام والتلفظ؛ قال الراغب الأصفهاني: " القراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال: قرأت القوم . إذا جمعتهم، ويدلّ على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تُفُوّه به قراءة " .⁽³⁾ فالفعل (اقرأ) في الآية الكريمة " أَمُرْ بِالْقِرَاءَةِ ، والقراءة نطقٌ بكلامٍ مُعَيَّنٍ مكتوبٍ أو محفوظٍ على ظهر قلبٍ " ⁽⁴⁾ وليس معناها الفهم والإدراك والتصور لأنّ هذا الفعل كان مرتبطاً بالقرآن لا بغيره وهو مصدره، وهو مذكور في القرآن سبع عشرة مرّة، و ورد أكثر منه الفعل (تلا) الذي استُعْمِلَ مرادفاً له على ما بين الفعلين من فرقٍ دقيق، ومن ذلك ما بيّنه أبو هلال العسكري وهو يتحدث عن

(1) - حسن حنفي - دراسات فلسفية: 527 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط1-1987

(2) - لسان العرب ج 5: 3563

(3) - الراغب الأصفهاني - مفردات ألفاظ القرآن: 668 تح صفوان عدنان داوودي دار القلم دمشق

ط4 - 2003

(4) - التحرير والتنوير ج30: 435

أنواع الفروق، ومنها الفرق الذي يُعرف من جهة الاشتقاق ومثّل لهذا بقوله " كالفرق بين التلاوة والقراءة، وذلك أنّ التلاوة لا تكون في الكلمة الواحدة. القراءة تكون فيها تقول: قرأ فلان اسمه، ولا تقول: تلا اسمه. وذلك أنّ أصل التلاوة من قولك تلا الشيء الشيء: إذا تبعه، فإذا لم تكن الكلمة تتبع أختها لم تستعمل فيها التلاوة، وتستعمل فيها القراءة؛ لأنّ القراءة اسمٌ لجنس هذا الفعل"⁽¹⁾ فليس إذاً في مصادر اللغة من المعاني ما له علاقة بما يقوله حسن حنفي عن الفعل " قرأ "؛ ويمكن أن يقال هذا عن كلمات أخرى أخرجها التداول الشائع أو الاستعمال المعاصر عن دلالاتها الأصلية.

(1) -أبو هلال العسكري - معجم الفروق اللغوية : 27- تح محمد إبراهيم سليم - دار العلم والثقافة - القاهرة د.ط.د.ت

المبحث الثاني: من مصطلح التفسير والتأويل إلى مصطلح القراءة

القراءة: التحول في المفهوم

إنَّ أوَّل ما تلقَّاه النبي ﷺ من ربِّه هو الأمر بالقراءة (اقرأ)، في قوله تعالى في سورة العلق ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...﴾⁽¹⁾ والقراءة في أوَّل أمرها كانت مرتبطةً بالقرآن لأن الله تعالى أمر النبي ﷺ بقراءة ما يوحى إليه مبتدئاً بالبسملة. ولا جدال في أنَّ تلك القراءة لها إطارها الخاص ومحدّداتها ، بل لها آدابها وأهدافها السامية التي تشمل الدنيوي والأخروي.

وقد طرأ على هذه الكلمة (القراءة) تحول دلاليّ لتصبح مصطلحاً أساسياً يحتلّ حيّزاً واسعاً في مجال النقد الأدبي المعاصر، لأنّه حُمِّلَ معنى الإنتاج والتجديد والانفتاح والاختلاف والقطيعة والتمرد. القراءة إذًا هي إلغاء للنص وإيجاد لنص آخر مخالف، ولم يتأتَّ ذلك إلّا بإقصاء المبدع، وإعطاء الأهميّة للمتلقّي وجعله الأساس في العملية النقدية، باعتباره معيداً لإنتاج النص، محققاً لوجوده.

فهذا علي حرب يشترط في القراءة أن تكون مباينة للمقروء، ويرى مشروعيتها تكمن في "أن تختلف عن النص الذي تقرأه وأن تكشف فيه ما لا يكشفه بذاته أو ما لم ينكشف فيه من قبل. وأمّا القراءة التي تقول ما يُريد المؤلف قوله، فلا مبرر لها أصلاً لأنّ الأصل أولى منها ويغني عنها".⁽²⁾ ومجمل القول: القراءة تعني تطبيق النظريات النقدية الحديثة على النصوص، ذلك ما حصل لنصوص أدبنا العربي وللقرآن الكريم دون احتياطٍ ولا مراعاة لطبيعة اللغة العربية وخصوصيات القرآن.

وقد شغل فعل القراءة موقعاً مميزاً " بوصفه موقفاً من النص، يرادف (التأويل) و(التحليل) و(الاستبطان). بيد أن (القراءة) شُحِنَتْ في مجال الدرس القرآني بدلالة خاصة تحيل على استثمار مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة ، ولذلك لم يتردّد

(1) - سورة العلق الآية 1

(2) - نقد النص: 20

الباحثون المعاصرون في نعتها بـ (الحدثية)، وهو نعت صادق يعبر عن افتتان هذا المنحى التأويلي بالنموذج الغربي، وجّهه بعجره وبجره إلى ساحة التفسير⁽¹⁾.

وإذا كان القرآن الكريم نفسه يدعو إلى القراءة، فإنه لا ينبغي أن نُلَبِّسها المفهوم الذي نُقِلَ إلى الدراسات العربية من الثقافة الغربية. ونظراً لكون الإلزام بالقراءة جاء من الله عزّ وجلّ فإنّ هذا الأمر لا يعدم أن يتخذ الفكر العربي المعاصر تكأةً لتمرير ما يسعى إلى التكريس له، وهو القراءة بالمفهوم المعاصر بما لها من خصوصيات نتجت عن التطوّر الذي عرفه النقد الأدبي في نظريته الجديدة إلى القارئ والنص باعتبارهما القطبين الأساسيين في الوصول إلى المعنى دون الخضوع لسلطة المؤلف في حالة النص الأدبي ولقداسة النص الديني وتشريعاته. ولذلك نجد أنّ هذه الكلمة أصبحت مصطلحاً يحتلّ موقعاً أساسياً في النقد الأدبي، ثمّ أثبت حضوراً قوياً في المشاريع الحدثية المهمة بالدراسات القرآنية.

استبدال القراءة بالتأويل*

لقد آثر الفكر العربي المعاصر توظيف مصطلح القراءة - الذي يعدّ تفسيراً عصرياً - على توظيف مصطلحي (التفسير) و(التأويل)، لأنّ التفسير يرتبط في أصله بالرواية والسّماع والاتّباع، ويظلّ رهيناً ما خلفه القدامى من نصوص شارحةٍ إلى حدّ ما، لذلك يصبح، في نظر الحدثيين، أنّه من ضروريات الحدثية مجاوزته " باعتبار أنّ التفسير القديم قد أجاب عن أسئلة القدماء في بُنى عالمهم التقليدي، وأنّ التفسير الجديد يخصّ بُنى العالم الحديث في عصر عرف التصنيع والتكنولوجيا والإعلامية "⁽²⁾ ولعلّ المقصود بالتفسير الجديد لا يختلف عن مفهوم القراءة، لأنّ التفسير القديم حسب هذا التوجّه لا يُمكنه أن يعبر عن دلالات النص

(1) - قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: 207 منشورات وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية ط1، 2010

* - لا أعني بالاستبدال النّخلي عن المصطلحين، وإنما أقصد تغليب القراءة في المجال النقدي.

(2) - كمال عمران وآخرون، في قراءة النص الديني: 98 الدار التونسية للنشر ط2، 1990

القرآني التي يراها الحداثيون غير متناهية، وحصر دلالاته فيما قاله القدامى لا يقدم شيئاً يناسب الواقع الجديد ومستجداته، بل يرويه انغلاقاً وتكراراً لما تجاوزه الزمن.

أما التأويل فقد وضع له العلماء شروطاً وقواعد تحفظ المؤول من الانحراف أو التحريف، وله أهله من العلماء الراسخين في العلم الذين تمكنوا من علوم القرآن. فكان لا بدّ لمشاريع الحداثة من إثارة مصطلح القراءة لما له من أبعادٍ متعدّدة تناسب مراميها. فيها معنى التعدّدية واللانهائية والإرجاء واللجوء إلى آليات تسعى إلى التخلص مما هو قديم، وكان لا بدّ من تقديس فعل القراءة باعتباره نشاطاً مفتوحاً على فضاءاتٍ من الفهم المتعدّدة، الذاتية والاجتماعية والتاريخية والثقافية ...

وإذا كان الفكر النقدي العربي المعاصر قد أخذ بالمفاهيم النصّية الواردة من الغرب، ودافع عنها أيّما دفاع؛ فإننا نلّفي بعضاً من أقطاب النقد الحديث في الغرب من يؤمن بأنّ هنالك حدوداً للقراءات، ذلك أنّ القراءات ليست كلّها مشروعةً، فمنها القراءات التي لا تعترف إلّا بما يخالف النص، وبما لم يتضمنه من الدلالات، ومنها ما يتقيد ببنية النصّ متوخياً الصرامة للوصول إلى المعنى باتخاذ جميع الأدوات المساعدة وتحريّ الحدود المانعة من الخطأ.

كتب جوزيف هيليس ميلر Joseph Hillis Miller: " ليس صحيحاً أن تكون القراءات كلّها صحيحةً، فبعضها يكون بالتأكيد على خطأ. إنّ كشف جانب من جوانب عمل مؤلّف يعني في أغلب الأحيان تجاهلاً لجوانب أخرى أو تركاً لها في الظل. إنّ بعض التأويلات يقبّض بعمقٍ أكثر من غيره على بنية النصّ".⁽¹⁾

القراءة في الاتجاهات النقدية المعاصرة تأويلٌ لا يعرف حدوداً، وتفكيكٌ يروم تقويض القداسة والتعالي وفكرة الثبات من أجل فسح المجال لتثبيت فكرة الاختلاف والتعدّد. وترى القراءة الحديثة أنّ "النص يتضمن ويحتل نظرياً بحكم أزليته عدداً لا متناهياً من المعاني فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءاتٍ... والقراءة إنّما هي إنجاز

(1)–Umberto Eco. les limites de l'interprétation.p 39. Traduction de Myriem Bouztter.édition Grasset.Paris.1992

النص فهي التمثل البشري للوحي وليس لكل تمثّل إلاّ أن يتلبّس بمقتضيات الآن والمكان ومعطياتهما المتشابكة جبراً لا اختياراً. ومن هذا المنطلق تطرح ضرورة قراءة معاصرة للنص تسعى من طبيعة النص إلى المزوجة بين البعدين الميتافيزيقي والتاريخي ⁽¹⁾. إنّ هذه الرؤية تبرز بوضوح أثر نظريات القراءة الغربية التي ترى أنّ النصوص غير جاهزة المعاني، غير تامة، لا تقول كل شيء، فهي لذلك تحتاج إلى قارئ لتصبح منجزة وفق الرؤية البشرية المتأثرة بالزمان والمكان.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ هذا الاتجاه يمسك العصا من وسطها في غمرة القراءة الحداثيّة التي تُضجّي بالغيبي الذي تُثعّته بالأسطوري، لأنّ الأسطوري في نظرها يحوّل دون دراسة النص دراسة علمية، وبالأحرى يجعل تطبيق المناهج النقدية مطلباً غير ممكن؛ فهذا الاتجاه يريد الجمع بين الطرح التاريخي والبعد الميتافيزيقي. والواقع أنّ هذه العملية لا يمكن أن تتمّ في ظلّ فهم التاريخي بأنّه ما كان نتاجاً للواقع المادي الذي هو نقيض الغيبي. إنّ هذا الاتجاه يدّعي أنّه لا يؤسّس قراءته من منطلق "نزع الميثّة عن النص الديني بمحاولة أنسنّته بعلمنة القراءة" ⁽²⁾. ويظهر نفسه في موقف الاتجاه المحافظ على الجانب العقدي الذي يسعى الحداثيون إلى إزاحته ليصبح النص القرآني بين أيديهم كغيره من النصوص البشرية ليسهل التعامل معه بالمناهج الحديثة. لكنّ ما قاله عبد المجيد الشرفي يكذب هذا الاتجاه، لأنّ الشرفي هو ممّن لا يثقون بكلّ ما حدث في الغيب، بل يرون أنّ المؤمن حرّ في كيفية العبادة، لأنّ القرآن لم يوضّح كيفيتها.*

(1) - في قراءة النص الديني: 94

(2) - م . ن: 95

* - يقول الشرفي: "من الواضح أنّ الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشهيرة بين الله والرسول والتي آلت بإيعاز من موسى إلى تخفيض عددها من خمسين صلاة في اليوم إلى خمس إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية وليست جديرة بأية ثقة. والمهم أنّ النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين فكان المسلمون يقتدون به، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف الالتزام بذلك النحو" من كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) ص 63 دار الطليعة بيروت ط2. 2008

القراءة ومطابقة النص

النص القرآني في الفكر العربي المعاصر مفتوح على عدة قراءات، وليست هذه القراءات إلا تأويلات للنص القرآني، لا يمكن أن تزعم واحدة منها أنها تصل إلى قصد قائله، أي أن تدعي أنه في مقدورها أن تدرك الحقيقة، وهذه الفكرة صحيحة من جهة لأن القراءات التي ينطبق عليها هذا القول هي قراءات فكّت عن نفسها قيود التأويل والتفسير وتزيت بما أنتجته الفلسفة والنقد الغربي، وراحت تطبق على القرآن مناهج مختلفة يقوم بعضها على أنقاض بعض، ويعارض بعضها بعضاً، ويدعو بعضها إلى التعدد والاختلاف، فهي إذاً مناهج لا تتاسب خصوصيات النص القرآني ولا مقاصده، ولا يمكنها بطبيعتها الوصول إلى قصد القائل .

فمما يصعبُ اعتقاده أن يبعث الله رسولا إلى عباده ويخفي عنهم ما يريد، وقد وردت آيات كثيرة تبين أن القرآن واضح ومنها قوله تعالى " وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ" ⁽¹⁾، ويأمر نبيه بأن يبين لهم ما أنزل إليه: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ " ⁽²⁾، يقول نصر حامد أبوزيد: " وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية - وهي نتائج عقل بشري مثلنا - لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص بل يزعم لنفسه قدرة الوصول إلى القصد الإلهي " ⁽³⁾ وبهذا الطرح يكون نصر قد دخل في منطقة خطيرة تتمثل في السؤال التالي: هل المعنى الذي يدركه القراء / المفسرون ليس هو المعنى الذي يقصد إليه النص القرآني؟ بل هل اتباعهم لما فهموه منه، وتطبيقه له في حياتهم ليس هو المقصود؟

(1) - سورة يس الآية: 69

(2) - سورة النحل الآيتان: 43-44

(3) - نقد الخطاب الديني: 95

ولعلنا نجدُ إجابةً عن هذا السؤال عند الباحث نفسه عندما يقول : " إنه لا بُدَّ من التسليم - مع " لوي آلتوسير" - بأنه " لا توجد ثمة قراءة بريئة".⁽¹⁾ فكل قارئ ما يستتبطه من النص من معنى. وعدمُ البراءة هذه التي يسلم بها نصر حامد مع لوي آلتوسير يوضحها لنا علي حرب بأنها تغييرٌ للمعاني، وصرفٌ للألفاظ والعبارات عن دلالاتها، وإبعادٌ لها عن المراد.

يقول علي حرب دَعْمًا للفكرة السابقة: " النص يحتمل بذاته أكثر من قراءة؛ وأنه لا قراءة منزّهة، مجردة، إذ كلُّ قراءة في نصٍّ ما، هي حَرْفٌ لألفاظه وإزاحة لمعانيه ".⁽²⁾ فإذا لم تكن هنالك قراءة بريئة أليس يعني هذا إسقاطاً لتفسيرات الرسول ﷺ ولتفسيرات الصحابة وتفسيرات العلماء ؟ هذا ما يُريد الفكرُ الحداثي الوصول إليه : عَدَمُ الاعتراف بالتفسير القديمة ، وعَدَمُ الرِّضَى عَنِ أيِّ تفسيرٍ كان، مما يؤدي إلى الشكِّ في الدين الإسلامي لأنَّ القرآن هو أولُ مصادره.

وفي مقابل هذا الفكر نجد أحد النقاد الغربيين (أمبرتو إيكو) Umberto Eco يؤمن بحدودٍ للتأويل ويرى أنه رغم كون النص متعدد القراءات فمن هذه القراءات ما هو صحيحٌ ومنها ما هو فاسدٌ : " إنَّ النص المفتوح يبقى نصّاً يحثُّ على قراءاتٍ لا نهائية، ولكن لا يسمحُ لأيِّ قراءةٍ ممكنةٍ "⁽³⁾ أي أن النص هو نفسه يرفض أن يحتمل هذه القراءة أو تلك بما يتضمنه من قواعد وحدود.

إن كل قراءة حسب توجّه الفكر العربي المعاصر هي قراءة غير بريئة، غير منزّهة وكل تفسير إنما هو تأويل يقول نصر حامد: " إن استبدال لفظة بلفظة للتفسير والتوضيح أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى، يتضمن بالضرورة فهماً خاصاً يرتبط بتطوُّر دلالة اللُّغة من عصرٍ إلى عصرٍ، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكسه

(1) - نصر حامد أبوزيد - إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 228

(2) - علي حرب - نقد الحقيقة: 6 - المركز الثقافي العربي - ط2-1995

(3) - les limites de l' interprétation p 38

" Un texte ouvert reste un texte, et un texte suscite d'infinies lectures sans pour autant autoriser n'importe quelle lecture possible "

اللغة في تطورها التاريخي. إذا أضفنا إلى ذلك أن الألفاظ التي يظن أنها مترادفة تعكس فروقاً دقيقة في دلالتها، أدركنا أن أيَّ شرح لابد أن يتضمن نوعاً من التأويل"⁽¹⁾، ولعله يشير إلى أن أيَّ قراءة تختلف عن النص ولا يمكنها أن تطابقه، وهذا ما يراه علي حرب حينما يقول: "الذي يحاول مثلاً تفسير قول الله أو شرح حديث نبوي، إنما يقول في الحقيقة قوله ويسوق كلامه هو، إذ للعبارة الشارحة منطوق مغاير لمنطوق النص المراد شرحه. والتغاير في المنطوق يؤدي حتماً إلى تغاير في المفهوم، فكل كلام يعود في النهاية إلى مؤلفه".⁽²⁾

ويصبح التفريق إذاً بين قول الله تعالى وما يقوله القارئ عن هذا القول أمراً ضرورياً حسب هذا التوجه، لأنَّ كلَّ تفسير لا يصل إلى الدلالة الكاملة. وقد أشار محمد أركون إلى ذلك في انتقاده للعلماء المسلمين القدامى -على أن هذا الانتقاد إنما هو هجوم على التراث الديني وانتقاص من قيمته، وتشكيك في إصابته للمعاني: "كان التفسير الإسلامي الكلاسيكي يجهل بالطبع الأسنيات الحديثة التحليلية للنص ويجهل نظرية القراءة المعاصرة أيضاً. فقد كان الطبري مثلاً، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعارة التالية: يقول الله. لكنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه".⁽³⁾ فالتفسير من هذا المنظور يرتبط بصاحبه؛ لأنَّه هو الذي قاله، ولا يصحُّ نسبته إلى قائل للنص. فهذا القائل يستعمل أساليب وألفاظاً مخصوصة مختارة، ويأتي دور المفسر ليتعامل مع النص حسب ثقافته.

غير أنَّه إذا كانت الدلالة التي تنتجها أيَّ قراءة لا تطابق الأصل، فليس يعني هذا أنها تعارضه إذا كانت في إطار المقاصد الكبرى للدين، والقارئ لا يتوصل إلى الدلالة الكلية، ويرجع ذلك إلى طبيعة النص القرآني وغازة معانيه. فمن خصائصه "أننا نرى أسلوب القرآن من اللين والمطاوعة على التقليب، والمرونة في التأويل بحيث لا يصادم

(1) - فلسفة التأويل: 12

(2) - نقد الحقيقة: 10

(3) - محمد أركون - الفكر الإسلامي: 90 - تر: هاشم صالح - المؤسسة الوطنية للكتاب

لافوميك - د ط - 1993

الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة فهو يفسّر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه⁽¹⁾، وعلى أساس هذا القول، فإن التواصل مع النص القرآني لا ينقطع بتطور الأحداث كما قال نصر حامد أبو زيد " المتلقي لا ينتج الخطاب الأصل ولكنه ينتج خطاب فهمه على الخطاب الأصل".⁽²⁾ وإذا كان النص يرتبط بصاحبه لأنه هو الذي أنتجه فالمتكلم في حالة القرآن " هو الله وهو المطلق، وهو الكامل، وخطابه يكون على مثاله. فهو تام لغةً، ومطلق دلالةً وأنه ليكون من أجل هذا، دائم التحقق كلاماً في انتسابه إلى قائله، ودائم التعيين دلالة في الإحالة إليه"⁽³⁾، بينما يحيل فهم القارئ لهذا الكلام إلى القارئ نفسه لا إلى كلام الله المطلق، لأن " الكلام إذ يغادر مرسله يكون أيضاً على مثال متلقيه، وأنه لمن أجل هذا يأخذ طابعاً غير الطابع الذي يكون هو عليه مع مرسله في تمامه المطلق "⁽⁴⁾ ولهذا كان سهل بن عبد الله يقول: " لو أُعْطِيَ العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله؛ وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذاك لانهاية لفهم كلامه؛ وإنما يفهم كلُّ بمقدار ما يفتح الله عليه. وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة مخلوقة "⁽⁵⁾. وكلام سهل هذا يدل على انفتاح النص القرآني على دلالات متعددة، وبذلك يتقاطع بنسبةٍ ما مع تصور النقاد الغربيين في العصر الحديث كرولان بارت وغيره الذين يرون أن النص الأدبي لا حدود له وهو متعدد القراءات. ولكن لماذا قال القدامى باستحالة نهاية فهم كتاب الله مع أن حياتهم كانت بسيطة ؟ ألما كان من اختلافات في التأويل ؟ ألورود آيات في القرآن تدل على ذلك؟ والحق أن ما قاله سهل ، له في هذا العصر شأنٌ فكلام الله من ثمّة لانهاية لفهمه لأنّه لو فهم كاملاً لكانت له نهاية وتجاوزته الزمن لأنّ الأحداث تتجدد والواقع يتطور.

(1) - مصطفى صادق الرافعي - تاريخ آداب العرب 2 : 206 - دار الكتاب العربي بيروت لبنان -

ط 2 - 1974

(2,3,4) - منذر عياشي - قراءة الذات للقرآن: 21، 22

(5) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن ج 1 : 9

القراءة الذاتية

ويبدو لنا أنّ فكرة لا نهائية القراءات، ومجانبتها للنزاهة، وعدم مطابقتها لمراد المتكلم قد أجمع عليها أصحاب التجديد، فإلى جانب من سبق ذكرهم، نجد حسن حنفي يضيف إلى الفكرة أنّ القارئ يمكنه أن يستغني تماماً عن التفسير القديمة وعن معاجم اللغة والموسوعات لكي يفهم معاني النصوص " بل يقرأ النص، وفي غمضة عين يفهم معناه ويستعمله بوصفه حجة. فالنص بهذا المعنى ليست له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيّرات يقرأ كل عصر فيه نفسه".⁽¹⁾ والواقع أنّ الاعتقاد بأنّ النص القرآني هو مجموعة من المتغيّرات، يجعل بعض الناس يتصورون أنّ النصوص لا تحمل دلالات، وإنما يعطيها القارئ ما يراه من دلالات، ويشير إلى هذا ما يذهب إليه حسن حنفي بشأن المعنى إذ يرى أنّ معنى النص يكون مطابقاً لشعور القارئ، فعملية التفسير " ليست بهذا المعنى سوى التطابق بين النص - باعتباره قالباً متشكلاً - وطبقات الشعور لدى المؤلّ، لذلك لا يوجد تفسير صحيح وتفسير خاطئ، بل يوجد تفسير قصدي".⁽²⁾ إنّ حسن حنفي يربط بين الشعور والنص أوبيّن الذات والموضوع ويرى بينهما تطابقاً، على أنّ الذوات تختلف، فلا غرو أن يبتعد التفسير عن القصد، ويجانب الموضوعية إنّ هو اعتمد على الحدس والشعور.

إنّ القارئ حسب ما يرى حسن حنفي يبحث في النص عن ذاته، ويلتمس فيه تصوّراته و رغباته الخاصة، وعندما يوافق المعنى الذي يفهمه شعوره، يتوهّم أنّ ذلك المعنى هو الحقيقة " فقراءة النص بهذا المعنى، هو إيجاد تطابق بين الحاجة والنص، بين الذات والموضوع. فالمعنى يأتي من النفس أولاً كحاجة أو رغبة ثمّ تجد ما يقابلها في النص فتتطابق معه وتتشبّث به على أنّه التفسير الصحيح".⁽³⁾ وقد تنبّه المفسّرون القدامى إلى هذه القضية، وعدّوها من التفسير بالرأي المنهي عنه، ويقول القرطبي عن المفسّر الذي ينطلق ممّا تُملّيه عليه الذات " أن يكون له في الشّيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتناول القرآن على وفق رأيه وهواه، ليحتجّ

(1،2) - حسن حنفي - دراسات فلسفية: 539

(3) - م. ن: 540

عَلَى تَصْحِيحِ غَرَضِهِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ الرَّأْيُ وَالْهَوَى، لَكَانَ لَا يُلَوِّحُ لَهُ مِنَ الْقُرْآنِ ذَلِكَ الْمَعْنَى ⁽¹⁾. فالمفسر يذهب إلى معنى لا يحمله النص، لأن ذلك المعنى هو في الواقع غير مستتب من النص وإنما هو محمولٌ إليه من خارجه.

وإذا كان حسن حنفي قد نعت الدلالات بالمتغيرات بسبب خضوعها للقراءة الذاتية فإنه لا يلجأ إلى تعميم ذلك على كل النصوص إذ يقول : " ومع ذلك، وبالرغم من هذه الحقائق الموضوعية التي تكشف عن ذاتية النص تدويناً وقراءةً فإنه توجد بعض الضمانات لقراءة موضوعية وشاملة للنص تتجاوز الذاتية بمعنى الفردية والنسبية وتضارب وجهات النظر والشك في المعاني و إنكار الماهيات المستقلة وهو ما أسماه القدماء (المحكمات) في مقابل (المتشابهات)، أي المعاني الثابتة للنصوص مقابل المعاني المتغيرة ⁽²⁾. " ومن الواضح أن حسن حنفي يتحدث هنا عن القرآن الكريم. وبالرغم من ثورته على الثوابت، وقلبه للمفاهيم وتمرده على التراث، فإنه هنا يعترف بأن النص القرآني يشمل ثوابت ، وهذه الثوابت لا تخضع لذاتية المفسر لأنها أمور محكمة لا يختلف فيها المفسرون أينما كانوا، وفي أي عصر كانوا.

إن ما يعاب على مقولة حنفي تلك، هو أنها تتطوي على اعتقاده بذاتية التدوين لإثارة الشك في مطابقة المصحف لما نزل على محمد ﷺ فقد تصدى الفكر العربي الحديث إلى تفكيك الروايات للقول بأن القرآن تعرض للتحريف بالزيادة أو النقص وبعدم ترتيب آياته، وهو ما قاله المستشرقون قبلهم. لقد كان القرآن محفوظاً في صدور الصحابة، وبعد أن استشهد من حفظه سبعة في حروب الردة أشفق عمر ابن الخطاب عليه وخاف أن يضيع فاقترح على أبي بكر جمعه وأن يأمر بذلك فكلف أبو بكر زيد ابن ثابت ؛ جاء في البرهان " قَالَ زَيْدٌ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا أَتَّهِمُكَ، وَقَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَتَّبِعِ الْقُرْآنَ فَاجْمَعُهُ. قَالَ زَيْدٌ فَوَ اللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الْجِبَالِ مَا كَانَ أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ " ⁽³⁾.

(1) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج 1 : 58

(2) - دراسات فلسفية: 540

(3) - البرهان في علوم القرآن ج 1: 233

محمد أركون: التفكير المفهوم والغاية

ومن أبرز من تعاطى قراءة النص القرآني بأحدث المناهج، المفكر محمد أركون الذي يُعدّ أكبر باحثٍ أسرف في تطبيق المناهج الحديثة كالمناهج التاريخية على القرآن الكريم. وإذا كان أركون يشغل بنقد التراث الإسلامي بصورة عامة فإنه لم يقف عند هذا الحد " بل توغّل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحياناً، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد مستخدماً في ذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل معيداً النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ".⁽¹⁾ وذلك انطلاقاً من المفهوم الجديد الذي حدّد به كتاب الله وهو أنّه حادث قرآني و ظاهرة لغوية ثقافية دينية فهو بهذا التحديد يوحى بتاريخية النص القرآني في كونه حادثاً؛ فنظرة أركون إلى النص القرآني هي نظرة مادية تاريخية، وحتى المعتقدات لا تنفصلت من هذه التاريخية. يقول أركون " حتى هذه الانتفاضة الداخلية (أو الوثبة الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فوراً إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدراك مطلق الله كما هو وارد في القرآن، أقول إن هذه الوثبة الروحية تتركز بشكل ما على التجربة المحسوسة وإذن على التاريخ ".⁽³⁾ ويقول أيضاً " هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية ولكن هذه التاريخية تُحوّر وتُحوّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى".⁽⁴⁾ ثمّ إنّهُ فوق ذلك يرى أنّ هذا الخطاب قد " خلّع القدسية والتعالى على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية والأكثر اعتيادية وشيوعاً".⁽¹⁾ فهو يسعى إلى فرض قراءة تاريخية للتراث وتفكيكه وصولاً إلى القرآن الكريم. ولكن ما هي المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها ؟

(1) - علي حرب - نقد النص : 62 - المركز الثقافي العربي ط2 - 1995

(3,2) - محمد أركون - الفكر الإسلامي - قراءة علمية : 91 - تر : هاشم صالح - مركز

الإنماء القومي - د ط - بيروت 1987

تتجلى هذه المنهجية في قوله بأنّه " يمكن النظر إلى تاريخ التراث - أي تراث - على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية. إن هذه القرون المتطاولة مترتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية. ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة- أي القرون التأسيسية الأولى مثلاً- إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعاً في الزمن إلى الوراء".⁽²⁾ فالأحداث التاريخية التي صنعها المسلمون طيلة القرون حسب هذه المنهجية تخفي حقائق النص القرآني، وإنها وإن كانت تترجمه فإنها لا تطابقه بل قد تشوه مضامينه حسب ما يذهب إليه. ولهذا طبق أركون آلية التفكيك على القرآن الكريم بحثاً عن أصوله وكيفية إنتاجه. ولكن ألا يمكن أن يؤدي هذا الحفر وهذا التفكيك إلى تجاوز مقاصد النص القرآني؟

يتّجه محمد أركون نحو اعتبار النص القرآني نصّاً يحتاج إلى قراءة أخرى جديدة، وهي القراءة العلمية التي تُستنبط بها معاني النص القرآني، بل يجب قراءته وكأنّه لم يقرأ، ف (القرآن بحاجة إلى تأويل)⁽³⁾ في نظره. و على الرغم من كثرة ما ترك المفسرون من التفاسير ، ومن تنوّعها واعتمادها على مناهج يتميّز بعضها عن بعض إلا أنّه يجب إعادة قراءة القرآن الكريم. هذا ما يريده محمد أركون. إنّ ما يريده هو تجاوز التراث.

إنّ الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها هي أنّ محمد أركون على أنّه من المفكرين البارزين في مجال الدراسات الإسلامية، فإنّ ذلك لا يعني أنّه يمتلك أهلية التأويل فثقافته ثقافة غربية، ومع ذلك فإنّه يُجلّ نفسه محلّاً من توافرت فيه شروط التأويل ويعتقد أنّه يحقّ له أن يمارس ذلك، وأنّ يعدّ نفسه من المجدّدين المبدعين الذين يستندون في دراساتهم إلى العلوم والمنهجيات الحديثة، فهو يقول : " وقد انخرطت منذ

(1) - الفكر الإسلامي - قراءة علمية : 91

(2) - ن . م : 10

(3) - أركون - قضايا في نقد العقل الديني: 278، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت .

بضع سنواتٍ في إعادة قراءة القرآن عن طريق استخدام المعطيات الحديثة والإشكاليات الحديثة لعلم اللسانيات من جهةٍ، وعن طريق استخدام منهجية البحث التاريخي المنفتح على كافة* العلوم الأخرى من جهةٍ ثانية⁽¹⁾، وإعادة قراءة القرآن هي طموح إلى إنهاء عهد القراءات المرتبطة بالتراث وطَيِّ صفحات التفسير التقليدي بمضامينه ومناهجه.

إنَّ مِنْ مُسَوِّغات تغيير منهج القراءة تَغْيِيرُ البنية النصية للإنتاج، ذلك لأنَّ النص الذي تشكَّل في ظلَّ المذهب الرومانسي أو الرمزي، يفرض منهجاً جديداً غير المنهج الذي قُرئ به النص الكلاسيكي، ويرجع ذلك إلى اختلاف خصائص هذا عن خصائص ذاك. فتغيَّر أساليب التعبير الأدبي والأنساق النصية ينبثقُ عنه تغيُّر في طريقة التعامل مع النصوص. أمَّا النص القرآني فهو ثابتُ البنية، وهذه البنية المتميِّزة هي التي تفرض منهج قراءتها، ناهيك عن قداسته وخصوصيات مقاصده.

* كلمة (كافة): تأتي حالاً ولهذا تتأخر عن صاحبها، والصحيح هو: على العلوم الأخرى كافة والشواهد على تأخرها كثيرة منها ما جاء في القرآن كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ البقرة 208

(1) - الفكر الإسلامي - قراءة علمية : 211

القراءة عند علي حرب

إنّ التصور الذي يقدمه علي حرب عن النص وقراءته ليس طريفاً في النقد الأدبي، فهو تصوّر كان موجوداً من قبل، فما يذهب إليه علي حرب هو أنّ القراءة نوعان: قراءة تهدف إلى تزويد صاحبها بالمعرفة، وهي بالطبع التي نجدها عند عامّة القراء؛ والقارئ يكتسب من ممارستها معرفةً في حقل معيّن من المعارف، وينتهي نشاطه عند هذا الحدّ. هذا النوع الأول.

أمّا القراءة الأخرى فهي التي تكون من القارئ إلى النصّ وهي القراءة المنتجة حيث يتحوّل القارئ من مستهلك إلى منتج، وهي القراءة التي لا يتعاطاها إلاّ من كان مزوداً بآليات وأدوات للولوج إلى العالم الخفي للنص وسبر أغواره، تلك هي القراءة المعمّقة . فالدارس يرى أنّ " النصّ لم يعد مجرد أداة للمعرفة؛ بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً، أي مجالاً لإنتاج معرفة تجعلك تعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آنٍ ⁽¹⁾، بحيث لم يعد القارئ مجرد مستقبل للنص، بل منتجاً أيضاً.

وإذا كانت القراءة المنتجة قراءةً احترافية وتعني النقد حسب تعريف عبد الملك مرتاض بأنّها " القراءة المركبة المعقدة التي تنهض على جملة من الإجراءات التجريبية والاستطلاعية والاستنتاجية جميعاً؛ وهي أيضاً القراءة المنتجة التي يتولّد عنها نص أدبي مكتوب؛ (...) وكان يُطلق على هذه القراءة من بعض الوجوه مصطلح النقد". ⁽²⁾ فإنّ علي حرب وفق هذا التعريف يدعو إلى ممارسة النقد على النصّ القرآني كممارسته على جميع النصوص، فهو يقول: " ففي نقد النصّ تستوي النصوص على اختلافها، فلا يهم هذا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين أو المحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكّله وآليات اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النصّ الفلسفي والنصّ النبوي، إذ كلاهما يشكل

(1) - نقد النص: 7

(2) - عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد: 13

نصاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية ⁽¹⁾. و يرى علي حرب أن هوية النص من حيث المضامين المعرفية ليست سوى القراءات التي نشأت حوله، وهي أيضاً كل قراءة ممكنة أو محتملة. فالنص حسب هذا التوجه، من حيث المضامين لا يتحقق إلا بقراءات متعددة منتجة لنصوص مختلفة يخضع كل منها لكفاءة القارئ وأفقهِ الثقافي، وعند ذلك لا تنتهي مساءلة القارئ للنص ولا يكفّ النص عن الإجابة والعطاء. ويردّ علي حرب أن "هذا ينطبق على النص القرآني بامتياز" ⁽²⁾، إلاّ أنّه في الواقع لا نستطيع أن نقول كما قال علي حرب بأنّ هوية النص ليست سوى القراءات التي نشأت حوله بالنسبة إلى القرآن الكريم؛ لأنّ القرآن إلهي، وتلك هي هويته. أمّا قراءاته فهي بشرية، فقارئ نص أدبي يمكن أن يكون فوق هذا النص و أن يولّد منه ما لم يكن في ذهن صاحبه بل يقرأه أحسن من قراءة مؤلفه.

ويقول علي حرب: "أما على المستوى الدلالي، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار، لا يقرأ إلا على نحو مختلف، ولا يولد إلا تحوله ونسخه، إذا جاز هذا القول، إذ لا تطابق بينه وبين أي من قراءاته، لأن كل تفسير له يؤول في نهاية المطاف إلى القيام مقامه (...). فهوية النص القرآني هي محصلة تفاسيره وتأويلاته وهي مجموعة علاقاته بقرائه ونسبه إليهم" ⁽³⁾. فإذا كان من غير الجائز لأيّ قراءة للنص أن تدعي لنفسها التطابق مع النص وكل قراءة تختلف عنه، جاز لنا القول بأن الناقد يريد أن إدراك قصد القائل إدراكاً تاماً أمراً مستحيل، وأنّ أيّ قراءة تحتل الخطأ كما تحتل الصواب، ولكن ماهي طبيعة العلاقة بين النص وقارئه؟ هل هي علاقة جدلية أو حوار بينهما؟ وإلام تؤدي؟ أليّ محاولة معرفة قصد القائل، أم إلى فهم للنص حسب ما يراه القارئ أو يقصد إليه؟ يقول علي حرب: "القراءة المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما التي تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه" ⁽⁴⁾. فالقراءة من هذا المنظور لا تولي أهمية لما يقوله

(1،3،2) - علي حرب، نقد النص: 26

(4) - م . ن : 20

صاحب النص ويقصد إليه، وإنما لما سكت عنه، " وهذا شأن كل النصوص الهامة والآثار الكبيرة، إنها تتطلب قراءة خلاقة تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به".⁽¹⁾ وإذا كان القراء يختلفون فيما قاله النص فكيف تكون الحال مع ما لم يقله؟

ويبدو لنا ممّا سبق أنّ استحالة وصول القارئ إلى مرادات الله تعالى في توجه بعض المفكرين العرب كعلي حرب الذي يرى أنّ مفهوم النص يجمع مختلف النصوص الأدبية والدينية والفلسفية هو أساس مشروعية تعدد القراءات اللانهائية للنص القرآني ضاربين صفحاً عن إحكام الله لآياته، وتبنيها لعباده في غير موضع أنّ القرآن الكريم أنزل باللغة التي يفهمونه بها ويعرفون بها ما يريد الله. يقول تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾ ويقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾ فإذا كانت القراءة الجديدة ترى استحالة معرفة مقاصد النص القرآني فهل هذا يعني اللجوء إلى ما يفهمه القارئ بنفسه؟

لقد اهتمّ علي حرب بالنص، بتفكيك معناه اهتماماً بالغاً بحكم كونه فيلسوفاً من شأنه أن يبحث عن الحقيقة. وإذا كان هذا الناقد فيلسوفاً مفكراً فإنّ النصّ عنده كيفما كان نمطه، بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر، وحقلًا من حقول الإنتاج المعرفي. و يُظهِرُ لنا عمله النقدي من هذه العبارة " عندما أصف عملي بأنني قارئ أشغل على النصوص مسائلةً واستنطاقاً أو حفراً وتنقيباً أو تحليلاً وتفكيكاً ".⁽⁴⁾

فالناقد يشتغل على النصوص متوخياً توظيف آليات تبعده عن القراءة السياقية وتحمله على المخاطرة لأن هذه الآليات لا تخرج عن دائرة التأويل الذي يعيد الفهم ويجدّده، ويُقْصِي مَا كَانَ قَارِئاً فِي الْعُقُول. إنّه يتعاطى مقارنة النصوص بكل ما أوتي

(1) - نقد النص: 181

(2) - سورة الزخرف الآية: 3

(3) - سورة يوسف الآية: 2

(4) - نقد النص: 8

من آليات يراها قادرة على الوصول إلى الوجه الآخر للحقيقة، واطلاقاً من هنا يحتمل ألا تستقر القراءة في حدود معينة في توجه علي حرب إذ يقول: " ليس النص مساحة مسطحة تشف عن معناها، أو عمقاً يختبئ فيه المعنى، وإنما هو حيزٌ تتعدد سطوحه وعمق لا قرار له. وليس النص نسقاً ينغلق على ذاته، بل إنه، وإن كان له نظامه وسياقه، وإن كانت له قواعد انبثائه واشتغاله، فهو يبقى مجالاً مفتوحاً".⁽¹⁾ وإذا كان النص بهذا الوصف فإنه " لا يحتمل دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي. ولذا هو لا ينفصل عن قارئه ولا يتحقق من دون مساهمة القارئ. وكل قراءة تحقق إمكاناً دلالياً لم يتحقق من قبل".⁽²⁾

ويبدو لنا أنه لا يمكن أن نصف النص بأنه لا يحمل دلالة جاهزة كما يقول علي حرب، فمن النصوص ما يعطي دلالة دون بذل جهد، ومنها ما يفهمه القارئ من خلال ما فهمه غيره ولا يستطيع أن يتجاوز دلالاته إلا إذا أراد تحميله ما ليس فيه. ولكن لماذا لا يحتمل النص دلالة نهائية؟ ذلك لأنه فضاء مثقوب ومساحة مفتوحة.

تفكيك النص:

والقراءة عند علي حرب هي تلك التي تغير موقف القراء من الزّاهن بمفاهيمه وحول الوجود بكل أشكاله، وليس قراءة تقليدية تقف دون الخوض في العقل والحقيقة... إن " استكشاف النص يؤول إلى إعادة ترتيب علاقاتنا بالوجود...".⁽³⁾ والنص بما هو منتج عقلي، فإنه عند علي حرب ليس نصاً بريئاً وإنما هو نصّ يخفي أشياءً ويسكت عنها، أيما كان نوع النص، ولذلك يذهب هذا المفكر إلى التفكيك وقراءة المسكوت عنه، فهو بهذا التوجه ينقد العقل عن طريق نقد النص الذي لا ينطق بكل شيء . إن إجراء التفكيك على النصوص و قراءة ما لم تنطق به هذه النصوص أو تغرية المسكوت عنه، هو المستوى القرائي الذي يؤثره علي حرب على المستويات الأخرى

(1) -علي حرب، نقد الحقيقة: 22- المركز الثقافي العربي - ط2-1995

(2) - م. ن: 9

(3) - نقد النص: 8

باعتباره المستوى الذي يمكنه من وضع يده على طرائق النص في الحجب والتفتّع و إظهار وجه آخر للحقيقة. فالقراءة حسب ما يرى " قد تكون شرحاً لنص أو تفسيراً له وقد تتعدّى التفسير والشرح لكي تكون تأويلاً وصرفاً لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات؛ ولكن قد تتعدّى التفسير والتأويل فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته لكي تكون تشريحاً وتفكيكاً للبنى والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى". (1)

إنّ ذلك المستوى القرائي الذي يبحث عما يقوله النص ليس من الاهمية بمكان عند علي حرب، لأنّ النص في نظره يمتلك آليات يمارس بها المراوغة والحجب والتضليل والمخادعة فيضطرّ قارئه عندها إلى تفكيكه، لأنّه لم يعد هنالك من جدوى في هذه الحالة من القراءة البسيطة؛ ومن هذا المنظور يرى علي حرب أنّه لا مناص من اتخاذ التفكيك آلية للقراءة، وهي القراءة التي تلقى الضوء على المجهول وتكشف عن الدلالات المناقضة لما كان يريد صاحب النص غير أن الفكر العربي المعاصر صاحب الاتجاه الحداثي ومن جملته علي حرب، يرحب بالقراءة التفكيكية غاضاً طرفه عن سلبياتها ولاسيما عند التعامل به مع النصوص الدينية.

وقد كانت نتيجة ما تشتمل عليه التفكيكية من سلبيات أن وُجّهت إليها سهام النقد، بل لقي بعض من خصائصها* رفضاً منهم لأنّها في المقام الاول ترفض كل شيء، كل ما بناه الفكر الإنساني، كلّ ما رسخ في العقول، فتعصف بالثابت وتنسف المقدس، فهي " تسعى لهدم كلّ النظريات والآراء والتوجهات والمفاهيم التي سبقتها لأنها لا تمثل أية سلطة أو يقين أو قاعدة من أي نوع". (2) ومما تتسم به التفكيكية أنّ التحليل أو التفسير لديها، عملية حرّة لا حدود لها وأنّها تنهض على تحطيم كلّ ما عُرف من مناهج التفسير. وهذا يعني أنّ التفكيكية ليست منهجاً منظماً له قواعده

(1) -علي حرب- هكذا أقرأ ما بعد الحداثة: 25 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 - 2005

(2) - نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية: 230 الشركة المصرية للنشر لونجمان ط1 2003
* ومن خصائص التفكيكية: " أنّ اللغة فيها يغلب عليها تماماً طابع الغموض وعدم الثبات وضياح اليقين. أما الخاصية الثانية فتتمثل في عدم وجود منهج تحليل فلسفي أو نقدي يمكن أن تكون =

وضوابطه التي تقيد المفسر وترسم له حدوداً تحميه من الوقوع في الخطأ، وذلك بما تنسم به من انفتاحية وحرية، الأمر الذي يجعل من القراءات عمليات متعاقبة تعاقباً لا نهاية له، بحيث تَهْدِمُ اللاحقة منها سابقتها . فالتفكيكيون يرون أنه لإزالة ما تضعه المنهجيات العلمية من حدودٍ تفصل بين القارئ والخطاب، لا مناص من الاشتغال على ثنائية الحضور والغياب. فالحضور ماثلاً في النص بين يدي القارئ، والمُغَيَّبُ " هو المدلول الذي ينطوي على خاصية الانفتاح المستمر على القراءة، فيتجاوز مع القارئ، ويتجاوز معه القارئ فيتسع، مثله مثل ماءٍ ساكنٍ، تتضاعف دوائره وتتسع إذا ما أُلْقِيَ فيه حجر".⁽¹⁾ ولعلّه يُمكن القول بأنّ نقد النصّ بإجراء عملية التفكيك فيما يذهب إليه علي حرب يضع النص موضع الاتهام والإدانة بخصالٍ تُثَبِّتُ عدمَ براءته كالمخادعة، المصادرة، الاعتبار و الادعاء، الحجب... ولذلك عرّف التفكيك بأنه فضحٌ لما يقوم به النص من تحايل ومراعاة إزاء الحقيقة. غير أنّ هذه الرؤية النقدية التي تعيبُ النصّ لتُعْطِي مصادقيةً لعملية التفكيك، لا يمكن أن تتسحب على كلّ النصوص، ولا سيما النص القرآني الذي هو من هذه المقولات براءً، لأنه تشريعٌ وهدايةٌ، ولا يمكن أن يكون كذلك بالمخادعة والحجب ... والتفكيكيون يدعون إلى عدم الانقياد للمعنى وتنزيهه، وعدم الخضوع له أو التماذي في الاعتقاد بأنّه معنى ثابتٌ لا يتزحزح. و يعطي علي حرب أحد تعريفات التفكيك قائلاً: " التفكيك قد يكون في أبسط أشكاله وأفعاله مجرد فكّ للحرف لدرك المعنى. وقد يكون اشتغالاً على المعنى بتفكيك بنيته وأصوله، أو تعرية مسبقاته ومحجوباته، أو تبيان خدعه وألغائه أو فضح سلطته وتحكماته، للكشف عمّا يمارسه الكلام من الحجب والخداع والاعتباط أو الادعاء والتحكّم والمصادرة ".⁽²⁾ فإذا كان علي حرب يُسَوِّي بين النصوص باعتبار

= له سلطة معيّنة في تحليل النص، فليس هناك الناقد الذي يستطيع أن يفرض ظله وأن يكون

صاحب القول الفصل ". من موسوعة النظريات 228

(1) -عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي. معرفة الآخر: 116 المركز الثقافي العربي ط2

1996

(2) - هكذا أقرأ ما بعد الحداثة: 26

كَوْنُهَا لُغَوِيَّةٌ ، وفي طريقة التعامل معها، وهو تعاملٌ قد يَقْفُزُ على التفسير والتأويل إلى التفكير، فإنّ النصّ القرآني ينبغي أنْ تبقى قراءته في إطار التفسير والتأويل.

ويرى دعاة القراءة المعاصرة للنصوص، أنّه لا يوجد في النص معنى جاهزٌ قبل قراءته، بحيث يمكن بسهولة أنْ يدركه القُراء إدراكاً وحيداً؛ فالمعنى يظهر عند قراءة النص، وينتج هذا المعنى بصورةٍ حصلتْ عن إضفاء القارئ من ذاتيته على النص. ولا ريب أنْ يترتب عن عاملِ الذاتية قراءاتٌ متعدّدة لا نهايةَ لها، تبعاً لتعدّد الدّوات واختلافها ، والحالة هذه لا تكون إلّا مع النصوص الجديرة بالقراءة ، ويوضح علي حرب ذلك قائلاً عن هذا النوع من النصوص : "إنّه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة و نهائية ، بل هو فضاءٌ دلاليّ، و إمكانٌ تأويليّ. ولذا فهو لا ينفصل عن قارئه ولا يتحقّق من دون مساهمةِ القارئ ". (1)

وإذا كانت الذاتية هي من العوامل التي تسهم في إعادة إنتاج النص وصنع المعنى، فإنّه من الراجح أنْ تكون القراءة غير مطابقة للأصل؛ والنزوعُ إلى هذه الفكرة يذهب إلى التشكيك في كل القراءات بوصفها ذاتية ، غير بريئة ، تقدّم شرحاً أو تأويلاً للنص بألفاظٍ أخرى لها دلالاتها الفارقة بينها وبين ألفاظ النص ولذا رفض بعض العلماء ظاهرة الترادف؛ ونجد علي حرب يؤكّد اختلاف النصّ الثاني عن الأصل مصرّحاً بـ " أنّه لا تطابق ممكناً ، في الأصل، بين القارئ والمقروء إذ النصّ يحتملُ بذاته أكثر من قراءة؛ وأنّه لا قراءة منزّهة، مجردة، إذ كلّ قراءة في نص ما، هي حرفٌ لألفاظه وإزاحة لمعانيه ". (2) إنّ عدمَ التطابق بين القارئ والمقروء يحتاجُ إلى إعادة نظر، فالفكرة لا تخلو من مبالغة، وإلّا كان الكثير ممّا نفهمه أو نُدرّكه هو غير ما نسمعه أو نقرأه، لأنّ الفكرة تعني تبديلاً لفظاً، بلفظٍ لا يطابقه في المعنى، وفي ذلك تحريف للفظ وإزالة للمعاني، فيتحتّم عند ذلك تعدّد في القراءات وفقدان كلّ قراءةٍ للنزاهة. وهذا لا يكون حاصلاً إلّا إذا تحرّرت القراءة من الضوابط وأُتيح للقارئ حرية التأويل. وهذه الفكرة كذلك تنتج عنها فكرةٌ أخرى هي إمكان عدم

(1) - النص والحقيقة :9

(2) - م . ن : 6

تطابق المعاني التي يُريد الكاتب توصيلها مع النص الذي يكتبه لأنّ النص يُمارس آلياته كالإخفاء والمراوغة . إنّ عدم التطابق بين الفهم وبين قصد المؤلّف يمكن أن يكون في اختلاف رغبة المؤلّف عن رغبة القارئ؛ فالمؤلّف يصدر عن قصدٍ ويريدُ أن يوصّل شيئاً، أو يقول شيئاً، بينما القارئ يريد أن يصل إلى ما لم يقله النص. فما يقوله النص - في نظر علي حرب - ليس هو الحقيقة، وإنما الحقيقة هي ما يحجبه النص، و ما يحجبه أو يسكت عنه هو حقيقة النص؛ وهذا ما يوجب على القارئ أن يتعامل مع النصّ معاملة معيّنة؛ تتمثل في عدم الاهتمام بما ليس هو بحقيقة، أو بما ينطق به النصّ وصرف النظر إلى الوجه الآخر للنصّ الذي يظهر فيما سكّت عنه أو أخفاه. يقول الدارس: "إذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتتص عليه أو بما تعلنه ويصرّح به مؤلّف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته ". (1) إنّ النص حسب ما يرى علي حرب، يمتلك قوّةً لأنّه يتجاوز الواقع ويتعدّى الأحداث التاريخية، فيكون الرجوع إليه أولى من الرجوع إلى الواقع. والواقع متطوّر متحرّك، مما يفرض أن يكون النصّ متّسماً بالاستمرارية من حيث دلالاته وأن يدلّ على ما يمكن أن يكون لا على ما هو كائن؛ وإلاّ حدث العكس، وهو أن يتجاوز الواقع النصّ فتتوقّف القراءة؛ لذا يتحتّم أن لا يكون النصّ مرآةً تعكس صورة محدّدة لا يتعدّاها يتعدّاها إلى المستقبل. يقول علي حرب: "النصّ كلامٌ أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثراً يُرجعُ إليه. إذن فالنصّ، لا الواقع، هو الذي يغدو المرجع بمعنى أنّه يفرض نفسه علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وقراءته باستمرار. ونحن لا نقرأه لأنّه يعكس الواقع أو يحيل إليه. فالنصّ الذي يعكس الواقع لا أهميّة له لأنّه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدّث عنه" (2)، فعَمَّ يعبرُ النصُّ إذاً؟ هل هو يعبرُ عن نفسه فقط وتكون القراءة منه وإليه وتكون لغته هي وحدها المرجع؟ ولعلّ هذا ما يقصدُ إليه علي حرب.

(1) - علي حرب - نقد النص: 15

(2) - نقد النص: 12

الفصل الرابع

مستويات سياق النص وخصوصياته

المبحث الأول: مستويات السياق وأثرها في إنتاج الدلالة

المبحث الثاني: خصوصيات النص

المبحث الثالث: علاقة النص بالثقافة

المبحث الرابع: حسن حنفي وتغيير الثوابت

المبحث الأول: مستويات السياق وأثرها في إنتاج الدلالة

أهمية الساق

إنَّ أهم الإشكاليات التي يتمحور حولها المشروع النقدي لنصر حامد، هي إشكالية قراءة النص القرآني بطريقة تربطه بالدراسة العلمية، وتَمَكَّنُ - حسب رأيه - من تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يتجاوزُ الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي والإسلامي، وبآليات تكفل تشكيل وعي علمي للإسلام. ولا ينهضُ هذا الوعي في نظر الناقد إلا على تأويل النص التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص، وهو يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق.

إنَّ هذه القاعدة التي تركز عليها رؤية نصر حامد لإنتاج الدلالة تُعَدُّ من الأهمية بمكان، لأنَّ المعنى لا يُدرك أحياناً إلا بالرجوع إلى سياق النص، ولا سيما إذا وقع الغموض، وهذا ما يَدْفَعُنَا إلى القول بأنَّ الممارسة اللغوية المَحْضَةُ لاكتشاف المعنى لا يُمكنُ الاعتدأُ بها مُنْطَلَقاً وجيداً، إذ ليس من بُدِّ للقارئ من التسلح بجهاز معرفي يتجاوزُ قصرَ القراءة على مستوى البناء الداخلي للنص، و يتعدَّاهُ إلى مستوياتٍ أخرى.

يرى الباحث أنَّ الخطاب الديني قد أهْمَل هذه المستويات، وتعلق بالدلالة الجاهزة المحددة مسبقاً، أو سعى إلى إنتاج الأيديولوجيا من النص؛ ولذلك باتَ من الضروري استحضارُ السِّياق بمستوياته المختلفة. يقول نصر حامد أبو زيد: " فالذي لاشك فيه أنَّ الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يُعَدُّ خطوةً ضروريةً لتأسيس وعيٍ علميٍّ بالنصوص الدينية وقوانين إنتاجها للدلالة، وهذا هو الهمُّ المُلِح الذي يجبُ علينا أن نتوجَّهَ إليه إنفاذاً لوعينا العام من الانعزال من حركة التاريخ والتوقع داخل أسوار الماضي الذي مَهَمَّا بلغ بهأوه وضيأوه فقد مضى وانتهى".⁽¹⁾ إنَّ مَسْعَى الباحثِ مَسْعَى تحديثي يَشْرُبُ إلى القطيعة مع الماضي من

(1) - مفهوم النص : 91

حيث الإرث الدلالي الذي وافق ظروف الأمة الإسلامية في وقت نزول الوحي، ومع الخطاب الديني المعاصر من حيث التعامل مع النص القرآني، ومن حيث الاعتماد على آليات النص في إنتاج الدلالة. والواقع أن هذا المسعى ليس جديداً بالنظر إلى اتجاه نصر فقد كانت له بذوره من قبل إذ " ليس الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاعت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي ".⁽¹⁾ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن نظرة نصر حامد للنصوص الدينية الأصلية والنصوص الثانوية لم تُحدث قطيعة مع الإرث التطويري، فقد اعتمدت على ما بنّاه المعتزلة من أفكار، وعلى الدراسات الإعجازية ولاسيما عند الجرجاني. ويمكن القول بأن قراءة نصر كانت شقيّين: تأصيلياً يستند إلى النظريات القديمة وتحديثاً ينهل من الدراسات الحديثة. ففي مقدمة كتابه (النص - السلطة - الحقيقة) يقول الباحث: " الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يُعدّ في جانب منه تواصلًا مع خطاب عصر النهضة في جانبه الديني، ليس بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بُعدِهِ الأعْمَق المتمثّل في الإنجازات الإعترالية - الرشدية ولكنه تواصل يمثّل الامتداد النقدي لا لخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك ".⁽²⁾

وإذا كان غير مُمكن أن نتصوّر أن النص لا يتموِّع ضِمْن شبكة من العلاقات تشدّه إلى صاحبه وإلى القارئ والظروف التي ظهر فيها، وإذا كان من المستحيل كذلك تصوّر النصّ بنيةً مستقلة بذاتها مستغنية عمّا سواها، فإن نصر حامد قد عمد إلى التقييد لدراسة النص القرآني بوضعه في إطاره البيئي العام وربطه بزمان نزوله ومكانه قائلاً: " ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان

(1) - مفهوم النص: 19

(2) - النص والسلطة والحقيقة : 10

والمكان التاريخي والاجتماعي⁽¹⁾، وليست الثقافة إلا ذلك البناء الذي يتمخض عن مجريات الواقع حسب توجه الباحث، ثم إن اللغة هي الوعاء الحامل لتلك الثقافة، ولذلك فإن " أي حديث [في نظره] عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة".⁽²⁾

إن آليات إنتاج النصوص الجاهلية للدلالة، هي تلك التي نزل بها القرآن الكريم غير أنه وظفها بطريقة لا سبيل للبشر أن يتعاطوها. وقد أشار الباحث إلى " تعامل عبد القاهر الجرجاني مع القرآن نصاً لغوياً لا يختلف عن غيره من النصوص إلا في درجة استثماره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنصوص"⁽³⁾، وما هذه إلا إشارة إلى أن القرآن الكريم عربي التركيب، ويتطلب التعامل معه معرفة سنن العرب في كلامها وطريقة نظمهم له؛ ولذلك قال الجرجاني : " لا يُعَرَّفُ الإعجاز إلا عن طريق معرفة خصائص نظم الكلام ".⁽⁴⁾ وتعد فكرة الجرجاني فكرة حدائيه قياساً إلى المستوى النقدي في زمانه، وتمتعت بحداثتها في العصر الحديث ويظهر ذلك في تقرير نصر أن القرآن " نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها".⁽⁵⁾ وهذه القوانين ما هي إلا (قوانين النظم) عند الجرجاني.

وإذا كان الباحث يرى في عبد القاهر الجرجاني القدوة في عَدِّ النص القرآني نصاً لغوياً يخضع للقوانين العامة لإنتاج النصوص، وأنه قد قصر دراسته على مستوى الجملة، فإنه يتجاوز العتبة التي توقّف عندها الجرجاني إلى التعامل مع النص على مستوى النص نفسه أي مقارنته بشكل شمولي وهي المقاربة التي اتخذت من السياق أداة لفهم النص. فقد " توقف عبد القاهر في تحليله للنظم وفي بيان أوجهه عند بعض الظواهر الأسلوبية على مستوى الجملة - التقديم والتأخير والحذف

(1،3،2) - النص والسلطة والحقيقة: 92

(4) - دلائل الإعجاز: 75

(5) - النص والسلطة والحقيقة : 95

و الإضمـار - وعلى مستوى العلاقات بين الجمل - الفصل والوصل - واكتفى على مستوى تغير الدلالة بالوقوف عند الكناية والاستعارة والمجاز بصفة عامة".⁽¹⁾ أما نصر حامد أبو زيد فيرى نفسه أنه قد تعدّى ذلك المستوى إلى ملامسة أنواع السياق المساهمة في بناء النص. والأنواع التي لا مسها هي:

- أ - السياق الثقافي الاجتماعي
- ب - السياق الخارجي (سياق التخاطب)
- ج - السياق الداخلي (علاقة الأجزاء)
- د - السياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقة بين الجمل)
- هـ - سياق القراءة (سياق التأويل)

وقد لا يكون بعيداً عن الصواب القول بأنّ تعدد مستويات السياق في توجه نصر حامد يكشف عن تآلف عدة مناهج نقدية لديه سياقية ونسقية، وذلك إذا علمنا أن هذه المستويات منها ما يربط النص بالخارج أو الاجتماعي، ومنها ما يتعامل معه من الداخل؛ فالنص ينتج دلالاته من لغته والواقع معاً لأنّ في رأيه " النص القرآني يستمد خصائصه النصية المميّزة له من حقائقٍ بشريةٍ دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحلّ الأول".⁽²⁾ فالخصائص النصية للقرآن الكريم -عند نصر حامد أبو زيد- تشكّلها عناصرٌ عدّةٌ لغويةٌ و غيرُ لغويةٍ ممّا يدعو إلى استحضار مختلف السياقات عند القراءة.

(1) -النص والسلطة والحقيقة : 108

(2) - م. ن: 97

أ- السياق الثقافي:

ويقصد الباحث بهذا السياق كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي. فعملية التفاهم لا تتم إلا ضمن مرجعية معرفية " هي الثقافة بكل مواضعها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلى في اللغة وقوانينها".⁽¹⁾ إنَّ الثقافة في نظر نصر مرجع من المراجع الأساسية التي يُمكن فهم النص على ضوءها، لأنَّ النص كما يراه حَدَثٌ واقعي لا علاقة له بالماوراء، و" لأنَّ الثقافة هي قياس كل الأشياء، بما أنَّ كل حقيقة واقعية يتم إدراكها عبر نظام ثقافي معين"⁽²⁾؛ فالسياق الثقافي يتضمَّن ما يشترك فيه أفراد المحيط اللغوي وما يجمعهم من معارف وأفكارٍ وأعراف؛ لذا ألح نصر حامد على قضية السياق، لأنَّ " الاكتفاء بالتحليل اللغوي المحض المقتصر على المعنى المعجمي والوظيفي على المستوى الأصواتي والتصريفي والنحوي قد يؤدي إلى قصور في فهم الخطاب فهماً كاملاً إن لم يكن قاصراً عن إعانته على أقل درجات الفهم في بعض الأحيان".⁽³⁾ ومثال ذلك الآية السِّتُون من سورة الرحمن ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ فقد خرج هذا الخطاب عن مقتضى الظاهر، وعن الدلالة اللغوية الحرفية، من الاستفهام إلى النفي " و التحليل اللغوي وحده لا يستطيع أن يوصلنا إلى هذه الدلالة، ولذا يضطرَّ القارئ إلى الرجوع إلى السياق الثقافي، هذا السياق هو الذي يدلنا على أنَّ الاستفهام الحقيقي لا يصدر عن الله تعالى لأنَّ الله تعالى عالم بكلِّ شيء.

إن معرفة معاني الألفاظ من الناحية المعجمية وتراكيبها غير كاف لفهم النصوص، فلو أخذنا كتاباً في لغة ما وترجمناه حرفياً لما أدَّت الترجمة المعنى المقصود بصورة مطابقة، وفي هذه الحالة لابدَّ من معرفة طبيعة هذه اللغة التي تعكس عقلية المجتمع وثقافته، لأنَّ اللغة " هي صورة وجود الأمة بأفكارها ومعانيها

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 98

(2) - ر. بودون و ف. بوريكو - المعجم النقدي لعلم الاجتماع : 229 - تر: سليم حداد

(3) - محمد محمد يونس علي - وصف اللغة العربية دلاليا : 138

وحقائق نفوسها، وجوداً متميّزاً قائماً بخصائصه: فهي قومية الفكر، تتحدّ بها الأمة في صور التفكير وأساليب أخذ المعنى من المادة⁽¹⁾؛ ولذلك يرى نصر حامد أن فهم النص ينبغي على معرفة السياق الثقافي للنصوص: "إن الدلالة على مستوى التراكيب هي التي تجد إطارها المرجعي، والتفسيري في الوقت نفسه في مجمل منظومة الحياة الثقافية. وإذا كانت الاتصالية لا تتحقق إلا في الأدب اللغوي على مستوى الجملة إلى من خلال المشترك الثقافي بين المرسل والمستقبل فإن دلالة النصوص أولى ألا تفصح عن نفسها إلا من خلال السياق الثقافي".⁽²⁾

إنّ فهم النصّ عند نصر "لا بُدّ أن يقوم على أسس يعكسها النص بطريقة خاصة أو بلغته التي هي عبارة عن شفرات الرسالة، وهي ليست وعاءً خالياً، ومن خلال هذه الشفرة تطرح النصوص الدينية العقيدة (الأيدولوجيا) الجديدة، وهي العقيدة التي يحاول بها النص إعادة تشكيل وعي المتلقي".⁽³⁾ وهنا لابد من الإشارة إلى أن هذا الطرح يؤكد ربط نصر حامد مضمون النص القرآني بالمفاهيم البشرية؛ فالعقيدة عنده هي الأيدولوجيا، مع العلم أن هذا المصطلح كان مفهومه يتضمن تحقيراً للأفكار النفعية، فمع (ماركس)، "دلّ مفهوم الأيدولوجيا على الوعي الخاطئ الذي ينجم عن الموقف الطبقي للأفراد الاجتماعيين، إذ يظهر لهم واقع العلاقات الاجتماعية محرفاً بسبب مصالحهم وبصورة أعم بسبب وجهة النظر المتحيزة التي يفرضها عليهم موقعهم في نظام الإنتاج".⁽⁴⁾ وهي عنده كذلك "صورة من الوعي الزائف وأفكار مضللة وأوهام ليس لها وجود حقيقي، كما أنها تقف في مواجهة النظريات العلمية"⁽⁵⁾، في حين يرى نصر حامد أن قراءة النص القرآني يجب أن تكون مبنية على أسس علمية منتجة لوعي علمي لا منتجة للأيدولوجيا.

(1) - مصطفى صادق الرافعي - وحي القلم 3 : 32، دار الكتاب العربي بيروت - د ط - د ت

(3:2) - النص والسلطة والحقيقة : 98

(4) - ر. بودون و ف. بوريكو - المعجم النقدي لعلم الاجتماع : 84

(5) - ينظر محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 10

يسعى الباحث إلى إثبات أن النص القرآني يحمل ثقافة العصر الذي نزل فيه بربطه بالأديان السابقة ويعد ذلك من آليات الفهم، فهو يرى أنه " لا يمكن في حالة النص القرآني مثلاً تجاهل الحنيفية بوصفها وعياً مُضاداً للوعي الديني الذي كان سائداً ومسيطرًا"⁽¹⁾، ولكنّ المسألة الخطيرة هي أن يذهب الباحث إلى أن بعض أجزاء القرآن ملفقة، وأنها مستوحاة من الأديان السابقة حيث يقول: " أما الموقف من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء وتعيد توظيفها، وتأويلها، أما الأجزاء المرفوضة فتم تصنيفها في خانة الانحراف، أو التحريف الناتج عن الضلال "⁽²⁾. والسؤال المطروح هو: لماذا نجد في القرآن أجزاء كانت في الأديان السابقة؟ ولماذا لا نجدُ فيه أجزاء من أديان المجتمعات البدائية القائمة على أساسٍ من الخرافة والأسطورة ؟ ألا تعني فكرة استيحاء القرآن أجزاء من الأديان السابقة أنَّ هذه الأجزاء ليست من القرآن كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين ؟ أليست ديانات الأنبياء ديناً واحداً ؟

إن عدَّ نصر حامد الأديان السابقة من مستويات السياق، بل إنها ساهمت في تشكيل النص القرآني، ليست فكرة جديدة. بل هي متجذرة في دراسات المستشرقين فكارل بروكلمان Carl Brockelmann وجدناه يربط القرآن الكريم بالديانات السابقة، ويرى أن الدين الإسلامي من فكر محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه تأثر بأديان أخرى. يرى هذا المستشرق أنَّ الإسلام " قد انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية فكيفهُ محمد تكييفاً بارعاً وفقاً لحاجات شعبه الدينية".⁽³⁾ ونجد الفكرة ذاتها عند مونتجومري وات William Montgomery Watt في كتابه "محمد في مكة"^(*)، وهي فكرة تسيئُ إلى الإسلام، وتقللُ من شأنه بالنسبة إلى ماسبقه من الأديان، وهذا ما لا يقبله مسلمٌ.

(1)-النص والسلطة والحقيقة : 100

(2)- م. ن : 101

(3)- كارل بروكلمان - تاريخ الشعوب الإسلامية : 69

(*)- ينظر ص : 140/ 141. قد سبق الاستشهاد بقول مونتجومري وات في الصفحة: 81

ب - سياق التخاطب:

يحدد الباحث هذا السياق بكونه يجمع مستويات العلاقة بين القائل/المرسل والمتلقي/ المستقبل، وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى. وفي هذا النطاق نجد الدارس يطبق تقسيمات جاكسون لوظيفة النصوص، فيرى أن النص القرآني بوصفه رسالة يركز على المخاطب/ المتلقي، فتكون وظيفته "التعليمية" حيث يقول: " وفي حالة النص القرآني يمكن القول بصفة عامة إن سياق التخاطب هو الأساسي فيه. وهو أهم مستويات السياق الخارجي، يجعل محور الخطاب أعلى/ أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدد التعليمية بوصفها سمة أساسية للنص يؤكد هذه السمة أن محور التركيز غالباً هو المتلقي ".⁽¹⁾ ولعل الباحث هنا يقصد إلى أهمية القارئ الذي وُجّهت إليه الرسالة، و إلى دوره في تدبرها وفهمها. ومستويات هذا الضرب من السياق متنوعة متعددة، منها ما يتعلق بأسباب النزول. يقول نصر: " من المعروف أنّ النص القرآني نصٌّ مُجَزَّأ، أي نصّ تَكَوَّنَ في فترةٍ زمنيةٍ تَرُبُّو على العشرين عاماً وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولُّدها بسياق يُطلق عليه في الخطاب الديني(أسباب النزول)".⁽²⁾ وبغض النظر عن عدم دقة هذا القول فإنه يدل على تعدد مستويات سياق التخاطب ومن هذه المستويات ما يتعلق بالتحول الذي طرأ على المخاطبين خلال فترة الدعوة المحمدية، ومن هنا يرى الباحث أن أساليب الخطاب كانت خاضعة لكل ما يجري في الواقع، " لقد تحول البعض على مستوى العقيدة من الوثنية إلى الإسلام وكان من الطبيعي أن يستجيب النص لتغير أحوال المخاطبين".⁽³⁾ كما يشير إلى أن هناك سياقاً أهل الكتاب، وسياق المخاطب الأول " وهو سياق متعدد في ذاته بين التهذئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد.. وبين اللوم والعتاب والتفريع والتهديد أحياناً " ⁽⁴⁾، وسياق مخاطبة النساء وغيرها.

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 102

(2) - م . ن : 103

(3,4) - م . ن : 104

وإذا كانت مسألة السياق قد احتلت موقعاً أساسياً في دراسة نصر حامد أبو زيد للنصوص الدينية، فليس ذلك إلا لأنه يرى أن النص القرآني لم يُعطَ حقّه من الفهم في عصرنا فهو يُقرأ قراءة جاهزة، ويؤوّل تأويلاً لا يخرج عما خلّقه المفسرون القدامى، والتأويل الحقيقي الذي ينتج الدلالة في رأيه، لا يمكن أن يكون إلا بتحليل مستويات السياق غير أنّ الخطاب الديني في نظره غالباً ما يتجاهل بعض هذه المستويات، إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقاً، وهذا لا يعني أن إشكالية السياق عنده هي من الطروحات الحديثة، وأنه استقاها من النقد الحديث، ولا أدل على ذلك من اهتمامه بالبيئة التي نزل فيها القرآن وبأسباب النزول. ونجد في التراث العربي تعرضاً لمسألة السياق؛ فمما قاله الجاحظ من صحيفة بشر بن المعتمر: " وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما وجب لكل مقام من مقال ⁽¹⁾ ". الكلام إذاً صورة تشاكل الموقف أو السياق، ولذلك دعا بشر بن المعتمر إلى مراعاة المقامات في قوله " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلامه ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات ⁽²⁾ ".

يربط الدارس معاني أجزاء النص القرآني بالأحوال التي قيلت فيها ، لأن هذا النص قد راعى تلك الأحوال، وكانت معاني هذه الأجزاء موافقة لهذه الأحوال ف " كل معنى لا بد أن تكتنفه أحوال تخصه ⁽³⁾ "، وليس معنى هذا في توجه الدارس أنّ المعنى يبقى قازراً ، وإنما هو متطور بتطور الأحوال . ومن هنا ندرك أنّه يقصد إلى أن حالة المخاطب هي التي تشكل النص وتصوغه في بنية معينة ذات دلالة. ولكون السياق أداة في تحليل النصوص فلا بد أن يفرض حضوره ؛لأن النص القرآني لم

(1) - الجاحظ - البيان والتبيين 1 : 95 - طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت - 1968

(2) - م . ن : 97

(3) - أبجد العلوم 1 م . س : 267

ينزل جملة واحدة ولا في حادثة واحدة، ولم يخاطب فرداً واحداً، و" بوصفه نزل نصاً مفرقاً تبعاً لنتوع الأحداث، فلم ينزل كله في مكان واحد، ولا زمان واحد، ولا لحدث واحد، لهذا احتاج فهمه إلى معرفة مكان النزول وزمانه ومناسبته حتى يمكن تفسيره (...). ويتضح هذا بصورة جلية حين يحدث الغموض في مرجعية الضمير أيرجع إلى سابق أم لاحق أم إلى شيء خارج النص، وهذا الغموض يحتاج إلى السياق المحيط لمعرفة المشار إليه ⁽¹⁾. فنزول النصوص في ظروف مختلفة يستلزم استدعاء تلك الظروف لأنها تسهم في إدراك المعنى.

(1) - صبحي إبراهيم الفقي - علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق : 109

السياق الداخلي

وهو قسمان: سياق العلاقات الداخلية للنص وسياق الخطاب.

أ - سياق العلاقات الداخلية:

وهو سياق علاقة الأجزاء من حيث الترابط والوحدة والتجانس، وهذه مسألة في غاية الأهمية لأنها تتعلق بوحدة القرآن الكريم، ولأنَّ النص يتضمَّن معنى لا يقبل التجزئة؛ وبهذا الصدد يذهب الدارس إلى أن " للسياق الداخلي في القرآن خصوصيته التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصاً موحداً متجانس الأجزاء وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة " (1) وحقيقٌ بالذكر أنَّ النقد الحديث يعيبُ على النصوص ظاهرة التفكك وعدم الوحدة؛ فهو " ينظر إلى العمل الأدبي نظرته إلى الجسم الحي الذي يعتمد في وجوده على العلاقات العضوية بين مختلف جزئياته مثل الشرايين والأوعية والأنسجة والأعصاب والخلايا وغيرها من الأجهزة والأعضاء التي تدخل الكائن عالم الحياة العضوية " (2)، ومن هنا كان النقد العلمي الحديث يفترض في أي عمل فني أن يشتمل على ما يُسمَّى بالوحدة العضوية ، و بناء على الدعوة إلى الفكر المنظم الذي يشترط في النصوص منهجية منظمة، يذهب الدارس إلى نقد النص القرآني من حيث علاقة أجزائه والقول بعدم تماسكها وترتيبها، فرويته هذه هي رؤية أركون في قوله: " نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولأي معيار عقلاني أو منطقي. وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على " الحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها " (3) غير أن أركون يزعم أن هذه الفوضى (كما يُسمِّيها) " تُخبي وراءها نظاماً دلاليّاً سميائياً عميقاً " (4)

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 104

(2) - نبيل راغب - التفسير العلمي للأدب : 99

(3,4) - محمد أركون - الفكر الإسلامي : 87

وهو ما يدل على شيء خفي في النص القرآني يقوم عليه ترتيب القرآن. إن هذه التجزئة التي يأخذ بها نصر حامد هي في الواقع فصل للآيات والسور عن سياقها العام، وسعيي إلى فهم كل آية أو سورة على حدة، يقول: "والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص أي بوصفه نصاً" (1)، و القرآن الكريم من هذا المنظور هو نصوص متعددة غير مرتبة ولا متجانسة ولا موحدة، ويُعزى الدارس ذلك إلى السياق الثقافي قائلًا: " وهذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص لأنها تمثل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة. وبنية النص الشعري بصفة خاصة " (2). فما هو المنطلق الذي جعل نصر حامد يقول بهذه الفكرة ؟

يقوم منهج نصر أساساً على قراءة علوم القرآن قراءة حديثة، حيث وجد في أقوال القدامى ما يُسوّغ به أفكاره، ويُضفي صفة الأصالة عليها، فهو يستدل على ما يذهب إليه من تفكُّك النص القرآني بخرق عزِّ الدين بن عبد السلام للإجماع على وحدة النص القرآني وتماسك أجزائه إذ يقول: " المناسبة علم حسنٌ، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر (...) فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب " (3).

وإذا كان نصر حامد ينفي وحدة النص القرآني وتجانس أجزائه في كتابه " النص والسلطة والحقيقة"، فإنه يثبت هذه الوحدة وهذا التجانس في كتابه " مفهوم النص" وهو أسبق من الكتاب الأول: " والنص القرآني وإن كانت أجزاؤه تعبيراتٍ عن وقائع مفرقة

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 104

(2،3) - م . ن : 105

نص لغوي له قدرة على تنمية وإبداع علاقات خاصة بين الأجزاء ".⁽¹⁾ ولعل الباحث يفرق بين الواقع المعبر عنه وبين النص، لأن الواقع أحداث متفرقة، والنص القرآني يؤلف بين تلك الأحداث بآلياته اللغوية الخاصة، ويعيد صياغة الواقع صياغة جديدة فيصبح مفارقاً له، غير أنه يرى أن البحث عن علاقات النص القرآني هي مسألة اجتهدية تأويلية، ومعنى ذلك أن هذه العلاقات غير موجودة في النص وإنما يوجدتها القارئ، وفي ذلك يقول: "العلاقات والمناسبات احتمالات ممكنة على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدتها في كل جزء من أجزاء النص. إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل القارئ وبين النص...".⁽²⁾

وقد أثبتت الدراسات الحديثة أن هناك حالاتٍ قد يظهر فيها النص الأدبي مفككاً سطحياً، إلا أنه يُخفي بنية عميقة متينة الأواصر، وتفسر تعالق الأجزاء وتؤلف بين ما هو خارج النص من أحداث على تبايعها، ومن هذه الدراسات دراسة صبحي إبراهيم الفقي في كتابه "علم اللغة النصي" إذ أبرز التماسك النصي في سور من القرآن الكريم، و أشار إلى هذه الظاهرة قبل أن يطبق عليها قائلاً بأن سور القرآن " فيها آيات متجاورة، وقد اختلفت مناسبات النزول في كل منها ، ومع ذلك فهي متماسكة، ولكن هذا التماسك - فيما نرى - راجع إلى وحدة الموضوع الذي تعالجه السورة، فالعديد من السور المكية تتحدث عن قصص مختلفة من قصص الأنبياء، مع العلم بأن لكل نبي قصة مع قومه، وقد يَظُنُّ الظانُّ أنَّ هذه القصص غير متماسكة فيما بينها، لكنه يجد في النهاية أنه يجمعها إطار عام..."⁽³⁾؛ فالآيات القرآنية فيما يقول الزركشي " إما أن يظهر الارتباط بينها لتعلق الكلام بعضه ببعض... وإما أن لا يظهر الارتباط، بل يَظْهَرُ أنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ مستقلة عن الأخرى وأَنَّها خلاف النَّوع المبدوء به "⁽⁴⁾، وهذا

(1) - مفهوم النص : 161

(2) - م . ن : 160

(3) - علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: 97

(4) - الزركشي -البرهان في علوم القرآن 1: 4

الترابط يتحقق بما في النص من أدوات الشكلية و الدلالية التي تسهم في التأليف بين عناصر النص الداخلية، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الترابط يعتمد في الظاهر على أدوات لغوية كالحروف والضمائر، وعلى علاقات دلالية خفية تدرك بالاجتهاد.

والواقع " أن النص القرآني يمتاز عن بقية النصوص بفرادة تماسكه، وكيفية هذا التماسك. فهو يقدم نفسه بوصفه نصوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة؛ كما يقدم نفسه بوصفه نصاً واحداً في إطار السور المتعددة ".⁽¹⁾ ويرى منذر عياشي أن القرآن يدور في أدائه للمعنى على محورين: رأسي وأفقي، فيقول: " أما المحور الرأسي فنجد في كل العناصر الدالة (نصوص، آيات، جمل) والقادرة على الاضطلاع بوظيفة واحدة، والقابلية ضمن هذا المحور أن تتبادل فيما بينها. ومن هنا، فقد نشأت في التراث العربي الإسلامي للتفسير والتأويل فكرة أن القرآن يعاضد بعضه بعضا تفسيراً وتأويلاً ".⁽²⁾، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، والدلالة الحاصلة هي الدلالة النصية. أما على مستوى المحور الأفقي فيرى أن " الجمل تدخل في الآيات، والآيات في النصوص، والنصوص في السور، والسور في القرآن. ولعل هذا ما يفسر أيضاً تسمية القرآن نفسه " أم الكتاب"، غير أن ذلك كله ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عقد دلالي ناظم لكل هذه الوحدات في أم الكتاب، والمتمثلة في المحور الأفقي. هذا العقد الدلالي هو التوحيد، فهو المعنى الأساس للكتاب المنشور وهو المعيار الوحيد للتألف الدلالي الحاصل فيه ".⁽³⁾ وهذا العقد الدلالي هو الأصل الذي تؤول إليه المقاصد ويؤول إليه كل ما يدعو إليه القرآن الكريم من تشريعات. فإطلاق نصر حامد على القرآن مصطلح (نص) يستدعي أن يكون القرآن مترابط الأجزاء. وهناك تعريفات غير قليلة تُشير إلى أنه من سمات النص الترابط بين أجزائه كتعريف فاينرش Harald Weinrich بأن النص " وحدة كلية مترابطة الأجزاء، فالجمل يتبع بعضها بعضاً

(1) - منذر عياش - قراءة الذات للقرآن : 15 مقدمة ترجمة كتاب القرآن وعلم القراءة لجاك بيرك

(2) - م . ن : 16

(3) - م . ن : 17 / 18

وفقاً لنظام سديد بحيث تسهم كلُّ جملة في فهم الجملة التي تليها فهماً معقولاً، كما تسهم الجملة التالية من ناحية أخرى في فهم الجمل السابقة عليها فهماً أفضل".⁽¹⁾

وإذا كان الدارس يصف منهجه بالعلمية القائمة على التجريب، فإنه أغفل أن يُخضع النص القرآني لهذه للتجربة؛ فـ " لو جمعنا آيات الأحكام في سورة أو عدة سور، وجمعنا القصص في سورة أو عدة سور، وجمعنا حوادث التاريخ في سورة أو عدة سور ضاع هدف القرآن، وتجمّع بين أيدينا جذاذات لاهي بالتاريخ ولا بالقصص ولا بالأحكام، وضاع التأثير النفسي والنكهة القرآنية والجمال الأخاذ الذي سحر نفوس العرب وملك عليهم قلوبهم".⁽²⁾ فمنهج القرآن " ينتقل بين الأغراض المختلفة لا اعتباراً ولا خبطاً عشوائاً، ولكن لصلات وثيقة تربط بين الأغراض، بحيث تتضافر جميعها في الوصول إلى الغاية القصوى وتحققها"⁽³⁾، فلو أن كاتباً أنشأ نصاً أدبياً وجمع فيه موضوعات متجاوزة مختلفة متباعدة المحتوى لأحسّ القارئ بعدم تجانس فقرات ذلك النص، وتفكك أجزائه. أمّا النص القرآني فالمواضيع المختلفة فيه متجاورات ولا يشعر القارئ وهو ينتقل من موضوع إلى آخر بتفاوت فيها، أو بانحراف عن ذلك الخط المتفرّد الذي انتظمت فيه تلك الموضوعات فامّحت بينها الحدود الفاصلة بذلك الأسلوب المتفرّد الذي سوى بينها في القراءة.

ب- سياق الخطاب

أما المستوى الثاني من السياق الداخلي، فهو سياق الخطاب أو القول، وفيه يفرّق نصر حامد بين العديد من المستويات، فهناك " سياق القص، وسياق الأمر والنهي والنهي، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد والجدل والسجال والتهديد والإنذار

(1) - ينظر محمد العبد - اللغة والإبداع الأدبي : 36 - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع

القاهرة - ط 1 - 1989

(2) - بكري الشيخ أمين - التعبير الفني في القرآن: 212 - دار الشروق بيروت - ط 4 - 1980

(3) - م . ن : 210

والوصف، والعقائد والتشريعات المحصورة في الحلال والمباح والحرام والمكروه والمندوب".⁽¹⁾ وهذه المستويات يختلف بعضها عن بعض وكل منها " 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 " ⁽²⁾ ، والحق أنه لا يمكن إنكار ما يراه نصر حامد من تعدد مستويات السياق في النص القرآني واختلاف بعضها عن بعض، إلا أن هذه المستويات لا يصح تصورها مفككة لأن النص القرآني كلٌّ أو وحدةٌ تسمى من أوّل سورة إلى آخر سورة بـ" القرآن " .

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 106

(2) - م. ن: 106 (بتصرف)

د - السياق اللغوي

إن دراسة أي نص لغوي يستدعي التدبر في مادته الخام وهي اللغة التي تحمل دلالاته، ولغوية النص الديني من أبرز المحاور التي يركّز عليها نصر حامد أبو زيد وما كان ذلك إلا لأنه يعدّ النصّ القرآنيّ لغوياً بالمعنى الذي يقصد إليه من أن هذا النص، لا يفارق النصوص الأخرى من حيث إنتاج الدلالة، ويستند هذا المذهب عنده إلى ركيزتين أساسيتين إحداهما اعتزالية. والثانية أشعرية: الأولى، رؤية المعتزلة أنّ القرآن حروف وأصوات، والحروف والأصوات بشرية الطبيعة. والثانية، رؤية عبد القاهر الجرجاني أنّ النصوص بشرية كانت أم دينية تنتج دلالاتها من لغتها ونظمها وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

اهتم الإعجازيون القدامى بالسياق اللغوي وعلى رأسهم عبد القاهر الجرجاني الذي درس إعجاز القرآن الكريم على أساس معاني النحو، وقصر دراسته على مستوى الجملة، و تنبه علماء القرآن لظاهرة التجاوز في دلالة الصيغ اللغوية، كتحويل الأساليب الإنشائية إلى أغراض أخرى، وخروجها عن مقتضى الظاهر. ونصر حامد أبو زيد يرى أن معاني النحو غير كافية، وأنه " 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 " (1) ودائرة المسكوت عنه تشمل فراغات في النص يملؤها قارئ النص نفيّاً أو إثباتاً، والباحث يقتحم هذه الدائرة بناء على مخالفة النص القرآني لبعض المظاهر الثقافية العربية المعروفة في الجاهلية، أو موافقته لها وهو ما يراه تناصاً، فالمسكوت عنه مستوى يمثل مستوى عميقاً من الدلالة، وهو عند الباحث " ينكشف من سياق علاقات التناص المثبة أو النافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق " (2) ويمثل نصر حامد أبو زيد للمسكوت عنه بظاهرة الجن لكونها تشكل معتقداً من معتقدات الجاهلية فهو يرى أنّ الجن يمثل معرفياً ثقافياً عند العرب، وقد ورد ذكره في القرآن الكريم، وأنّ

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 108

(2) - م . ن : 109

القرآن الكريم قد أنسنَ الجنَّ، فقسّمهم إلى مسلمين وكافرين نتيجة استماعهم للقرآن، وهذا مخالف لثقافة العصر، وعليه يذهب الدارس إلى أنه يمكن القول " إن النص يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي " (1). فالسياق اللغوي من هذا المنظور ليس معناه دراسة لغة النص واستنباط دلالتها منها ذاتها ، وإنما هو تجاوز منطوق اللغة ، إلى المفاهيم الثقافية والاجتماعية وعلاقتها بالنص.

(1) - نصر حامد أبوزيد - النص والسلطة والحقيقة : 109

سياق القراءة

إنَّ مفهوم النص بوصفه تاريخياً، ثقافياً ولغوياً عند الباحث يُنبني على تصوّر إستراتيجي لتوسيع فضاء القراءة، واستحضار جميع مستويات السياق المُسَهِّمة في إنتاج المعنى، وإنَّ أيَّ إهدار لأحد هذه المستويات يُفقدُ القراءة سِمَةَ الموضوعية ويَزجُّ بها في دائرة إنتاج الأيديولوجيا. ومستوى سياق القراءة من هذا المنظور لا يقل أهميةً عن غيره من السياقات، ويرتبط بها ارتباطاً عضوياً: " فإنَّ هذا المستوى لا يؤدي وظيفته إلا داخل منظومة السياق الكلّية شأنه في ذلك شأن كل المستويات السابقة ". (1) وهنا لابدّ من طرح السؤال: ما هي القراءة عند نصر حامد ؟ وما علاقة القراءة بالنصية ؟

يرتبط مفهوم القراءة عند الباحث بمفهوم النص ارتباطاً وثيقاً مما يدل على أهمية سياق القراءة عنده، فهو يقول: " إنَّ عملية القراءة - التي هي في جوهرها فكّ شفرة - ليست مجرّد سياقٍ إضافيٍّ خارجيٍّ يُضاف إلى النص إذ لا تتحقّق نصية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته ". (2) وهذا ما يُفضي إلى إمكان القول إنَّ نصر حامد يستقطب في منهجه عنصرين في عملية التّواصل، هما النص والقارئ، بحيث تتشكّل علاقة استجابة متبادلة بينهما، وهذه العلاقة " ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر - الذي هو القارئ - وخضوع من جانب النص، فالأحرى القول إنّها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل " (3)، و النص القرآنيّ بناءً على هذا المفهوم يُنتج دلالاته بآلياته الخاصة ويستفّر القارئ بما فيه من غموض وإشارات، ويثير انتباهه، من أجل أن يُعيد القارئ تشكيل المعنى، وهو ما تراه نظرية التأثير بمنظورها إلى العمل الأدبي؛ " فالعمل الأدبي ليس له وجودٌ إلا عندما يتحقّق وهو لا يتحقّق إلا من خلال القارئ، ومن ثمّ تكونُ عملية القراءة هي التشكيل الجديد لواقع مُشكّلٍ من قبل هو

(1،2) - النص والحقيقة والسلطة: 110

(3) - نصر حامد أبوزيد - فلسفة التأويل : 6

العمل الأدبي نفسه " (1) غير أن إعادة تشكيل المعنى بالنسبة إلى القرآن لا ينبغي أن تكون إزاحةً لمعانيه المقصودة ووضع أخرى بدلاً منها، و نصر حامد يرى أن النص القرآني نفسه له آلياته التي يُشرك بها القارئ في إنتاج المعنى حيث يقول : " وينبغي أن تفهم الإشارات القرآنية إلى الذين يعقلون يفقهون، يعلمون، أو يُوقنون، من زاوية الحِصص الدائم على استحضار المخاطب استحضاراً مباشراً في النص، {ومن آياته كذلك} " أن المتكلم بالقرآن يُنتج كلاماً عميقاً لو أنزل على جبل لخضع من الرهبة والخوف، وهذا من شأنه أن يجعل القارئ في حالة توتر تحفزه على التركيز على فعل القراءة " (2)، وينضاف إلى ذلك تعميق الانتباه بالحروف المُقطّعة في أوائل السور ناهيك عن إشارة النص إلى وجود مستويات دلالية في بنية تتراوح بين الغموض والوضوح، ولعل نصر حامد ينبّه إلى أن بعض الآيات القرآنية يدعو إلى القراءة العميقة المتدبرة لفهم مقاصد النص القرآني.

إن علاقة الجدلية والتفاعل المتبادل التي يراها الدارس بين النص القرآني والقارئ تشبه رؤية (إيزر) في أن " عملية القراءة تسيّر في اتجاهين متبادلين، من النص إلى القارئ ومن القارئ إلى النص، يُضفي القارئ على النص أبعاداً جديدة، قد لا يكون لها وجود في النص " (3)، وإذا كانت القراءة تعني فك شفرات النص وإعادة إنتاج المعنى وتشكيل واقع جديد للنص ، ألا يكون فعل القراءة من صميم التأويل؟ ألا يؤدي هذا إلى قراءات متنوعة ؟ يقول الدارس: " إن النص حينما يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدّد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة " (4) والواقع أن ما يذهب إليه الدارس هنا له أسبابه

(1) - نبيلة إبراهيم، القارئ في النص، مجلة فصول، المجلد الخامس ع 1 : 102، إصدار الهيئة

المصرية العامة للكتاب - 1984

(2) - النص والسلطة والحقيقة : 111

(3) - نبيلة إبراهيم - القارئ في النص - مجلة فصول ع 1: 101

(4) - مفهوم النص : 9

فالقراء مختلفون في درجة المعرفة، وفي المشارب والأذواق والبيئات وتختلف حالة القارئ نفسه من آن إلى آخر، و لذلك يرى أبو زيد أن "مستويات القراءة تتعدّد أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدّد ثانياً بتعدد القراء، بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيدولوجية، فتتعدد طبقاً لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حدّ سواء، وتتعدد المستويات، بل وتتعدد بتعدد المراحل والحقب التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفياً للعصر والمرحلة".⁽¹⁾ وهذه الفكرة أضحت من مسلّمات النقد الحديث. وسياق القراءة هو ممّا انتهمَ الباحثُ الخطابَ الديني المعاصر جملةً بإهداره ولم يفرّق بين اتجاهاتهم والواقع خلاف ذلك؛ فالقرضاوي مثلاً مع حرصه على ثبات الأصول يأخذ بعين الاعتبار كلّ المستويات، فمن حيث مستوى الوضوح والغموض يقول: "لو شاء الله تعالى أن يتّفق المسلمون على كلّ شيءٍ ولا يقعَ منهم اختلافٌ في شيءٍ، ولو كان فرعاً من الفروع أو أصلاً من الأصول غير الضرورية لأُنزل كتابه كلّهُ نصوصاً مُحكّمة قاطعات الدلالة لا تختلف فيها الأفهام ولا تتعدّد التفسيرات"⁽²⁾، وعن المستوى اللغوي يقول: "والقرآن الكريم نصوصٌ قولية لفظية وجَمهرةُ السّنة كذلك أقوالٌ ونصوصٌ لفظية، وهذه النصوص القرآنية والنبوية يجرى عليها ما يجري على كلّ نصٍّ لغويٍّ عند فهمه وتفسيره"⁽³⁾، بل إنه يرى مشروعية هذه التعددية على مستوى سياق القارئ حينما يقول: "وأما طبيعة البشر، فقد خلقهم الله مختلفين، فكلّ إنسان له شخصيته المستقلة، وتفكيره المتميز، وطابعه المتفرد، يبدو ذلك في مظهره المادي كما في مخبره المعنوي، فكما ينفرد كل إنسان بصورة وجهه ونبرة صوته، و"بصمة" بنانه ينفرد كذلك بلون تفكيره وميوله وذوقه، ونظرته إلى الأشياء والأشخاص والمواقف والأعمال"⁽⁴⁾ فمشروعية التعددية قائمة، تدعو إليها عوامل مختلفة منها ما يتعلّق بثقافة

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 112

(2) - يوسف القرضاوي - الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم: 60

الدوحة - ط - 1989

(3) - م . ن : 62

(4) - م . ن : 64

القارئ ومنهجه، ومنها ما يخضع لزمن القراءة وظروفها، ومنها ما يعود إلى طبيعة اللغة نفسها؛ لأنَّ بعض الألفاظ والتراكيب اللغوية تحتل أكثر من دلالة حتى عند القارئ الواحد؛ لكنَّ النصَّ القرآني مفتوح في حدود مقررات الإيمان بالله ⁽¹⁾ ويرى نصر فوق ذلك أنَّ الفكر الديني بعيدٌ عن المفهوم الحقيقي للنص القرآني لأنه حَوَّل النصَّ من توجُّهه إلى المخاطب والمخاطبين لكي يكون نصًّا دالًّا على المتكلم. وهنا نسأل : ألم يكن نزول القرآن من أجل معرفة الله؟ ألم يكن النص القرآني دالًّا منذ نزوله على المتكلم؟ يقول منذر عياشي: " يُمكن النظرُ إلى القرآن بأنَّه دالٌّ يتضمَّن دلالاتٍ ثلاثاً: دلالة الكلام على مُنشئه، ودلالة الكلام على ذاته، ودلالة الكلام على متلقِّيه " ⁽²⁾، وهذه العناصر الثلاثة التي يدل عليها النص - المتكلم/المرسل، والنص/الرسالة، والمتلقي/المستقبل هي عناصر التواصل اللساني. وفي هذا يقول منذر عياشي: " وإذا تأملنا هذا الطرح النظري، لوجدنا أنه يغاير متصوراً للمتصورات التي وضعتها النظريات اللسانية والدلالية وانطلقت منها، كما أنه مغاير لنظريات التلقي والقراءة التي اشتغلت بها الاتجاهات النصانية الحديثة. ولعل أكثر ما يتجلى هذا الاختلاف في تقرِّي هذا المنحى الغيبي الذي يتناسب مع جلال المرسل في الخطاب القرآني " ⁽³⁾ نحن لا ننكر ما قاله أبو زيد من أنَّ القرآن موجَّهٌ إلى المخاطب والمخاطبين، وذلك لأنه يحمل رسالة تهدف إلى إحياء الإنسان، وتجديد مفاهيمه حول ربه وحول نفسه، وحول معنى الحياة ونظرته إلى الكون... غير أنَّ نهاية المطاف هي معرفة الله وتوحيده. وما يمكن قوله في عناصر التواصل بالنسبة إلى القرآن هو أنَّ بينها علاقة ليست كالعلاقة بين النص الأدبي وقائله والمتلقي، فالنص في الحالة الأولى دال على قائله/الله، والمتلقي خاضع للقائل وللنص، أما في الحالة الثانية فقد لا يدل النص على قائله، وإنما يدل على بشريته والمتلقي لا يخضع للنص ولا لقائله. فهل كان تطبيقُ نصِّرٍ لنظرية التواصل على النص القرآني مناسباً، إذ يدل القرآن بإعجازه، وبما فيه من تشريع على قائله / الله ؟

(1) - مصطفى السعدني - المدخل إلى بلاغة النص : 6 - توزيع منشأة المعارف بالإسكندرية

د ط -1994

(2,3) - قراءة الذات للقرآن: 21 . مقدمة ترجمة كتاب : القرآن وعلم القراءة . لجاك بيرك .

إنكار محمد شحرور لسياق النزول

ومن الطريف أن نجد مفكراً معاصراً يكتب في الإسلاميات وهو محمد شحرور يضرب صفحاً عن أسباب النزول وينفي وجودها بمنطقة الخاص، فهو يؤمن بوجود اللوح المحفوظ ولا يعدّه من الأساطير كما فعل غيره من المفكرين الحداثيين الذين يتخذون الفكر التنويري الغربي مثلاً، ويقرّ بوجود القرآن قبل نزوله مستندلاً بقوله تعالى ﴿قُرْآنٌ مَجْدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾.⁽¹⁾ ويقول بأنّ هناك قرآناً وهناك تنزيلاً، وليس للقرآن أسباب.

وقد اعتمد في إعلان موقفه على قضية الازلية فهو لا ينفي وجوده قبل نزوله. وكون القرآن نزل دفعة واحدة إلى السماء الدنيا جعل شحرور ينفي أسباب النزول حتّى لو كان الرسول ﷺ سئِلَ عن شيء ونزلت عليه الإجابة عن ذلك الشيء، وفي ذلك يقول: " قد يقول الفقهاء إنّ للتنزيل في الكتاب أسباباً، وأقول إنّ القرآن ليس له علاقة بأسباب النزول لأنّه كان سيأتي سئِلَ عنه أو لم يُسأل"،⁽²⁾ وكأنّ الأسئلة وحدها كانت هي الأسباب.

فمحمد شحرور يقف موقفاً نقيضاً لموقف محمد سعيد العشماوي لأنّ هذا يرى أنّ سبب النزول هو علّة وجود النص، وذاك يرى بأنّ لا علاقة للنصوص بالأسباب ولأنّ النصوص كانت موجودة قبل النزول، ونزولها حتمي، يقول محمد شحرور في سياق شرحه للفرق بين الإنزال والتنزيل: " حتّى يكون هناك حالة إنزال منفصلة عن التنزيل في القرآن يجب أن يكون للقرآن وجودٌ قبل الإنزال والتنزيل، ومن هذا يفهم بأنّ أسباب النزول ليس لها أيّ معنى في القرآن، لأنّ تنزيل القرآن على النبيّ هو حتمي، سئل عنه أو لم يسأل".⁽³⁾ ويؤكد محمد شحرور هذا الموقف معتمداً على الآيات الكريمة التي ذُكر فيها نزول القرآن قائلاً: " إنّ القرآن ليس له أسبابٌ تُزول، وقد قال

(1) - سورة البروج الآيتان: 21، 22

(2) - محمد شحرور - القرآن والكتاب: 154 - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق. دط - دت

(3) - م . ن : 151

عنه إنه أنزل دفعة واحدة عربياً وفي رمضان ⁽¹⁾. وقد احتجّ بقوله تعالى ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ...الآية ﴾ ⁽²⁾ وقوله تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ ⁽³⁾.

لقد نزلت بعض الآيات بداءً أي بدون سبب، وهذه الآيات هي التي يعدها محمد شحرور من القرآن، أما الآيات التي نزلت بسبب فهي ليست منه، وذلك لأنه يقسم الكتاب إلى قسمين هما القرآن وأم الكتاب و يميّز بينهما ، فالقرآن حسب اجتهاده محتوياته كلّها علوم الحقيقة الموضوعية المادية والتاريخية، وهي الحقيقة الخارجة عن الوعي الإنساني، وتحدث في الواقع سواءً أقبلها أم رفضها. أما أم الكتاب ففيه الآيات التي تفرّق بين الحلال والحرام وتشمل السلوك الإنساني*.

ولعلّ محمد شحرور قد انتقل من إنكار أسباب النزول إلى الشكّ فيها، ويربط بينها وبين تاريخية الفهم، فهي- في اعتقاده إن كانت صحيحة - تخدم توجّهه التاريخي الذي يَقِفُ دَلَالَةَ النُّصُوصِ على زمنِ نُزُولِهَا. فَمِمَّا قاله: " إنَّ أسباب النزول - إن صحّت - تبين تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن، فلا تعنينا هذه الأسباب في شيء، لأنّ النص القرآني كينونة في ذاته، مغلق ذاتياً، ولأنّ فهم هذا النص هو التاريخي". ⁽⁴⁾ فهل انتهى دورُ هذه الأسباب ولم تعد ذات أهمية في فهم النصوص؟ وهل ما قاله العلماء المسلمون قديماً عنها وعن قيمتها لا يَعْنِينَا حقاً؟

(1)-القرآن والكتاب:93

(2)-سورة البقرة الآية 185

(3)-سورة القدر الآية 1

• يقول محمد شحرور بأنّ " هناك سوراً في الكتاب كلّها قرآن، وسوراً فيها قرآن وأم الكتاب معاً وسوراً فيها أم الكتاب فقط " ص 117

(4)- محمد شحرور - نحو أصول جديدة للفقهاء الاسلامي : 95- الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع

وقد نقل الإمام الزركشي عن أبي الفتح القشيري قوله: "بَيَّانُ سَبَبِ النُّزُولِ طَرِيقٌ قَوِيٌّ فِي فَهْمِ مَعَانِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ".⁽¹⁾ فوصف بيان سبب النزول بالقُوَّة فيه مَا يعني ما لهذا العلم من ثقل في مجال التفسير، فلا يصح الاعتماد على الجانب اللُّغوي وعزل النصوص عن سياقاتها المختلفة واعتبارها كينونة في ذاتها مغلقة مكتفية بذاتها أي أَنَّ معرفة اللغة غير كافية في استنباط معاني النَّص القرآني ولا سيما فيما يتعلّق بالتشريع الذي يحتاج إلى السنة لتوضّحه، ولذلك قال القرطبي بأنّه " مَنْ لَمْ يُحْكَمْ ظَاهِرَ التَّفْسِيرِ، وَبَادَرَ إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي بِمَجَرَّدِ فَهْمِ الْعَرَبِيَّةِ ، كَثُرَ غَلْطُهُ، وَدَخَلَ فِي زُمْرَةِ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِالرَّأْيِ " ⁽²⁾، وأسباب النزول كذلك لا يمكن الاستغناء عنها باعتبارها وسيلةً تُسهم في تيسير الفهم.

(1) - البرهان في علوم القرآن 1: 40

(2) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة

ط 1 ، 2006 ج 1: 59

المبحث الثاني: خصوصيات النص

أ- الإعجاز:

إنَّ أيَّ دراسةٍ أدبيَّةٍ للنصِّ القرآنيِّ لا بُدَّ أنْ تتطرق إلى تميِّزه عن النصوص نثرية كانت أو شعرية، أو تُشيرُ ولو بالقدر اليسير إلى بعض خصوصياته وذلك ما تفرضه طبيعة هذا النص المعجز. وقد تطرق نصر حامد أبو زيد إلى إعجاز القرآن من خلال وقوفه على اتجاهات الإعجازيين في كتابه (النص و السلطة و الحقيقة) وفيها يتجلَّى موقفه من الإعجاز. ومن خصائص النصِّ القرآني في نظر الدارس ، ثنائية (التماثل والمخالفة) بالنسبة إلى النصوص الأخرى، فهو يذهب إلى أنَّ " علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على (التماثل) وتقوم في جانب آخر على (المخالفة) " ⁽¹⁾، فالقرآن بناء على هذا التصور يخالف النصوص الأخرى من حيث مصدره الإلهي، و من حيث وظيفته، ذلك لأن " وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نَسَبَهَا النصُّ لمحمَّد. الشاعر مُعبِّر عن القبيلة ومحمَّد مُبلغ لرسالة، والشعر نص يحقق مصالح القبيلة في مهاجات أعدائها ونصرة حلفائها أو في مدح رجالها وزعمائها، والقرآن نص يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل". ⁽²⁾ وينضاف إلى ذلك مخالفته لها في الطول، غير أنَّ مخالفة النصِّ القرآني للنصوص الأخرى لا تنحصر فيما حدَّده نصر حامد، فهو يتفرد بإعجازه في أسلوبه ومعانيه وشموليته وعالميته...

ويعود الباحث إلى ذكر الاتجاه القائل بالصرفة الذي أشاعه النُّظَّامُ، ومن خلال شرحه له يتبين لنا تأثره بالاتجاه الاعتزالي من النصِّ القرآني، فهو يرى أنَّ القول بالصرفة ليس نفيًا للإعجاز ف " النظام يجعل المعجزة أمرًا واقعاً خارج النص ويرتبط بصفة من صفات قائل النص". ⁽³⁾ وهذا يعني أنَّ الإعجاز مرتبط ليس

(1) - نصر حامد أبوزيد - مفهوم النص : 139

(2) - م . ن : 140

(3) - م . ن : 145

بالنص ذاته وإنما بقائل النص فيكون سبب الإعجاز خارجياً. ويعلق الباحث على ما ذهب إليه إبراهيم بن سيار النظام من أن إعجاز القرآن يقع من جهة " الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً".⁽¹⁾ قائلًا: " ليس في هذا الرأي إنكارٌ للإعجاز، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله وليس الإعجاز أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى".⁽²⁾ وهذا نفي لإعجاز القرآن بنفسه. فإذا ما تحدثنا عن الشعر نقول إنه إنتاجٌ بشريٌّ لا يقع به التحدي لأنه في متناول البشر، ولكن ليس كل من يحسن العربية قادراً على قوله، بل إننا نجد تفاوتاً بين الشعراء أنفسهم.

فإذا كانت الكتب السماوية السابقة على القرآن عاديةً غَيْرَ مُعْجِزَةٍ في ذاتها فاحتاجت لتصديقها إلى دليل خارجيٍّ ماديٍّ، فإن القرآن الكريم كان معجزةً بذاته ودليل تصديقه فيه، كما يقول ابن خلدون: " والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر لأيِّ دليل مغايرٍ لَهُ كسائرِ المُعْجِزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه".⁽³⁾

ب - المناسبة:

لقد وقف الدارس في كتابه (مفهوم النص) على أقوال العلماء عن المناسبة بين السور والآيات القرآنية، ولم يكن وقوفه عليها سوى إعادة لما قاله علماء القرآن وما ضربوه من أمثلة لها، وإذا كان هؤلاء قد توصلوا إلى أنَّ المناسبة قد ترجع " إلى معنى ما رابط بينهما (الآيتين أو السورتين): عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات. أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب، والعلة

(1) - مفهوم النص : 145

(2) - م . ن : 146

(3) - ابن خلدون - المقدمة 1: 95 - دار القلم بيروت - ط 5 - 1984

والمعلول، والنظيرين، والضدين ونحوه...⁽¹⁾ فإن نصر حامد يُدرج إدراك المناسبة بين السور أو الآيات في مجال التأويل، وليست هذه المناسبة حقيقة ثابتة في النص، وما هي إلا نتيجة فردية أو ذاتية نابعة من علاقة الجدلية بين النص والقارئ حيث يقول: " إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص".⁽²⁾ ومن هنا تكون هذه العلاقات مجرد اجتهادات وتأويلات تقوم على اتجاه المفسر في تأسيسها فقد " يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات (...) إن المفسر يكتشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص".⁽³⁾ ومن هنا يتبين لنا أن الدارس يرى أنه لا وجود للعلاقات بين السور، ولا بين الآيات، وإنما يُوجدها القارئ عن طريق الاجتهاد و السعي إلى الربط بينها اعتماداً على أسباب لغوية أو عقلية أو حسية أو خيالية أو غيرها.

يختلف النص القرآني مثلاً عنه منزلاً ، ويكشف أسلوبه عن آلية المخالفة- مخالفة النص لنفسه- وذلك أن أجزاء النص بما تعبّر عنه من وقائع غير مترابطة عند حدوثها في الواقع، تعيد بآلياتها الخاصة صياغة الأغراض والربط بين الوقائع في علاقات لغوية؛ فمخالفة النص لنفسه تتجلى في أنه يجمع بين ترتيبين مختلفين: خارجي وهو الواقع بأحداثه المختلفة، وداخلي وهو علاقة التناسب بين أجزاء النص، وهذا الداخلي هو الذي يربط أسلوبياً هذه الأحداث، ولكن هل هذه النظرة كفيلة بحل إشكالية التناسب ؟ أليست الأحداث في الواقع مترابطة وإن كانت مختلفة ؟

يرى نصر أن اللغة هي الأداة التي تجعل المختلف الواقعي مؤتلفاً في إطارها " لأن اللغة آلياتها الخاصة التي بها تمثل الواقع فهي لا تمثل الوقائع تمثيلاً حرفياً بل

(1) - مفهوم النص : 160

(2) - م . ن : 160 / 161

(3) - م . ن : 161

تصوغها صياغة رمزية وفق آليات وقوانين خاصة. ومن هنا قد تكون العلاقات بين الوقائع الخارجية مفتقدة. ولكن اللغة تصوغ هذه الوقائع في علاقات لغوية. والنص القرآني وإن كانت أجزاؤه تعبيرات عن وقائع متفرقة نص لغوي له قدرته على تنمية وإبداع علاقات خاصة بين الأجزاء".⁽¹⁾

ويبرز النص السابق أن نصر حامد ينظر إلى النص القرآني في حالة تعدد موضوعاته واختلافها من زاوية أسلوبية؛ ولذلك يرى أن علاقات أجزاء النص غير ثابتة وغير موضوعية، وإنما تنشأ عن جدلية النص والقارئ، حتى لو كان ترتيب أجزاء القرآن توفيقياً ؛ فالتوفيق - حسب رأي صبحي الصالح - " لا يستلزم حتماً أن يكون بين كل سورة سابقة وكل سورة لاحقة أواصر قرى، كما أن ترتيب الآيات التوفيق لا يقتضي عقلا ارتباط إحداها بالأخرى إذا وقعت كل منها على أسباب مختلفة، وإنما يغلب في السورة الواحدة أن تكون ذات موضوع بارز كلي تأتلف عليه جزئياتها كلها في مقاطعها المتلاحقة المترابطة".⁽²⁾ وإذا كان الأمر كذلك، ف " ما على القارئ للقرآن لتستبين له وجوه التناسب بين الآيات إلا أن يحتكم إلى ذوقه الأدبي تارة ومنطقه الفطري تارة أخرى، وحينئذ يقع على ربط عام أو خاص، ذهني أو خارجي عقلي أو حسي أو خيالي".⁽³⁾ وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يمكن قبوله هو أن وضع الآيات على الترتيب المقروء في المصحف يخفي وراءه عللاً موضوعية ؟

ج - الوضوح والغموض:

ينطلق الدارس في رؤيته إلى النص القرآني من منظور لسانياتي كان من أهم ما اتخذه النقد الأدبي وسيلة للتمييز بين طبيعة النصوص تبعاً لمستوياتها التعبيرية " فالفارق بين النص ذي الطبيعة الإعلامية الخالصة وبين النص الأدبي يكمن في قدرة النص الأدبي على إبداع نظامه الدلالي الخاص داخل النظام الدلالي العام في

(1) - مفهوم النص: 161

(2) - صبحي الصالح - مباحث في علوم القرآن : 151 / 152

(3) - م . ن : 155

الثقافة التي ينتمي إليها".⁽¹⁾ وهذان المستويان يتجلبان في ظاهرتي الوضوح والغموض اللتين تتسم بهما النصوص، والمستوى الأول يكون فيه التركيز على مرجعية اللفظ وتجري فيه اللغة لغاية الإفهام والإبلاغ وهو ما نسميه بالكلام العادي؛ أما المستوى الثاني فهو مستوى الوقائع اللغوية المتسمة بالأدبية أو الإنشائية. فهناك النص الموسوم بالوضوح الذي يدل دلالة مباشرة مقيدة بمنطوقه، والنص المبهم الذي يحتوي طاقة دلالية تكسبه القابلية لوجوه عديدة من التأويلات؛ وعليه فإن " النصوص المحددة الدلالة هي النصوص ذات الوظيفة الإعلامية الخالصة والتي تنتهي مهمتها بفك شفرة الرسالة ووصول المتلقي إلى مضمونها ومحتواها وصولاً كاملاً، ومن شأن هذه النصوص أن تكون خاضعة خضوعاً شبه تام لمعطيات اللغة العادية، فهي نصوص لا تبذع لغتها الخاصة وذلك خلافاً للنصوص الممتازة".⁽²⁾ التي تقول ما لا تقوله لغتها أو أن لغتها شيء ودلالاتها شيء آخر.

وإذا كان الباحث قد كشف عن آلية مخالفة النص لنفسه من خلال تعبير النص عن أحداثٍ واقعية متباينة، وصوغها بشكل يؤلف بينها أسلوبياً، فإنه يرى أن ظاهرة الوضوح والغموض في النص القرآني كذلك آلية من آليات المخالفة. فإذا كان النص القرآني نصاً يبدع نظامه الدلالي الخاص، بتعبير نصر حامد، عن طريق الإبهام والغموض، فهو في الوقت نفسه يشتمل على أساليب مباشرة إبلاغية. ويتمثل الغموض في (المتشابه) والوضوح في (المحكم)، ويرى الدارس أن المحكمات تعد بمثابة المفاتيح التي تمكن القارئ من فهم المتشابهات كما قال علماء الأصول والمحكمات هي التي تشرك القارئ في إنتاج الدلالة فـ " احتواء النص على الغموض والوضوح يعد بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكون

(1) - مفهوم النص : 177

(2) - م . ن : 188

فعلا متجدداً بتعدد القراء من جهة، ومتجدداً باختلاف ظروف القراءة من جهة أخرى⁽¹⁾. ولم يقف الدارس عند الغموض والوضوح للكشف عن آلية المخالفة وإنما ذهب إلى أن النص القرآني يخالف نفسه بكيفية من خلال مجموعة من المستويات" تتجلى هذه الكيفية من خلال المكي والمدني سواء على مستوى المضمون أم على مستوى اللغة والصياغة. وتتجلى أيضاً من خلال الناسخ والمنسوخ في اختلاف الأحكام"⁽²⁾، ولكن هذا الاختلاف لا يعني التناقض عند الدارس وهذا ما لا يجوز على القرآن الكريم لقوله تعالى "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"⁽³⁾، فهو قائم على أسلوب واحد لا يتفاوت في بلاغته وفصاحته على امتداده وسعته، وهو على درجة واحدة من البيان على تشعب موضوعاته وتنوع أساليبه.

(1) - مفهوم النص: 178

(2) - م. ن: 177

(3) - سورة النساء الآية: 82

التحويل الدلالي

تُعَدُّ دراسة نصر حامد أبي زيد التطبيقية في كتابه " النص السلطة والحقيقة " بحثاً في مجال العلامات. وتبدو أنها - كما يقول - " مغامرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيميوطيقا "(1) ، ذلك أنَّ هذا العلم هو من العلوم الحديثة التي لا يخلو تطبيقها على القرآن الكريم من حذر ومن فهم جديد لدلالات النصوص ووظيفة لغتها. و" تركز هذه الدراسة على التحليل النصي للقرآن بآليات التحليل النصي وهذا جانب المغامرة فيها".(2)

وعلى الرغم من ذلك يرى الدارس أنَّ دراسته هذه مغامرة مشروعة في إطار البحث العلمي " إنها ليست مغامرة تمثل قفزاً في الفراغ، أو تعتمد على مجرد الهوى والشهوة في ارتياد أفق غير مطروق في مجال الدراسات القرآنية ".(3) فما يمكن أن يقال عن مشروع نصر حامد ، إنه محاولة لتثوير الدلالة النصية من خلال عِدَّة لغة النص القرآني مجرد علاماتٍ، وسعيه إلى الكشف عن آليات النص في تحويل الدلالة ولذلك ارتكزت دراسته في بعض النماذج التطبيقية على التحويل الدلالي الذي يقوم به النص القرآني من اللغة العادية إلى اللغة الدينية. وهي لغة النص الخاصة به.

وتمثِّلُ قراءة نصر حامد للنص القرآني اتجاهاً جديداً في حقل الدراسات القرآنية فيما يرى هو إذ يقول: " صار النص القرآني في الوعي الإسلامي العام نصاً ثابتاً جمَدَتْهُ الشروحُ والتفسيرات التي تراكمت عليه منذ القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً ".(4) غير أنَّه لا يمكن لأحدٍ أن ينكر المحاولات العديدة لفهم جديد للقرآن في العصر الحديث، وذلك ما استلزمه تطور الأحداث وتقدم العلوم.

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 213

(2) - م . ن : 214

(3) - م . ن : 217

(4) - م . ن : 214

انطلق الدارس في بحثه من حقيقتين. الأولى أنّ " لغة القرآن تستمدّ مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة ".⁽¹⁾ والثانية أنّ " النص القرآني أحدثَ تغييراً في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية والاصطلاحية في " اللسان " إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة الشرعية ".⁽²⁾ ومن هنا يصل إلى نتيجة هي أنّ " لغة النص وإن كانت تستمدّ مرجعيتها من اللغة الأم " اللسان " فإنها ذات نظام خاص ".⁽³⁾ ولعل هذا النظام الخاص للغة النص القرآني هو الذي حقق للنص تميزه عن النصوص الأخرى فكانت دلالاته لا تقف عند زمان محدد أو مكان. وهذا النظام الخاص للغة القرآن لا يكمن في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضع اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي ، بل إنّ هذا النظام يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة غائرة، " إنها لغة تشكل أجروميته الخاصة التي تبدأ بالصوتي فالصرفي كالمعجمي لتصل إلى مستوى تشكيل نسقها النحوي والدلالي الخاص".⁽⁴⁾ وهذا التشكيل الخاص للنسق النحوي والدلالي يقوم بوظيفة تحويل اللغة العادية إلى علامات سيميوطيقية فيما يرى نصر حامد، " فعملية السمطة تلك تتقل اللغة من مجال المواضع إلى مجال الاستدلال العقلي، أي تحولها إلى نسق من العلامات غير اللغوية، وإذا كانت العلامة في التراث هي الدلالة، فإنه يمكن أن تتضح هذه العملية بما قال به الجرجاني حين فرق بين المعنى، ومعنى المعنى فالمعنى هو الناتج " اللغوي الذي يتحول إلى صورة ذهنية تصبح علامة تحيل إلى مستوى آخر هو معنى المعنى ".⁽⁵⁾

ومن آليات النص التي حاول نصر حامد الكشف عنها آلية "الاستيعاب". فما مفهوم هذا المصطلح عنده ؟

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 214

(2) - م . ن : 215

(3،4) - م . ن : 216

(5) - م . ن : 218

إن مفهوم هذا المصطلح يندرج تحت عملية التحويل الدلالي الذي تقوم به لغة القرآن فهو يعني نقل الألفاظ من الدلالة الجزئية إلى الدلالة الكلية. وقد مثل لذلك بكلمة " عالم " فهي في الاستخدام المتواضع عليه لا تدل إلا على صنف من أصناف الأمم في زمان ومكان. والقرآن الكريم لم يستعملها مفردة، بل في صيغة الجمع (عالمون) وهذه الكلمة في صيغة المفرد تدل دلالة جزئية. أما " حضور صيغة الجمع في مقابل غياب صيغة المفرد، حين يضاف إليه السياق النحوي الذي توضع فيه الصيغة دائماً موضع المضاف إليه يفضي بنا إلى نتيجتين:

- الأولى محاولة النص تجاوز الجزئي إلى الكلي في الدلالة، العالمين لا عالم واحد.

- الثانية أن هذا العكس المتمثل في " العالمين "، خاضع خضوعاً مطلقاً ودائماً، بمعنى أنه في ملكية وتصرف " الرب " الذي خلقه وأبدعه " (1).

وهذا التحليل يكشف عن اهتمام نصر حامد بالجانبين الصرفي والنحوي ودورهما في تحويل الدلالة اللغوية. فدلالة " عالمين " كلية والإضافة " رب العالمين " تدل على الخضوع، و" لذلك لم ترد كلمة " العالمين " أبداً في النص القرآني وهي تحتل موقع الفاعلين أو الابتداء " (2).

إن الاستعمال الجديد للألفاظ في النص القرآني يرتبط بالواقع الجديد الذي أراد الإسلام إقامته، وذلك بتغيير المفاهيم، وإضفاء دلالات أوسع على الألفاظ. ويمثل هذا الاستعمال انزياحاً دلالياً يقوم بوظيفة تغيير العقلية الجاهلية، ليس من خارج النص القرآني، وإنما من نظامه الخاص.

ومن الآليات التي كشف عنها نصر حامد أبو زيد، آلية الإخفاء. وهي آلية ينتقل بواسطتها النص القرآني - في نظره - من الواقعي والتاريخي إلى نص يتجاوز الواقع ويعطو على التاريخ، وكأنه ليس من نتاج الواقع. ويستدل نصر على ذلك بآيات

(2،1) - النص والسلطة والحقيقة: 223

كثيرة " حيث يبدأ النص من اللغة بدلالاتها السوسولوجية متصاعدا من الاجتماعي والتاريخي إلى المطلق، ومن حدود اللغة العادية إلى آفاق اللغة الدينية".⁽¹⁾ ففي سورة "الرحمن" حيث الخطاب موجه إلى الجن والإنس، يرى نص حامد أنه "يتم في النص تغيب المخاطبين الفعلين الواقعيين في نمط مخاطبين كليين معبر عنهما بالإنس والجن تارة، وبالنفلين تارة أخرى، وفي عملية التغيب يسمو النص بدلالته على مستوى الواقعي والتاريخي والراهن لكي يكون خطاباً كلياً لِمُتَلَقِّ كُلِّ مُطَلَقٍ كَذَلِكَ".⁽²⁾ فالنص القرآني من هذا المنظور يتعالى ويسمو على الواقع باستعماله الخاص للغة، فهو يحجُب الواقع والتاريخ بتحويل لغة التداول إلى لغة دينية. وقد مثل نصر حامد لذلك بألفاظ مثل "رب، خلق" في قوله تعالى ﴿إِذَا قَرَأْتَ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

أما آلية الإدماج، ففيها يرى نصر حامد أن النص القرآني يدمج الخاص بالعام والجزئي بالكلي والمرئي بغير المرئي. فالآيات ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾ (6) أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى (7) إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى (8) أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (9) عَبْدًا إِذَا صَلَّى (10) أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى (11) أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى (12) أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى (13) أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (14) كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعَنَ بِالْناصِيَةِ (15) نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (16) فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (17) سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ (18) ﴿ " قد نزلت في أبي جهل إذ مرَّ برسول الله ﷺ وهو يصلي عند المقام. فقال يا محمد ألم أنهك عن هذا ؟ وتوعده. فأغلظ له رسول الله ﷺ وانتهره".⁽³⁾ غير أنها لا تعيّن هذا الإنسان الذي طغى و" تتناول بالتعميم الذي يخفي الواقع والتاريخ حالة الإنسان الطاعى المكذب الذي ينهى عن الصلاة وتوعده بطريقة مماثلة".⁽⁴⁾ فإذا كان النص القرآني يوظف آلية الإخفاء بعدم ذكر الأفراد، فإن القارئ لا يتوقف أمام هذا الجزئي الخاص. وذلك لأن اللغة الدينية حولت

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 228

(2) - م . ن : 235

(3) - الجلالين - تفسير الجلالين: 807 - وينظر سيد قطب - في ظلال القرآن - 6 : 3942

دار الشروق - ط 10 - 1982

(4) - نصر حامد أبوزيد - م . س : 238

الواقعة الجزئية إلى " نموذج ". ومن أهم آليات تلك النمذجة استخدام الدال " الإنسان " دائما دون تعيين إلا في حالات نادرة".⁽¹⁾ فالآيات السابقة نزلت في أبي جهل، ولكن دلالتها " دلالة عامة في كل مؤمن طائع عابد داع إلى الله. وكل طاغ باغ ينهى عن الصلاة، ويتوعد على الطاعة، ويختال بقوة ".⁽²⁾

وإذا كان نصر حامد يريد من خلال كشفه لآلية الإخفاء إثبات أن القرآن الكريم هو من نتاج الواقع إذ يعبر عن أحداث وقعت في التاريخ، غير أنه يحجب هذه الحقيقة ويتعالى على التاريخ، فإن القرآن في الواقع يخفي أسماء الأشخاص ويتخلى عن ذكر بعض الأماكن، ويجتنب تفصيل الأحداث أحيانا لأنه كتاب هداية، ولا يذكر من الأشياء إلا بالقدر الذي يخدم الأغراض الدينية.

(1) – النص والسلطة والحقيقة: 243

(2) – سيد قطب – في ظلال القرآن 6 : 3943

لغوية النص القرآني

إنَّ البحث عن طبيعة النص القرآني يُعدّ اختياراً استراتيجياً لدى نصر حامد، فوصفُ النصِّ الإلهي بأنه لغويّ ليس وصفاً سطحياً كما يندُر إلى الذهن. ف" ما وجهُ التناقض بين أن يكون القرآنُ " نصّاً لغوياً " - فهو عربيّ اللغة - وبين أن يكون إلهي المصدر ومقدساً ؟ وهل تحوّل لغوية الشّعر بينه وبين شعريّته؟ ⁽¹⁾؛ ولذلك يُخطئُ علي حرب نصر حامد في تسمية القرآن بالنص اللغوي قائلاً: " ولكنّ عبارة " نص لغوي " هي عبارة في غير محلها، بل هي ملتبسةٌ من فرط عموميّتها، ولهذا فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات؛ لأنّه ما من خطابٍ إلا وتكون اللغة جسده... ⁽²⁾، غير أنّ نصر حامد أبو زيد أراد من وراء استخدام تلك العبارة أن يشدّد على الطابع الأدبي والفني للنص، فهو حسب توجّهه مثلُ النصوص الأدبية قابل للتحليل بالمناهج النقدية التي تُحلل على ضوءها.

ومفهوم لغوية النص القرآني هو أهمّ الأسس التي يبنّي عليها مفهوم النص عند هذا الباحث، فهو يقول: " القرآن نص لغويّ يُمكن أن نصفه بأنّه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصّاً محورياً ⁽³⁾؛ بهذه العبارة بدأ كتابه (مفهوم النص). والواقع أنّ وصفَ اللغوية لا اختلاف فيه، لأنّ النص القرآني نزل باللغة العربية لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ ⁽⁵⁾. الإشكال الذي يطرحه الباحث و يُلحّ عليه، يكمن في أزليّة اللغة، وفي مصدرها، فما الذي يريده نصر حامد من وراء وسميه للنص القرآني بأنه لغويّ؟

(1) - محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 46

(2) - علي حرب - نقد النص: 207

(3) - مفهوم النص: 9

(4) - سورة يوسف. الآية: 2

(5) - سورة النحل. الآية: 103

لا تتحصّر لغوية النصّ القرآنيّ في توجّه نصر حامد في نطاق أنّه باللغة العربية، وإنما تُثير إشكالاتٍ متعددةً في غاية التعقيد. فهذا الاتجاه يفصل اللغة عن الرسالة ومُرسلها. ولغوية النص لا تعني اللفظ فقط، وإنما النظم المُنتج للدلالة المقصودة من التراكيب كذلك؛ فالنص في نظره لغوي، والوحي غير لغوي، وهذه المقولة تفصل بين الوحي ولغته، و يؤكدُ بها عدم أزلية النص القرآني، وهذا خلاف ما هو مستقرّ في الفكر الديني. ونجد المفكر محمد عمارة يرفض الفصل بين معاني القرآن ولفظه قائلاً: "والمسلمون قد أجمعوا واجتمعوا على أنّ عربية القرآن - لغة ونظماً - إنما هي فعلٌ إلهي، وليست إضافة بشرية، ولا إبداعاً إنسانياً، ولا هي من عند رسولهم عليه الصلاة والسلام، فאלله، سبحانه وتعالى، هو الذي أنزل هذا القرآن عربياً، وأوحاه عربياً، فعربيته جزءٌ من بنيته وجوهره وحقيقته وهويته".⁽¹⁾ إنّ هذه المسألة تتعلق بالعقيدة التي لا يمكن إخضاعها للدراسة العلمية؛ ولذلك نجد نصر حامد "يرفض هذا الاعتقاد ويوحي إلى قارئه بأنّ هوية النص القرآني هي المعنى دون اللفظ العربي"⁽²⁾ وتدل لغوية النص القرآني من جهة أخرى على أنّه نص لا يفارق النصوص الأخرى من حيث آليات إنتاج الدلالة، ومن ثمّ لا يكون التعامل معه إلا بالمعايير والمناهج النقدية المعاصرة التي يُعامل بها مع النصوص الأدبية. وفي هذا الشأن يقول نصر حامد: " إنّ دراسة النص من حيث كونه نصاً لغوياً، أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالاته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر".⁽³⁾

ومفهوم اللغوية عند الدارس لا يقفُ عند كَوْن القرآن نزل بلغة العرب، وإنما ينطوي على فكرة أنّ النص القرآني إنتاجٌ بشريّ، وعلى أنّ الرسالة إذا كانت إلهية فإنّ اللغة ليست إلهية، فهي بشرية. ويظهر أنّ نصر حامد يسوي بين القرآن و الكتب المقدّسة من حيث الصياغة اللغوية. فالرسالة إلهية ولغتها في رأيه إنسانية، والاعتقاد

(1) محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 50

(2) - م . ن : 51

(3) - مفهوم النص: 18

بارتباط النص القرآني بلغته ما هو إلا أسطورة. ومما يسعى إليه هو تفكيك الأسطورة .
والسؤال المطروح: ما هي أدلة الباحث على صحة ما يذهب إليه؟ لقد لجأ الباحث
للتدليل على موضوعية فكرته إلى ثلاث مسائل:

أ- أن الوحي إعلام في سرّية وخفاء" وإذا كان الإعلام لا يتحقق في أيّ عملية
اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمناً في
مفهوم الوحي، ولابدّ أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام
شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال/الوحي".⁽¹⁾
وفحوى هذا القول هو أن الشفرة المشتركة بين المرسل والمستقبل/الرسول صلى الله
عليه وسلم شفرة اتصال غير صوتية، لأن اللغة العربية من اصطلاح العرب في الواقع
حسب نظرية الاصطلاح.

ب- الرواية القائلة بأن جبريل نزل بالمعاني والرسول صلى الله عليه وسلم عبر
عنها بلغته وقد أوردها الزركشي في البرهان حيث قال : " نَقَلَ بَعْضُهُمْ عَنِ السَّمَرْقَنْدِيِّ
حِكَايَةَ ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ فِي الْمُنَزَّلِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا هُوَ :

أَحَدُهَا: أَنَّهُ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى، وَأَنَّ جِبْرِيلَ حَفِظَ الْقُرْآنَ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَنَزَلَ بِهِ
... وَالثَّانِي: أَنَّهُ إِنَّمَا نَزَلَ جِبْرِيلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَعَانِي خَاصَّةً،
وَأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِمَ تِلْكَ الْمَعَانِي وَعَبَّرَ عَنْهَا بِلُغَةِ الْعَرَبِ؛ وَإِنَّمَا تَمَسَّكُوا
بِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ ﴾. وَالثَّلَاثُ: أَنَّ جِبْرِيلَ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا أَلْقَى عَلَيْهِ الْمَعْنَى، وَأَنَّهُ عَبَّرَ بِهَذِهِ الْأَلْفَاظِ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَ أَنَّ أَهْلَ
السَّمَاءِ يَقْرَءُونَهُ بِالْعَرَبِيَّةِ، ثُمَّ إِنَّهُ أُنْزِلَ بِهِ كَذَلِكَ بَعْدَ ذَلِكَ ".⁽²⁾ ويبدو أن الاتجاه الذي
يتبعه نصر حامد الذي يُعزّي لغة القرآن إلى الواقع يفرض عليه أن يأخذ بالقول الثاني.
ويظهر لنا أن القول الذي يرى أن جبريل نزل بكلّ من اللفظ والمعنى هو الأرجح
بالنظر إلى ما أخبرت به عائشة رضي الله عنها إذ قالت: " كَانَ أَوَّلَ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ

(1) - مفهوم النص: 32

(2) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن ج 1 : 229

الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِبَ إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه الليالي أولات النعدي قبل أن يرجع إلى أهله، ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى فجأه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ. قال: ما أنا بقارئ. قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ. قال قلت: ما أنا بقارئ. قال فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد. ثم أرسلني فقال: اقرأ. فقلت: ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد. ثم أرسلني فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم " (1).

ومن الواضح أن هذا الخبر تضمن حواراً بين النبي ﷺ وجبريل وكانت لغة التفاهم هي اللغة العربية؛ وأن وسيلة التخاطب كانت كلاماً، وما صدر عن جبريل كان أقوالاً يسمعها الرسول صلى الله عليه وسلم ويفهمها ويرد عليها، و نلاحظ كذلك أن آخر ما نطق به جبريل كان من القرآن و هذا ما يؤكد أن القرآن لا ينفصل لفظه عن معناه .

فإذا كان القرآن من تعبير الرسول ﷺ ، فهذا يقتضي أن يكون ذا طبيعة بشرية أو بأسلوب بشري، وهذا ما بينته تعريفات الأسلوب، ومنها " أن الأسلوب يمثل اختياراً بين مدّخر من الإمكانيات، وأنه خاصة فردية " (2) الأسلوب ينتج عن اختيار لوسائل التعبير؛ وهذه الوسائل هي انعكاس لطبيعة المتكلم وصورة لمقاصده. وهناك من الدارسين من يربط الأسلوب بصاحبه بعلاقة مطابقة، فقال " الأسلوب هو الرجل " (*) يعكس الأول سمات الثاني. " فالأسلوب على ذلك ما هو إلا سمات تعبيرية مميزة لصاحبه، فالمبدع يختار ويؤثر ما ويؤثر من الوسائل التعبيرية التي يختارها من

(1) - صحيح مسلم 1 : 140

(2) - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية 33 تر: محمد العمري منشورات دراسات سال الدار البيضاء ط1، 1989

(*) : (المقولة للكاتب الفرنسي جورج بوفون -1707 / 1788) ، ينظر م س: 33

بين أنماط اللغة العديدة مما يصيرُ سِمَةً مُميّزةً له، وعَلَمًا دالًّا عليه، وبصمة خاصة أو صوتاً ينفرد به لا يختلط بغيره من الأصوات. (1) وعلى هذا يكون التعبير مرتبطاً بصاحبه لا بغيره بحيث يتَّسِم أسلوب النص ولغته بخصوصية المؤلف الذاتية المتميزة؛ فالنص القرآني، قد حَدَّدَتْ وسائل تعبيره الطبيعة الإلهية ومقاصد الإله و " ليس للرسول إلا أمانة نقله إلى قومه بلا أيّ تدخل من جانبه في لفظ القرآن أو معناه. ومن هنا فالكتب السابقة على القرآن كانت سماوية المعنى بشرية اللفظ بينما القرآن سماوي باللفظ والمعنى جميعاً"(2) و ما ذلك إلا لأنّ تلك الكتب لم تكن معجزة بل احتاجت إلى معجزاتٍ مادية تؤيدها وذلك خلافاً للقرآن الكريم الذي كان معجزاً بنفسه.

ج- اعتقاده بأسطورية الروايات القائلة بالوجود الخطي للقرآن في اللوح المحفوظ. ومنها ما جاء به الزركشي في البرهان عن السمرقندي: " وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ أَحْرَفَ الْقُرْآنِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ كُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا بِقَدْرِ جَبَلٍ " قاف" وَأَنَّ تَحْتَ كُلِّ حَرْفٍ مَعَانٍ لَا يُحِيطُ بِهَا إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ الْغَزَالِيِّ: إِنَّ هَذِهِ الْأَحْرَفَ سُتْرَةٌ لِمَعَانِيهِ ". (3)

اعتمد نصر حامد على هذه الأدلّة لِيفْصَلَ بَيْنَ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ وَبَيْنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فإذا كانت العربية جُزْءاً من بنية النص القرآني فالباحث" يرفض هذا الاعتقاد ويوحي إلى قارئه بأنّ هُويّة النصّ القرآنيّ هي المعنى دون اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ، وأنّ اعتبار العربية جُزْءاً جوهرياً في بنية النص القرآني هي من أيديولوجية العصبية العربية عند الإمام الشافعي، وليست حقيقة من حقائق الوحي الإلهي والاعتقاد الإسلامي ". (4) والقرآن الكريم ينطق هونفسه بأنّ الله تعالى قد أنزله عربياً ولا دخل لأحد في وضع ألفاظه ولا في تشكيله.

(1) - عبد الحميد يوسف هنداي - الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم: 83

(2) - مصطفى الصاوي الجويني - جماليات المضمون والشكل في الإعجاز القرآني: 130 / 131

(3) - الزركشي - البرهان في علوم القرآن 1: 229

(4) - محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 51

إنَّ شفرة الاتصال في حالة النص القرآني لم تكن لغويةً في تصوّر الباحث، وأنّ المعنى وحده هو الذي نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن السؤال الذي لم يجب عنه نصر حامد هو: بأي شفرة نزل القرآن؟ وإذا لم تكن اللغة العربية فكيف تمكّن الرسول صلى الله عليه وسلم من فكها بوصفها ليست لغة بشرية؟

إنَّ حقيقةَ عربيّةِ النصّ القرآني لها ما يؤيّدُها في التّراث؛ ففي الحديث الصحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: " حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ وَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتُحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا . قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ..." الحديث . ثم سأله عن الإيمان والإحسان والساعة. وفي نهاية الحديث يقول عمر: " فُلِبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِي يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنْ السَّائِلُ؟ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّهُ جَبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ ". (1)

ومن هذه الرواية نستنتج أنّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قد رأى جبريل ولم يعرفه و أنّه سمع ما قاله جبريل وفهم قوله. أنّ لغة التّواصل كانت اللغة العربية، ولو لم يكن كذلك لما فهم عمر. وتعدّ ظاهرة الجن دليلاً على ارتباط اللغة العربية بالغيب وليس فقط بالواقع المشاهد، قال تعالى ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴾. (2) فحينما سمعت الجنّ الرسول ﷺ يتلو القرآن كيف فهموه ؟ هل كانت اللغة العربية معروفة لديهم بألفاظها وأساليبها؟

(1) - صحيح مسلم. 1 : 37

(2) - سورة الجن. الآية : 1

إنَّ هذه التَّساؤلات لم تَغِبْ عن الباحث وهو يحلِّل ما جاء به الزركشي:
 " إنَّ جبريل صلى الله عليه وسلم ألقى عليه المعنى، وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة
 العرب، وأنَّ أهل السماء يقرأونه بالعربية، ثم أنزل بعد ذلك " (1) و تنقل إلينا هذه
 الرواية أنَّ جبريل هو الذي عبر عن معاني القرآن بلغة العرب، ومن هنا بنى نصر
 حامد مفهوم لغوية النص القرآني التي تعني عنده أن هذا النص لم ينزل باللغة
 العربية، وقد استتبط ذلك بتفكيكه لهذه الرواية بقوله: " ويفترض هذا الرأي أنَّ
 للملائكة نظاماً لغوياً، ويفترض علاوة على ذلك أنَّ هذا النظام هو اللغة العربية. إنَّ
 هذا النص في هذا التصور كان نصاً غير لغويٍّ في المستوى الرأسي (الله - جبريل)
 ولكنه تحول إلى نص لغوي في المستوى الأفقي (جبريل - محمد)، سواء كان ذلك من
 جانب جبريل أم كان من جانب محمد. ويبدو أنَّ مثل هذا التصور يتناقض ومفهوم
 النص لنفسه من أنَّه قولٌ وقرآنٌ - بالاشتقاق من القراءة - وأنه رسالة لغوية لا يجوز
 المساس بمنطوقها أو تحريفها " (2).

إنَّ الاعتماد على روايات تنسب لغة القرآن إلى جبريل أو إلى الرسول صلى الله
 عليه وسلم وتوظيفها هو آلية لجأ إليها لترسيخ فكرة اللغوية - بالمعنى الذي يقصد
 إليه - مع عدم صحة هذه الروايات، ولذلك قال محمد عبد العظيم الزرقاني : " وقد
 أسَفَ بعض الناس فزعم أن جبريل كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بمعاني
 القرآن ، والرسول يعبر عنها بلغة العرب . وزعم آخرون أن اللفظ لجبريل وأن الله
 كان يوحى إليه المعنى فقط، وكلاهما باطل " (3) ويضيف الزرقاني: " وعقيدتي أنه
 مدسوس على المسلمين في كتبهم. وإلا فكيف يكون القرآن حينئذ معجزاً واللفظ لمحمدٍ
 أو لجبريل؟ ثم كيف تصح نسبته إلى الله واللفظ ليس لله ؟" (4) والسؤال المطروح هو:
 هل يمكن أن نُعدَّ المعنى الذي نزل به جبريل قرآناً ؟ وإذا كان الأمر كذلك صحَّ
 تسمية ترجماته إلى لغةٍ أخرى قرآناً. وهل يمكن أن يكون النص القرآني معنى مجرداً
 من اللفظ حين نزل؟ فإذا كان القرآن الكريم نصاً، فالنص لا يمكن أن يكون إلا لفظاً

(2،1) - مفهوم النص : 45

(4،3) - محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن 2 : 49

حاملاً لمعنى. وإذا نزل المعنى وحده فإن القرآن يفقد نصيبته (بالمفهوم الحديث) لأنه لفظ معجز، وإعجازه في لفظه ومعناه معاً. ثم إن القرآن لو كان بلغة الرسول لكان في مستوى أحاديثه ولما كان معجزة خارقة للعادة. وحتى بافتراض أن جبريل كان ينزل بالمعنى فقط، فما الشفرة التي كانت تحمل هذا المعنى ؟

لقد كان لقناعة نصر حامد بطبيعة النص اللغوية وبما يرتبط بها من بعد بشري دور في أخذه بالمناهج النقدية المعاصرة، ولاسيما منهج التحليل اللغوي، إذ يرى " أن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابحاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته ⁽¹⁾، وعلى ذلك فإن الباحث قد أفاد من مقولات اللسانيات وعلم الدلالة لفهم النص القرآني على ضوءها.

وإذا كان مدخل نصر حامد لفهم النص القرآني هو المدخل اللغوي، فلا بد من معرفة مادة هذا المدخل وهي اللغة. لقد عرّف دي سوسير اللغة بأنها منظومة من العلامات المعبرة عن الأفكار، واشترط بعض العلماء العقد على مصطلحاتها الدلالية بين المتكلم والسامع يقول ابن جني: " أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ⁽²⁾، ويدل هذا على أن اللغة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأفكار وأن هذا الارتباط يخضع للاتفاق بين المتخاطبين على الدلالة، ولكن هل تبقى هذه الدلالة قارة مع تطور الفكر؟ بل هل تبقى دلالات النص القرآني التاريخية المفهومة في زمن النزول مستقرة على مر الزمن وتغير الواقع؟ يرى نصر حامد أن اللغة ليست جامدة، وإنما هي متجددة، وتختلف دلالاتها باختلاف مجالات استعمالها.

(1) - مفهوم النص : 25

(2) - الخصائص 1: 40 - تح: محمد علي النجار - دار الكتب المصرية - ط 1 - 1952

وإذا كان النص القرآني لغوياً فإنّه يتداول كدال وعلامة، وبما أنّ مجالات تداوله تختلف فإنّ المعاني فيه تتعدّد، ومن هنا فإنّه في نظر نصر حامد يستحيل العودة إلى تداوله الأصلي. ولعلّه يريد أن يؤكد على أن التراكيب اللغوية للنص القرآني وألفاظه يجب أن تُفَرِّغ من معانيها الأصلية التي كانت مناسبة لعصرها، وأن تستبطن منها معاني جديدة حسب الظروف الجديدة.

ولعلّه من الواضح أنّ الباحث يتبنّى أساساً المفهوم السوسيري للعلامة الذي يفصل بين الشيء واسمه في قوله: "إن العلامة اللسانية لا تربط شيئاً باسم بل تصوّراً بصورة سمعية".⁽¹⁾ وهذا المفهوم أقصى العلامة عن مرجعها، و"أنهى إلى الأبد التصرّ الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومةً بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية"⁽²⁾ ومن أجل هذا التصور يعيبُ الدارس على ما أسماه بالفكر الأسطوري اعتقاده أنّ المعنى يطابق اللفظ، وعلى ذلك فإنّ الألفاظ إذا اعتبرتْها الألسنية رموزاً فإنه يمكن القول بأنّها لا تحمل قيمة معنوية طبيعية في ذاتها تربطها بمدلولها في الواقع الخارجي، فليس هناك أيّ علاقة بين الكلمة وما وُضِعَتْ له فأصبح مرتبطاً بها في أذهان الناس. فالعلاقة إذن كامنة فقط عند الجماعة الإنسانية التي اصطَلحت على استخدام هذه الكلمة اسماً لذلك الشيء الموجود في الواقع؛ فالألفاظ لا تطابق مدلولاتها لأنه يستحيل مطابقة المادة للمفهوم لاختلاف الجنس، وقد تحدث الجرجاني عن ذلك في مسألة النظم قبل دي سوسير، ويُفهَمُ من هذا عدمُ مطابقة بنية اللفظ للمعنى.

يبدو أن الدارس استعان بهذه الأداة الإجرائية لإثبات ما يدّعيه من أنّ معاني النص القرآني لا تعبّر عن شيءٍ معيّن. ولم يقف نصر عند رؤيته أن اللغة في استخدامها تتوافر على ظلالٍ ودلالاتٍ إيحائية كثيرة يمكن أن تتغير مع مرور الزمن بل يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أنّ النصّ القرآني متحرّك الدلالة غير مستقرّ

(1) – cours de la linguistique générale p 98

(2) – النص والسلطة والحقيقة : 80

المعاني، فهي تتبدل بتبدل الواقع وتطور الثقافة وتغير دلالات الألفاظ وأنه "لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً" ⁽¹⁾ فليس ثمة، في نظره، عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص.

يذهب الدارس إذاً إلى أنه ليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص وهذا يوحي أنّ سمة تغير المعاني تستغرق كلّ النصوص القرآنية بما فيها من نصوص ثابتة. وهذا ما جعله يذهب إلى القول بسقوط بعض الأحكام. فالنص عنده يُقرأ من الواقع المتغير ولا شيء في النص القرآني ثابت. وهنا يبرز ما أتى به نصر حامد أبو زيد من فكر خطير، وهو القول بتحوّل دلالات القرآن بما فيه من ثوابت بخضوعها لمتغيرات الواقع.

إنّ دلالات القرآن متغيرة بذاتها، وليس الواقع هو الذي يغيّرها، لأنّ "العبارة القرآنية فيها مرونة تجعل معاني كثيرة تخرج منها أو تتحملها الآية.. وهذا ما أشار إليه الإمام علي كرم الله وجهه عندما قام ابن عباس وجادل الخوارج: لا تحتاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال أوجّه. فكلمة (حمّال أوجّه) هي في الحقيقة تشير إلى طبيعة الصياغة القرآنية" ⁽²⁾ إنّ ألفاظ القرآن وتراكيبه حسب تعبير الإمام علي تحمل الكثير من المعاني، ولا يحملها القارئ معاني خارجية، ولا يفسرها حسب المعنى التاريخي المعاصر، لأنّ المنهج الذي يتم به تفسير اللفظ القرآني حسب المعنى التاريخي المعاصر قد يؤدي إلى تغيير كامل لمعاني القرآن وتبديل لبعض أحكامه وتشويه للمقاصد والغايات التي يستهدفها النص. وقد أدرك الباحث معنى مقولة الإمام علي رضي الله عنه فاستشهد بها على تعدد دلالات النص القرآني ⁽³⁾، ومن أجل ذلك كان مشروعه الفكري يهدف إلى الدعوة إلى عدم تجميد النص القرآني، وحصر معانيه فيما فهمه عصر النزول خوفاً من التفسير بالرأي. والتخوف من التفسير بالرأي

(1) - مجلة القاهرة / 1992 - عن محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام: 61

(2) - محمد الغزالي - كيف نتعامل مع القرآن : 207

(3) - ينظر النص والسلطة والحقيقة: 113

في نظر محمد الغزالي أدى إلى حرص بعضهم على التوقّف عند حُدود التفسير بالمأثور وعدم إتاحة الفرصة للعقل في التدبر والنظر.. كما أدى هذا إلى لون من التجمد عند حدود الرؤية في عصر التنزيل.. وهذا إن صح في العبادات التوقيفية، التي لا تتطور فلا يمكن أن يقبل في شؤون الحياة الأخرى المتطورة والتي لا بد لها من الانطلاق والامتداد على هدي القرآن الكريم".⁽¹⁾

إنّ تجميد النص القرآني هو تجميد للحياة، ولذلك ذهب أدونيس إلى أن المجتمع العربي تطوّر بتحرّره من قيود النصّ(*) بما أعطى الله الإنسان من حرية، وبما دعاه إليه من التدبّر في آياته: " قال (الله) وترك لكل فرد أن يستبصر في ما قاله وليست هناك ولا يمكن أن تكون هناك قراءة أخيرة ونهائية لما قاله لأنّ مثل هذه القراءة تنهي قوله ذاته من حيث أنها تستنفده وتحد دلالاته وتؤطره"⁽²⁾ ولعل هذا التوجه هو ما يسعى إليه نصر حامد. إنّ في القرآن من النصوص ما هو ثابت كالنصوص الأصلية في العقائد والتحريم ففي مجال قراءة النصوص يقول علي حرب « إنّ هناك نصوصاً لا تتيح إمكان القراءة كالنصوص ذات البعد الواحد، أحادية المعنى (...) فوحده الخطاب الملتبس المُرَوع المتشابه الدلالات المتعدد المستويات هو الذي يتيح القراءة الحيّة الكاشفة ويستدعي أكثر من قراءة »⁽³⁾، والقرآن الكريم في بعض

(1) - كيف نتعامل مع القرآن م . س : 197

(2) - أدونيس (علي أحمد سعيد) - النظام والكلام : 35 - دار الآداب بيروت ط 1، 1993
(*) ليس هناك حرية في قراءة النص القرآني كما ذهب إلى ذلك أدونيس، فتأويل القرآن يخضع لقيود، وله شروط حدّها العلماء، منها " أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة أو عُرف الإستعمال ومقصد الشارع " ينظر السيد أحمد عبد الغفار - التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه: 140 - دار المعرفة الجامعية - 2003 .

(3) - علي حرب - نقد النص: 21 (بتصرف)

أجزائه متعدّد المستويات ومنها مَا لَا يَقْبَلُ الْجُمُودَ عَلَى أُحَادِيَةِ الْمَعْنَى لِأَنَّ
« معظم النصوص التي تعرضت للأحكام الجزئية والتفصيلية، صاغها الحكيم صياغة
تتسع لأكثر من فهم، وأكثر من تفسير ».⁽¹⁾

ومما يدل كذلك على استحالة ثبات المعنى في بعض النصوص اشتغال
النصوص القرآنية على ما يسمى "منطقة" العفو" أو الفراغ التي تركتها النصوص
قصدًا لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملئوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم
مُراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة ".⁽²⁾

يلتقي اتجاه نصر حامد في قراءة النصوص الدينية مع اتجاه الفكر الديني
المعاصر في كون هذه النصوص قابلة لعدة قراءات عدا ما كان منها ثابت الدلالة
غير أنه يختلف عنه في المفاهيم المتعلقة بالنص، وفي الموقف من التراث الإسلامي.
ويختلف عنه في المنهج ، إذ يرى هذا المفكر أن النصوص القرآنية يمكن قراءتها
بالمناهج الحديثة التي توصل إليها النقد في الغرب، وهي مناهج لا يليق أن يُقرأ بها
القرآن الكريم.

(1) - يوسف. القرضاوي-عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية: 45 مكتبة وهبة القاهرة

ط3 - 1994

(2) - م. ن: 9

المبحث الثالث: علاقة النص بالثقافة

دعوى التشكل الثقافي:

من القضايا التي فجّرت جدالاً فكرياً في مجال الدراسات القرآنية الحديثة قضية تصوّر أنّ النص القرآني نصّ ثقافيّ، بوصفه نتاجاً لواقع عياني. وهذا ما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد. وقد غدّت هذه الإشكالية وجهة للعديد من الدراسات ممّا أثار ردود فعلٍ ساخنة. ومن الضروريّ هنا الرجوع بهذه المسألة إلى أساسها، وهو مفهوم (الثقافي). الثقافي نسبة إلى الثقافة، ومن تعريفات الثقافة أنّها البنية القويّة للمجتمع المشكّلة من مجموعة المعارف المختلفة المكتسبة، ومن البنى الاجتماعية والدينية والمظاهر العقلية والفنية المميّزة للمجتمع، وتعدّ كلّها حسب الاتجاه الماديّ انعكاساً للبناء الاقتصادي لهذا المجتمع ولعلاقات الإنتاج السائدة فيه. ويُعدّ البناء العلويّ في التحليل الماركسي* "مجموعةً مشكّلةً من النظام السياسي(جهاز الدولة)، والنظام الأيديولوجي (القضائي، والمدرسي، والثقافي، والديني) الذي يقوم على قاعدة اقتصادية معيّنة، أو البنية التحتية".⁽¹⁾ ولعل هذا التعريف يكشف لنا عن المنطلق التأسيسي لدى نصر حامد لفكرة انتماء النص القرآني إلى البنية الثقافية العربية وإلى الواقع. فالدين على هذا الأساس كغيره من المعارف يندرج ضمن المنظومة الثقافية التي هي انعكاس للواقع المعيش. ومن المعلوم أنّه في عقيدتنا نحن المسلمين أنّ القرآن منزلٌ على النبي ﷺ كما نص هو نفسه على ذلك في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾⁽²⁾ فعلى أيّ قاعدة نهض تكريس نصر لمفهومه للنص على أنه ثقافي ؟

(1) -Grand dictionnaire encyclopédique Larousse tome 9:9905 imprimé par Jean Didier. Lizy-sur-Ourcq librairie Larousse. France 1995

* La superstructure : dans l'analyse marxiste, ensemble formé par le système politique (appareil d'état) et le système idéologique (juridique, scolaire, culturel, religieux) qui repose sur une base économique donnée, ou infrastructure.

(2) - سورة البقرة : 24

انطلق نصرٌ في دراسته القائمة على هذا المفهوم من مقولته الأساسية: " إنَّ النص في حقيقته و جوهره مُنتَجٌ ثقافيّ " ⁽¹⁾ ونفهم من هذه المقولة أنَّ نصر حامد يعتقد أنَّ النصَّ القرآني قد تشكَّل في الواقع وخضع لثقافة ذلك الواقع بأبعاده المختلفة سواء منها ما كان من أثر الإسلام أو ما كان من بقايا الجاهلية. ومن هنا ينبغي طرح السؤال: إذا كانت الثقافة من إنتاج البشر، والنص القرآني إلهياً، فما هي الإجراءات النقدية التي عوِّل عليها نصر لدمج الإلهيِّ في البشري؟ وهل تعني هذه الإجراءات أنَّ نصر حامد يقول ببشرية القرآن؟

كان النص القرآني واضحاً في ردّه على اتهامات الجاهليين وفي تنفيده لتصوراتهم المتعلقة بالغيب. فكان بعضهم ينسبه إلى الشعر أو الكهانة، وآخرون يتجشَّمون تقليده فكان يدحض كلَّ هذه المزاعم، و مِنْ هنا انبثق مفهوم النص عند هذا الباحث و قد أقامه على أسسٍ معرفية أهمها ثلاثة يمكن أن نَعُدّها عوامل التشكُّل عند الدارس.

عوامل التشكُّل عند نصر حامد أبو زيد

- مفهوم الوحي عند العرب.

- ربط النص القرآني بالشعر والكهانة.

- أثر الأديان السابقة.

أ- مفهوم الوحي عند العرب:

ومن جملة ما يسوّغ به نصر حامد توجُّهه، أنَّ اعتقاد العربي بالوحي هو من تجلّيات ثقافته، فالعربي قد عرف الوحي بأنه اتصال بين الجن والكاهن، وبين الشيطان والشاعر، وعلى هذا، يرى الباحث أنَّ ذلك العربي قد ربط الوحيَ الإلهيِّ بما كانت تحمله ثقافته عن الوحي: " لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن

(1) - مفهوم النص: 24

هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصوّرنا خُلُوّ الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التّصوُّرات لكان استيعابُ ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية ⁽¹⁾؛ والواقع أنّ ظاهرة الوحي ليست مقصورةً على الثقافة العربية، فمنذ القديم عرف الإنسان هذه الظاهرة وكانت جزءاً من ثقافته. يقول رونسار Ronsard بأنّ " الشعر لم يكن في أوّل عهده سوى لاهوت رمزي ". ⁽²⁾ وهذا القول يبيّن أنّ الشعر كان في اعتقاد القدامى غير العرب مرتبطاً بالألوهية عندهم وأنّ الشعراء كانوا ينطقون بشعرهم عن إلهام وحيّ إلهي.

ب- ربط النص القرآني بالشعر والكهانة:

لقد نزل القرآن باللسان العربيّ، وجرت أساليبه على الوجه الذي يسمح للعرب بفهم مضامينه حتى يكون حجةً، وقد ورد في ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾. ⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾. ⁽⁴⁾ وهذه الحقائق جعلت نصر حامد يربط بين النص القرآني والشعر، لأنّ الشعر العربيّ هو الذي يمثّل مختلف الأساليب العربية التي هي من ثقافة العرب وهذا يعني عنده أنّ النص القرآني لو كان مفارقاً للثقافة مُفارقةً تامّة لما فهمه أحدٌ . ونحن نذهب إلى هذا الرأي من حيث كون القرآن بلغة العرب التي نظموا بها أشعارهم ولكن في حدود ما ليس فيه اختلافٌ، فالقرآن يشترك مع النصوص الجاهلية في اللغة وفي معهود العرب في الخطاب ولولا ذلك لما فهموه. فما الذي جعل العرب عاجزين عن تقليده مع تفوّقهم في فنون الكلام ؟ أهو ما ذهب إليه النّظّام من أنّ الله صرفهم عن الإتيان بمثله؟ أهو في النص ذاته بأنّ انفراد بخصوصيات لا قدرة لقرائهم على أن تأتي بما يشبهه ؟

(1) - مفهوم النص : 34

(2) - فيليب فان تيغيم المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا: 12 تر: فريد أنطونيوس

منشورات عويدات بيروت ط 3، 1983

(3) - يوسف الآية: 2

(4) - إبراهيم الآية: 4

إن العلاقة بين النص القرآني والشعر عند نصر تتشكّل على مستويين هما:
المشابهة والمباينة.

أ - مستوى المشابهة:

ويتمثل ذلك عنده في أوجِه. الوجه الأوّل هو في كيفية حدوث ظاهرة الوحي المعروفة في الثقافة العربية، فلولا وجود ما يُشبه اتصال الرسول صلى الله عليه وسلم بالملك جبريل عليه السلام في الثقافة العربية، وهو اعتقاد اتصال البشر بالجنّ، لما تقبّل العربي ظاهرة الوحي، ويقول في ذلك: " فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذر في تكوينه العقلي والفكري ".⁽¹⁾ ويبدو لنا أنّ اعتقاد العربي باتصال البشر بالجنّ ليس هو السبب في تقبل العرب ظاهرة الوحي - و يُمكن أن يُقال هذا في طائفة منهم - فهل هنالك أسباب أخرى لتقبل الوحي؟

لعلّ من الأسباب الداعية إلى ذلك أنّ قريشاً تشهد للرسول صلى الله عليه وسلم بالصدق ، ثمّ إنّ بعض العرب أدركوا أنّ الإسلام هو الدين الأصلح لحياتهم، وينضاف إلى ذلك تأثير القرآن في النفوس، ليس في نفوس العرب بل في نفوس غيرهم. يقصّ ابن هشام ما رَوَّته أمّ سلمة زوجُ الرسول صلى الله عليه وسلم مما دار بين جعفر ابن عبد المطلب و النّجاشي عندما لجأ المهاجرون إلى الحبشة بإشارة من النبيّ صلى الله عليه وسلم. " قالت: فقال له النّجاشي: " هَلْ مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ {الرسول} عَنِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ؟ قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: نَعَمْ؛ فَقَالَ لَهُ النّجاشي: فَأَقْرَأْهُ عَلَيَّ؛ قَالَتْ: فَقَرَأَ عَلَيْهِ صَدْرًا مِنْ "كهيعص". قَالَتْ: فَبَكَى وَاللَّهِ النّجاشي حَتَّى اخْضَلَّتْ لِحْيَتُهُ، وَبَكَى أَسَاقِفَتُهُ حَتَّى اخْضَلُّوا مَصَاحِفَهُمْ، حِينَ سَمِعُوا مَا تَلَا عَلَيْهِمْ؛ ثُمَّ قَالَ لَهُمُ النّجاشي: إِنَّ هَذَا وَالَّذِي جَاءَ بِهِ عِيسَى لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ ".⁽²⁾ فهذه الرواية تُبيّن تقبّل النجاشي وأساقفته لما تلا عليهم جعفر وتأثرهم به ولا دخل لفكرة اتصال البشر بالجنّ.

(1) - مفهوم النص : 34

(2) - ابن هشام - السيرة النبوية 1: 360

أما الوجه الثاني لمستوى التشابه، فهو تركيبة النص القرآني. فنصر حامد يرى أنه من سمات النص القرآني تعددية النصوص وأنَّ " هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تُعدُّ في جانب منها نتيجةً للسياق الثقافي المُنتج للنص، لأنها تمثل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامّة، وبين النص الشعري بصفة خاصة ". (1) ويبدو أنَّ الدّارس في توجّهه لتجديد مفهوم النص القرآني لم يَكُنْ يسعى إلى الكشف عن خصوصية هذا النص بقدر ما كان يسعى إلى إثبات انتمائه إلى الثقافة مرتكزاً على أدوات إجرائية حديثة تأخذ مادتها من التراث العربي القديم. فالشعر الجاهلي، من أبرز سماته التعددية النصية، المُتجلية في انعدام الوحدة الموضوعية في تركيبته؛ وعلى أساس هذه الظاهرة ربط نصُّ النص القرآني بالشعر.

والسؤال المطروح هو: ماهي الرؤية النقدية التي سوَّغ بها تعددية النص القرآني حتى يُمكن تجاوز تعريفات النص الحديثة، وتقبُّل رؤيته أنَّ النص مجموعة من النصوص؟ فإذا كان التناقض بارزاً في اعتبار القرآن نصاً ثم مجموعة من النصوص في آنٍ واحد، يُمكن القول: إنّ "النص إذن وحدة كبرى لا تضمُّها وحدة أكبر منها وهذه الوحدة الكبرى تتشكل من أجزاء مختلفة تقع من الناحية النحوية على مستوى أفقي، ومن الناحية الدلالية على مستوى رأسي. ويتكون المستوى الأول من وحدات نصية صغرى تربط بينها علاقات نحوية، ويتكون المستوى الثاني من تصورات كلية تربط بينها علاقات التماسك الدلالية المنطقية ". (2)

ويُعدُّ التماسك النصي من المفاهيم الحديثة في علم النص، ناهيك عمّا اكتشفه علماء المسلمين من أدوات لفظية ومعنوية تُحقِّق ترابط النص القرآني وتجانسه مما يشهد لهم بالسبق. وقد أقرَّ بعض المعاصرين لنزول القرآن بانتفاء الشبّه بين النص القرآني والنصوص الأخرى. ومن الشواهد على هذا الانتفاء روايات منها " قَالَ عُتْبَةُ ابْنُ

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 105

(2) - سعيد حسن بحيري - علم لغة النص ، المفاهيم والاتجاهات : 119

رَبِيعَةً لَمَّا اخْتَارَتْهُ فُرَيْشٌ لِلْمَصِيرِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَرَأَ عَلَيْهِ (حم) فُصِّلَتْ، فَلَمَّا سَأَلَهُ أَصْحَابُهُ: " مَا وَرَاءَكَ يَا بَنَ الْوَلِيدِ؟ قَالَ: وَرَأَيْتُ أَنِّي سَمِعْتُ قَوْلًا مَا سَمِعْتُ مِثْلَهُ قَطُّ مَا هُوَ بِالسِّحْرِ وَلَا بِالشَّعْرِ وَلَا بِالْكَهَانَةِ" (1)، فالوليدُ بْنُ الْمُغِيرَةِ على كُفْرِهِ، لم يَسْتَطِعْ أَنْ يَقُولَ فيما سمعه من القرآنِ إِلَّا الْحَقَّ، فهو لَا يُحَاكِي شَيْئًا من كَلَامِ الْبَشَرِ.

وينظر نصر حامد أبو زيد إلى القرآن على أنه يشبه القصيدة الشعرية الجاهلية إذ يقول: "والحقيقة أنَّ النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي بوصفه نصاً. وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري، كما هو واضح من المعلقة الجاهلية مثلاً فإنَّ الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني، كما يتمثل في تعدد مستويات السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزائه". (2) وتبدو هذه النظرة شكليةً، إذ إنَّ القصيدة الجاهلية من أبرز سماتها الانتقال من غرض إلى آخر دون مراعاة المناسبة بين الأغراض. أما النص القرآني فهو ليس على ذلك، بإضافة أنَّ الشعر في البيئة العربية لَا يَخْرُجُ عن موضوعات محدَّدة.

وإذا كان النص القرآني يتَّسِمُ بترابط أجزائه، ويفسِّرُ بعضُهُ بعضاً فـ " إنَّ القصيدة الطويلة لَا تُلَمُّ بموضوع واحدٍ يرتبط به الشاعر بل يَجْمَعُ طائفةً من الموضوعات والعواطف لَا تَظْهَرُ بينها صلةٌ وَلَا رابطة واضحة، وكأنها مجموعة من الخواطر يجمع بينها الوزن والقافية، وتلك هي كل روابطها، أما بعد ذلك فهي مفككة ". (3) إنَّ هذا الطرح لدى نصر حامد الذي يسعى إلى تجديد مفهوم النص يصل بالنقد إلى منطقة

(1) - ابن كثير - تفسير القرآن العظيم 7: 163

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 104

(3) - شوقي ضيف - تاريخ الأدب العربي - العصر الجاهلي: 224 دار المعارف - ط9 - د ت

الحذر، فالقرآن نفسه ينفي عن ذاته سمة الشعرية، ولذا قال علي حرب: "إنّها لجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه مُنتجاً ثقافياً، أنتجه واقع بشريّ تاريخي".⁽¹⁾ فهل يعني هذا أن هناك تعارضاً بين ما قاله نصر حامد وبين ما جاء في القرآن؟ بل هل كان منهجه النقدي خرقاً للمفهوم الذي ذكره القرآن ولما استقرّ في الفكر الإسلامي عنه؟ وإذا أنعمنا النظر في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ لوجدنا أن التحدي وقع بطلب الإتيان بجنس من الكلام يشبه القرآن، وليس بجنس يمكن تسميته قرآناً، وهذا يعني أننا لو افترضنا أنه يوجد من الكلام ما يشبه القرآن لعجز العرب عن الإتيان بمثله.

ويرى الباحث أنّ القدامى المعاصرين لنزول القرآن كانوا أقرب إلى فهم طبيعة النص القرآني، ولذلك حاولوا تقريبه من نصوصهم، فهو عندهم شبيهٌ بالشعر وبالسجع، وهو ما أخذ به هذا الباحث الذي هو في الواقع يقوم بالموازنة بين القرآن والنصوص الأخرى على الرغم من أن القرآن عنده "نص لا يمكن أن يندرج تحت نوع الشعر، ولا يمكن أيضاً أن يندرج تحت نوع النثر المألوف عند العرب قبل الإسلام سواء كان خطابة أم سجعاً كهان أم أمثالاً"⁽²⁾، ونجد طه حسين يجرّم بعدم وجود الشبه بين القرآن وبين الشعر والنثر حيث يقول: "القرآن ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، إنّما هو قرآن، ولا يُمكن أن يسمّى بغير هذا الاسم، ليس شعراً، وهذا واضح، فهو لم يتقيد بقيود الشعر، وليس نثراً، لأنّه مقيد بقيود خاصة به، لا توجد في غيره (...)" كان وحيداً في بابهِ، لم يكن قبله، ولم يكن بعده مثله"⁽³⁾ * فإذا كان الأمر كذلك

(1) - علي حرب - نقد النص : 200 - المركز الثقافي العربي - ط 2 - 1995

(2) - مفهوم النص : 139

(3) - طه حسين - المجموعة الكاملة 5 : 577 (بتصرف) دار الكتاب اللبناني - ط 1 - 1973
* هذا الرأي يرفضه سيد قطب متهماً طه حسين باللعب بالألفاظ. يقول سيد قطب: " يقول الدكتور طه حسين إنّ القرآن ليس شعراً، وليس نثراً. إنّما هو قرآن ! ولسنا في حاجة إلى هذا اللعب بالعبارات، فالقرآن نثر متى احتكنا للاصطلاحات العربية كما ينبغي. ولكنه نوع ممتاز مبدع =

وكان القرآن مفارقاً لما سبقه من النصوص، ولما يأتي بعده، " فَمِنَ الْحَقِّ أَنْ نَضَعَ
الْقُرْآنَ فِي مَقَامِهِ الْخَاصِّ الَّذِي لَا يَصِحُّ أَنْ يُقَاسَ بِهِ شَيْءٌ آخَرٌ".⁽¹⁾ ويبدو لنا أنَّ
طه حسين يذهب إلى أنَّه ليس من الصواب الموازنة بين القرآن وبين غيره من
النصوص؛ وذلك لاختلافه عنها.

أما الوجه الثالث، فقد سعى الدارس إلى كشفه على مستوى المخاطب. إن القرآن
يخاطب نساء النبي صلى الله عليه وسلم، ويخاطب النساء عامة، وبهذا الخطاب "يمثِّل
النص القرآني تجاوزاً للنصوص الشعرية السائدة، وانحيازاً لنصوص الصَّعَالِيكِ حين
تُمثِّل المرأة/ الزوجة مخاطباً في بعض نماذجه".⁽²⁾ والحقيقة أنَّ القرآن لم يخاطب
الرجال وحدهم، فقد خاطب النساء كذلك، بل لم يخاطب العرب وحدهم. وخطابه
للنساء في تصور نصر حامد ليس لأنَّ القرآن أفرَدَ المرأةَ بنوع من الخطاب مراعاةً
لخصوصيتها ولما تتطلبه من نوعية في التوجيه، بل نظر إليه نظرة تجريدية، ولذلك
هو عنده "أثر من آثار إسْهام شعر الصعاليك في تشكيل القرآن الكريم... وليس تكريماً
إلهياً للمرأة والارتقاء بها عن التجاهل الذي كانت عليه في الجاهلية، ولا هو استجابة
لأسباب نزول روى أحاديثها علماء أسباب النزول".⁽³⁾ ويبدو أنَّ الناقد سعى إلى
البحث عمّا هو موجود في النصوص البشرية من ظواهر ليربط النص القرآني بها ولم
يكن هذا المسعى إلا تحميلاً للقرآن ما ليس فيه.

= من النثر الفني الجميل المتفرد "التصوير الفني في القرآن":⁽¹⁰³⁾، وعلماء الإعجاز المتخصصون

قد أدركوا الفرق بين القرآن والنثر بجميع أنواعه، و منهم الباقلاني الذي نفى وضع القرآن
الكريم ضمن كُليّ أنواع النثر، فهو "خارجٌ عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباينٌ للمألوف
من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميّز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد" من
إعجاز القرآن:⁽³⁵⁾

(1) - مفهوم النص: 577

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 103

(3) - محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام: 48

ولعلّه من الضروري طرح السؤال: إلى أي حد بلغ الباحث بالدرس لتقريب النص القرآني من النصوص الأخرى؟ يرى نصر أنه "على مستوى بنية النص لا يمكن أن تفصل بين القرآن المكي في مراحله الأولى والزجل⁽¹⁾". إن هذه المقولة تربط بين النص القرآني وبين الزجل ربطاً قوياً بحيث لا يمكن التمييز بينهما. ولكن كيف إذن، أمكن لنصر أن يوفق بين القرآن وبين ثقافة ليست من بيئته؟ فقد قال ابن خلدون: "ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتتميق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوا فناً سموه بالزجل"⁽²⁾، فالزجل متأخّر عن القرآن وليس من البيئة التي نزل فيها.

ب - مستوى المباشرة:

إنّ أول ما يُثير الانتباه، هو قصر نصر حامد لأوجه التباين بين النص القرآني والشعر على ظاهرتين هما: الطول، والتعددية المستوياتية للسياق، حيث يقول بأن ما يميز النص القرآني من الشعر "يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني كما يتمثل في تعدد مستويات السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزائه"⁽³⁾. وقد لا يكون بعيداً عن الصواب القول بأن ظاهرة الطول أو الحجم لا تُعدّ مباشرة إلا إذا اقترنت بتلاوم أجزاء القرآن. فمباشرة النص القرآني للشعر ذات أوجه متعددة ذكرها الإعجازيون وهي التي كشفت عن بعض جوانب إعجازه، بل إن وجوه المباشرة كلها قد لا يدركها البشر. فالتحدي لم يكن من جانب الطول فقد كان في آخر الأمر بسورة، ولا بمستويات السياق، بل بتماسك هذه المستويات. ولعلّ العلماء المسلمين كافة يتفقون على أنّ القرآن يُبَيِّنُ النصوص البشرية بإعجازه وأنّ هذا الإعجاز لا نهاية له. ومن هنا يمكن أن نقول بأنّ النصوص البشرية لها قواعد وحدود يمكن إدراكها وتعلمها.

(1) - نصر حامد أبوزيد - مجلة القدس العربي العدد: 4577: 17 - 2004.

(2) - صديق بن حسن القنوجي - أبجد العلوم 1: 314 تح: عبد الجبار زكريا دار الكتب العلمية

بيروت د ط - د ت

(3) - النص والسلطة والحقيقة: 105

أما النص القرآني وإن كان بلغة العرب فإنه يتجاوز تلك القواعد، ولو بقي مقيداً بها أمكن لمن تعلّمها أن يأتي بمثله. يقول صبحي الصالح: " ونحن من القرآن إزاء شيء فوق اللغة وقواعدها وآدابها، فإنّ ظلال التعبير في القرآن، وإيحاءات المفردات في آياته، وألوان التصاویر في قصصه ولوحاته، لترتبط أوثق الارتباط بالوقائع الحية والأحداث النواطق والمشاهد الشواخص كأنّ أبطالها ما انفكوا على مسرح الحياة يغدون ويروحون ". (1)

إنّ القرآن الكريم يرفض أن يكون مشابهاً للنصوص البشرية وإن كان يشاركها في آليات إنتاج المعنى غير أنّ نصر حامد يرى أنه يشبه سجع الكهان الذي أكثر ما تعتمد عليه بنيته السجع والغموض، وأن "هذا الرفض لم يمنع من توظيف آليات تعبيرية وأسلوبية تنتمي إلى تلك النصوص في مجال الإيقاع ". (2) حقاً، فالقرآن لم يمنع من ذلك، فالنص القرآني قد استعمل الحذف والتقديم والتأخير والفصل والوصل وغير ذلك. ولكن هل يعني تشابه الآليات تشابه النص القرآني مع النصوص الأخرى؟ وهل يشبه إيقاع القرآن إيقاع النصوص الأخرى؟

إن تشابه النص القرآني والنصوص الأخرى في هذه الآليات هو تشابه ظاهري ويتبين ذلك في التباين في الإيقاع " وأنت تتبين ذلك إذا أنشأت ترتل قطعة من نثر فصحاء العرب أو غيرهم على طريقة التلاوة في القرآن، ممّا تُراعي فيه أحكام القراءة وطرق الأداء، فإنّك لأبدّ ظاهرٍ بنفسك على النقص في كلام البلغاء وانحطاطه في ذلك على مرتبة القرآن، بل ترى كأنّك بهذا التحسين قد نكزت الكلام وغيّرتَه، فأخرجته من صفة الفصاحة، وجردته من زينة الأسلوب، وأطفأت رواءه وأنضبت ماءه لأنّك تزيّنه على أوزانٍ لم يتسق عليها في كلّ جهاته ". (3) لأنّ نظمه ليس كنظم كلامهم، فهذا الأخير يمكن التصرف في ألفاظه واستبدال بعضها ببعض ممّا يدلّ على عدم بلوغه سقف البيان. أما النص القرآني فلا يمكن ذلك.

(1) - مباحث في علوم القرآن: 129

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 101

(3) - مصطفى صادق الرافعي - تاريخ آداب العرب 2: / 214 / 215

ج - الديانات السابقة:

ولعلَّه من الضروري أن نطرح السؤال: هل هنالك دين واحد أم مجموعة من الديانات؟ وإذا كانت هنالك ديانات فهل نَميِّز بعضها من بعض؟ إنَّ كل الديانات جاءت لهداية الناس إلى التوحيد، وهي تقوم على مبدأ واحد هو الإيمان بوجود الله وبوحدانيته وإفراده بالعبودية.. يقول تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (1) فكيف نقبل إذا فكرة تأثير الأديان السابقة في الإسلام مع أن أصل الأديان السماوية واحد ومُرادها واحد؟

يذهب نصر حامد إلى أن النص القرآني نصٌ ثقافيٌّ، وأنه تأثر بما سبقه من الديانات السماوية وما كان يُروى من بقاياها، وبذلك يكون هذا التأثر جانباً ثقافياً من الجوانب التي شكَّلت النص القرآني، وقد أكَّد ذلك في قوله عن القرآن: " أمَّا الموقفُ من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء وتُعيدُ توظيفها وتأويلها، أمَّا الأجزاء المرفوضة فيتمُّ تصنيفها في خانة الانحراف أو التحريف الناتج عن الضلال ". (2)

إنَّ الفكرة التي يطرحها نصر حامد تُوحى بـ " أن هذا الجانب ليس وحياً من المصدر الإلهي، وإنما من ثقافة الواقع ". (3) و في هذا الإطار، لابدُّ من السؤال التالي: هل النَّزعة التأثرية هذه جديدة في دراسة هذا الناقد لمفهوم النص؟

يبدو أنَّ الباحث قد اقتفى نهج الدراسات الاستشراقية في هذا المجال؛ إذ تدَّعي بعض المصادر الاستشراقية أن القرآن قد تأثر بما سبقه من الديانات، (فالمستشرق مُونتجومري وات) يقول: " أمَّا فيما يتعلَّق بالأفكار الرئيسية كفكرة الله والحساب فإنَّ

(1) - سورة الشورى الآية: 12

(2) - النص والسلطة والحقيقة : 101

(3) - محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 24

القرآن والعالم الغربي يُؤكِّدان معاً أنَّ أفكار القرآن على العموم مُماتِّلةٌ لأفكار اليهودية والمسيحية ⁽¹⁾. و في مَوْضع آخر يقول: " فالقرآن يُخْرِجُ أَفكارَه اليهودية والمسيحية في صورة (معربة) كانت تكمن بها في أذهان الفئة المستتيرة من أهالي مَكَّة " ⁽²⁾ وهذه الفئة هم الأحناف الذين أشار نصر حامد إلى أنهم كانوا يبحثون عن دين إبراهيم.

أمَّا (بروكلمان) فيقول عن النص القرآنيَّ بأنَّه " قَدْ انبثق في الدَّرَجَة الأولى عن اليهودية والنصرانية، فكَيْفَه محمدٌ تكييفاً بارعاً وَفَقاً لحاجات شعبه الدينية " ⁽³⁾ ويبدو أنَّ هذا التوجُّه الذي يرى أنَّ القرآن قد تأثَّر بغيره من الكتب السماوية واقتبس من موضوعاتها، يُلغِي تفوُّقه، وَيُنْفِي ألوهية مصدره وَيَزُدُّ الفضل إلى غيره . وعلى ما سبق ذكره يُمكن القول بأنَّ نَصراً قد عمد إلى إسقاط آليَّة استشراقية على النص القرآنيَّ ليخلص إلى أنَّ القرآن قد أخذ ممَّا سبقه من الديانات. والواقع " أنَّ القرآن جاء مصدِّقاً لِمَا لم يُحَرِّفْ أهلُ الكتاب من تلك الكتب، ومستوعباً للصادق فيها، فهو لذلك، مهيمِن عليها، وكافٍ عنها، وأنه قد صحَّح ما حرَّفوه من بعض مواضعها، وما نسَّوه وما كتموه من آياتها " ⁽⁵⁾، وهذا ما بيَّنته الآيات الكريمة بِتصدِّيها لنقد التوراة وإثبات أنَّ أتباعها قد غيَّروا وحرَّفوا تعاليمها، قال تعالى: ﴿ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ ⁽⁶⁾ وقال تعالى: " ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ " ⁽⁷⁾ وقال عز وجل أيضاً مخاطباً رسوله الكريم: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ ⁽⁷⁾، فعلاقة القرآن الكريم بالكتب

(1،2) -مونتجومري وات - محمد في مكة - تر: شعبان بركات : 141/140، منشورات

المكتبة العصرية صيدا بيروت د ط - د ت

(3) - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين فارس و منير البعلبكي: 69

دار العلم للملايين ط 9، 1981، استشهدت به في الصفحة 197

(4) - التفسير الماركسي للإسلام : 24

(5) - سورة النساء. الآية: 47

(6) - سورة المائدة: 13

(7) - المائدة. الآية: 48

الأخرى في صورتها الأصلية هي علاقة تصديق وتأيد وتصحيح لما لحقها من التغيير، وما كان بين القرآن الكريم والكتب الأخرى من موضوعات مشتركة هو دلالة على أنّ الدين واحدٌ وأصله واحد. فهل يمكن أن نطمئنّ إلى ما توصل إليه الباحث متأثراً باتجاه المستشرقين في النظر إلى أصل القرآن؟

إن القرآن كان منهجاً يَفُصِد إلى تقويض آثار الجاهلية، وبناء مفاهيم جديدةٍ حول العالم، وإزالة سدول الجهل بالإجابة عن الأسئلة الجوهرية وإخراج الإنسان من حيرته، ولعل أدونيس لم يخطئ حينما قال " يجب النص القراني عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير وهو يجب عن ذلك بشكل جمالي -فني ولهذا يمكن وصفه بأنه نص لغوي- أعني لا بدّ لفهمه من فهم لغته أولاً. وهذه اللغة ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة وللكون أصلاً وغيباً ومالاً " (1) ولم تكن هذه الرؤيا الا رؤيا جديدة تضع نهاية لتصورات الجاهلية عن الوجود. وانه لبالإمكان القول إنّ القرآن نزل بلغة العرب الجاهليين وعلى أعرافهم في التخاطب من أجل أن يفهموه لكنه تجاوز مستوى استعمالهم لها فكان جديداً على أسماعهم، عجباً لا مثيل له في أسلوبه، ولا في ما دعا إليه، كان جديداً في تراكيبه وصوره وطريقة إقناعه وجدله وفي موسيقاه، كلّ ذلك كان بلغة تتفرد بخصائصها وأسرارها هي اللغة العربية.

ولعلّ ما يذهب إليه الباحث برؤيته أنّ النصّ القرآنيّ قد أشبه النصوص الأخرى واستفاد من الديانات السابقة، هو أنّ للقرآن علاقةً تناس مع النصوص الأخرى بحيث استقى منها موضوعاتٍ وأعاد صياغتها. و لعله من الصواب القول بأنّ فكرة تناس القرآن الكريم مع غيره من الكتب السماوية، أو بالأحرى أخذها منها، إنّما هي ممّا استدلّ به الاستشراق من الأفكار على أنّ محمداً قد أعاد صياغة بعض ما جاء في تلك الكتب، للقول ببشرية النص القرآني تخرّصاً وافتراءً. والواقع أنّ القرآن الكريم لم يأخذ من هذه الكتب شيئاً لأنّ أصل الأديان السماوية واحدٌ، ولا تختلف إلا في

(1) - أدونيس - النص القرآني وآفاق الكتابة: 20 - دار الآداب بيروت ط1 - 1993

الشرائع، لذلك قال النبي ﷺ " الْأَنْبِيَاءُ أُنْبَاءُ عَلَاتٍ * " (1) وإذا كان القرآن الكريم جديداً في مضامينه، وكان متحدياً للعرب وغيرهم في أسلوبه من ناحية، فإنه من ناحية أخرى يُمكن القول عنه بأنه كان نصّاً ليس كغيره من النصوص وسيبقى كذلك. كان نصّاً خارقاً للتوقعات في تعبيراته ومضامينه، ولم يخطر ببال أحدٍ من الفصحاء والبلغاء من نقاد الجاهلية أن يجدوا فيه عيباً من عيوب كلامهم، لقد كان جديداً لأنّه خرج عن المألوف خروجاً فنياً لا قبلَ لهم به، فأثّر في نفوسهم، وحرك قلوبهم، وهذب كلامهم.

إنّ الرؤية المعاصرة في المشروع الفكري لنصر حامد تعدّد القرآن الكريم وما فيه من عقائد من الأيديولوجيا، فهو بذلك يقلّل من شأن المثالي الذي لا ينتمي إلى أحدٍ من البشر، وينزل به إلى مستوى المفاهيم البشرية الناقصة، إذ يزعم أن هذا " النص الذي كان يخاطب محمداً ويستجيب لهُمومه التي هي هموم الواقع، يتجاوز موقف الاستجابة السلبي إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة (الأيديولوجيا) التي طال البحث عنها في دين إبراهيم". (2) ألا يعني هذا أنّه يسعى إلى أنسنة النص القرآني؟ إنّ الأيديولوجيا إنتاج إنسانيّ وليس إنتاجاً إلهياً، فـ (ماركس) " يذهب إلى أن كل الأنساق الفكرية - الأيديولوجية - نتاج للوجود الاجتماعي الفعلي ". (3) بل إنّ الأيديولوجي تضمّنّت مفهوماً مُزرياً يحطّ من قيمة بعض الأفكار، ولذلك وصّفها (ماركس وإنجلز) بأنّها " صورةٌ من الوعي الزائف، وأفكارٌ مضللة، وأوهام ليس لها وجود حقيقي، كما أنها تقف في مواجهة النظريات العلمية ". (4) فكيف يمكن لمنهج نصر التوفيق بين الأيديولوجي والإلهي؟ ولم أطلق الدّارُس مصطلح الأيديولوجيا على العقيدة ؟ ألا يوحي هذا أنّه ينزل العقيدة منزلة الأفكار البشرية ؟

(1) - صحيح مسلم ج4: 1837 * ذكر المحقق أنّ جمهور العلماء قال " أَوْلَادُ الْعَلَاتِ " هم الإخوة لأبٍ من أمّهاتٍ شتى، وأنّ معنى الحديث أنّ الأنبياء أصلُ إيمانهم واحدٌ، وشرائعهم مختلفة.

(2) - مفهوم النص: 69

(3) - رمان سيلدن - النظرية الأدبية المعاصرة - تر : جابر عصفور: 50 - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة - د ط - 1998

(4) - ينظر محمد عمارة - التفسير الماركسي للإسلام : 102

المبحث الرابع: حسن حنفي و تغيير الثوابت

وإذا كان لكل دارس للنص القرآني خصوصيته في المنهج، فإنَّ حسن حنفي يمثل نمط الناقد الثائر في سفور على ما في النص القرآني من عقائد، ويُسند السلطة لإدراك الحقيقة إلى العقل وحده فهو يقول بأنَّ "النبوة قد انتهت، وإنَّ العقل قادر بذاته على بلوغ اليقين وعلى تحقيق رسالة الإنسان دونما تدخل من أي إرادة خارجية عامة أو مشخصة".⁽¹⁾ وإنَّ كانت النبوة قد انتهت كما يقول، فإنَّ النبي ﷺ إلى جانب دعوته إلى استخدام العقل فإنَّه قد ترك في أمته ما يجب التمسك به كتاب الله وسنته.

ويبدو أنَّ منهجه النقدي يشكل خطورة على المفاهيم الدينية، ويقول عنه علي حرب بأنه يقوم " بإعادة النظر في كل شيء، ويسعى إلى قلب كل المفاهيم، إنه في هذا الكتاب المسمى (من العقيدة إلى الثورة) يثور على العقيدة بالتححرر من مقوماتها الإيمانية وأسسها الثابتة، من أجل إعادة البناء والتأسيس".⁽²⁾ فقد دعا حسن حنفي إلى استبدال مفاهيم جديدة بالمفاهيم العقيدية الراسخة كالإنسان الكامل بمفهوم "الله" و التحرر بمفهوم "الإسلام" والأيديولوجيا بمفهوم "الدين". ويذهب إلى " أن العلوم الأساسية في تراثنا القديم مازالت تعبّر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالاتها المستقلة والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنّة النار، الثواب العقاب".⁽³⁾ ولم يدرك أنَّه من المستحيل إحلال كلماتٍ أخرى محلَّ ما جاء به القرآن. وإنَّ حدث ذلك فإنَّ الكلمات الجديدة لا يُمكنها أنْ تؤدّي المعنى، بل تقوم بتشويهه.

(1) - نقد النص: 28 / 29

(2) - م . ن: 29 / 30

(3) - حسن حنفي - التراث والتجديد : 94 - مكتبة الأنجلو المصرية - ط 3 - 1987

وقد لا نبالغ إذا ما أكدنا على أنّ هذا المنهج لا يخلو من خطورة على العقيدة الإسلامية لأنه يحوّل الغيبيات إلى ماديّات تنزع عن النصّ القرآنيّ قداسته. وما كان هذا الاتجاه ليكون عند حسن حنفي إلاّ لأنه تمرد على التراث وأراد أن تكون الغيبيات هي ما يراه الإنسان، وليس هنالك ما هو وراء الطبيعة. ف رؤية الناقد إلى مضامين القرآن هي رؤية مادية، ويقول محمود أمين العالم بأن حسن حنفي " يفسر الحكمة من الإسراء بأنها تدليل على إمكانية تحويل عالم الغيب إلى عالم شهادة يمكن رؤيته، أي إدراكه بالحواس ومعايشته بالتجربة ".⁽¹⁾ ولا يسعُ مَنْ يَسْمَعُ بهذا إلاّ أن يقول بأنّ هذا تَجَرُّاً واعتداءً على ما اختصّ الله تعالى بعلمه.

ويضيف حنفي: "هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد، ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والإيصال".⁽²⁾ فألفاظُ لغة النصّ القرآني عند حسن حنفي لا تتعدّى معانيها القديمة فهي لذلك عاجزة عن إرضاء الإنسان المعاصر وعن الاستجابة إلى متطلباته الجديدة فيجب إذاً التخلّي عنها واستخدام ألفاظٍ أخرى مكانها. والمُصيبة الكبرى أنّ الألفاظ المقصودة من الباحث هي ما يتعلّق بما يربطُ العبدَ بخالقه، العقيدة التي هي أساسُ الدِّين وعاملُ القوة المعنوية وسلامة الجانب النفسي. وموقفنا إزاء هذا الاتجاه هو أنّه لا يجوز تغيير ما يرتبط بالعقيدة من كلمات لأن لدالاتها أثراً في هذه العقيدة. وليست هذه اللغة عاجزة كما يدعي حسن حنفي ولو كانت هذه اللغة عاجزة لكانت معرّضةً للبلَى ولَمَّا نزل بها القرآن الكريم وهو الكتاب الأخير، الخالد.

(1) - مواقف نقدية من التراث: 25 دار الفارابي بيروت - ط 2 - 2004

(2) - حسن حنفي - م.س: 94

الفصل الخامس

القراءات التطبيقية

- المبحث الأول: مستويات تحليل سورة الرحمن لنصر حامد أبو زيد
- المبحث الثاني: التحويل الدلالي لنصر حامد أبو زيد
- المبحث الثالث: العلامات في سورة النحل لنصر حامد أبو زيد
- المبحث الرابع: جدلية النص والواقع لنصر حامد أبو زيد
- المبحث الخامس: قراءة لغوية لسورة الفاتحة لمحمد أركون
- المبحث السادس: تحليل سورة التوبة سيميائياً لمحمد أركون
- المبحث السابع: تأويل سورة القدر لمحمد شحرور
- المبحث الثامن: تأويل في سورة آل عمران لمحمد شحرور

المبحث الأول: مستويات تحليل سورة الرحمن لـ(نصر حامد أبو زيد)

سُورَةُ الرَّحْمَنِ مِنَ السُّورِ الْمَكِّيَّةِ الَّتِي تُعَالِجُ أَصُولَ الْعَقِيدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ كَالْعُرُوسِ بَيْنَ سَائِرِ السُّورِ الْمَكِّيَّةِ، وَلِهَذَا وَرَدَ الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ: "لِكُلِّ شَيْءٍ عُرُوسٌ وَعُرُوسُ الْقُرْآنِ سُورَةُ الرَّحْمَنِ"⁽¹⁾ وقد تناول نصر حامد هذه السُّورَةَ مِنْ مَسْتَوِيَّاتٍ هِيَ:

- المستوى التركيبي:

يَفْتَتِحُ الدَّارِسُ تَحْلِيلَهُ لِسُورَةِ "الرَّحْمَنِ" بِالرَّيْطِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ سُورَةِ "الْعَلَقِ" مِنْ خِلَالِ الْآيَاتِ الْآتِيَةِ: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾⁽²⁾ ﴿اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾⁽³⁾ ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾⁽⁴⁾

فسورة الرحمن " تَكَرَّرُ عَمَلِيَّتِي الْخَلْقِ وَالتَّعْلِيمِ، وَتَرْبِطُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ مَعَ إِعْطَاءِ أَسْبَقِيَّةٍ لَتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ عَلَى كُلِّهِمَا".⁽⁵⁾

وَإِذَا كَانَ الدَّارِسُ يَسْتَلْهِمُ نَظَرَتَهُ إِلَى النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ مِنَ الْإِتِّجَاهِ الْإِعْتِرَازِيِّ فِي نَظَرَتِهِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَى هَذَا النَّصِّ، فَإِنَّهُ فِي تَحْلِيلِهِ لِسُورَةِ الرَّحْمَنِ يَعْتَمِدُ عَلَى رَأْيِ الزَّمْخَشَرِيِّ الْمَعْتَزَلِيِّ فِي تَأْوِيلِ تَرْتِيبِ الْأَفْعَالِ " عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. فَالزَّمْخَشَرِيُّ يَرَى أَنَّ تَقْدِيمَ تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ عَلَى خَلْقِ الْإِنْسَانَ وَتَعْلِيمِهِ الْبَيَانَ " إِنَّمَا هُوَ تَقْدِيمٌ لِأَهَمِّ مَا خُلِقَ لَهُ الْإِنْسَانُ وَمِنْ أَجْلِهِ عَلَّمَ الْبَيَانَ، إِنَّهُ " الدِّينَ " الَّذِي هُوَ الْغَايَةُ مِنْ خَلْقِ

(1) - ينظر محمد علي الصابوني - صفوة التفاسير 3: 292 دار القرآن للكتاب ط 4 - 1981

(2) - سورة الرحمن الآيتان: 3 ، 4،

(3) - سورة العلق الآية : 1

(4) - سورة العلق الآيتان : 3 ، 4

(5) - النص والسلطة والحقيقة : 231

الإنسان وتعليمه، والغرض من إنشائه. والقرآن بالنسبة للدين هو أهم النعم والآلاء هذا إلى جانب أنه أعظم وحي ⁽¹⁾. فالترتيب الواقعي لهذه الأفعال هو: خلق الإنسان ثم تعليمه البيان ثم تعليمه القرآن، لكن النص قدم ما هو مؤخر من هذه الأفعال:

أ- في الواقع : 1- خلق الإنسان

2- تعليمه البيان

3- تعليمه القرآن

ب- في النص القرآني: 1- تعليم القرآن

2- خلق الإنسان

3- تعليمه البيان

وإذا كان نصر حامد أبو زيد قد أعطى أهمية لما قاله الزمخشري من أن النص قدم تعليم القرآن " لأنه سنام الكتب السماوية ومصدقها والعيار عليها. وأخر ذكر خلق الإنسان عن ذكره، ثم أتبعه إياه ليعلم أنه إنما خلقه للدين وليحيط علماً بوحيه وكتبه، وما خلق الإنسان من أجله، وكأن الغرض في إنشائه كان مقدماً عليه وسابقاً له، ثم ذكر ما تميّز به من سائر الحيوان من البيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير ⁽²⁾. فما الشيء الذي أضافه أبوزيد إلى هذا القول؟

يفسر الدارس ظاهرة التقديم والتأخير في بداية سورة الرحمن " عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ " بأن فيها غايةً ووسيلة، توسطهما خلق الإنسان حيث يقول: " وإذا كانت العبادة هي غاية الوجود الإنساني فإن تعليم القرآن وتعليم البيان لابد أن يحيط بخلق الإنسان الذي يحتل موقعاً وسطاً بين " تعليم " هو الهدف والغرض والغاية - تعليم القرآن - وبين " تعليم " هو الوسيلة والأداة والواسطة، هو تعليم البيان ⁽³⁾. فالإنسان خلق لغاية هي العبادة، والعبادة تحتاج إلى وسيلة هي البيان.

(1،2) - النص والسلطة والحقيقة : 231

(3) - م . ن : 232

إِنَّ رَأْيَ الدارس لا يَخْرُجُ عَمَّا قاله الزمخشري، ولم يُضف شيئاً إليه، بل إنَّ الزمخشري بالإضافة إلى جعله القرآنَ مَحَطَّ الاهتمام لأنه أساس الدين، ومن أجله خلق الإنسان، رأى أنَّ تقديم تعليم القرآن كان بسبب منزلته بين الكتب السماوية. ويبدو لنا أنَّه ينبغي النظر إلى تقديم (تعليم القرآن على خلق الإنسان وتعليمه البيان) من زاوية أخرى زيادة على ما ذهب إليه كل من الزمخشري ونصر حامد، وهي المستوى الإيقاعي إذ نلاحظ ما يلي:

- " عَلَّمَ الْقُرْآنَ " فيها حذف المفعول الأول وهو مَنْ شَاءَ من الناس.

- " خَلَقَ الْإِنْسَانَ " آيةٌ تفصل بين " عَلَّمَ " الأولى في " عَلَّمَ الْقُرْآنَ "

" وبين " عَلَّمَ " الثانية في " عَلَّمَهُ الْبَيَانَ " وَمَنْعَتُ مِنَ النَّشَارِ .

- " عَلَّمَهُ الْبَيَانَ " فيها ذكرٌ للمفعول وهو الضمير وهذا ما يحدث انسجاماً بين الآيات . أمّا التقديم والتأخير فقد أحدث نغماً موسيقياً يطرب الآذان، ولم يكن ليحدث لو أنَّ الآيات جاءت على الترتيب الحادث في الواقع، وهذه الخصوصية تبين أنَّ النص القرآني يتعالى على الواقع بآلياته اللغوية الخاصة، ويُبَيِّنُ عن واقع مثاليّ : تقديم تعليم القرآن لأنَّ القرآن كتابٌ تعبَّدَ ، والعبادة علة الخلق، والقرآن كلام الله يقرأ ويفهم فيحتاج إلى البيان. قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ إِلَّا لِيَعْبُدُونُ ﴾ (1)

- المستوى الدلالي

لقد لجأ الباحث لدى محاولته إبراز دلالة ضمير المثنى ووظيفته في السورة إلى إحصاء عدد تكرار الآية ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فقد تكرَّرت إحدى وثلاثين مرة من مجموع آيات السورة الثماني والسبعين. وبَيَّنَّ أنَّ هذا التكرار " يجعل محور التركيز اسم "الرَّبِّ" مضافاً إلى ضمير المثنى المخاطب، وقد كان مضافاً إلى ضمير المفرد المخاطب في سورة العلق". (2) لقد أثارت صيغة المثنى في ضمير المخاطب اهتمام الدارس في قوله تعالى ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ فسَعَى إلى الكشف عن دلالتها في

(1) - سورة الذاريات. الآية: 56

(2) - النص والسلطة والحقيقة : 232

النص بوصفها ظاهرة أسلوبية اختلف في شأنها المفسرون، و أشار إلى توقف العلماء أمامها واختلافهم في تأويلها. فقال إنهم " طرحوا تأويلات تتفاوت بين جعل المخاطبين هما الإنس والجن، وهما الثقلان وبين جعل خطاب المثنى جارياً على سُنن العرب في مخاطبة الواحد خطاب الاثنين ⁽¹⁾ ". ويستدل على ذلك بما أورده الطبري في جامع البيان: " فإن قال لنا قائل: كيف قيل: فبأي آلاء ربكما تكذبان مخاطب اثنين وإنما ذكر في أول الكلام واحد وهو الإنسان والجان. ويدل على ذلك ما بعد الكلام وهو قوله: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ ﴾ وقيل: إنما جعل الكلام خطاباً لاثنتين وقد ابتدئ الخبر عن واحد لما قد جرى من فعل العرب تفعل ذلك وهو أن يُخاطَبُوا الواحد بفعل الاثنين فيقولون خَلَيَاها يا غُلامُ * وما أشبه ذلك ⁽²⁾ ". ويستدل كذلك برأي الزمخشري الذي " يردّ ضمير المثنى المخاطب إلى الثقلين، وكل ما على الأرض من دابة ⁽³⁾ ".

– المستوى الإيقاعي

ونصر حامد في تحليله النصي لسورة الرحمن يضيف إلى دلالة ضمير المثنى مستوى آخر هو مستوى البنية الإيقاعية؛ ومن هنا يكون قد ركز في تحليله على الكشف عن دلالة ضمير المثنى المخاطب من جانبين:

- جانب صوتي يتجسد في توافق أواخر الفواصل في نغم واحد.
 - جانب دلالي يفسّره من خلال ارتباط النص بثقافة العرب.
- ويقول الدارس: "وفي تقديرنا أن استخدام صيغة المخاطب المثنى، إلى جانب توافقه البنيوي مع الحديث عن الإنس والجن، وكذلك إلى جانب توافقه البنيوي مع

(1،2،3) – النص والسلطة والحقيقة: 233

* – ونظير ذلك كثيرٌ ومنهُ قولُ سُؤَيْدِ بْنِ كُرَاعٍ :

فَإِنْ تَرْجُرَانِي يَا ابْنَ عَفَّانَ أَزْدَجِرُ وَإِنْ تَتْرُكَانِي أَحْمِي عِرْضاً مُمَنَّعاً

ومنَ المصادر التي ورد فيها هذا البيت " طَبَقَاتُ فحول " الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي الجزء الأول ص 178، قراءة وشرح محمد محمود شاكر – دار المدني جدة.

التهديد في ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾، تقوم بدورين أساسيين وجوهريين: يتمثل الدور الأول منها في ضبط البنية الإيقاعية للسورة، وهي البنية المتماثلة مع اسم السورة وآيتها الافتتاحية ﴿الرَّحْمَنُ﴾. وهي بنية لا يبدو أنها تُنتهك إلا في الآيتين ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾⁽¹⁾، غير أننا نجد الآية السابعة عشرة ﴿رَبِّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبِّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ تنتهي بالياء والنون، كما نجد آيات أخرى تنتهي بالالف والميم مثل الآية السابعة والعشرين ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فهل في هاتين الآيتين انتهاك للبنية الإيقاعية؟

ويرى نصر حامد أن هذا الانتهاك - انتهاك البنية الإيقاعية - بحرف الراء في قوله تعالى: " كالفخار - من نار " غير مؤثر، ويفسر هذا بقوله: " ومع ذلك فهذا الانتهاك غير مؤثر لأن صوت الألف الممدودة يسيطر سيطرة تامة على الراء خاصة مع الوقوف الذي يمنع من ظهور صوت الراء في تكراره. إن حرف " الراء " ليس من حروف القلقة وهي الحروف المتمثلة في كلمتي (قطب جد) التي يجب إظهارها حتى في حالة السكون، لذلك يكون الوقوف عليها مخفياً لطبيعتها إلى حد كبير " .⁽²⁾

ويبدو أن ما يراه نصر حامد في مُغايرة آخر الفاصلتين في ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ لأواخر فواصل الآيات الأخرى من السورة، لا يُعدّ انتهاكاً من الناحية الإيقاعية؛ فسورة الرحمن المشتملة على ثمان وسبعين آية:

- تسع وستون منها تنتهي بالنون مسبقة بألف. (ان)
- وست منها تنتهي بالميم قبلها ألف. (م)
- واثنان منها تنتهيان بالراء قبلها ألف. (ار)
- وواحدة بالنون قبلها ياء. (ين)

(1) - سورة الرحمن الآيتان: 12، 13

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 234

ومن ناحية صفة هذه الحروف الثلاثة (النون والميم والراء) فهي حروف متوسطة، معتدلة الصوت، ومن ناحية المخرج، الحرفان (الميم والنون) شفويان ذوا غُنَّةٍ " ويسمى كلّ منهما حرفَ غُنَّةٍ أو حرفاً أَعَنَّ. والغنة لغة صوت في الخيشوم واصطلاحاً: صوت لذيق مركّب في جسم النون والميم فهي ثابتة فيهما مطلقاً " (1) ثم إن فواصل القرآن نراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم، وهما الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها، أو المدّ وهو كذلك طبيعي في القرآن. وأما (النون والراء) فهما حرفان لثويان يخرجان من طرف اللسان، وزيادة على ذلك فإن أغلب الفواصل المنتهية بالنون في سورة الرحمن تُقرأ بالإمالة، وكذلك الآية المنتهية بالراء والتي يُوقف عندها لأنها مسبوقة بكسر " مِنْ نَارٍ"، فقد تُفخَم الألف التي قبل الراء في مثل قوله تعالى ﴿ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴾ (2) لأنّ ما قبلها ليس مكسوراً، و أما عند الكسر فالألف تُمَالُ. وتبقى فاصلتان تقرأان بالتفخيم وهما في قوله تعالى ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ وقوله عز وجل ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾. ويُعلل عبد الملك مرتاض عدم تأثير المقطع المنتهي بـ" الراء" في الإيقاع بقوله: " والذي يشفع لهذا المقطع الصوتي من الاندماج في الإيقاع العام المستحوذ على فواصل هذه السورة شيئان اثنان:

- الأول - : أنه ينتمي في بنيته إلى الإيقاع المستحوذ على أساس اشتراكه معه في عمدة الألف اللينة القابلة للامتداد لدى الوقف على ما بعدها ...
- والثاني - : أن هذا المقطع يتتابعه مرتين وتجاور خاتمتي الآيتين - كالفخار (12) - من نار (3) يشكل وحدة إيقاعية داخلية، عبر الإيقاع الخارجي العام منسجمة، بل شديدة التمكن". (3)

(1) - محمد الصادق قمحاوي - البرهان في تجويد القرآن: 9 المكتبة الثقافية بيروت د ط - 1987

(2) - سورة القارعة الآية: 11

(3) - نظام الخطاب القرآني : 283

إن اتجاه الدارس في دراسته لسورة الرحمن يكشف عن المنطلق الذي اتخذه لفهم النص القرآني، وهو المدخل اللغوي والواقع، وقد برز في هذه الدراسة المدخل اللغوي. أما مدخل الواقع فيظهر في رده البنية اللغوية القرآنية إلى الواقع الثقافي العربي، فدلالة ضمير المثنى المخاطب في سورة الرحمن يريد نصر حامد أن يؤسسها على ما جرت عليه لغة العرب في مخاطبة الواحد بخطاب الاثنين إذ يقول : " لابد أن نعود إلى مسألة " لغة العرب " التي أثارها الطبري: وهو أن العرب تأمر الواحد والجماعة بما تأمر به الاثنين " (1).

لقد اعتمد نصر حامد أبوزيد على سنة العرب في مخاطبة الواحد بخطاب الاثنين فذهب إلى أنه " يمكن القول إن النص في استخدامه لصيغة المخاطب المثنى يحاكي على المستوى السطحي تقليداً لغوياً له دلالاته الاجتماعية والثقافية " (2) إن النص القرآني في أساليبه حسب هذه الوجهة يقلد ما جرت عليه لغة العرب، ولكن ما هي دلالة هذه الصيغة في النص القرآني عند نصر حامد؟

يقول الدارس: " صيغة المثنى في الحقيقة مجرد صيغة صرفية لأن المخاطبين هم جماعة الإنس والجن، هم الثقلان، هم الأنعام. وإذا كانت اللغة قد جرت على خطاب الواحد بصيغة المثنى، فإنها لم تجر على خطاب الجماعة بصيغة المثنى الأمر الذي يجعلنا نقرر أن استخدام صيغة المخاطب المثنى يبدو تقليداً على المستوى السطحي فقط لطريقة العرب " (3) إن القول هنا بأن القرآن يقلد طريقة العرب في الخطاب يجسد اتجاه نصر حامد إلى أن القرآن الكريم قد تشكل من ثقافة الواقع العربي الذي نزل فيه.

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 234

(2) - م. ن : 235

(3) - م. ن : 234

وينبغي الوقوف عند قوله بأن اللغة العربية لم تجر على خطاب الجماعة بصيغة المثني، وفي الوقت نفسه يقول بأن القرآن قد تشكل من الواقع ومن ثقافته. فهل يُعد هذا تناقضاً، أم هل في القرآن ما يتجاوز ذلك الواقع وتلك الثقافة؟

يرى الدارس أن الخطاب موجّه إلى الجماعة في " فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ". والواقع أنه موجه لجماعتين، كل منهما باسم الجنس (الإنس والجن) فكانت دلالة ضمير المثني على الاثنين. وعندما عبّرت الآية الثالثة والثلاثون عنهما استخدم لفظة (معشر) لتدل على الجماعة: ﴿ يَا مَعْشَرَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ وبافتراض أن الآية تخاطب الجماعة كما يرى الباحث، وأنّ العرب لم يخاطبوا الجماعة بضمير المثني فإنهم أخبروا عن الجمع الذي يشمل جماعتين بالمثني. فقد عقد الثعالبي باباً في ذلك قائلاً: " العرب تفعله كما قال الأسود بن يُعْفَر * :

إِنَّ الْمَنَآيَا وَالْحُنُوفَ كُلِّهِمَا فِي كُلِّ يَوْمٍ تَرْقَبَانِ سَوَادِي
وقال آخر (1):

أَلَمْ يُحْزَنْكَ أَنَّ حِبَالَ قَيْسٍ وَتَغْلِبَ قَدْ تَبَايَنَتَا انْقِطَاعًا *

وإذا كان نصر حامد أبو زيد مُهتماً بالسياق اللغوي للكشف عن دلالة النص فإنه لا يفصله عن السياق الثقافي، بل يرى أنه ينبغي أن يُفهم من خلال جميع مستويات السياق. ويتجلى ذلك في قوله: " وإذا كنا نعلم أن المخاطبين هم أهل مكة فإن استخدام صيغة المثني - التي تجمع الإنس والجن - تقوم دلاليّاً بعملية إدماج للمخاطبين المعنيين (أهل مكة) في سياق أوسع من سياق وجودهم الزماني والمكاني.

(1) - الثعالبي - فقه اللغة وأسرار العربية: 220 - منشورات مكتبة الحياة بيروت - د ط - دت

* الأسود بن يُعْفَر، من بني نهشل بن دارم، يكتى أبا الجراح كان شاعراً فحلاً، جعله ابنُ سلام في الطبقة الخامسة من شعراء الجاهلية.

* وقد ورد البيت في تفسير الطبري ج17، ص 20/ أنه لغالب النفيلي أنشده للقمامي.

وبعبارة أخرى يتم في النص تغيب المخاطبين الفعلين الواقعيين في نمط مخاطبة كليين معبر عنهما بالإنس والجن تارة وبالثقلين تارة أخرى⁽¹⁾، وذلك ما تفعله العرب عندما تخاطب الفرد بخطاب ذي مستويين: مستوى حضوري وآخر غيابي. فهل يعني هذا أن الباحث يذهب إلى أن الخطاب موجه إلى أهل مكة فقط كما أن في اللغة العربي يخاطب الواحد بخطاب الاثنين؟ يقول نصر حامد: " لكن هذا التغيب لا ينفي حالة " الحضور " المتمثلة في الخطاب كصيغة من جهة، وفي توظيف صيغة المثني التي تشير إلى الفرد في بنية اللغة الأم من جهة أخرى".⁽²⁾ فأهل مكة يمثلون مستوى الحضور، وهم واقعيون، وقد خوطبوا بصيغة المثني بعبارة (الإنس والجن) كما هو الحال في مخاطبة الفرد الحاضر بخطاب الاثنين، أحدهما حاضر والآخر غائب. ويضيف موضحاً أن الخطاب موجه للإنس قائلاً: " إن صيغة المثني تعد " حلقة وسطى " بين الإنسان المخلوق المذكور في أول السورة، والذي علمه " الرحمن " القرآن والبيان، وبين " الجماعة " المخاطبين الواقعيين الحاضرين ".⁽³⁾ مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾.⁽⁴⁾

لقد قام نصر حامد أبو زيد بقراءة بعض السور والآيات القرآنية متتبّعاً الألفاظ دلاليّاً انطلاقاً من المفاهيم البشرية، لكي يبرز تغير دلالاتها خدمةً للعقيدة واستجابة للواقع الجديد. كما تناول بالدراسة دلالة التراكيب، والدلالة الإيقاعية. ومن هنا يمكن القول بأن نصر حامد قد ربط النص القرآني بالدراسة الأدبية، بعيداً عن الدراسات الكلاسيكية وهذا من الأهداف التي كان مشروعه يهدف إليها.

(1،3،2) - النص والسلطة والحقيقة: 235

(4) - سورة الرحمن الآيتان: 8 / 9

المبحث الثاني: التحويل الدلالي في سورتي (الرحمن والقمر)

- سورة الرحمن

اعتمد نصر حامد أبو زيد في مقارنته للنص القرآني على علم العلامات للكشف عن دلالاته، وهي الدلالة التي لا تقف عند الطبقة السطحية للنص وإنما تتجاوزها إلى مراتب أخرى للدلالة، فـ " السؤال الاستنكاري المتكرر: " فبأي آلاء ربكما تكذبان " يفصل بين كل 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 فإن الباقي الدائم الخالد هو مانح هذه النعم. وهكذا توجه السورة المتلقي إلى عدم الاستغراق والانشغال بالنعم في ذاتها، بقدر ما عليه أن ينشغل بها بما هي دلالة على وجود الحي الباقي الدائم الخالد ". (1) وما يؤمى في السورة إلى ذلك التوجيه هو ختام السورة، فقد كشف نصر عن دلالة بنية الخطاب التي تبدأ بتعداد النعم في سورة " الرحمن " من قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ وتنتهي بقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ فقد وردت هذه النعم الواحدة تلو الأخرى يعترضها التهديد لتصل إلى استغراق الفناء لكل ما خلق، وبقاء وجه الله، لتنتقل الآيات إلى عالم آخر عالم الدار الباقية.

وإذا كان وجه الله تعالى هو وحده الباقي، فإن نصر حامد يرى أن هذه النعم التي عدّتها السورة ليست هي المقصودة، وإنما المقصود منها خالقها لأنها تدل عليه. يقول الباحث: " وإذا كانت هذه النعم بذاتها - أو بعضها في السورة تسجد لخالقها ومبدعها فالأحرى بالإنسان أن يتجاوز تلك النعم إلى الاستغراق في المنعم لأنها ليست في الحقيقة سوى علامات وآيات للدلالة عليه ". (2) ومن هنا لا تكون النعم دالة على نفسها، وإنما هي علامات يجب إنعام النظر فيها لمعرفة الغاية من هذا الوجود الفاني وفي ذلك يقول: " وإذا كانت تلك النعم والآلاء مجرد علامات فإنها من الطبيعي أن تفنى حين يتجلّى المدلول من وراء العلامات بوجهه الكريم وجلاله. وما الحاجة للعلامات بعد فناء الدنيا وزوال العالم؟ إن العلامات للقراءة والتدبر والتفكر والانتقال

(2،1) - نصر حامد أبوزيد - النص والسلطة والحقيقة : 236 / 237

من الدال فيها إلى المدلول، فإذا ظهر المدلول فلا علامات، لأن ظهوره يكون ظهوراً ذاتياً⁽¹⁾. إن دعوة الدارس للتأمل في الكون لا يخرج عن إطار ما دعت إليه الآيات القرآنية الكثيرة. فلكون المخلوقات شواهد، فهي علامات دالة على خالقها. وإذا كانت معرفة الخالق ضرورة، فإن التأمل في صنعه واجب، وهذا ما يفهم من قول الدارس: "لذلك يقال للمكذب الذي لم يتأمل العلامات جيداً: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَنظَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾"⁽²⁾ لذلك تنتقل السورة بعد هذه الفاصلة إلى سياق التحدي والتهديد مبينة مصير المكذبين ومصير المصدقين المؤمنين⁽³⁾.

لقد كان وصف النعيم في سورة الرحمن وصفاً مطولاً خلاف وصف العذاب، ويفسر نصر حامد ذلك بعزوه إلى سياق الخطاب المسيطر ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ حيث يقول: "وتفسير ذلك أن محور السورة هو التحدي والتهديد لأهل مكة والمصاغ في سياق اللغة الدينية تحدياً وتهديداً للثقلين، معشر الإنس والجن"⁽⁴⁾. ولعل هذا التفسير يحاول إقصاء الجن من ناحية، ويظهر ذلك مما يذهب إليه الدارس من أن النص القرآني يحول اللغة الأم إلى لغة دينية من ناحية أخرى؛ وهي اللغة التي تتجاوز الواقع لتصنع واقعاً جديداً. وفي آخر تحليله لسورة الرحمن سعى إلى الربط بينها وبين سورة العلق. فكلاهما يذكر خلق الإنسان وكلاهما يشتمل على التهديد، أما النعم والآلاء المذكورة في سورة الرحمن فهي مضمرة في سورة العلق. أما العلامة المركزية الرابطة بين السورتين فهي خلق الإنسان "لكن علامة الإنسان الرابطة بين السورتين، سورة العلق والرحمن، هي العلامة المركزية، لأنها العلامة القادرة وحدها على حل شفرة العلامات الأخرى"⁽⁵⁾. وهذا يدل على ترابط العلامات فيما بينها، وأنه بإدراك العلامة المركزية وتعمق فهمها نتمكّن من فهم ما له علاقة بها من العلامات الأخرى.

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 237

(2) - سورة ق الآية 22

(3,4) - النص والسلطة والحقيقة : 237

(5) - م . ن : 238

- سورة القمر

ومن السُّور التي قام الدارسُ بتحليلها، سورة " القمر". وكان هذا التحليل سعيًا إلى الوقوف على آليات استخدام اللغة الدينية للغة الأم وتحويلها إلى علامات. وكانت السُّور التي حللها نماذج لإبراز أن لغة النص القرآني لها خصوصيتها وآلياتها التي يتجاوز بها النصُّ الواقع، على أنه في نظره ينتمي إلى الواقع، ويستلهم منه لا ليعكسه كما هو، وإنما لإعادة بنائه وتغييره بهذا النظام اللغوي الخاص. وقد تناول نصر الآيات التالية:

اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ ۖ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴿١﴾ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ ﴿٢﴾ وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقَرٌّ ﴿٣﴾ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْإِنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ﴿٤﴾ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِي النَّذْرُ ﴿٥﴾ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ يُومَ يَدْعُو الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ ﴿٦﴾ خُشْعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ ﴿٧﴾ مُعْطِهِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ﴿٨﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ... ﴿٩﴾

ومناسبة نزول هذه الآيات " أَنْ كُفَّارَ قُرَيْشٍ سَأَلُوا الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرِيَهُمْ عَلامَةً تَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ، فَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يُعْطِيَهُ مَا طَلَبُوا، فَاِنْشَقَّ الْقَمَرُ، نِصْفٌ عَلَى جَبَلِ الصَّفَا، وَنِصْفٌ عَلَى جَبَلِ قَيْقَعَانَ الْمُقَابِلِ لَهُ..."⁽¹⁾ ومن حديث أنس رضي الله عنه قال: " سَأَلَ أَهْلُ مَكَّةَ أَنْ يُرِيَهُمْ آيَةً فَأَرَاهُمْ انْشِقَاقَ الْقَمَرِ".⁽²⁾

إن ما يتَّسم به تحليل نصر حامد للنصوص القرآنية هو محاولته الربط بين السور من حيث المضمون والأسلوب، فقد ربط بين " المدثر " و " العلق " وبين " العلق " و " الرحمن " كما بيَّنا في الجدلية، ثم حاول في تحليله لسورة القمر الكشف عن العلاقات بينها وبين سورة " الرحمن " بالنظر إلى آيات كل منهما:

(1) - ينظر محمد علي الصابوني - صفوة التفاسير 3: 283

(2) - البخاري - صحيح البخاري 3: 195 - دار المعرفة بيروت - د ط - د ت

أ- آلية الإدماج:

يرى الدارس أن السورتين تشتركان في آلية الإدماج، وهو إدماج للجزئي في الكلي، حيث يقول: " وإذا كانت سورة الرحمن قد اعتمدت بصفة أساسية على إدماج المخاطبين الواقعيين التاريخيين في سياق مخاطبٍ كليٍّ مطلق، فإنَّ سورة القمر تعتمد على نفس الآلية من زاوية أخرى، تلك هي إدماج " التكذيب " والمعارضة والكفر برسالة محمد عليه السلام في سياقٍ تاريخيٍّ متعال ومطلق هو تاريخ الصراع بين الإيمان والكفر"⁽¹⁾، وهذه الآلية هي التي ميّزت القرآن الكريم بكونه عالمياً لا يختص بفرد ولا بجنس ولا إقليمية، فبالرغم من نزوله في قريش فإنه يتجاوزهم إلى كل الناس بشموله للأحداث منذ بدء الخلق حتى القيامة، ومن هنا لا يكون الخطاب القرآني موجهاً إلى قريش وحدها وإنما إلى جميع من يأتي بعد البعثة.

ب- آلية التحويل:

وتشترك السورتان في آلية التحويل. وفي ذلك يقول: " وكما حوّلت سورة الرحمن من خلال آليتها النعم والآلاء إلى علامات دالة على الله سبحانه وتعالى، كذلك تحول سورة القمر الأحداث التاريخية إلى علامات دالة كذلك ".⁽²⁾ ونرى إلى جانب ذلك أن هذه النعم والآلاء إذا كانت تدلُّ على الله سبحانه وتعالى، فإنها تدل على وجوب الشكر لله تعالى الذي لم يخلق هذا الكون باطلاً، وأنَّ الأحداث التاريخية عبرة، وأنَّ الله تعالى سنة لا تبدل لها.

ج- سمات اللغة الدينية:

ويذهب الباحث إلى أن السورتين تعتمدان على أهم سمات اللغة الدينية: الإيقاع والعبارات القصيرة والعبارات التكرارية التي تمثل عصب الإيقاع، ففي سورة الرحمن تكررت الآية ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، وفي سورة القمر تكررت الآية ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الذِّكْرَ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾.

(2،1) - النص والسلطة والحقيقة : 238 / 239

أبرز نصر حامد أوجه الاختلاف بين السورتين، ولكنه اختلاف يدل على التكامل، ففي حديث السورتين عن " التّكذيب " يقول : " إن سورة القمر تعد بمثابة " بيان " لعاقبة التّكذيب الذي تكررت الإشارة إليه على سبيل الاستتكار في سورة الرحمن. وبما هي بيان، فإنها تتجاوز التهديد المتراخي في المستقبل في سورة الرحمن: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا النَّفَّلَانِ﴾ إلى التحقيق، أو بالأحرى إلى إعلان اقتراب تحقيق الوعيد ".⁽¹⁾ في قوله تعالى : ﴿اقتربت الساعة﴾

إن الآليات التي تشترك فيها السورتان " القمر والرحمن " من شأنها أن تُبرز تماسك النصوص القرآنية ووحدها على مستوى التشابه بل حتى على مستوى الاختلاف. وإن كان الدارس قد رأى أن لغة القرآن تحول اللغة الأم إلى علامات، فإن حضور لفظ " آية " في القرآن بصورة مكثفة، قد أتاح له القول بأن الآيات القرآنية كلها علامات. والقرآن بصورة عامة تتعدد فيه الآيات وتتنوع، فمنها ما هو في النفس، ومنها ما هو في الدواب، أو الأرض والسماء والبحار، أو أخبار الأمم الغابرة... وسورة القمر في توجّه الدارس " توظف الدال " آية " ليستوجب الآيات الكونية، والقصص والتاريخ، والقرآن كذلك في سياق مدلول " التذكير " والزجر - الآيات الكونية - وهي هنا في سورة القمر بعض المعجزات الكونية، انشقاق القمر - علامات يفضي التّكذيب بها - أي رفض التسليم بدلالاتها، إلى التذكير بالأمم التي كذبت بالآيات والرسل من قبل عن طريق حكي القصص والإنباء عنها - من خلال القرآن بالطبع - فيتحوّل القرآن كذلك إلى علامة - أو علامات - للتذكير ".⁽²⁾ وإن كانت هذه الدراسة تدخل في نطاق علم العلامات فإنّها لا تبتعد عما جاء في النص القرآني، فهذا النص يذكر أنّه آيات، وأنّ الأحداث الغابرة آيات وأنّ كلّ ما خلق الله تعالى آيات، وهذه الآيات كلها علامات.

افتتحت سورة القمر بالآية ﴿اقتربت الساعة وأنشأ القمر﴾ حيث صدرت بالفعل "اقترب" المسند إلى الساعة، وذيلت بلفظ " القمر " المنتهي بحرف "راء" الساكنة

(1) النص والسلطة والحقيقة : 239

(2) - م . ن : 240

عند الوقف، وهذا الحرف تتفق فيه جميع فواصل السورة ومن هذه البنية انطلق نصر حامد في تحليله لسورة القمر من مستويين: مستوى المنطوق الدال من سياق الخطاب على الإنذار. و مستوى الإيقاع الذي يتظافر مع المنطوق لتقوية الإنذار.

يمثل الإيقاع عنصراً أساساً في التركيب القرآني، وأولاه الدارسون عناية بالغة كالرافعي في كتابه " تاريخ آداب العرب " وسيد قطب في "ظلال القرآن"، فما سمعه أحدٌ إلا تأثر به . وإذا كان العرب في الجاهلية مهتمين بالموسيقى الشعرية فإنهم انبهروا بموسيقى القرآن الكريم بما أحدثه في نفوسهم من أثر عميق ، يقول الرافعي: " فلمَّا قرئ عليهم القرآن، رأوا حروفه في كلماته، وكلماته في جُملته، ألحاناً لغويةً رائعةً؛ كأنها لانتلافها وتناسبها قطعة واحدة، قراءتها هي توقيعها فلم يفتهم هذا المعنى وأنه أمرٌ لا قبل لهم به، وكان ذلك أبين في عجزهم".⁽¹⁾ وللقرآن منطوق يكشف عن حدوث الساعة وقربه و سوء عاقبة المكذبين بآيات الله يعضده إيقاع خاص في مواطن الإنذار، فعن سورة "القمر" يقول نصر حامد: " إن صوت النذير واضح هنا وضوحاً على مستويي المنطوق والإيقاع فالمنطوق يُعلن اقتراب الساعة ويعلن لا جدوى النذر وعدم غنائها إزاء هؤلاء المكذبين الذين اتهموا الآية الكونية - انشقاق القمر - بالسر. إنه الإعراض عن الآيات وعدم القابلية للازدجار، فليس إلا " التولي " عنهم ومفارقتهم. أما على مستوى الإيقاع فيتمثل الإنذار في هذا التوالي للصوامت التي تنتهي بالراء في كل فاصلة من جهة، وفي تتابع الفواصل الناتج عن قصر العبارات من جهة أخرى".⁽²⁾ وهذا القول يبرز أن نصر حامد قد اعتمد على سياق نزول الآية وهو تكذيب كفار قريش بالرسالة وهو السياق الذي يستدعي الإنذار باللفظ والإيقاع.

ويمكن أن نلاحظ أن الدارس ركز على آلية الإدماج في كل السور التي حلها وهي إدماج الجزئي في الكلي، وهو في تحليله لسورة القمر يرى أن النص يخاطب أهل مكة المكذبين، ويدمجهم في الماضي المكذب - إدماج الحاضر بالماضي -

(1) - الرافعي - تاريخ آداب العرب 2: 214

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 240 / 241

بحيث يصبح التاريخ صراعاً مستمراً بين الإيمان والكفر برغم وجود آيات دالة على يوم الحساب، بل إنه يدمج بين التاريخ وبين الآيات الكونية ليصير العالم كله بما فيه من أحداث وكائنات علامة، ولا يمكن تجزئته إذ يشكل وحدة دالة على الخالق تعالى ويظهر ذلك في قوله: " إن الإدماج الذي يحدثه النص بين أهل مكة والمكذبين من قبل، هو الإدماج الذي يجعل من التاريخ البشري صراعاً بين الإيمان والكفر، هذا الإدماج يوازيه إدماج آخر بين الأنبياء التي فيها مزدجر وبين الآيات الكونية من زاوية أن كل نمط منهما يمثل علامات، وأنهما كليهما تم التكذيب بهما ".⁽¹⁾ ومن خلال هذا يتبن تأثر نصر حامد بالاتجاه الصوفي، فقد قام نصر حامد بدراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي في كتابه " فلسفة التأويل " حيث يكشف عن توحيد ابن عربي بين القرآن والوجود وموازاته بينهما: "القرآن كلام الله، والوجود كذلك كلمات الله "⁽²⁾، فكلمات الله لا تنحصر في الملفوظ بل تتعداه إلى الوجود، ويمكن القول بأنه وحد بين الدوال اللفظية وغير اللفظية. ويقول نصر حامد: " إن تحويل مفردات العالم إلى علامات دالة معناها تحويل العالم إلى كلمات غير ملفوظة، كلمات بالمعنى السيميوطيقي الذي يفضي إلى جعل الكون كله لغة، أي نسقاً من العلامات ".⁽³⁾ ويستدل على ذلك بوصف القرآن لعيسى عليه السلام بالكلمة ﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴾⁽⁴⁾ وقوله تعالى: " قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً " ⁽⁵⁾

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 241

(2) - فلسفة التأويل: 257

(3) - النص والسلطة والحقيقة: 259

(4) - آل عمران الآية 45

(5) - الكهف الآية 109

ويرى الدارس أن السّرد في سورة القمر " يحرص على أمرين: الأمر الأول، الربط بين الآني والسالف بهدف استيعاب الآني في بنية كلية وذلك يتم بـ:

﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾⁽¹⁾

و ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ﴾⁽²⁾

و ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ﴾⁽³⁾

و ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ﴾⁽⁴⁾

وأخيراً ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا﴾⁽⁵⁾

إن تكرار الفعل "كذّب" يقوم بعملية الربط والدمج تلك، من حيث هو فعل متكرر تكراراً متواتراً".⁽⁶⁾ ويبدو لنا أن هذا التكرار هو لإعطاء للتكذيب آيات الله والإشعار بخطورته لما يتبعه من عقاب لا يكون في حسابان المكذب، فهل كان يمكن لقوم نوح أن يتوقعوا العقاب بالطوفان؟ وهل كان لفرعون ومن معه أن يصدّقوا بإمكان انفلاق البحر وغرقهم فيه؟ والأمر الثاني " الربط بين العذاب والنذر وبين القرآن في العبارة المتكررة ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ للدلالة على وحدة العلامات التي يفضي الوصول إلى دلالتها إلى الخلاص من مصير المكذبين السابقين ".⁽⁷⁾

ويبدو أن الدارس قد أغفل إبراز وظيفة أخرى لهذا التكرار، فالفعل " كذّب " في الآيات تبعه الجزاء بالهلاك. وتكرار الهلاك كان فيه تنويع، وكان بصورٍ مختلفة ومُرعبة، مما يزيد الإنذار قوة، فقوم نوح أُهْلِكُوا بالطوفان، وعاد بالريح الصرصر وثمرود بالصيحة، ولُوطٍ بالحاصب، وفرعون بالغرق في البحر، وذلك ما أخبر عنه القرآن

(1) - القمر : 9

(2) -س. ن : 18

(3) - س. ن : 6

(4) -س. ن : 33

(5) - س. ن : 43

(6,7) - النص والسلطة والحقيقة: 241

القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ
مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ
وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (1)

(1) - العنكبوت : 40

المبحث الثالث: العلامات في سورة النحل لنصر حامد أبو زيد

تقديمُ السورة:

سورة النحل: سمّيت هذه السورة الكريمة (سورة النحل) لاشتغالها على تلك الآية العجيبة هي الوحي إلى النحل الذي يخرج منه شفاء للأبدان، كما أنّ الوحي بالقرآن فيه شفاء للصدور، ونشاط النحل من أجل ذلك علامة من علامات الألوهية.

وسورة النحل من السور المكية التي تتطرق إلى موضوعات العقيدة الكبرى: الألوهية والوحي والبعث والنشور، وتتحدث أيضاً عن دلائل القدرة الإلهية ووحداية الخالق في هذا الكون المدهش الفسيح، فيما يظهر فيه من آيات تدعو إلى التأمل المفضي إلى الإيمان بما لا تستطيع العين رؤيته، بالغيب الذي هو مصدر هذا الوجود. في السموات والأرض، وفي البحار والفلك التي تجري فيها، وفي الأنهار والسبل، والجبال الرواسي والسهول، و في الماء المُنزّل من السماء، والشجر، وأنواع الثمرات، والليل والنهار، والشمس والقمر والنجوم التي يهتدي بها السائرون في دياجير الليل، وفي الكثير من النعم التي لا تعد ولا تحصى وكلّ أولئك علاماتٌ ناطقةٌ بمُوجدِها، وبوحدانية مُبدِعا وقدرته.

تعريف العلامة:

لقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم في سورة النحل الآية.. ﴿ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ (1) ، و " العلامة : السِّمَة ، وَعَلَمُهُ يَعْلَمُهُ و يَعْلَمُهُ عَلَماً : وَسَمَهُ وَالْعَلَامَةُ وَالْعَلَمُ : شَيْءٌ يُنْصَبُ فِي الْفُلُوتِ تَهْتَدِي بِهِ الضَّالَّةُ " (2) . والفلاة هي المفازة المهلكة، الصحراء الواسعة القفر التي لا ماء فيها ، التي يكون السائر فيها عرضةً للهلاك، فيحتاجُ إلى علاماتٍ تقيه النَّيَّهَ والضَّيَّاعَ وتدلّه على الطريق الذي يجهله، فالعلامة هنا أداة حاضرةٌ محسوسة يُستدلّ بها على غائب غير مدرك. ولذلك يمكن

(1) - سورة النحل الآية:16

(2) - لسان العرب ج4: 3084

القول بأنّ العلامة هي الشيء الذي يمكن إدراكه الدال على معنى لا يتحقق إلا به .
واللغة عبارة عن علامات لأنها تؤدي وظيفة الدلالة على شيء آخر غيرها والعلامة قد
تكون رمزاً لأنّ الرمز يقوم بهذه الوظيفة سواء كان لغوياً أو غير لغويّ. وقد عرّف
بعضهم الرّمز بأنّه " مُثَبِّرٌ بَدِيلٌ يَسْتَدْعِي لِنَفْسِهِ نَفْسَ الاسْتِجَابَةِ الَّتِي قَدْ يَسْتَدْعِيهَا شَيْءٌ
آخَرُ بِحُضُورِهِ " . (1)

وفي رغبة سيدنا زكريا الاطمئنان عندما بشرته الملائكة بغلام جاء قوله تعالى
﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ (2) " أي علامة أعرف بها صحة الحبل، فأتلقّى هذه النعمة
بالشكر. ﴿ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (3) أي علامتك أن تحبس
لسانك عن تكليم الناس ثلاثة أيام لا عن غيره من الأذكار... والرمز في اللغة الإيماء
بالشفتين أو العينين أو الحاجبين أو اليدين وأصله الحركة " . (4)

ومن العلامات ما يكون إشارةً ، قال تعالى في شأن مريم التي طُعِنَ في عَفْثِهَا
وطهارتها ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (5) فَقَدْ أَمَرَتْ
مريمُ عليها السلامُ بالكلام مستعملةً الإشارةَ الدالة على معنى لا اللفظ، وإنّما
استعانَتْ بالإشارةِ إلى وَلَدِهَا لأنّها نَذَرَتْ لِلَّهِ صَوْمًا فامتنعت عن الكلام. وتعني
العلامة في اللُّغة - أيضاً - الأمانة، جاء في اللِّسان " قال حُمَيْدٌ* : وكلُّ علامةٍ تُعَدُّ

(1) - أحمد مختار عمر، علم الدلالة: 12 عالم الكتب القاهرة ط5، 1998

(2،3) - سورة آل عمران الآية 41

(4) - الشوكاني ، فتح القدير: 217 دار المعرفة بيروت ط4، 2007

(5) - سورة مريم الآية: 29

(*) - حُمَيْدُ بْنُ ثَوْرٍ الْهَلَالِي: هو حُمَيْدُ بْنُ ثَوْرٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ يَنْصِلُ نَسَبُهُ بِنِزَارِ بْنِ مَعَدٍّ أَحَدِ
الْمُخَضَّرِمِينَ مِنَ الشُّعْرَاءِ أَدْرَكَ الْجَاهِلِيَّةَ وَالْإِسْلَامَ. قِيلَ إِنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ، وَلَمَّا أَسْلَمَ
أَتَى النَّبِيَّ ﷺ وَأَنْشَدَهُ:

أَصْبَحَ قَلْبِي مِنْ سُلَيْمَى مُقْصَدًا إِنَّ أَخْطَأَ مِنْهَا وَ إِنَّ نَعَمَدًا

من معجم الأدباء لياقوت الحموي ج2: 1223/1222 تح إحسان عباس ط1، 1993

دار الغرب الإسلامي. بيروت.

فَهِيَ أَمَارَةٌ. وتقول هي أَمَارَةٌ * ما بيني وبينك أي علامة، وأنشد:

إِذَا طَلَعَتْ شَمْسُ النَّهَارِ فَإِنَّهَا أَمَارَةٌ تَسْلِمِي عَلَيَّكَ فَسَلِّمِي (1)

أمّا فرديناد دي سوسير Ferdinand de Saussure الذي كان له الفضل الكبير في الدراسات اللسانية في العصر الحديث فقد عرّف العلامة* بقوله " العلامة هي المجموع الناجم عن اجتماع دال ومدلول". (2) ومن هذا التعريف ندرك أنّ العلامة هي عبارة عن ثنائية، بين طرفيها تضايّف. وإذا كان الطرف الأول هو اللفظ، فلا بدّ أن يكون له معنى، ولا تتشكل هذه العلامة إلّا إذا وجد في اللفظ هذا الشرط. يقول الشريف الجرجاني في تعريف اللفظ: " ما يَتَلَفَّظُ به الإنسانُ أو في حكمه مهملاً كان أو مستعملاً " (3)، فالمعنى لا ندركه إلّا من الألفاظ المستعملة.

(*) - والأَمَارَةُ هي الآية أيضاً، يقول قيس بن ذريح:

إِذَا طَلَعَتْ شَمْسُ النَّهَارِ فَسَلِّمِي فَأَيَّةُ تَسْلِمِي عَلَيَّكَ طُلُوعُهَا

البيت من الديوان، شرح عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة بيروت ط2- 2004

(1) - لسان العرب . م 1 باب الهمزة : 129

(*) - العلامة أنواعٌ : (الإشارة) indice وهي أنواعٌ : أ- الكهانة وأعراض المرض
والبصمات والآثار والوسوم. ب- (المؤشّر). ج- (الأيقون) l'icone د- (التصميم
المصغر والخطاطة) la maquette le et schémas. ه- (الرمز) le symbole. وردت
هذه المصطلحات بالتفصيل في كتاب محاضرات في السيميولوجيا لمحمد السريغيني
من ص35 إلى ص45 دار الثقافة الدر البيضاء ط 1، 1987 .

(2) - Ferdinand de Saussure. Cours de linguistique générale .grande bibliothèque
Payot France.3éd.1997. page101

(3) - الشريف الجرجاني- معجم التعريفات - تح و د. محمد الصديق المنشاوي: 161 دار الفضيلة
بيروت - دط - دت.

تحليل السورة

ركّز الدارس في تحليله لسورة النحل على العلامات التي أشار إليها النص القرآني وهي إشارة تستغرق كلّ ما خلقه الله، ما يعلمه الإنسان منها وما لا يعلمه. وأعاد الدارس ترتيب هذه العلامات مبيناً سبب ذلك بقوله: "ويمكن لنا هنا لأغراض الدراسة والتصنيف أن نُعيد ترتيبَ الإشارات الواردة في السورة للعلامات الكونية ترتيباً يبدأ من الكلّي وينتهي إلى الجزئي من جهة، ويبدأ بالأعلى وينتهي بالأدنى من جهة أخرى وذلك من أجل الكشف عن عملية الاستيعاب الكلية التي لا يكاد النص يغادر من خلالها أية تفصييلة من تفصيلات الوجودين الطبيعي والإنساني دون أن يحولها إلى علامة".⁽¹⁾ وقد رتبها على النحو التالي:

1- ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾.

﴿تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

2- ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْقَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾.

3- ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

4- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالشُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾

5- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾

﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ﴾.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾

6- ﴿هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتُسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ .

﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

7- ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ . وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ . وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيهِ إِلَّا يَشِقَّ الْأَنْفُسَ﴾.

﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَوْوْفٌ رَحِيمٌ﴾

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 247

﴿وَالنَّخِيلَ وَالْأَيْغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾
8- ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والترتيب الأصلي للآيات حسب الترقيم السابق هو: [1، 2، 7، 8، 5، 4، 6، 3].
والسؤال المطروح هو: هل تحتاج هذه الآيات إلى إعادة ترتيب ولو كان ذلك لأغراض دراسية؟ أليست هذه الآيات مرتبة ترتيباً معجزاً وتحتاج إلى الكشف عن علة هذا الترتيب؟ أو ليست إعادة الترتيب إفقاداً للنص ما فيه من أسرار؟

يقفُ الدارس في هذه الآيات على آليّة من آليات النص القرآني سمّاها آليّة " الاستيعاب " قائلاً: " تستوعب هذه العناصر الثمانية كلّ ما يمكن للإنسان مشاهدته من عناصر الكون، بل يتكفل العنصر الثامن باستيعاب كل ما لا يمكن مشاهدته، وكل ما لا يمكن بالتالي العلم به واستيعابه. وبعبارة أخرى لا يكفي النص القرآني بالمشاهد والمرئي والمحسوس، بل يدمج في بنية نسق العالم/العلامة ما هو غير مستوعب فيجعله مستوعباً من زاوية دلالاته ".⁽¹⁾ ولعلنا نستطيع أن نقول إنّ نصر حامد قد حدد وظيفتين للعلامة التي أشار إليها القرآن الكريم، إحداها دلالية والأخرى تأثيرية. فالوظيفة الدلالية تظهر في كون هذه العلامات دالة على من هو في الغيب / الله تعالى إذ " إنّ الشيء الحاضر هو الذي يمثل الغائب ".⁽²⁾ والوظيفة التأثيرية تتمثل فيما تنثيره هذه العلامات من أحاسيس في النفس، ولا سيما حينما يقف الإنسان حائراً في مجال المجهول من خلق الله " وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ " ، يقول نصر : " إنّ منطقة ما لا تعلمون " في سياق التهديد والوعيد تفتح باب الدلالة بلا حُدودٍ وعن طريق إثارة الخيال الذي يتصدى ليملاً تلك المنطقة المجهولة بالتهويلات التي تكثف حالة الخوف. وتعداد هذه الآيات الكونية تتحقق وظيفته بالنسبة للمتلقي من خلال إثارة القدرة على التفكير والتعقل والتذكر الذي يفضي إلى الشكر المتمثل في الطاعة والخضوع التام للرّب " الرؤوف الرحيم " الذي يتعالى بحكم صفاته كلها " عما يشركون ".⁽³⁾

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 248

(2) - عبد الملك مرتاض ، تجليات الحداثة 2: 13 معهد اللغة العربية وآدابها جامعة وهران 1993

(3) - النص والسلطة والحقيقة : 249

ولم يتطرق الدارس في دراسته للعلامات السابقة إلا إلى (خلق السموات والأرض والجبال، وخلق الإنسان، والليل والنهار، والشمس والقمر والنجوم) وسنورد نموذجاً منها وهو (خلق الجبال).

اللغة في توجه نصر حامد لا تنحصر في ما هو منطوق دال على معنى، وإنما تتعداه إلى الظواهر الكونية كلها، وإلى كل المخلوقات التي على وجه البسيطة. وينطلق الدارس لإبراز ذلك من النص القرآني الذي يدعو إلى التأمل في الكون وفي النفس لإدراك الحكمة من الخلق والوصول إلى دلالاته، يقول تعالى: ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾⁽¹⁾، ومن أجل ذلك حوّل النص القرآني العالم إلى علاماتٍ، يقول نصر: " إنَّ تحويل مفردات العالم إلى علامات دالة معناها تحويل العالم إلى كلمات غير ملفوظة، كلمات بالمعنى السيميوطيقي الذي يفضي إلى جعل الكون كله لغة، أي نسقاً من العلامات ".⁽²⁾ ومن هنا يمكن القول بأنَّ القراءة تتم على مستويين: مستوى لغوي يتطلب معرفة باللغة في حالة قراءة النصوص الممتازة، وآخر غير لغوي يكون بتدبر العلامات الكونية وهو ملكٌ للجميع. ويستدل الدارس على أنَّ الإنسان كلمة، وكُل المخلوقات كلمات وأنَّ القرآن هو الذي يجعل كلمات الله لانتهائية لا يمكن لأي مداد أن يستوعب تسجيلها ".⁽³⁾ من القرآن الكريم، وذلك بالآيات التالية:

- ﴿ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾⁽⁴⁾ في وصف عيسى عليه السلام.
- ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾⁽⁵⁾

(1) - سورة يونس. الآية: 101

(2،3) - النص والسلطة والحقيقة: 259

(4) - سورة النساء. الآية: 171

(5) - سورة الكهف. الآية: 109

- ﴿ وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾ (1)

فكما أن لغة النص الممتاز لا تدلّ على معناها السطحي فقط، أو على نفسها وتصير علامات دالة على ما يستدعيه أدائه بأسلوب معيّن، فهي من جهة تكشف عن بعض سمات صاحبها، لأنّها تمثّل الاختيار الخاص بالقائل؛ وتدل من جهة أخرى على ما تستلزمه من دلالات تراكيبيها، فإنّ الكون أيضاً لا يدل على نفسه، ولذلك تطرق نصر حامد إلى بعض الظواهر الكونية ليبين دلالاتها، وهي الظواهر التي حولها النص القرآني إلى لغة أو إلى علامات " فالجبال هي الرواسي التي تمنع الأرض أن تميد، وتحفظ للإنسان توازنه عليها، فهي علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة، وعلى النعم الإلهية التي منحها الله للإنسان من جهة أخرى... وهي الأكنان التي تحمي الإنسان من هجير الصحراء فيتخذ منها البيوت، وهي أيضاً بيوت للنحل اتخذها بإيحاء الله سبحانه وتعالى". (2) وقد سمى القرآن مثل تلك الظواهر آيات أي علامات دالة على قدرة مبدعها وعظمته.

ونظر الباحث إلى دلالة العلامات من زاوية أخرى وهي تغييرها حسب سياق الآية، وأبرز أن العلامة قد تتحوّل دلالتها إلى النقيض، فتكون تبياناً للنعم حيناً، وتكون وسيلة للتهديد حيناً آخر، فالجبال نعمة سخرها الله تعالى للإنسان " لكنّ هذه الجبال أيضاً الدالة على القدرة والإنعام، والتي تبرز في صورة أكثر تعقلاً وحساسية من الإنسان نفسه، يمكن أن تكون علامات تدل على قرب النهاية، واقترب يوم الحساب وتحقق الوعيد، لأنها ستصير " كَالْعِجَنِ الْمَنْقُوشِ " (3) وأورد الباحث قوله تعالى ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (4)، واستطاع أن يقرأها قراءة تكشف عن أن

(1) - سورة لقمان. الآية: 27

(2،3) - النص والسلطة والحقيقة: 260

(4) - سورة السجدة. الآية: 72

حمل الأمانة يدعُو إلى الخوف، ولمْ لا وقد تتصوّر " تحوّل الجبال إلى قوى عاقلة حساسة ربما أكثر حساسية من الإنسان نفسه وأهدى عقلا. أليست هذه الجبال هي التي أشفقت من حمل الأمانة حين عرضت عليها وعلى السموات والأرض".⁽¹⁾ ويبدو لنا أنّ تركيز الدارس على العلامات في هذه السورة إنما كان ليبين أنّ النص القرآني ذكر هذه العلامات ليقلب تصور الإنسان للعالم، وليحفزه إلى كشف المقصود من وجود المخلوقات، وربطها بالعقيدة.

فإذا كان بعض الأمم في القديم يعبد كائنات كالشمس والنجوم، ومازال الإنسان في بعض الأماكن يقدّس المخلوقات، فإنّ القرآن الكريم قام بتحويل هذه المخلوقات إلى علامات دالة على مبدعها. ومن الأمثلة التي جاء بها نصر حامد قصة إبراهيم عليه السلام رابطاً بين سُورتي " النحل والأنعام " : " إنّ قصة إبراهيم الخليل تمثل عملية التحويل تلك في النص القرآني تمثيلاً رمزياً عميقاً، حيث يتم تحويل الشمس والقمر والنجوم وزحزحتها من مقام الألوهية والعبادة إلى أن تكون مجرد علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالأبصار ولا تتاله الحواس "⁽²⁾، ويستشهد الدارس بقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ . فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ . فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾⁽³⁾ ومن هنا يتجلى لنا أنّ الدارس قد طبق العلامة بمفهومها النقدي على النص القرآني، إذ كان استشهاده بهذه الآيات من أجل إبراز أنّ إبراهيم عليه السلام قد توصل إلى معرفة ربه الذي لا يدركه ببصره ولا تتاله حواسه عن طريق هذه العلامات " الكوكب و القمر والشمس " .

(1) - النص والسلطة والحقيقة: 260

(2) - م . ن : 261

(3) - سورة الأنعام. 76 - 78

المبحث الرابع: جدلية النص والواقع لنصر حامد أبو زيد

النص القرآني في دراسات نصر حامد هو نص تشكّل من حيث التركيب والمضمون من الواقع الذي نزل فيه ومن ثقافة هذا الواقع، ولم يُفرض على هذا الواقع من مصدر غيبي؛ إذ لا وجود للقرآن قبل التاريخ حسب المنهج المادي الذي سلكه في دراسته، ثم يعود هذا النص بدوره لتشكيل هذا الواقع وتغييره بأن نقله من المألوف في حياة العرب الجاهليين إلى الجديد الذي لا عهد لهم به؛ وذلك بطريقة بنائية بواسطة آلياته الخاصة. ومن الواضح أنّ هذا الاتجاه يقوم على النظرة المادية للنصوص القرآنية. وقد اعتمد الباحث في تعامله مع النص القرآني على مجموعة من الأدوات الإجرائية لإثبات أنّه تكوّن من خلال الجدلية التي قامت بينه وبين الواقع، وتمثلت هذه الجدلية في عمليتي التشكيل والتشكل.

- التشكيل والتشكل في سورة العلق

إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم جزءاً من الواقع الذي نزل فيه القرآن الكريم إذ لم يكن مفارقاً لغيره في شيء من حيث البشرية ومن حيث العلاقات الاجتماعية لقوله تعالى ﴿وَمَا أَنَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽¹⁾ وإذا كان صلى الله عليه وسلم هو أول من تلقى الخطاب القرآني، فقد سعى نصر حامد إلى تطبيق مبدأ الجدلية على النص القرآني من خلال رؤيته أنّ هذا النص كان يتجاوب مع حالة المتلقي الأول وظروفه.

يرى الباحث أنّ هذا النص في بداية نزوله كان استجابة لتساؤلات الرسول عليه الصلاة والسلام، وأنّه كان ليُتمّه أثر في تشكيل النص القرآني. يقول نصر حامد أبوزيد: " فإذا كان محمدٌ قد نشأ يتيماً بلا أبٍ فإنّ ثمة من يُربيّه ويكون ربّاً له ".⁽²⁾ وحالة اليتم هذه وإحساس الرسول بالحاجة إلى من يُربيّه في نظره هي سبب كَوْن سورة العلق " تبدأ بقوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) . و " لفظ (رب) بإسناده إلى

(1) - الكهف . الآية : 110

(2) - مفهوم النص: 67

ضمير المُخاطَب " مُحَمَّدٍ " يُؤمى إلى معنى التربية بكلِّ ما فيها من ألفة ⁽¹⁾. ويبدو أنَّ التشكيل الذي يراه نصر حامد في قوله تعالى: (اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ) هو تشكيل على المستويين النحوي والدلالي في آن واحد، فقد ذهب إلى أنَّ الآية " اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ " هي استجابة لحالة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان بلا أب، وفي حاجة إلى تعويض، وسدَّ لفقدان المربِّي، فجاءت كلمة (رب) مضافة إلى ضمير المخاطب لإشعار هذا اليتيم أنَّ له رباً.

ويظهر لنا من تطبيق الدارس مبدأ الجدلية على النص القرآني أنَّه يَنْتقي من الآيات ما يُصوِّر أحداثاً وقعت في الجزيرة كحادثة بداية تلقي الوحي، فهو يرى أنَّ دلالة بداية سورة "العلق" ليست دلالة محصورة في شخص الرسول ﷺ وإنما هي مستمرة تستغرق جميع المخاطبين وتسعى لتغيير واقعهم، فالنص القرآني عنده " يتجاوز بنيائه وتركيبه وآياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية"⁽²⁾ فَيَتَعَالَى على الواقع ويُفَارِقُهُ ويتجاوزُه من أجل أن يُعيد بناءه بناءً جديداً، فهو في - نظره - يتشكل من الواقع ويعود ليشكل هذا الواقع.

وتحليل نصر حامد لبداية سورة " العلق " يتناول مستويين:

- المستوى الأول إفرادي يتعلّق بالكلمة.
- المستوى الثاني تركيبى يكشف عن التعالق والتفاعل بين عناصر الآية.

يرى الدارس أنَّ الكلمة لها دلالتها اللغوية المتفق عليها بين الجماعة المستعملة لها وأنَّ هذه الدلالة تتحوّل بآلية معينة إلى دلالة أعمق متجاوزة هذا الاتفاق. فكلمة (رب) لها دلالتها اللغوية القريبة المألوفة في عُرف الجاهليين وهي السَّيِّدُ أو المَالِكُ وبإضافتها في الآية إلى (الكاف) ضمير المخاطب، تنتقل إلى معنى التربية والرعاية، وبتقييد (الرّب) بالوصف: (الذي خلق) تتصاعد الدلالة وتتوغل في العمق فتصبح الدلالة العادية لكلمة (رب) دلالة مفارقة لثقافة الواقع بانتقالها من البشريِّ إلى

(1) - مفهوم النص : 67

(2) - م. ن. 69

الإلهي، فربّ محمدٍ ليس كغيره من الأرباب، فهو الذي خلق. يقول نصر حامد: " ولا شك أنّ إحساس محمد الذي تتوجه إليه هذه الرسالة بأنّ ربّه هو الذي خَلَقَ يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتم والفقر المستقر في أعماقه. ولأنّ محمداً لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه، فإنّ النص يكرر الفعل "خلق" كاشفاً لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان، فرب محمد الذي خلق، خلق الإنسان من علق".⁽¹⁾

إنّ الألفاظ التي استعملها القرآن الكريم هي الألفاظ العربية التي تكلم بها عرب الجاهلية، هي ألفاظٌ من ثقافتهم، و النص القرآني في توجّه نصر حامد يتميّز بتوليد الدلالات وتعميقها ونقلها من العادي إلى المفارق في متواليته، وتبرز حدود هذه المتوالية في قوله تعالى ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلقَ خلقَ الإنسانَ من علقٍ ﴾، في الإضافة، والوصف ثم تليهما آلية التكرار (الذي خلق خلق) . ويمكن تمثيل هذه الآليات ودلالاتها بالشكل التالي:

التكرار: خَلَقَ خَلَقَ الإنسانَ = الإلهي (المفارق للثقافة)

↑ الوصف: الَّذِي خَلَقَ (تصاعد دلالي ثان) مفارقة

↑ الإضافة: رَبِّكَ (تصاعد دلالي أول)

↑ ربّ = البَشَرِيّ (الموافق للثقافة)

ويمكن لنا قراءة ما توصل إليه الدارس بطريقة أخرى هي أنّ: كلمة (ربّ) استعملها العرب بمعنى السيد، وعندها يكون المعنى بشرياً على مذهب القائلين بالاصطلاح ودليل هذا المعنى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿ وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾⁽²⁾ ومعنى (رَبِّي) سيدي حسب ما جاء في التفاسير. وكلمة (رب) بإضافتها إلى الضمير يجوز استعمالها للبشري على عادة العرب في

(1) - مفهوم النص : 67

(2) - يوسف. الآية: 24

الخطاب، وهذه الإضافة في الآية الكريمة " اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ " إشعارٌ للرسول صلى الله عليه وسلم بأنَّ له رباً هو الذي رباه ليكون في مستوى الرسالة، وليس كغيره من الناس الذين ربّتهم البيئة إذ قال: « أدبني ربّي فأحسن تأديبي » وهو التصاعد الدلالي الأول.

ووصف الرَّبِّ بـ " الَّذِي خَلَقَ " وصفٌ يمكن أن يكون للبشر بالنظر إلى معنى "الخلق" في لغة العرب" حيث الخلق بمعنى تقدير الشيء وتصميمه قبل تحقيقه وتنفيذه⁽¹⁾، غير أنه بتقدير المفعول المحذوف (الخالق) حسب تفسير الجلالين⁽²⁾ تكتسب الكلمة مفارقة لما هو في الثقافة. وهو التصاعد الدلالي الثاني.

وتكرار الفعل " خَلَقَ " مع ذكر مفعوله " الإنسان " فيه انتقال دلالي يبيّن أنَّ الإنسان خلقه الله تعالى فهو مدين له وحده بالعبادة، وهنا يكون معنى الخلق خاصاً بالإله (الرَّبِّ)، وتكتسب كلمة (الرَّبِّ) مفارقة تامّة للعرف. ومن هذه القراءة يمكن أن نقول إنَّ الكلمات القرآنية ليست غريبة عن المجتمع الجاهلي ولا جديدة عليهم، لكن النص القرآني بآلياته الخاصة أكسبها جدة لا عهد للعرب بها.

ومن هذا الشكل يتبيّن لنا أنَّ دلالة اللفظ (رَبِّ) مرّت عبر مستويات دلالية بدءاً من البشري لتصل إلى الإلهي عند مستوى آلية التكرار. ويردّ الدّارس هذا التكرار إلى الواقع حيث يقول: " إنَّ محمداً لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه فإن النص يكرر الفعل (خلق) كاشفاً لمحمّد عن تساؤلاته عن الإنسان، فربّ محمد الذي خلق خلق الإنسان من علق"⁽³⁾، فتكرار الفعل (خلق) ما هو عنده إلا أثرٌ من آثار الواقع في النص، وجدلية بين النص وتساؤلات الرسول صلى الله عليه وسلم. ويتتبع نصر حامد الآية كلمة تلو الكلمة للكشف عن تصاعد الدلالة وتحوّلها وازديادها بُعداً في المفارقة بواسطة الوصف، فوصف (رَبِّكَ) باسم التفضيل (الأكرم) يزيد الموصوف مفارقةً لما تعودّه العرب في ثقافتهم من كلمة (الرَّبِّ) من معنى.

(1) - مفهوم النص : 68

(2) - ص: 804

(3) - مفهوم النص: 67

لم يقف النصّ القرآنيّ في رأي الباحث عند تشكّله من الواقع ومن ثقافته، وإنّما يعود هذا النصّ ليُشكّلها ويؤثر فيهما من خلال آلياته، فهو يقول بأنّ " هذا (الربّ الأكرم) الذي خلق، من شأنه أن يُكسب محمداً ثقة بنفسه وبقيّمته في أن المجتمع والواقع. إنّ قصة امتناع المراضع عن أخذ محمد بسبب يتمه قصة أشهر من نكرّها ولم تأخذه "حليمة" إلا لأنّها لم تجد سواه. إنّ اليتيم في مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يعاني دون شك إحساساً طاغياً بالإهمال والضياع. وعلى ذلك فالوصف - وصف (الربّ) - بالأكرم يهدف إلى تطيب نفس محمد، ذلك أنه ينتسب - رغم يتمه - إلى ربّ هو أكرم من كل الآباء والأرباب الذين يفخر بهم الأبناء.⁽¹⁾ ويبدو أنّ الخطاب الموجه لمحمد صلى الله عليه وسلم إنما هو خطابٌ موجّهٌ إليه بوصفه رسولاً مكلفاً بتبليغ رسالة من جهة، وبوصفه إنساناً يمثل جميع المكلفين باتّباع ماء جاءت به هذه الرسالة من جهة أخرى غير أنّ إعادة النصّ القرآني تشكيل الثقافة والواقع في تصور نصر حامد، هو تشكيل حسب الأيديولوجيا الجديدة التي يقصد بها العقيدة ففي سورة " العلق " يرى أنّ الكلمات (ربّ، خَلَقَ، أَكْرَمَ...) هي كلمات " تنتمي لمجالٍ دلاليّ واحدٍ هو مجال الصفات الإنسانية "⁽²⁾، وهي من ثقافة المجتمع العربي ومفاهيمه، غير أنّ النصّ القرآني ينقلها من هذا المجال الإنساني المألوف إلى مجال آخر عن طريق الإضافة والوصف والتكرار. ويستدل نصر حامد على انتماء هذه الألفاظ للمجال الإنساني بقول عبد المطلب لأبرهة: (أنا ربُّ الإبل وللبيت ربُّ يحميه). فكلّمة (ربّ) من الصفات الإنسانية في الثقافة العربية، والكرم كذلك. أما عن الخلق، فيقول بأنه يعني " تقدير الشيء وتصميمه قبل تحقيقه وتنفيذه كما نجده مستخدماً في قول الشاعر * : (3)

ولأنت تفري ما خلقت وبعضُ القومِ يخلقُ ثمَّ لا يفري

(1) - مفهوم النص: 67

(2،3) - م . ن : 68

* جاء في كتاب (اتفاق المباني واقتراح المعاني) 1 : 241 لأبي الربيع سليمان بن بنين - تح: يحيى عبد الرؤوف جبر - دار عمار - عمان - ط 1 - 1985 ، أن البيت لزهير بن أبي سلمى.

ولكن الآية الثانية ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ بتركيبها تتقل الفعل من المجال " الإنساني " إلى مجال دلالي جديد. مما يعني أن النص القرآني يقوم بتوظيف الكلمات ليس بمعانيها المألوفة في الثقافة، وإنما بتحويلها بطريقته الخاصة لتكتسي معاني جديدة، وتحمل دلالات أخرى. ولعل الباحث يشير هنا إلى أن قراءة النصوص القرآنية لا ينبغي أن تنطلق من المستوى الظاهر لها، أو المعنى المتواضع عليه، بل على المفسر أن يربطها بالمجال الديني مع تجريدها من المتعارف عليه، لأنَّ القرآن هو كتاب ديني.

ويقول نصر حامد أبو زيد في شأن جدلية النص والواقع: " إنَّ النص هنا وإن كان يتشكّل من خلال تجاؤبه مع الواقع مُمثلاً في شخص مُحمّد، يتجاوز ببنائه وتركيبه وآلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية. إنَّ النصوص وإن تشكّلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تُعيد بناء الواقع ولا تكفي بمجرد تسجيله وعكسه عكساً آلياً مِزاًوياً بسيطاً ". (1) وهذا القول يريد الباحث من خلاله أن يُبين، حسب تصوره، أنَّ النص القرآني - بداية سورة العلق - يتجاوب مع المجتمع الذي يعيش فيه محمد صلى الله عليه وسلم. فـ " النص الذي يخاطب محمداً ويستجيب لهماومه - التي هي هموم الواقع - يتجاوز موقف الاستجابة السلبي إلى محاولة صياغة واقع جديد صياغة الأيديولوجيا التي طال البحث عنها في دين إبراهيم ". (2) فهوية النص القرآني من هذا المنظور، كانت معروفة لدى بعض الأفراد، وهذا النص لم يرق سوى بإعادة البناء والصياغة لما كان مستقرّاً في الأذهان من تصوّرات ومما بقي من دين إبراهيم عليه السلام ، ويبدو لنا أنَّ هذه إشارة إلى أنَّ القرآن الكريم قد تشكّل في نظره من الديانات السابقة كما ذكرنا من قبل.

(1) - مفهوم النص: 68

(2) - م. ن. : 69

- مستويات التشكل في سورة المدثر

ينتقل نصر حامد من تحليل سورة العلق إلى السورة التي نزلت بعدها وهي سورة المدثر، وكان هذا الانتقال بعد أن ناقش الروايات التي رُوِيَتْ حول أولية النزول وترجيح ما أورده الزمخشري عن الزهري، وذلك بربطها بسياق تجاوب النص مع حالة المتلقي الأول للنص. والرواية تقول: " أول ما نزل سورة اقرأ بسم ربك إلى قوله: ما لم يعلم، فحزن رسول الله فرجع إلى خديجة وقال دَثُرُونِي وَصُبُّوا عَلَيَّ مَاءً بارداً، فنزل يا أيها المدثر". (1)

ولعل اختيار نصر حامد لهاتين السورتين اللتين نزلت إحداهما بعد الأخرى، كان من أجل إبراز انتقال النص القرآني من مضمون إلى آخر مع تغير في الأسلوب تبعاً لتطور الأحداث . وقد تعامل الدارس مع أول سورة المدثر بتطرقه إلى ثلاثة مستويات، ربطها بالواقع.

المستوى الدلالي:

ويذهبُ الباحثُ إلى أنَّ نزولَ سُورَةِ الْمُدَّثِّرِ كانت استجابة لما انتاب الرسول ﷺ من خوفٍ إثر مخاطبة جبريل له في بداية الوحي، وإجابة عن الأسئلة المحيرة التي كان يطرحها على نفسه، وفي هذا الموضع يقول: " لقد كانت التجربة الأولى محيرة، فماذا يريد منه هذا الملك، وماذا يريد منه ربّه؟ وما حقيقة هذا الوحي؟ وسط هذا الخوف والرّعدة والتدثر أفصح له الوحي عن حقيقة الدور الذي أسند إليه، وبيّن له عِظم المهمة التي أُختير لأجل تحقيقها. لم تكن المسألة مسألة كلمات تُلقى عليه فيردّها ثم يُهرّع إلى فراشه، إنّها مهمة تتطلب القيام والاستعداد. إنّها مهمة الإنذار، إنذار هذا المجتمع و هؤلاء الناس بحقيقة الفساد الذي نخر في عظام المجتمع كله وبضرورة التغيير تحقيقاً لأحلام المستقبل " (2). ومن هنا يصبح قوله

(1) - مفهوم النص : 70

(2) - م. ن : 71

تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴾ يدل على حقيقة الوحي، وعظم المهمة الملقاة على الرسول صلى الله عليه وسلم وهي إنذار الناس. ويمكن أن نقول إن مفهوم الجدلية الذي طبقه الدارس على النص القرآني وإن كان غير مستساغ، فإن الدارس تمكن بمهارة الربط بين النصوص والربط بين الأحداث التي كانت تجري في إبان البعثة النبوية.

ويرى نصر أن الأفعال " أَنْذِرْ، كَبِّرْ، اهْجُرْ..." قد توالى توالياً سريعاً بـ " الفاء " وهذا ما يتطلبه الموقف من سرعة، فيقول: " إن أفعال الأمر تتوالى في هذا النص توالياً سريعاً بالفاء " فَأَنْذِرْ، فَكَبِّرْ، فَطَهِّرْ، فَاهْجُرْ " وليس لذلك من دلالة سوى أن النص الذي لم يكلف محمداً فيما سبق إلا بالقراءة يكلفه الآن بمجموعة من الأفعال تستلزم القيام ⁽¹⁾، و حرف الفاء له معان متعددة، فقد يكون حرف عطف للترتيب والتعقيب، أو رابطاً لجواب الشرط، أو للسببية، أو حرفاً زائداً، ولعل نصر حامد قد رجح أن تكون الفاء عاطفةً وهي السبب في دلالة الأمر على السرعة. ويبدو أن " الفاء " هنا هي فاء الجزاء مما استدعى تقدّم المفعول به الظاهر " ربك، ثيابك، الرجز ".

ويواصل الدارس تفسيره للآية الكريمة ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ﴾ مُخْطِئاً المفسرين القدامى في تفسيرها بأن تطهير الثياب يعني طهارة النفس ويستدل على أن الأمر بتطهير الثياب أمرٌ حقيقي استدلالاً عقلياً معتمداً على الواقع العربي القديم وعلى منطق اللغة إذ يقول: " يصعب أن نتقبل إجماع المفسرين على أن المقصود بتطهير الثياب تطهير النفس مما يُستقذر من الأفعال ويُستهجن من العادات، ذلك أن هذا التأويل المجازي يجعل من الأمر بهجر الرجز نوعاً من التكرار والإطناب، وهي ظاهرة لا يستدعيها الموقف كما سبقت الإشارة. إن الأمر بتطهير الثياب أمرٌ حقيقي في مجتمع صحراوي يُعاني من ندرة الماء ⁽²⁾."

والواقع أن المفسرين لم يجمعوا على تفسير طهارة الثياب بطهارة النفس كما قال الباحث فقد كان بينهم اختلافات كثيرة، وتعود هذه الاختلافات إلى طبيعة اللغة العربية

(2،1) - مفهوم النص : 71 / 72

التي لها مميزات تقتضي الاختلاف في التفسير كالمشترك اللفظي والمجازات، وتعدد معاني الحروف ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وغير ذلك... مما يسمح باتساع الفهم. والدليل على أنَّ المفسرين القدامى لم يجمعوا على هذا التفسير ما ذكره ابن كثير في تفسيره، ويمكن إيراد بعض مما ذكر: "عن ابن عباس قال في الآية" وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ " لا تلبسها على معصية ولا على غدر، وفي رواية" وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ " أي عمالك فأصلحه، وفي رواية أخرى : لست بكاهن ولا ساجر فأعرض عما قالوا، وقال قتادة: أي طهرها من المعاصي، وكانت العرب تسمي الرجل إذا نكث ولم يف بعهد الله إنه لدنس الثياب...، وعن ابن عباس: يعني لا تكن ثيابك التي تلبس من مكسب غير طائب. وقال محمد بن سيرين: أي اغسلها بالماء، وقال سعيد بن جبير: وقلبك ونيتك فطهر. {وقال ابن كثير}: وقد تشتمل الآية جميع ذلك مع طهارة القلب فإنَّ العرب تطلق الثياب عليه كما قال امرؤ القيس⁽¹⁾:

أَفَاطِمَ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّذَلُّلِ وَإِنْ كُنْتُ قَدْ أُرْمَعْتُ صَرْمِي فَأَجْمَلِي
وَإِنْ تَكُ قَدْ سَاعَتِكَ مِنِّي خَلِيقَةً فَسَلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسُلِ

وبدل هذا على أنَّ ابن كثير قد أدرك أنَّ النص القرآني يحتمل المعاني العديدة. ومن المفسرين الذين قالوا بطهارة الثياب السيوطي والمحلّي في تفسيرهما: "(وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ) عن النجاسة أو قصّرها خلاف جرّ العرب ثيابهم خيلاء فريّما أصابته نجاسة".⁽²⁾

يقتضي العطفُ التغايرَ بينَ المَعْطُوفِ والمَعْطُوفِ عليه، لذلك يرى الدارس أنه إذا كان معنى تطهير الثياب هو تطهير النفس، وهجر الرجز هو تطهير للنفس كذلك ، وعطف أحدهما على الآخر لا يقبله المنطق، و قد اختار نصر حامد المعنى الحقيقي، ونفى أن يكون المعنى مجازياً برغم استعمال العرب تطهير الثياب لטהارة

(1) - ابن كثير. تفسير القرآن العظيم 8: 263

(2) - تفسير الجلالين (المحلى والسيوطي) : 769

النفس. وقد فسّر ابن عباس قوله تعالى "وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ" بطهارة القلب، أي وقلبك فطهر من الإثم والمعاصي واستشهد بقول غيلان بن سلمة الثقفي⁽¹⁾ :

وَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَا تَوْبَ فَاجِرٍ لَبَسْتُ وَلَا مِنْ غَدَرَةٍ أَتَقَنَّعُ

إنَّ أَخْذَ الدَّارِسِ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي لِلآيَةِ يُوقِعُهُ فِي تَنَاقُضٍ إِذْ يَدَافِعُ عَنْ مَقُولَةِ (الْقُرْآنُ حَمَّالٌ أَوْجُهُ)، وَأَنَّ الْقُرْآنَ غَيْرَ ثَابِتٍ الدَّلَالَةِ. وَإِذَا كَانَ الْقُرْآنُ حَمَّالًا أَوْجُهُ، فَإِنَّ كِلَا الْمَعْنِيَيْنِ مُحْتَمَلٌ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ هُنَاكَ عَطْفٌ لِأَمْرٍ عَلَى نَفْسِهِ، لِأَنَّ مَعْنَى الرَّجْزِ لَا يَنْحَصِرُ فِي طَهَارَةِ النَّفْسِ. يَقُولُ الزَّمَخْشَرِيُّ: " الرَّجْزُ وَالرَّجْسُ: الْعَذَابُ، قَالَ أَبُو تَرَابٍ: سَمِعْتُ أَبَا السَّمِيدِعِ الْحَصِينِي يَقُولُ: الرَّجْزُ وَ الرَّجْسُ الْأَمْرُ الشَّدِيدُ يَنْزِلُ بِالنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ قَوْلِهِمْ: ارْتَجَجْتَ السَّمَاءَ بِالرَّعْدِ، وَارْتَجَسْتَ، وَرَعَدَ مَرْتَجِزٌ وَمَرْتَجَسٌ وَهُوَ حَرَكَةٌ مَعَ جَلْبَةٍ، لِأَنَّ الْعَذَابَ النَّازِلَ لَا يَدُ فِيهِ لِلْمَنْزُولِ بِهِمْ مِنْ أَنْ يَضْطَرِبُوا وَيَجْلِبُوا".⁽²⁾ و" الرجز، فسّره النبي صلى الله عليه وسلم بالأوثان " ⁽³⁾، وهذا ما يوافق قوله تعالى: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾⁽⁴⁾ وإذا كان الرجز في اللغة بمعنى العذاب، فإن معنى الآية " فاهجر العذاب بالثبات على هجر ما يؤدي إليه من الشرك وغيره من القبائح "⁽⁵⁾؛ والدليل على أَنَّ هَجَرَ الرجز لا يعني تطهير الثياب كما يقول الدارس قوله تعالى في اليهود: ﴿ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ

(1) - ينظر الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن 29: 145 - دار الفكر بيروت - د ط

1405

(2) - الزمخشري - الفائق في غريب الحديث 2: 46 - تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد

البجاوي - دار المعرفة بيروت ط 2 - د ت

(3) - الجلالين (جلال الدين السيوطي ، جلال الدين المحلى) - تفسير الجلالين : 769 مكتبة

الملاح دمشق - د ط - 1972

(4) - سورة الحج : 30

(5) - البيضاوي - أنوار التنزيل وأسرار التأويل 5: 411 - مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت.

د. ط ، د. ت

بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ⁽¹⁾ ويضيف الدارس قائلا: " وقد أخطأ المفسرون أيضاً حينما فهموا المَنْ بمعنى العطاء في قوله تعالى ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾، ويفسر المَنْ بقوله: " إن النهي عن المنة نهى عن الضعف والتخاذل والاستكثار، استكثار الأوامر واستثقالها، وهذا النهي يجاوبه الأمر بالصبر ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾، ولا يكون الصبر إلا مع الشدة. " ⁽²⁾ ويظهر هنا جلياً أن نصر حامد يسعى إلى تأسيس دلالة النص على معطيات الواقع، وإلى أنه لا يمكن فهم النص إلا بمعرفة ملابساته. ولذلك يعود إلى تخطئة المفسرين لقوله تعالى ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ قائلا: " إذا كان المفسرون قد جعلوا البرَّ صبراً على عناد قومه (الرسول ﷺ)، فإن سياق النص بوصفه النص الأول في إعلان الرسالة ينفي ذلك، إن الصبر هنا صبر لأوامر الرب الذي طال حنين محمد إلى معرفته، وطال تشوقه إلى الاتصال به، وعلينا أن نلاحظ أن النص مازال يسند الرب إلى ضمير لمخاطب - ضمير محمد - تأنيساً وترغيباً وتشويقاً " ⁽³⁾ ومن هنا يتضح لنا أن قراءة نصر لم تكن للنص القرآني وحده، بل كانت للقراءات التي كانت حوله، ولم تكن بالنسبة إلى القرآن تفسيراً بل بحثاً عن دلالاته؛ لأن الأساس الذي قامت عليه دارسته هو أن القرآن دالٌّ وأن ما جاء فيه دوال. أمّا قراءته للتفسير فكانت قراءة نقدية، تذهب أحياناً إلى تخطئة هذه التفسيرات. وإذا كانت تأويلات الدارس تبدو أحياناً منطقية، فإنه في رأينا ليس من الموضوعية تخطئة تلك التفسيرات التي كانت تفاسير عصرها مع كون المفسرين كانوا أقرب إلى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأدنى إلى اللغة العربية وأوسع معرفة بألفاظها وأساليبها، وما يمنع تخطئة المفسرين زيادة على ذلك اتساع النص القرآني لعدة دلالات.

وتدلّ تفسيرات نصر حامد على أن النص يتجاوب مع الواقع، أو أنه تشكّل منه، ثم يعود هذا النص بدوره ليؤثر في الواقع ويُغيّره: " إن النص في عملية الاتصال الثانية مازال يتجاوب مع حالة المتلقي الأول للنص، ويفصح عن أشواقه ويُجيب عن

(1) - البقرة الآية : 59

(2,3) - مفهوم النص : 73

أُسئلته، فكان الأمر بالإنداز رداً على حَيَرته فيما يُراد منه، وكانت الأوامر بالتكبير وتطهير الثياب وهجر الرجز تأهيلاً له لكي يقوم بالمهام التي يُسندها إليه النص ويكون مُستعداً لها. وكانت المرحلة الثالثة في حركة تجاوب النص مع الواقع مع بدء الدعوة وإعلان الرسالة مزيداً من الجدل والتفاعل والحوار الذي يتشكل من خلاله النص من جهة، ويعيد بآلياته الخاصة بناء واقع جديد من مفردات هذا الواقع من جهة أخرى". (1)

إن الآيات التي تناولها الدارس من سورتي " العلق والمدثر " يراها قد تشكّلت من الواقع كغيرها من الآيات الأخرى ولا اعتبار في ذلك لجانبها الميتافيزيقي ، وهذا ما يفرضُ طرح السؤال التالي: أليس ما أخبر به القرآن الكريم من غِيبياتٍ تقعُ في المستقبل دليلاً على أنَّ النص القرآني يتجاوزُ الواقع والتاريخ ليس بلغته فحسب، وإنما بمضامينه أيضاً؟

المستوى التركيبي:

تحدّث نصر حامد عن ظاهرة أسلوبية في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴾ وهي ظاهرة الحذف التي تكلم فيها النحاة والبلاغيون منذ القديم. فالفعل أنذر مُتَعَدٌّ إلى مفعولين، وقد حُذف مفعولاه في الآية الكريمة. ويرى نصر حامد " أنَّ هذا الحذف هنا يحقق غايتين: أولاًهما أنَّ يحافظ النص على فاصلة الراء وهي حرف "مكرّر" يُحدِث رنيناً يتجاوب مع أمر القيام لذلك المدثر الذي يخلد إلى النوم والراحة من جهة، ويتجاوب مع دلالة الإنذار من جهة أخرى. أما الغاية الثانية التي يحققها هذا الحذف هي غاية تجاوب النص مع المتلقي الأول ذاته، من حيث أنه يعلم من ينذر، ويعلم أسباب الإنذار". (2)

(1) - مفهوم النص: 73 / 74

(2) - ن.م : 71

أما عِلَّةُ حذفِ المفعولين في ﴿قَمْ فَأَنْذِرْ﴾ فَيُعَلِّلُهَا الدَّارِسُ بـ "أَنَّهَا عِلْمُ الْمُتَلْقِي بِهِمَا"⁽¹⁾، وقد ذكر النحاة ذلك، وجَوَّزُوا الحذف بالشواهد وأَوَّلُهَا القرآن الكريم. يقول ابن هشام: "يَجُوزُ حذفُ المفعول لَغَرَضٍ؛ إما لفظي كتناسب الفواصل في نحو ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾، ونحو ﴿إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى﴾ وكالإيجاز في نحو "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا". وإمّا معنوي كاحتقاره في نحو "كَتَبَ اللَّهُ لِأَغْلِبَنَّ"، أي الكافرين أو لاستهجانه كقول عائشة (رضي الله عنها): مَا رَأَى مِنِّي وَلَا رَأَيْتُ مِنْهُ، أي العَوْرَة "⁽²⁾ غير أَنَّ الدَّارِسَ وقف عند ذلك الحد ولم يُشِرْ إلى ظاهرة الحذف من ناحية بلاغية أخرى وهي الإيجاز. وإذا كانت هذه السورة مكية فما علاقة مكيتها بظاهرة الإيجاز؟

المستوى الصوتي:

وقد تبينَ هذا المستوى من خلال الكشف عن الغاية الأولى التي يحققها الحذف، فحذف المفعولين يجعلُ المتكلمَ يقف عند الفعل "أنذر"؛ ولذلك يمكن القول بأن نصراً يريد الإشارة إلى وظيفة الصوت وعلاقته بالمتلقي وهي تحريكُ هذا المتلقي وهزّه للقيام بمهمة الإنذار. فحرفُ الرَّاءِ حرفٌ تَكَرَّرَ مَجْهُورٌ يُحْدِثُ رنيناً بتكراره، وبهذه الصفة يمتلك القدرة على التنبيه والإيقاظ، إيقاظ المتلقي الذي كان نائماً.

والنتيجة التي يُمكن إثباتها هي أَنَّ الباحث يُعْطِي الأولوية في نظرته إلى النص القرآني للواقع والملموس أو المُشَاهَد، ومن ثَمَّ يكون لكلِّ ظاهرة نصية حسب هذا الاتجاه أصل في الواقع وما يجري فيه، وما فيه من تصورات ومفاهيم، لذلك كانت دراسة نصر حامد لبعض الآيات القرآنية هي إقامة جدلية بين مستويات النص دلالية وتركيبية وصوتية، وبين الواقع.

(1) - مفهوم النص : 71

(2) - ابن هشام - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 2 : 184 _تح: محمد محي الدين عبد

الحميد - المكتبة العصرية صيدا بيروت - د ط - د ت

سياق المسكوت عنه في سورة الجن

إنّ تحليل مستويات السياق اللغوي في توجّه نصر حامد يتجاوز حدود الجملة والدلالة القريبة للصيغ، وذلك " لاكتشاف الدلالة المسكوت عنها في بنية النص".⁽¹⁾ وقد مثل لمستوى المسكوت عنه بسورة "الجن" (*). ويدور محور هذه السورة حول الجن وما يتعلق بهم من أمور عجيبة كاستماعهم للقرآن وإعجابهم بأسلوبه وبما فيه من هداية، ودخولهم في الإيمان، واستراقهم للسمع ورميهم بالشّهْب الحارقة وغير ذلك، وظاهرة الجن من الظواهر الثقافية التي كانت سائدة في المجتمع العربي قديماً، فقد كانت

(1) - النص والسلطة والحقيقة : 108

(*) - لقد ذُكر لفظ الجن وهو اسم جنسٍ جمعي مفردُه جَنِّي والجمعُ جِنَّةٌ في تسعة عشر موضعاً ممّا لا يخلو من دلالة. وهذه المواضع هي:

السورة	الآيات	السورة	الآيات
الأنعام=	130-128-100	فصلت=	29-25
الأعراف=	179-38	الأحقاف=	29-18
الكهف=	50	الذاريات=	56
النمل=	39-17	الرحمن=	33
سبأ =	41-14-12	الجن=	6-1

وذكر لفظ الجان سبع مرّات في :

السورة	الآيات	السورة	الآيات
القصص	31	النمل	10
الرحمن	15-74-56-39	الحجر	27

وذكر لفظ الجنّة خمس مرّات في :

السورة	الآيات	السورة	الآيات
هود	119	الصفّات	158 (مرتين)
السجدة	13	الناس	6

العرب ترعّم أن الجنّ تكثر بوادٍ يُقالُ له "عَبْقَر" يقول العَبَّاسُ (*):
خُفَافٌ* أَلَمْ تَرَ مَا بَيْنَنَا يَزِيدُ اسْتِعَاراً إِذَا يُسْعَرُ⁽¹⁾

أَلَمْ تَرَ أَنَا نُهَيِّنُ التِّلَادَ لِلِسَائِلِينَ وَمَا نُعْذِرُ

لَأَنَّا نُكَلِّفُ فَوْقَ التِّي يُكَلِّفُهَا النَّاسُ لَوْ تَخْبِرُ

لَنَا شَيْمٌ غَيْرُ مَجْهُولَةٍ، تَوَارِثَهَا الْأَكْبَرُ

وَحَيْلٌ تَكْدَسُ بِالذَّارِعِينَ تَنْحَرُ فِي الرَّوْعِ أَوْتَعَقُرُ

عَلَيْهَا فَوَارِسُ مَخْبُورَةٍ كَجَنٍّ مَسَاكِنُهَا عَبْقَرُ

غير أن صورة الجنّ وصفاتهم الواردة في القرآن الكريم، ليست هي الصورة التي كانت مستقرة في الذهنية العربية؛ لذلك يرى الباحث أن هذه الصورة أساسها الواقع ولكنها تخالف هذا الواقع، فقد أصبحت في النص من الإنس. يقول نصر حامد عن السياق اللغوي لسورة «الجن»: "يبدو من ظاهر السياق أن النص يتحدث عن ظاهرة الجن، الجن بوصفها ظاهرة لا يحتاج وجودها لإثبات، لكن وجودها في النص يمثل المعرفي الثقافي (...) من هذه الزاوية يبدو النص متجاوباً مع المعرفي الثقافي بدلالة المنطوق أو الملفوظ - لكنه على مستوى المسكوت عنه، الذي يبدأ من أنسنة الجن بتقسيمهم إلى مؤمنين وكافرين نتيجة استماعهم للقرآن (...) يؤسس مغاييرته، أو اختلافه مع هذا المعرفي الثقافي".⁽²⁾ ونستطيع تبيان ذلك بما يلي:

منطوق	مسكوت عنه
الجن	تحول الجن إلى إنس
ثقافي	ديني
موافقة	مخالفة

(*) - هو العباس بن مرداس بن أبي عامر بن حارثة بن عبد قيس من بني سليم. أمّه الخنساء بنتُ عمرو ابن الشريد السلمية، كان فارساً شاعراً فصيحاً بليغاً سيداً في قومه، وهو مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام.
(*) - خُفَاف: هو خفاف بن عمرو بن الحارث بن الشريد بن رياح. شاعر من شعراء الجاهلية، كان فارساً شجاعاً وهو أحد أغربة العرب.

(1) - الأصفهاني - الأغاني 18: 99

(2) - النص والسلطة والحقيقة: 109 (بتصرف)

ويبدو لنا أنَّ اختلاف النص القرآني مع هذا المعرفي الثقافي يتمثل فيما أضافه النص من معرفة جديدة ، ولكنه لم يُأَنَسِ الجنَّ، لأنَّ الجنَّ أممٌ كما أنَّ الإنسَ أممٌ: ﴿ قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ ﴾⁽¹⁾ وفيهمُ الرِّجَالُ كما في الإنس: ﴿ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴾⁽²⁾، وهم كالإنس من حيث التكليف: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾⁽³⁾، وإنما وظَّفها القرآن الكريم لخدمة الإسلام بإعادة صياغتها صياغة جديدة، فالنص عند الدارس قد صاغ مفاهيمه من الواقع، وما مجيء الجن فيه بصورة مخالفة إلا إعادة صياغة لهذا المُعتقد. يقول الباحث: " ولم يكن القرآن في صياغة الواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات، فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تنبئ عن تحوُّل في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له، والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرًّا في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن إمكانية اتصال بعض البشر بالجن"⁽⁴⁾، فنصر حامد ينطلق من الواقع ومن ثقافته في فهمه لنص القرآن. وقد عَرَضَ في تحليله للآيات الكريمة التالية: أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ﴿4﴾ وَأَنَا ظَنَّنا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿5﴾ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴿6﴾ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَنْبَغْتَ اللَّهُ أَحَدًا ﴿7﴾ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَتٍ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا ﴿8﴾ وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا ﴿9﴾ وقوله تعالى: وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ﴿14﴾ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿15﴾ وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا ﴿16﴾ لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ نَسْلُكُهُ عَذَابًا صُغْدًا ﴿17﴾.

(1) - سورة الأعراف. الآية : 38

(2) - سورة الجن. الآية : 6

(3) - سورة الذاريات. الآية : 56

(4) - مفهوم النص: 34

تصدى الدارس في هذه الآيات الأخيرة المذكورة إلى قضيتين: أولاًهما تحويل النص الجن إلى إنس - هذا ما يراه الدارس - ولعل هذه الرؤية تعود إلى أن النص قد ذكر أن الجن سمعوا للقرآن فأعجبوا به، وأدركوا أنه يهدي إلى الرشد فآمنوا به، وأن فيهم رجالاً كما في الإنس. والأخرى هي التداخل الدلالي للضمائر، إذ أحدث بعضها إشكالاً في المرجعية، أعود إلى الجن أم إلى متكلم آخر؟ يقول نصر حامد: " وإذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول (قل أوجي إليّ أنه...)، فإن ما يلي ذلك يبدو في المستوى الظاهر حكاية لما قاله الجن بعد أن استمعوا إلى القرآن. ولكننا نلاحظ الآية الأولى في الاستشهاد السابق، وهي الآية الرابعة في السورة 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 أن ضمير المتكلم "نا" في "أنا" وفي "ظننا" من الضروري أن يكون دالاً على متكلم آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على التجريد حيث يجرد المتكلم من نفسه شخصاً آخر يشير إليه باسم أو ضمير الغائب".⁽¹⁾ غير أن نصر حامد يعود ليجعل هذه الضمير للجن حيث يقول: " ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في "ظنوا" إشارة إلى الإنس، وضمير المخاطب في "ظننتم" إشارة إلى الجن في الآية رقم (7). " (2) و لم يفسر نصر حامد هذا التداخل تفسيراً لغوياً كما فعل القدامى وإنما فسره بقوله " ومعنى هذا التداخل الدلالي في استخدام الضمائر أن صوت الجن ليس صوتاً مستقلاً في النص فإن صوت المتكلم الأصلي في النص يقطع هذا الصوت بين الحين والآخر بحيث يكون حضور الجن حضوراً مشروطاً".⁽³⁾

وقد تنبّه المفسرون القدامى إلى إشكالية مرجعية الضمير الذي هو اسم (إن) كما في قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾ قرأ ابن كثير بالكسر على أنه من جملة المحكي بعد القول، وكذا ما بعده، إلا قوله (وأنه لما قام) على أنه استئناف مقول. وفتح

(1) - مفهوم النص: 34

(2,3) - م. ن: 35

الباقون الكل إلا ما صدر بالفاء على أنّ ما كان من قولهم (الجن) فمعطوف على محل الجار والمجرور في (به) كأنه قيل صدّقناه وصدقنا أنّه تعالى جد ربنا " (1) ويقول البيضاوي بأنّ الآية ﴿ وَاتَّهَمُ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا ﴾ من كلام الجن بعضهم لبعض، أو استئناف كلام من الله تعالى، ومن فتح (إنّ) فيهما جعل الآية من المؤحى به، والضمير في " ظننتم " قد يكون للجن أو للإنس (2) ولم يقف نصر حامد عند هذه الآيات للكشف عن مرجعية الضمائر، وإنما وظف فكرة التحوّل في طبيعة الجن ليبين أنّ النصّ يلغي وجود الجن، فهو يقول: " وبتحليل السياق اللغوي على مستوى مرجعية الضمائر ينكشف مستوى آخر من مستويات المسكوت عنه. وإذا أضفنا إلى ذلك قرار مصادرة حق الجن في الاستماع إلى أخبار السماء عن طريق محاصرتها بالشّهب الحارقة الراصدة للجن، أمكننا القول إنّ النصّ يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي " (3).

وتوصّلنا تحليلات نصر حامد أبو زيد لبعض السور القرآنية إلى أنّه كان يسعى إلى إثبات تشكّل النصّ القرآني من الواقع بمستوياته المختلفة؛ فكان هذا الواقع عاملاً في تشكيل المعنى والإيقاع والتركيب، وذلك باستجابة النصّ لأحوال المخاطبين وللظروف التي نزل فيها، وأنّ هذا النصّ تكوّن من ثقافة الجاهليين ومن تصوراتهم للعالم. ويدل هذا الاتجاه على أنّ النصّ القرآني حادث تاريخي لم يكن مشكلاً قبل نزوله، إذ كيف يكون موجوداً قبل الظروف التي دعت إلى تشكيله {حسب توجه الدارس}؟ وهنا لا بُدّ أن نسأل: ألم يكن كل شيء في علم الله قبل نزول القرآن إلى الأرض؟ ألم يكشف القرآن عن أحداث مستقبلية حدثت بعد نزوله؟ ألم يُخبر عن أشياء ليست من واقع المجتمع الجاهلي وعن أشياء ستقع بعد فناء الدنيا؟ ألا تتنفي صفة إعجازه لو أنه نزل على العرب بلغة غير لغتهم؟ ألا يكون النصّ القرآني غريباً عنهم لو أنه نزل غير مرتبط ببيئتهم؟

(2،1) - البيضاوي - أنوار التنزيل وأسرار التأويل 4 : 154

(3) - النص والسلطة والحقيقة : 109

المبحث الخامس: قراءة لغوية لسورة الفاتحة لـ(أركون)

في النموذج التالي الذي تصدى فيه محمد أركون إلى دراسة سورة الفاتحة دراسة حديثة، يظهر لنا بوضوح البؤن الشاسع بين ما يقوم به وبين ما قام به المفسرون القدامى، مما ينم عن القطيعة التي يسعى أركون إلى إرسائها على المستوى المنهجي والمعرفي، وترسيخها في الدراسات القرآنية، ويتجلى ذلك في دعوته إلى القراءة المحايدة للنص القرآني وقيامه بإجرائها فعلاً عليه، وهي القراءة التي لا تنصب إلا على النص معزولاً عن كل تصور سابق، أو مرجعية معرفية تتعلق بالجانب الغيبي لاعتماد الدراسات الحديثة على المادي الذي يمكن ملاحظته وإجراء التجربة عليه. وقبل التطرق إلى هذه القراءة لا بدّ من تقديم هذه السورة كما عُرفت في التراث الإسلامي.

سميت هذه السورة بالفاتحة لأنّ كتاب الله تعالى يبدأ بها، أو يُفْتَتَحُ بها. ولهذه السورة أسماء كثيرة أشهرها فاتحة الكتاب وأمّ القرآن أو أمّ الكتاب والسبغ المثنائي فقد قال عنها السيوطي: "وَقَفْتُ لَهَا عَلَى نَيْفٍ وَعِشْرِينَ اسْمًا، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى شَرَفِهَا فَإِنَّ كَثْرَةَ الْأَسْمَاءِ دَالَّةٌ عَلَى شَرَفِ الْمُسَمَّى".⁽¹⁾ وَيَذْهَبُ الْعُلَمَاءُ الْقَدَامَى إِلَى أَنَّهَا جَمَعَتْ مَقاصد القرآن الأساسية، فهي أم القرآن وأصله، قال الحسن البصري: "إِنَّ اللَّهَ أَوْدَعَ عُلُومَ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ فِي الْقُرْآنِ، ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ الْقُرْآنِ الْفَاتِحَةَ فَمَنْ عِلِمَ تَفْسِيرَهَا كَانَ كَمَنْ عِلِمَ تَفْسِيرَ جَمِيعِ الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ".⁽²⁾ وهذا الكلام يدلّ على منزلة هذه السورة بين باقي السور. وهي السورة الأولى في ترتيب المصحف الشريف، لا في ترتيب النزول. ويدور مضمونها حول أصول الدين وما تفرّع عنه، والعقيدة، و أسماء الله الحسنى وصفاته، وإفراده بالعبادة والاستعانة، وطلب الهداية منه.

لقد كانت قراءة أركون للفاتحة قراءة داخلية تطرق فيها إلى ما أسماه بالمحددات أو المعرّفات (ال تعريف والإضافة والوصف)، و تطرق أيضاً إلى الضمائر والأفعال

(1) - الإتيان في علوم القرآن ج1: 151

(2) - م. ن: 120

والأسماء ثمّ البنيات النحوية والنّظم والإيقاع. وقبل أن يشرع في ذلك حدّد هدفه من خلال تمييزه بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص وبين المنطوق أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، فيذكر أنّ فائدة هذا التمييز هي " أنّه يتيح تقييم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل.."⁽¹⁾ فالمتكلم بالنص له موقع أساس عند محمد أركون، لأن ذلك الموقع سيؤسس عليه موقفاً خطيراً يتعلق بالمصدر الإلهي، لذلك اعتمد الدارس على المقاربة اللسانية التي تعدّ النصوص بُنى مستقلة طبيعتها لغوية ولذلك يرى ضرورة قراءة النص انطلاقاً من لغته ومن القواعد التي تتحكم في تراكيبه بعيداً عن قائله.

1- المحدّدات *

كانت بداية محمد أركون في هذه القراءة بوصف الأسماء الواردة في السورة الكريمة، ووقف على أنّها جميعاً محدّدة، ومحدّداتها لها أشكال ثلاثة:

أ- محدّدات تعريفية :- بأداة التعريف (ال) - الله*، الرحمن، الرحيم، الصراط.. - بالإضافة - بسم الله، ملك يوم الدين، صراط الذين..

ب- محدّدات وصفية : الرحمن، الرحيم.....

- التعريف ب(ال) ووظيفته

يُفسّر محمد أركون مجيء الأسماء في السورة معرفةً ب (ال) بقوله بأنّ " كل ما يتحدّث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يُعرف".⁽²⁾ ويرى أنّ هذا التعريف له أهميّة كبيرة فهو يعطي معنى خاصاً للكلمة فمثلاً تعريف كلمة (إله) التي صارت (الإلاه) ثمّ حولتها العرب تخفيفاً إلى (الله) حسب ما جاء في لسان العرب*. ولعل أركون يقصد

(1) - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 126

* جاء في لسان العرب مادة (أله) ص 140 " الإله. الله عز وجل، وكلّ ما اتّخذ من دونه معبوداً إله عند متّخذ. والجمع آله، والآلهة الأصنام سُموا بذلك لاعتقادهم أنّ العبادة تحقّ لهم"

* كلمة (محدّدات): هي ترجمة للكلمة الفرنسية (détermnants)

(2) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 127

إلى أن التعريف كانت له وظيفة ذات أهمية كبيرة هي أنه نقل الكلمة (إله) من المعنى الجاهلي إلى المعنى الديني الجديد، بحيث قَصَرَ الألوهية على الإله الواحد. وفي هذه العملية تصحيح للعقيدة.

وإذا ما رجعنا إلى كتب اللغة وجدنا علماء اللغة والنحو قد تحدّثوا كثيراً عن هذه الكلمة: (ال) حديثاً طويلاً ، وبينوا أنواعها ووظائفها. ويشير أركون إلى أن المفسرين القدامى بفطنتهم قد تنبّهوا إلى أهميّة التعريف واستعان لدعم رأيه بقول الرازي: "الفائدة الثانية أنه تعالى لم يقل: أحمد الله، ولكن قال: (الحمد لله). وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه، أحدها أنه لو قال أحمد الله، أفاد ذلك كون ذلك القائل قادر على حمده، أمّا لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين، وقبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمّدوا، وسواء شكروا أم لم يشكروا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم".⁽¹⁾ ويبدو أن محمد أركون وهو يحتجّ بكلام الرازي لم يتنبّه إلى أن الرازي كان بصدد تمييز دلالة الجملة الاسمية (الحمد لله) من دلالة الجملة الفعلية (أحمد الله)، ومعلوم أن الجملة الاسمية تدلّ على الثبات والدوام، وهذا الذي يقصد إليه الرازي، ويظهر هذا من قوله (محمود من الأزل إلى الأبد)، غير أن هذا لا ينفي ما يذهب إليه أركون.

* - جاء في لسان العرب: 140 وَ رَوَى الْمُؤَنِّدِيُّ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ اسْتِثْقَاكِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى فِي اللُّغَةِ فَقَالَ كَانَ حَقُّهُ "إِلَاهٌ"، أَدْخِلْتَ الْأَلْفَ اللَّامُ تَعْرِيفاً، فَقِيلَ أَلِلَّاهُ، ثُمَّ حَذَفَتْ الْعَرَبُ الْهَمْزَةَ اسْتِثْقَالاً، فَلَمَّا تَرَكُوا الْهَمْزَةَ حَوَّلُوا كُسْرَتَهَا فِي اللَّامِ الَّتِي هِيَ لَامُ التَّعْرِيفِ، وَذَهَبَتْ الْهَمْزَةُ أَصْلًا فَقَالُوا أَلِلَّاهُ، فَحَرَكُوا لَامَ التَّعْرِيفِ الَّتِي لَا تَكُونُ إِلَّا سَاكِنَةً، ثُمَّ النَّقْيُ لَا مَانَ مَتَحَرِّكَتَانِ فَأَدْغَمُوا الْأُولَى فِي الثَّانِيَةِ فَقَالُوا: اللَّهُ .

(1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 127 ، نقله الكاتب من تفسير الفخر الرازي ج1، ص224 دار الفكر، ط1، 1981.

التحديد بالإضافة:

ينتقل محمد أركون إلى المعرّف (المحدّد) الثاني وهو التركيب الإضافي الذي في السورة ليبين العلاقة الموجودة بين الوظيفة النحوية لهذه الصيغة وبين قيمتها المعنوية وليكشف عن التفاعل النحوي المتبادل بين المضاف والمضاف إليه. و يوضّح ذلك في قوله تعالى (ربّ العالمين) قائلاً: " في تعبير (ربّ العالمين) كما في تعبير (بسم الله)، فإنّ هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى. فالمعنى الشائع لكلمة (رب) * أو سيّد كما نقول سيّد البيت ، قد أصبح خصوصياً أو مخصصاً عن طريق الطّرف المحدّد(العالمين)... وبالعكس، فإنّ (عالمين) على الرغم من لا نهائيتها موضوعة تحت تبعية رب ".⁽¹⁾ فهذه الإضافة نقلت كلمة رب من معناها الشائع إلى معنى خاص لا يكون إلا لمن خلق العالمين، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ لفظ (العالمين) من حيث دلالاته على جميع أجناس المخلوقات من إنس وجنّ وملائكة ودوابّ وجمادٍ ونباتٍ يخضع لـ (ربّ) وهو الله تعالى.

الضمائر في سورة الفاتحة

يعرّف النحويون الضمير بأنّه اسمٌ جامد يدل على متكلم أو مخاطب أو غائب. ولكونه يختلف عن الاسم الظاهر في وضعه، ويعبّر عن شيء بغير اسمه، سمّته بعض المراجع القديمة كنايةً أو مكنياً، لأنّه يكنى به - أي يرمز به - عن الظاهر اختصاراً.

والضمائر في سورة الفاتحة تسعة. جاءت كالتالي:

- ضمير المخاطب في (إياك) مرّتين، وفي (اهدنا و أنعمت).
- ضمير جماعة المتكلمين في (نعبد، نستعين، اهدنا).
- ضمير جماعة الغائبين في (عليهم) مرّتين.

* جاء في تفسير الطبري قوله: "رب" فإنّ الربّ في كلام العرب منصرفٌ على معانٍ: فالسيّدُ

المطاع فيها يُدعى ربّاً ، ومن ذلك قول لبيد بن ربيعة:

وَ أَهْلَكُنْ يَوْمًا رَبًّا كِنْدَةَ وَابْنَهُ... وَ رَبًّا مَعَدًّا بَيْنَ خَبْتٍ وَ عَزَعِرٍ

(1)-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:127

والمشكلة التي يلقاها القارئ أحياناً تكمن في تعيين المرجع الذي يحيل إليه الضمير، أي الاسم الذي يعود عليه؛ وتُعرف هذه المشكلة بالتداخل الدلالي حيث يجدُ القارئ بعض الصعوبة في تحديد المراد من الضمير*. وإذا كانت مسألة الضمائر في سورة الفاتحة لا تطرح أيّ مشكلة، فهذه السورة هي أكثر السور قراءة من قبل مستويات مختلفة من الناس، فلا يجدون في فهمها عناءً.

والمسألة التي تطرّق إليها محمد أركون هي هنا تحديدُ عودة الضمائر في سورة الفاتحة، ويرى أنّ ذلك من الأهمية بمكانٍ لأنّ هدفه يتعلّق بقائل النص، فهو يقول عن الضمائر الواردة في هذه السورة: "إنّها تمثّل صنفاً آخر من أصناف المحدّدات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم. وتحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا، ولذلك لأنّه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحساسة جدّاً والمتعلّقة بمؤلف النص"⁽¹⁾. ففي تحليله للضمائر قام بتحديدّها وهي (نحن) يرى بأنّه هو القائل والمُرسل، لأنّه هو الذي يوجّه الخطاب لله: الحمد والتوحيد وطلب الاستعانة والهداية. أمّا (الله) فهو مرسل النعم للعبد. أي أنّه مُرسلٌ للنعم، مُرسلٌ إليه الخطاب. فـ (فعل الحمد يفترض معنوياً فاعلاً مرسلًا للنعم، وعاملاً مستقبلاً (أومرسلاً إليه) لهذه النعم".⁽²⁾ أمّا

* مسألة التداخل الدلالي المتعلق بالضمائر تطرّق إليه مفسّرون كالبيضاوي و باحثون منهم نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النص ص 34 عند حديثه عن المسكوت عنه في سورة (الجن). وقد أشرت إلى ذلك في الصفحتين: 293/294

(1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 128

(2) - ن. م: 131

* كلمة مؤلّف (بكسر اللام) لم يستعملها أحدٌ من العلماء لتعيين القائل (الله)، لأنّ هذه الكلمة ليست من أسمائه تعالى ولا من صفاته، وإنما تستعمل للفنانين والكتاب. والتأليف هو عملية الجمع؛ وقد جاء في لسان العرب مادة (ألف): "أَبُو زَيْدٍ: أَلْفَتْ بَيْنَهُمْ تَأْلِيْفًا إِذَا جَمَعْتَ بَيْنَهُمْ بَعْدَ تَفَرُّقٍ، وَأَلْفَتْ الشَّيْءَ تَأْلِيْفًا إِذَا وَصَلْتَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ؛ وَ مِنْهُ تَأْلِيْفُ الْكِتَابِ. وَإِنَّمَا جَاءَتْ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّهُ أَلَفَ بَيْنَ الْأَوْسِ وَالْخَزْرَجِ " وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" الأنفال الآية (63) فاستعمال أركون لهذه الكلمة في هذا المقام مظهر من مظاهر التحديث وفيه مساسٌ شنيع بالعقيدة، ومساس بالقرآن الكريم وكأنّه إنتاج بشري.

القائل / المتكلم، فهو العبد. إنّ محمد أركون يريد أن يحدّد قائل النص من النص نفسه لا من خارجه، يريد أن يحدّده نحويّاً . فالقائل هنا في توجهه هو ما يحدّده التركيب النحوي، لا ما تحدّده النصوص الأخرى.

إنّ الهدف الذي يسعى إليه محمد أركون هو الإجابة عن السؤال: (من صاحب النص)؟ الأمر الذي يكشف عن حقيقة القراءة الحداثيّة للنص القرآني، وهي نسفُ المعتقدات، وإرساء محلّها مفاهيم مادية. يقول الباحث اعتماداً على خلوّ السورة من ضمير متكلمٍ يعود على (الله): "ينبغي أن نعلم أنّه لا توجد في النصّ أية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف... ولكننا نعلم فيما يخص بقية النص القرآني أنّ العلامة اللغوية الدالة على المؤلف تظهر غالباً، إنها تتمثل في فعل الأمر: قل. أو قد تتمثل في (أنا) قواعدية وفاعلة للقرارات والأفعال الخاصة بالأوامر... إلخ في آن معاً. وهي تظهر في صيغة (إنّا): أي نحن الدالة على الجلالة والعظمة المطلقة. وهذه النحن التي تظهر في الفاتحة بصفتها العامل المرسل - المرسل إليه".⁽¹⁾ فهذا الكلام فيه إيماءٌ إلى أنّ سورة الفاتحة لا يظهر القائل (المتكلم) إلا من خلال القواعد النحوية، وهو الذي يوجه الحمد، ويطلب الإعانة والهداية، بخلاف السور الأخرى حيث يظهر القائل (المتكلم) من الضمائر أو غيرها.

إنّ أركون، بهذه القراءة، المعتمدة على الجانب الشكلي للنص القرآني وهو الجانب الذي يقتصر على وصف الكلمات، وإبراز العلاقة النحوية بين العناصر المكونة للنص والوقوف على وظيفتها، مُقْصِياً الجانب العقدي الذي لا ينفكُ عن النص. فقارئ النص القرآني ينبغي له - في زعم - أركون أن يجعل العبرة في بنية النص ولذلك يقول: " بما أنّ النصّ يمتلك مثل هذه البنية الملازمة أو المحايثة فإنّ مسألة المؤلّف لا تعود تطرح من خلال المفاهيم المعتادة. أقصد بذلك أنها لم تُعَدْ تشترط فهم النصّ كما كانت تفعل حتى الآن. فالنسيج اللغوي للنصّ يبلغ من الخصوصية حدّاً أنّ المؤلّف ينبثق من خلاله بشكلٍ من الأشكال، ثمّ ينبني ويتشكّل كلما راحَت عملية القول تتطوّر وتتقدّم ".⁽²⁾ ويصرّح محمد أركون بما يقصد إليه

(2،1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 130

من هذا قائلاً " يعني أننا لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلّمات اللاهوتية الدوغمائية لكي نتحدّث عن القرآن ".⁽¹⁾ وهذا ما يدعو إلى القول بأنّ أركان يعدّ النصّ القرآني بعبارة صريحة، مؤلفاً كغيره من النصوص البشرية، ويظهر ذلك أيضاً من تلك الدراسة الشكلية لسورة الفاتحة، وهي دراسة خالية من أيّ نزعة دينية إيمانية، وكأنّها تعالج نصّاً من النصوص الأدبية.

وإذا كان محمد أركون يوجّه دراسته للضمائر في سورة الفاتحة بُغيةً تحديد صاحب النص، فإنّ هذه السورة وهي من سور القرآن لا تحتاج إلى ضمير يحدّد قائلها، فصدرها لا يمكن أن يكون بشريّاً وإنّ خلت من القرائن اللغوية كالضمائر الدالة عليه، فإنّ ما يدلّ عليه هو إعجازه كما عرّف ذلك منذ نزوله.

الأفعال في سورة الفاتحة

يلاحظ أركون في بداية دراسته للأفعال في سورة الفاتحة قلّة هذه الأفعال بالقياس إلى الضمائر، غير أنّه يمكن أن نقول بأنّ قلّتها فيها، له دلالاته المرتبطة بخصوصية هذه السورة التي على قصرها تضمّ جميع علوم القرآن حسب ما يراه العلماء كالحسن البصري. وهذا ما يفسّر إسهاب بعض العلماء في تفسيرها إسهاباً واستقصاء دقائقتها مثلما فعل الرّازي. فهذه القلة لا يجوز أن نعدّها شيئاً سوى صفة من صفات الكمال وذلك العدد هو العدد الذي تقتضيه هذه السورة.

لقد تضمن حديث أركون عن الأفعال تعيينَ أزمنتها وذكرَ دلالاتها، فالعلان المضارعان (نعبد، نستعين) سبقَ كلاّ منهما الضميرُ (إِيَّاكَ)، وهُنا يُلاحظ محمد أركون " أنّ الوظائف النحوية أو التركيبية تتحالف مع القيم المعنوية لكي تعبّر بشكل مطابق أو صحيح عن الجدلية المشكلة لكلا العاملين، ولكي تُقوِّها ".⁽²⁾ ففي ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ما سمّاهما أركون (عاملان) أي المتكلم والمخاطب/المرسل إليه. والربط بين الوظيفة النحوية وبين المعنى هو بيان أثر هذه الوظيفة في تقوية المعنى

(1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 130

(2) - م . ن: 131

تقوية المعنى والتطابق بينهما، والدارس هنا يريد أن يبين أن الفاعل (المُرسل) هو العبد، والمفعول به (المرسل إليه) هو الله، وهذا التركيب يدل على أفراد الخالق بالعبادة وقصرها عليه، وخضوع العبد له، ومما يبين هذا الخضوع كذلك هو الدعاء في (إِهْدِنَا).

أما فعل الأمر (إِهْدِنَا)، فقد بين أركون بأنه ليس أمراً حقيقياً، ولا يمكن أن يدل على الحقيقة، وذلك بقوله: "إن فعل الأمر إهدنا الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ، لا يمكن أن يشتمل فعلاً على قيمة الأمر، بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمناً في نعبد ونستعين".⁽¹⁾ إن هذه المسألة تتضوي- في الواقع - تحت أحد أبواب علم البلاغة، وهو أغراض الأساليب الإنشائية أو ما يمكن تسميته بخروج معنى اللفظ عن مقتضى الظاهر.

التحويل إلى الأسماء

تختلف لغة القرآن الكريم عن اللغة التي سادت في الجاهلية من حيث الاستعمال على أن لغته هي اللغة العربية التي تمكنت العرب من ناصيتها، وأدركت أسرارها وعرفت دلالاتها وأوجه استعمالاتها. ومن الطبيعي أن تكون لغة القرآن كذلك، أن تكون هي لغتهم ولكنها أسمى منها، متبوعة لا تابعة" وقد صارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة".⁽²⁾ لأن المتكلم مهما بلغ من الفصاحة والبلاغة ومن تفقه في اللغة فإنه لا يستطيع وإن بلغ نهاية جهده أن ينتج أرقى ما يمكن أن ينتج، لا يستطيع أن يدنو من لغة النص القرآني. غير أن محمد أركون عندما تطرق إلى الكلمات في سورة الفاتحة (اسم، حمد، الله، رب، يوم، دين، صراط..) لم يكن يريد فهم النص القرآني كما ينبغي له أن يفهم، ولذلك كان بعيداً عما تستحقه

(1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 131

(2) - تاريخ آداب العرب ج2: 226

(3) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 131

هذه السورة. ويرى أنّ دراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات يجب أن يتمّ على مرحلتين⁽³⁾:

- 1- ربطها بالبنى الإيتمولوجية للمعجم العربي.
- 2- تقييم التحوّلات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستعمل من قبل اللغة القرآنية.

فالدراسة الدلالية لألفاظ النصّ القرآني في توجّه محمد أركون تحصل بالبحث عن استعمالاتها الأصلية الشائعة المتداولة في الجاهلية؛ ثمّ إعادة النظر إليها في السياق الجديد لمعرفة ما أحدثه النصّ القرآني من تغيير فيها. والواقع أنّ الحياة الجديدة تتطلب مفاهيم جديدة كذلك، ولحكمة ما لم يخرج النصّ القرآني عن المعجم العربي كما بيّن هو نفسه أنّه قرآن عربيّ غير ذي عوج، غير أنّه أضفى عليه معاني جديدة ومفاهيم غير مألوفة تلبي حاجة الوضع الجديد. ويرى أركون أنّه بالعملتين السابقتين يمكن معرفة القدر الذي تغيّرت به الكلمات أو تحوّلت؛ وهذا ما عبّر عن ذلك بـ "أنّه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول، وانطلاقاً من ذلك، في ترسيخ مناخ جديد من المعاني".⁽¹⁾

وعملية التحويل عند أركون يمكن معرفتها باللجوء إلى كلمات مزدوجة كالمصادر واسم الفاعل واسم المفعول، لأنها أسماءٌ تتضمّن فعلاً، وهي مجردة من الفاعل والزمن والصيغة (صيغة الفعل): "إنّ عملية التحويل إلى اسمٍ ، إذ تُحذف علامات الشخص والزمن، والصيغة التي ترافق الفعل، تحوّل من الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية، وخبرية ذات صلاحية عامّة دائمة".⁽²⁾ ويضرب الدارس أمثلة منها كلمة (الحمد) ، فهو مصدر يدلّ على حدث مجرد من الفاعل ومن الزمن وهو ليس بصيغة الفعل (أحمد).

^(2,1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 132

البنيات النحوية

إنّ ما قام به محمد أركون في دراسته لسورة الفاتحة نحوياً اعتماداً على الدراسات الغربية، لم يكن هنا سوى تقسيماً للآيات الكريمة وتوزيعها حسب التركيب والوظيفة. والعملية في الواقع معروفة في النحو العربي. فقد قسم الآيات إلى مجموعتين، أطلق على الأولى مصطلح (النويات) noyaux وهي:

1- بِسْمِ اللَّهِ

2- الْحَمْدُ لِلَّهِ

3- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

4- اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

وأطلق على المجموعة الثانية مصطلح (عبارات التوسّع) expansion وهي:

1- الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

2- رَبِّ الْعَالَمِينَ

3- الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

4- مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

5- صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

6- غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ

7- وَلَا الضَّالِّينَ

ففي القاموس الموسوعي لعلوم اللغة ورد التعريف الآتي للمصطلحين: " يُعَدُّ توسّعا كلّ كلمةٍ أو مجموعة كلمات داخل ملفوظ يمكن إزالتها دون أن يفقد الملفوظ كونه ملفوظاً، ودون أن يحدث تغيير في العلاقات المشتركة للكلمات الباقية، وبعد حذف جميع التوسعات يسمى الملفوظ الباقي (ملفوظاً أدنى) أو نواة ⁽¹⁾. وذلك كما قال النحاة العرب أنّه في الجملة ما يمكن حذفه على المستوى التركيبي، وهو ما يسمى فضلة، وما يبقى من الجملة هو المسند والمسند إليه (رُكْنَا الجُمْلَة)، بحيث لا يمكن الاكتفاء بركنٍ واحدٍ لتمام الجملة.

(1)- dictionnaire encyclopédique des sciences de la langue:p275

ويحدّد أركون غرضه من هذا التقطيع، وهو أنّ تقطيع الآيات على هذا المنوال يوضح بشكل أفضل الدورَ النحوي المركزي والتوسّع المعنوي للفاعل (الله). ويظهر لنا جلياً أنّ أركون يستعين بالمفاهيم السيميائية إذ يسقط البرنامج السردى على النص القرآني وهو البرنامج الذي وضعه غريماس وسماه (النموذج العاملي) * Modèle actanciel الذي يرى أركون أنّه موجودٌ في المجموعة الأولى - عبارات النويات - وهي في الوقت نفسه كلها تعبّر عن التقديس، وترتبط معنوياً بالمجموعة الثانية - عبارات التوسع - التي توسع معاني المجموعة الأولى. يقول الدارس: " ومن السهل أن نرى أنّ العبارات النويات الأربع تحتوي في آنٍ معاً على النموذج العاملي، وعلى البنية المركزية للتحالف المقدس، وعلى الانعكاسات المعنوية المتضمنة في التوسّعات ".⁽¹⁾

النظم والإيقاع

يشكّل الإيقاع عنصراً مثيراً بارزاً في بنية النص القرآني، مما جعل قريشاً تلحقه بالشعر، وحمل المدافعين عنه على دراسة إيقاعه ونغمه لتمييزه من الإيقاع الشعري. و لموسيقى القرآن الكريم علاقة متينةً بنظمه، تتبع منه طبيعياً لا كما نجدها مصطنعةً في كلام البشر. وكلام البشر شعراً كان أو نثراً لا يخلو من مزايا، وقد جمع النص القرآني تلك المزايا، وجعلها تفوق مزايا الشعر والنثر؛ " فقد ألقى التعبير عن قيود القافية الموحدة و التفعيلات التامة، فبال ذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة. وأخذ في الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية، والفواصل المتقاربة في الوزن التي تغني عن التفاعيل، والتقفية المتقاربة التي تغني عن القوافي ".⁽²⁾ ومحمد أركون يتحدث هنا عن الجانب الصوتي وعلاقته بالنحو، أي

* - النموذج العاملي هو النموذج الذي يشمل العناصر الفاعلة في العملية السردية، والعلاقات التي بينها والتي لها وظيفة سرد القصة عن طريق الأدوار التي تؤديها وتشكل مواقف مختلفة تتمثل في : الفاعل، الموضوع، المرسل، المرسل إليه، المعارض، المساعد.

(1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 133

(2) - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن: 103، دار الشروق ط16، 2002

علاقة الإيقاع بالنظم. ويذكر أنّ القرآن غنيّ بالظواهر المتعلقة بالصوت وطريقة أدائه كالمِدِّ والتشديد والإدغام وغيرها، إلّا أنّه اكتفى بالإشارة إلى ذلك دون أن يتصدّى لنظم النصّ القرآني ودوره في الإيقاع، متذرّعاً بأنّ هذه المسألة لا تزال تنتظر مَنْ يدرسها طبقاً للمناهج الحديثة في التحليل العلمي.

ولعلّ محمد أركون لم يجد مستنداً يطمئنّ إليه و يُرضي توجهه الحداثي، ولذلك يقول بأنّ " القراءة الشعائرية وتقنين التجويد يقدمان بعض التعليمات التي لم يدرس تأويلها الصوتي والفونيمي والنظمي - الإيقاعي بشكلٍ جادّ حتى الآن ".⁽¹⁾ وكأنّ محمد أركون كان يفتقر إلى دراسات سابقة ليتخذها منطلقاً لبحثه، ولعلّ هذا هو السبب في كون ما قدّمه في هذا المجال شيئاً ضحلاً لا قيمة له، وتتمثّل هذه الضحالة في ذكره للصوت الذي تنتهي به آيات السورة وفي الطريقة الإحصائية لحروفها. يقول الدارس في ذلك: " و لهذا السبب فإننا سنكتفي فقط بالتنبيه إلى الملاحظة البسيطة التالية، وهي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة. أمّا فيما يخصّ الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات)، فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (11 مرة)، عين (5 مرات)، ها (5 مرات) ".⁽²⁾ والشيء الذي يمكن ملاحظته هو أنّ محمد أركون بهذا الإحصاء يعدّ البسمة آيةً من سورة الفاتحة، وهي مسألة كانت محلّ خلافٍ.

إنّ القراءة الحداثيّة لسورة الفاتحة من محمد أركون لم تأتِ بشيءٍ جديد، ولا بحديثٍ مُفيد، فما ذكره من أمورٍ لغويّةٍ معروفٍ في التراث العربي، لكنه خلّع عليه من المصطلحات الألسنية ما لم يُضف شيئاً سوى أنها مصطلحاتٌ تخلو من أيّ دلالةٍ إيمانية. فلو أنّ محمد أركون قرأ النصّ القرآني من زاويةٍ إيمانيةٍ لوجدَ أمامه ما يوجّه قراءته، وما يجعله يعيدُ النظر في مصطلحاته ومفاهيمه، وظهر له ما هو مقبولٌ منها وممّا هو غير مقبولٍ، لأنّ الدراسة العلمية المفيدة والنظر بالعقل لا ينافي الإيمان.

(2،1) - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 134

المبحث السادس: تحليل سورة التوبة سيميائياً لمحمد أركون

أما القراءة السيميائية التي اعتمد عليها محمد أركون للقرآن الكريم فهي تسعى إلى ترسيخ النزعة المادية. فقد قام بتحليل سورة "التوبة" سيميائياً، فصنّف مفرداتها إلى مجموعات سيمانتية معنوية ⁽¹⁾، ليجعلها تدل على واقع غير ما يقصد إليه النص القرآني. هذا الواقع هو واقع سياسي اجتماعي. فالتوبة يراها أركون "استسلام المعارضين دون قيد أو شرط". ⁽²⁾ وعن فريضتي الصلاة والزكاة يقول: "لقد عرض الخطاب القرآني هذين العاملين وكأنهما دينيان بشكل كامل، هذا على الرغم من أنهما يقومان بوظيفة حاسمة من الدمج الاجتماعي والسياسي (وظيفة اجتماعية وسياسية حاسمة). أن يصلي المرء وراء النبي أو مع مجموعة من المسلمين، وأن يدفع ضريبة تغير اسمها لا وظيفتها من مغرم إلى صدقة أو زكاة، فذلك يعني إحداث القطيعة مع العصبية التقليدية كما يعني ترك الآباء والزوجات والأطفال والأرزاق من أجل الالتحاق بجماعة جديدة. وهذا ما يفسر لنا سبب رفض البدو (الأعراب) للانخراط في الجهاد الذي صور على هيئة القتال من أجل الله، والذي كان يمارس آليته في الواقع طبقاً للممارسات التقليدية للصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة ومن أجل الأهداف نفسها". ⁽³⁾ و الواقع أنّ هذه الأهداف ليست مما يهدف إليه القرآن، وإنما هي أهداف دنيوية تتمثل عند هذا الناقد في "انتزاع السلطة وترسيخ الدولة الوليدة وتوسعة نطاقها". ⁽⁴⁾ وقد تحقق ذلك في نظر الناقد بالحصار ونصب الكمائن والقتل والأسر والسلب والغنيمة. ويتضح لنا من هذا النموذج أنّ الناقد يرى أنّ القرآن يعبر عن أحداث تاريخية دنيوية مادية تتمثل في صراعات اجتماعية وسياسية ومصالح شخصية وأنه صاغها بلغة أسطورية قوية مؤثرة تضيف على تلك الأحداث سمة التعالي والقداسة. وهكذا يزعم محمد أركون لغة القرآن بأنها أسطورية لأنّ قراءته لها مجردة من الإيمان، فهي مادية تسيء إلى النص القرآني ولا تخدمه.

(1) - ينظر الفكر الإسلامي - قراءة نقدية 96 / 97

(2،3،4) - م. ن: 98

المبحث السابع: تأويل سورة القدر لمحمد شحرور

يعتمد محمد شحرور في تأويلاته على الجانب اللغوي، ويقتفي أثر المعاجم القديمة لا سيما معجم مقاييس اللغة لابن فارس، وهذا لا يعني أنّ تأويلاته صحيحة، فهذه التأويلات تنبئنا أنّ لهذا الدارس منطقاً خاصاً لا قبل لأحد من الدارسين المهتمين بالدراسات القرآنية به، لأنّه لا يبالي بما وصل إليه القدامى معتبراً تفسيراتهم تاريخية مرحلية تفقد قيمتها بانتهاء عصرها، فيعطي للعقل الأولوية في عملية التأويل دون مراعاة لشروط التأويل، فالتأويل ينظر إليه على أنّه صرف الآية إلى ما يتصوره المؤول أنه حقيقة وصدق، لذلك ابتعد محمد شحرور عن الموضوعية والتأويل المقبول.

السورة: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴿٤﴾ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿٥﴾

في هذه السورة، أراد محمد شحرور أن يُعطي نموذجاً للتأويل على أنّه تطبيق للقواعد التي صاغها له، فقام بتأويل الكلمات: (القدر، ألف، شهر، الفجر). وبتأويله لها فإنّه يعطي القارئ صورة مبتدعة من الفهم خارقة للمألوف، تنزل عن المستوى الذي ينبغي أن يفهم به كتاب الله.

وقبل عرض تلك التأويلات أخرى بنا أن نعود إلى التفاسير القديمة لمعرفة ذلك البون الشاسع الذي بين فهمٍ قديمة ظلت مقبولة، وفهمٍ بعيد عن الصواب. وإذا كانت التفاسير قد اختلفت في تحديد معنى اللفظ الأول وهو (القدر) فإننا اخترنا تفسير الشوكاني، لأنّه حسب العنوان الذي وسم به ، يجمع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. ففيه نقراً : " قال مُجَاهِد: فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْحُكْمِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ: ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْحُكْمِ، قِيلَ سُمِّيَتْ لَيْلَةُ الْقَدْرِ لِأَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُقَدِّرُ فِيهَا مَا شَاءَ مِنْ أَمْرِهِ إِلَى السَّنَةِ الْقَابِلَةِ، وَقِيلَ سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِعَظِيمِ قَدْرِهَا وَشَرَفِهَا مِنْ قَوْلِهِمْ لِفُلَانٍ قَدْرٌ أَيْ

شَرَفٌ وَمَنْزِلَةٌ، كَذَا قَالَ الزُّهْرِيُّ. وَقِيلَ سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ لِلطَّاعَاتِ فِيهَا قَدْرًا عَظِيمًا وَثَوَابًا جَزِيلًا. وَقَالَ الْخَلِيلُ: سُمِّيَتْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ لِأَنَّ الْأَرْضَ تَضِيقُ فِيهَا بِالْمَلَائِكَةِ " (1).

والتأويل المعاصر الذي ذهب إليه محمد شحرور لكلمة (القدر)، اعتمد فيه على اللسان العربي فهي تدلُّ على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، يقال قدر كذا أي نهايته وبهذا المعنى يُؤَوَّلُ الآية بقوله: " بما أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ هو خاتم الأنبياء، والقرآن هو خاتم النبوت، وفي عهد النَّبِيِّ ﷺ وصل اللسان العربي إلى مرحلة اللسان العربي المبين فوصل إنزال القرآن إلى مبلغه وغايته " (2). وماذا يُريدُ محمد شحرور بوصول الإنزال إلى مبلغه وغايته؟ أُرِيدُ به وصوله إلى السماء الدنيا أم يُريدُ شيئاً آخر؟

إنَّ ما يمكنُ قوله في هذا التأويل أنَّه لا يعتمد على دليل سواء أكان الدليل من النص القرآني ذاته أم من السنَّة أو من غيرهما، إنَّما استند إلى الدلالات المعجمية، ولم يحترم الأصل في التأويل وهو أنَّ يُصَرَّفَ اللفظ إلى أحد المعاني المحتملة بدليل " فَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ نَقْلُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تَرَكَ ظَاهِرُ اللَّفْظِ " (3).

أمَّا كلمة (الشهر)، فمعناها عند الباحث هو من الشهرة والإشهار، وليس العدد المعروف من الأيام حيث يقول: " هنا الشهر لا يعني الشهر الزمني، كأنْ نقول ألف شهر أي 83 سنة وثلاث " (4). فلا جدال في أنَّ هذا التأويل فيه مساسٌ بالعبادة لِأَنَّ صاحبه قد أفرغ الآية من مضمونها التعبدية واستبدل به معاني أخرى لا جدوى منها . أمَّا لفظ (ألف) الذي يدلُّ على عدد معيَّن، فإنَّ محمد شحرور يعدِّلُ عن هذا

(1) - الشوكاني - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية : 1641 تح يوسف الغوش دار

المعرفة بيروت ط4 2007

(2) -الكتاب والقرآن: 207

(3) - لسان العرب م 1: 172 تح عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي

دار المعارف

(4) - الكتاب والقرآن: 206

المعنى المعروف الذي لا يحتاج إلى تأويل، إلى معنى (الأُلْفَة والتأليف) فيقول: " وهكذا نفهم (ألف شهر)، أي أمر إشهار القرآن خيرٌ من ألفِ أمرٍ آخر صدر في ليلة القدر، أو نفهم (ألف شهر)، ألف تعني تأليف الأشياء بعضها مع بعض كأن نقول الأليف والألفة والتأليف، فنفهم (ألف شهر) على أنه إذا جُمِعَتْ كلُّ الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين وتألّفت بعضها مع بعض فإنَّ أمر إشهار القرآن خيرٌ منها جميعاً ". (1)

مما سبق يبدو لنا أنَّ محمد شحور متأثر ببعض الاتجاهات الحداثية التي ترى أنَّ النصوص لا تحمل معنى جاهزاً ، والقارئ هو الذي له الدور الحاسم في تحديد المعنى. إنَّه يختار من المعاني ما يخالف تلك التي فهمها الناس منذ نزول القرآن إلى عصرنا هذا فلا نعجب لتعليق القرضاوي على تأويلات محمد شحور إذ يقول: " فهمي وفهمك وفهم الأمة كلها غلط وضلال. أمّا هو فهو المكتشف العظيم الوحيد لما جهله كلُّ الناس ". (2)

وكلمة (الفجر) في قوله تعالى ﴿ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴾ لا تعني عند شحور كما هي في اللسان العربي: ضوء الصباح، الذي هو في آخر الليل كالشفق في أوله، وإنّما هو الانفجار الكوني الثاني، ففي فهمه أنَّ ليلة القدر تتجدّد كل شهر رمضان، وهو موسم إشهار القرآن: " وهذا الموسم موسم إشهار القرآن سلمه الله لنا وهو سالم يتجدّد كل عام ما دام هذ الكون قائماً وسينتهي هذا الموسم بالنفخة الأولى في الصور وقيام الساعة حيث يحصل الانفجار الكوني الثاني ليشكل على أنقاضه كونٌ جديد فيه البعث والحساب والجنة والنار ". (3)

(1) - الكتاب والقرآن: 208

(2) - يوسف القرضاوي، كيف تعامل مع القرآن العظيم: 317 دار الشروق القاهرة ط3، 2000

(3) - الكتاب و القرآن: 209

المبحث الثامن: تأويل في سورة آل عمران

يزعمُ محمد شحرور أنَّ آية الشهوات من سورة آل عمران من المتشابهات وتحتاج إلى تأويل . والآية هي:

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْفَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمُنَاقَبِ ﴾⁽¹⁾

في هذه الآية يحاول محمد شحرور استدراج القارئ ليقنعه بصواب تأويله، وذلك بتحديدده لمدلول (الناس)، فهذا الاسم يشمل الرجال والنساء، فإذا كان حبّ النساء من الرجال شيئاً طبيعياً، فإنّ النساء -في نظره- لا يشتهين المرأة . ومن أجل ذلك أوّل لفظ (النساء) حتّى يتّفق المعنى مع تصوّره. فهذا اللفظ لا يعني عنده جمع (امراة) فيقول: " النساء جاءت في اللسان العربي من (نساء) والنسيء هو التأخير... ونسيء ونسوء جمعها نسوة ونساء... ويظهر معنى (النساء) في آية الشهوات هو المتأخرات من المتاع والأشياء، وهي في المصطلح الحديث (الموضة)".⁽²⁾ أمّا لفظة (البنون) فلا تعني عنده الذكور من الأولاد، وإنما لها علاقة بالبناء، يقول: "إنّها جاءت من الأصل (بنن) وتعني اللزوم والإقامة، وعندما يتزوّج الذكر فإنّه يبني على الأنثى ، فالمعنى الحقيقي للبنين هو من اللزوم والإقامة وهذه هي صفة الابنية والبنيان".⁽³⁾

إنّ التعبير الدلالي الذاتي لألفاظ النص القرآني يظهر كثيراً في قراءة محمد شحرور وهذه العملية تنهض عنده على حرية الاختيار الدلالي من المشترك اللفظي، لكنّ اختيار الباحث للدلالة لم يكن إلّا تحريفاً للمراد من الآيات.

(1) - سورة آل عمران: 14

(2) - الكتاب والقرآن: 642

(3) - م . ن: 644

فاللفظة الواحدة قد يكون لها عدّة معانٍ مختلفة لا علاقة لأحدها بالآخر. غير أنّ عبثية الباحث وإجازته لأيّ معنى من معاني لفظ من الألفاظ، كان له الأثر الخطير إذ أفصى النص القرآني عن معانيه المستقرّة في الفكر العربي منذ القديم. وهذه تأويلات أخرى للباحث:

إنّ كلمة (الصُّدُورِ) الواردة في قوله تعالى: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿1﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿2﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿3﴾ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿4﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿5﴾ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ﴿6﴾ في رأيه لا يرادُ بها المعنى الحقيقي الذي هو جزء من جسم الإنسان. فهو يرى بأنّ " الاستعاذة بالله سبحانه وتعالى من الوسواس الخنّاس الذي يوسوس في الناس الذين يحتلّون مكان الصدارة في مجتمعهم أو في العالم بأسره" ⁽¹⁾ فكلمة (الصدور) عنده، المقصود بها ليس صدر الإنسان حيث يوجد القلب. والصدور هنا قد يراد بها (القلوب)، فيكون التعبير مجازاً مرسلاً بإطلاق الصدور وإرادة القلوب لكون القلوب حالةً في الصُّدُور من باب إطلاق المحلّ وإرادة الحال على ما هو جار في الأساليب البلاغية ، ففي الطبري أنّ " الوسواس، ينبعث في قلب الإنسان عند الحزن وعند الفرح، وإذا ذُكر الله حَنَسَ ". ⁽²⁾

ومن غريب التأويلات ما نجده عند تصدّي الباحث لتأويل قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ ⁽³⁾ إذ يقول : " إنّ الذين يقبلون القرآن ويتبعونه لأنّه قوانين موضوعية ولا يقبلون اتباع أم الكتاب هم ذوو عقول ناقصة لأنّهم رفضوا أم الكتاب . لماذا؟ لأنّ الذي يؤوّل القرآن ويستنتج منه النظريات والقوانين العلمية والتاريخية ويطبقها لأنها أساس التقدّم العلمي والتكنولوجي يفتنّ النَّاسَ ، وكلنا يعلم مدى فتنة الناس بالصعود إلى القمر وبالكمبيوتر والتلفاز إذ

(1) - الكتاب والقرآن : 195

(2) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج8: 540 - دار طبية الرياض ط2، 1999

(3) - سورة آل عمران الآية 7

أنّ الذين تمكنوا من الصعود إلى القمر واختراع الكمبيوتر وصناعته تمكنوا من فتنة الناس ⁽¹⁾. إنّ ما في القرآن من إشارات إلى المسائل العلمية تدعو المسلمين إلى التدبّر في الكون وما فيه من أسرار، لاكتشاف ما يُفيدُهم في حياتهم، غير أنّ الباحث يرى غير ذلك، فنظرته إلى تلك المسائل العلمية تتطوي على نوع من الإساءة إلى النصّ القرآني إذ أنّ محمد شحرور يزّمي ما يُستنتج من القرآن الكريم بالفتنة، وهذه نظرة غير مقبولة.

إنّ ما يجب أن يعلمه من يتبع ما يقوله محمد شحرور هو أنّ القرآن الكريم ليس كتاباً لاستنباط النظريات، إنما هو كتاب هداية، يدعو إلى تدبّر آياته و التأمل في مخلوقات الله . ولو كان الأمر كما يظن لنافسنا الغرب في دراسة القرآن وفهمه.

(1) - القرآن والكتاب: 193

الحاتمة

لقد بيّنت المعاجم القديمة أنّ العرب استعملت كلمة " نص " لغوياً في وجوهٍ عدّة، وكانت دلالتها الأولى عندهم ماديّةً، وانتقلت إلى الدلالة المعنوية، وكلتاها يدور حول الرّفْع والظهور، ومن المعنى اللغوي وضع علماء أصول الفقه للكلام الذي لا يقبل التأويل مصطلح " النص"، ومن هنا يُمكن القول بأن هذه الكلمة انتقلت من المجال الأدبي إلى المجال العلمي فأصبحت مصطلحاً له مفهومٌ محدّد. والنص عند علماء أصول الفقه هو قسمٌ من تقسيمات اللفظ التي وضعوها بدقةٍ وفق درجات الوُضوح أو الخفاء في المعنى. وإن كانت بعض الدراسات ترى مطابقة مفهوم النص في التراث العربي لمفهومه في التراث الأجنبي فقد قمتُ بإبراز عدم التطابق بينهما بناءً على الدلالة اللغوية لكلّ منهما.

أمّا الإعجازيون والنقاد القدامى فتطرقوا إلى الحديث عن الكلام، وقسموه إلى أضرب ومستوياتٍ، كتقسيم الجرجاني له إلى ضربين، أحدهما يُشبه النص في أصول الفقه، وهو ما توصلت بدلالة لفظه وحده إلى معناه. والآخر هو ما أسماه معنى المعنى. وكان عندهم النص - حسب الاصطلاح الحديث - نصاً معجزاً وهو كلام الله، ونصاً بشرياً متفاوت الأساليب، ولذلك وضعوا معايير تتعلق بالألفاظ وصفاتها وبالنحو والبلاغة لتمييز النصوص الجيدة.

وفي العصر الحديث، أصبح النص الأدبي تتجاذبه عدة علوم و مناهج مختلفة، فتعددت مفاهيمه، بل إنّ بعض تلك المفاهيم كان ثورة على ما سبقها؛ فبعد أن كان النقاد ينظرون إلى النص من حيث جماليّاته الأسلوبية، أو من حيث ارتباطه بسيرة صاحبه...، ظهرت مفاهيم نقدية قلّبت هذه النظرة كما هو الحال عند بارت Barths الذي يرى أنّ النص أصبح يُنتج ويُقرأ بطريقة يكون فيها المؤلف غائباً عن النص في كل مستوياته، ومن ثمّ يشكّل النص فضاءً يتسع للتأويلات العديدة، يقرأ فيه الناقد ما لم يقله... وقد استفاد النقاد والمفكرون العرب المعاصرون مما توصلت إليه البحوث الغربية في مجال النقد الأدبي، وكان من أثر تشبّع بعضهم بالمفاهيم النقدية الحديثة أن تعاملوا مع النص القرآني على غرار التعامل مع النصوص الأدبية، مع نزوعهم إلى أنّه

ليس عليهم حرجٌ في تطبيق مقولاتِ الحداثةِ عليه، وهو مَا يُسيءُ إلى قداسته ويغيّر دلالته كتطبيقهم للتاريخية والتفكيكية والتأويلية...

ومن النتائج الأساسية التي توصلت إليها من خلال تتبعي لمفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر:

- النص ليس له عندهم ذلك المفهوم الذي وضعه علماء أصول الفقه للتفريق بين ما هو محدد الدلالة من الكلام، وبين ما يحتمل عدة دلالات، ولا هو عندهم ذلك الوصف الذي وصف به نفسه، بل هو نصٌّ بالمفهوم الحديث، نص لغويّ مادّي لذلك يجب تخليصه من المسائل الغيبية لفتح أبواب القراءة العلمية عليه في ضوء المناهج النقدية الحديثة، وإحداث قطيعة مع المناهج القديمة التي ظلت حبيسة التفسيرات الجاهزة. والحقيقة التي ظهرت لي هي أنّ النص القرآني بكونه مصدراً للدين، فإنّ التعامل معه بهذه المناهج التي لا تؤمن بالجانب الميتافيزيقي منه وتلغيه، يؤدي إلى التسوية بين الدين والإنتاج الفكري، فلا يُصبحُ الدينُ عند ذلك ديناً.

- النص القرآني تاريخي في توجّههم، فهو عندهم حادث ككل ما يحدث في التاريخ، في زمن معين، وفي مكان معين، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيئة التي نزل فيها، وبما جرى فيها من أحداثٍ، و تشكل من الواقع، ومن ثقافته، ولغته، فالواقع هو المصدر؛ وهو لا ينطق، وإنما تنتج دلالته من الجدلية بينه وبين القارئ. وتاريخية القرآن يريدون بها عدم استقرار معانيه، فهي متغيّرة بتغيّر الواقع، وما يصلح منها لزمن لا يصلح لغيره، وفي هذا قضاءٌ على عموم دلالة النص .

- وبالإضافة إلى هذه المفاهيم، نجد نصر حامد أكثر إلحاحاً على إقامة علاقة جدلية بين النص القرآني والواقع. فإذا كان النص القرآني قد تشكل من الواقع بأبعاده المختلفة، فإنه لا يعكس هذا الواقع عكساً مرآوياً، وإنما يعود بدوره ليشكل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة، ويعيد بناء هذا الواقع بناءً جديداً حسب حاجات المجتمع، وحسب العقيدة الجديدة، ومن هنا كانت مفارقتها للمفاهيم المسيطرة في الجزيرة العربية، وذلك عن طريق آليات التحويل الدلالي.

- النص القرآني ثقافي، عند نصر حامد وليس شيئاً جديداً، ولا هو مفارق لثقافة الجاهلية: فهو شبيه بالشعر، وله علاقة بالكهانة، وتكوّن في أجزاء منه من بقايا الديانات السابقة، ووظيفها توظيفاً جديداً. وهذا ما قال به نصر حامد أبو زيد متأثراً بالدراسات الاستشراقية الطاعنة في أصالة القرآن الكريم.

- النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نص تأويلي، فهو يحتمل معاني لا حدود لها، وتأويله إنما يكن عن طريق تفاعل الإنسان والواقع معه. ولذا فإن التأويل يكون وفق الأفق الفكري والثقافي للمتلقي وواقعه. ومن هنا تفقد كل قراءة براءتها ولا تكون الحقيقة ملكاً لأحدٍ ما دامت القراءة لا تطابق قصد القائل، بل إنّ النص في نظره مفتوح بلا نهاية ويمكنه أن يحتمل المتناقضات، بل يصبح التأويل فعلاً شائعاً ليس بيد العلماء وحدهم.

- وقد رأى الباحثون المعاصرون أن تأويلات السلف للنص لم تعد صالحة للزمن الحاضر، فقد كانت مناسبة لعصرها، لأنها نتاج أفق فكر وثقافة خاصة بذلك الزمن، فتقدم العلوم وتطور الواقع يفرض قراءة أخرى لأن القرآن صالح لكل زمان ومكان. فالمعاني التي نزل بها القرآن موقوفة على زمن نزولها فلا تتعداه إلى العصور التالية، وهذه العصور بحكم التطور تحتاج إلى قراءة جديدة وفهم آخر للنص القرآني لأنّ في تثبيت معانيه خطورة، والاعتقاد بأنّ تأويلات السلف هي الحقيقة الوحيدة التي يجب التمسك بها اعتقاد خاطئ لأنّ لكل عصر مشاكله، ولكل عصر حاجاته. والواقع أنّ فهم النصوص - في نظرنا - ينبغي ألا يخضع لما يُمليه العصر دون مراعاة لحدود الشريعة.

- وإذا كان ما يذهب إليه علماء الدين في العصر الحالي من أن التأويل هو تفاعل بين المفسر والنص مع مراعاة الواقع، وهو ما يذهب إليه الفكر العربي المعاصر فإنّ الاختلاف بينهما في مفهوم التأويل اختلاف صارخ، يكمن في مراعاة علماء الدين لضوابط هذا التأويل متمسكين بقواعده التي وضعها علماء الأصول قديماً، وتحريّر الفكر الحداثي من تلك الضوابط والأصول. فالقرآن الكريم كتاب هداية وشريعة ليس

كغيره من النصوص ولا يمكن أن تطبق عليه مناهج حديثة تعطي كامل الحرية للقارئ لإنتاج الدلالة.

- لم تكن الدراسة المعاصرة لبعض الآيات القرآنية دراسة فنية بمعنى إبراز جماليات التعبير، ولا دراسة إعجازية، ولا تفسيراً من صور التفسير التي تكتفي بالشرح المعتاد والتأويل المقبول، بل تَضَعُ هذه الدراسة نفسها ضمن دراسة النصوص الأدبية بالمناهج النقدية الحديثة التي تهتم بما يخفيه النص، لذلك يدعو إلى التسلح بالتأويلية والألسنية والبنوية وعلم النص وغيرها من المناهج. غير أن هذه المناهج لم تتمكن من وضع دراسة شاملة للقرآن الكريم فقد اقتصرَت على آياتٍ منتقاة لتحقيق أغراض معينة الأمر الذي يثبتُ فشلها وعدم صلاحيتها.

- سعيُّ هذا الفكر إلى التأليف بين بعض الأفكار التراثية، وبين المفاهيم النقدية الحديثة، كتأليفه بين الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني وغيرها وبين المنهج الاجتماعي الذي يرى أن الأدب عنصر من عناصر البنية الفوقية للمجتمع ومِرآة تعكس أشكال الصراع الاقتصادي والاجتماعي في حقبة معينة، غير أنه يرى أن النص القرآني يعود بدوره للتأثير في المجتمع والواقع الذي أنتجه، وتلك هي الجدلية التي يعقدها بين النص القرآني والواقع، وهذا ما يظهر بصورة جلية عند نصر حامد. وقد استفاد المفكرون المعاصرون من مقولات اللسانيات وعلم الدلالة وغيرها في المجال النظري للنص وفي المجال التطبيقي، ومن ثمَّ كان النص القرآني عندهم كالنص الأدبيِّ وهي التسوية التي سوَّغوا بها تطبيق المناهج الحديثة عليه . وفي الأخير، نشير إلى القضية الأساسية عندهم، وهي ضرورة التحرر ممَّا خلفه السلف، وتحديث المنهج الذي ينبغي قراءة النص في ضوءه لإعطاء الإسلام مفهوماً لا يخضع لسلطة سياسية أو دينية أو فئة اجتماعية من أجل تحقيق مصلحة، بحيث لا أحد يمثل الإسلام، ومن ثمَّ وجب التفريق بين الدين الذي هو الأصل وبين الفكر الديني الذي يتمثل في اجتهادات بشرية لا تُلزم أحداً بالتقديس. هذا هو ظاهر ما يسعون إليه، ولكنَّ ما يطمحون إليه أخطرُ لما فيه من تحريفٍ لدلالات النصوص وإلغاءٍ للمعتقدات وتعطيلٍ للأحكام، ممَّا يؤدي في النهاية إلى طمسِ تعاليم الدين الإسلامي.

و لِكَوْنِ بعض القضايا النقدية قد لقيت قبولاً لدى بعض الدارسين، كموت المؤلف، ومفهوم القراءة بالمعنى الحدائي وتاريخية الدلالة... فإنّني أعطيتُ وجهة نظري لأبيّن أنّ المفاهيم الحدائية لا ينبغي أن تُؤخذ عشوائياً وتُطبّق على تراثنا الأدبي، وأولى ألاّ تُطبّق على القرآن الكريم. إنّ تطبيق المناهج النقدية على النصّ القرآني عاجزةٌ عن إعطاء فهمٍ للقرآن الكريم على النحو الذي يزيّد المؤمن ارتباطاً به، أو أن يحقّق ما أراده الله تعالى منه، لأنّه كتابٌ هدايةٍ، وليس حقلاً لتجريب المناهج الغربية ذات المرجعية الفلسفية التي لا يشكّ عاقلٌ أنّ منها ما هي معاولٌ هدمٍ، تهدمُ تراثاً نفيساً وتهوّن من شأن الدين.

قائمة المصادر والمراجع

﴿القرآن الكريم﴾ برواية ورش

- الأمدي (علي بن محمد)
- الإحكام في أصول الأحكام . تح : د / سيد الجميلي . دار الكتاب العربي بيروت . 1404
- إبراهيم (عبدالله) ، سعيد الغانمي ، عواد علي
- معرفة الآخر - المركز الثقافي العربي ط2- 1996
- أدونيس (علي أحمد سعيد)
- النظام والكلام . دار الآداب بيروت . ط 1 . 1993
- إسماعيل (عز الدين) د
- الأسس الجمالية في النقد العربي . دار الفكر العربي القاهرة . د . ط 2000
- الأصبهاني (أبو الفرج -)
- الأغاني ج 9 ، 18- تح سمير جابر - دار الفكر بيروت - ط2 - د . ت
- أمين (أحمد)
- ضحى الإسلام . ج3 . دار الكتاب العربي بيروت . ط 10 . د . ت
- أمين (بكرى الشيخ)

- التعبير الفني في القرآن . دار الشروق بيروت . ط 4 . 1980
- الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيب)
- إعجاز القرآن . تح: السيد أحمد صقر دار المعارف بمصر . د ط- د ت
- بحيري (سعيد حسن) د
- علم لغة النص. المفاهيم والاتجاهات. الشركة العالمية للنشر ولونجمان المصرية. ط 1. 1997.
- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل)
- صحيح البخاري. دار المعرفة بيروت .د. ط، د. ت
- البيضاوي (عبد الله بن عمر)
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل – مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت ، د.ت، د.ط
- تيزيني (طيب)
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة – دار الينابيع د. ط - 1997
- الثعالبي (أبو منصور)
- كتاب فقه اللغة وأسرار العربية. منشورات مكتبة الحياة بيروت لبنان. د ط. د ت
- الجابري (محمد عابد)
- فهم القرآن الحكيم. القسم الأول- دار النشر المغربية الدار البيضاء ط1- 2008
- مدخل إلى القرآن الكريم- مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1- 2006
- الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر)
- الحيوان. تح: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل بيروت. د. ط. 1996
- البيان والتبيين. طبعة دار إحياء التراث العربي . بيروت . 1968
- الجرجاني (الشريف- علي بن محمد بن علي)
- كتاب التعريفات. تح: محمد الأبياري- دار الكتاب العربي بيروت . ط 4- 1998
- الجرجاني (عبد القاهر)
- أسرار البلاغة . تح: محمد ميسر عقاد ومصطفى شيخ مصطفى- مؤسسة الرسالة ناشرون- ط 1 - 2004
- دلائل الإعجاز. شرح وتعليل: محمد عبد المنعم خفاجي. دار الجيل. ط1. 2004
- الجزري (أبو السعادات المبارك بن محمد)

- النهاية في غريب الأثر. ج 5 . تح : طاهر أحمد الزاوي، محمد محمود الطنّاجي.
المكتبة العلمية بيروت. د. ط. 1979

• جميل صليبا

- المعجم الفلسفي الجزء الأول- دار الكتاب اللبناني بيروت 1982

• ابن جني (أبو الفتح عثمان)

- الخصائص. ج 1 تح : محمد علي النجار. دار الكتب المصرية. ط 2 . 1952

• الجويني (مصطفى الصاوي)

- جماليات المضمون والشكل في الإعجاز القرآني . منشأة المعارف بالأسكندرية.

جلال حزي وشركاه. د. ط. 1983

• حرب (علي)

- نقد النص . المركز الثقافي العربي. ط2. 1995

- نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي. ط2. 1995

- هكذا أقرأ ما بعد الحداثة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1- 2005

• حنفي (حسن) د

- التراث والتجديد. مكتبة الأنجلو المصرية. ط3 . 1987

- دراسات فلسفية - مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط1- 1987

• خرفي (صالح) د

- الشعر الجزائري الحديث- المؤسسة الوطنية للكتاب - د. ط - 1984

• الخطابي (أبو سليمان حمد بن محمد)

- بيان إعجاز القرآن . تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام دار المعارف القاهرة.

• الخطيب (عبد الكريم)

-التفسير القرآني للقرآن الجزء الثامن . دار الفكر العربي 1969

• خفّاجي (محمد عبد المنعم)، محمد السعدي فرهود ، عبد العزيز شرف . دكاترة.

- الأسلوبية والبيان العربي. الدار المصرية اللبنانية. ط1 . 1992

• ابن خلدون (عبد الرحمن)

- المقدمة. دار القلم بيروت. ط5 . 1984

- الرّازي (محمد بن أبي بكر)
- مختار الصحاح. مكتبة لبنان ناشرون. تح : محمود فاطر. د. ط 1995
- راغب (نبيل)
- التفسير العلمي للأدب. المركز الثقافي الجامعي الجيزة. د. ط . 1980
- موسوعة النظريات الأدبية- الشركة المصرية للنشر لونغمان ط1- 2003
- الرّافعي (مصطفى صادق)
- وحي القلم. ج 3 . دار الكتاب العربي بيروت لبنان. د. ط،، د. ت
- تاريخ آداب العرب . ج 2 . دار الكتاب العربي بيروت لبنان- ط 2 - 1974
- رضا (محمد رشيد)
- تفسير المنار الجزء الأول – دار المنار ط2- 1947
- الرّماني (الشيخ الصالح أبو الحسن)
- النكت في إعجاز القرآن- تح محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. دارالمعارف القاهرة.
- الرّويلي (ميجان) ، سعد البازعي
- دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء المغرب. ط3 . 2002
- الرّيسوني (قطب)
- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية ط1- 2010
- الرّزقاني (محمد عبد العظيم)
- مناهل العرفان في علوم القرآن. دار الفكر . م1. ط3 . د. ت
- الرّزكشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)
- البرهان في علوم القرآن. م2. تح : محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر للطباعة والنشر. ط3. 1980
- البحر المحيط الجزء 2 دار الكتبي . د ت
- الرّمخشري (جار الله محمد بن عمر)
- أساس البلاغة. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت. ط1. 1986
- الفائق في غريب الحديث . ج 2. تح : محمد أبو الفضل إبراهيم علي محمد البجاوي . دار المعرفة بيروت. ط2 . د. ت

- الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. ج 1 تح مصطفى حسين أحمد. دار الكتاب . 1986.
- السرخسي (محمد بن أحمد بن أبي سهل)
 - أصول السرخسي . تح : أبو الوفا الأفغاني. دار النشر بيروت. د. ط. 1372.
 - السعدني (مصطفى) د
 - المدخل اللغوي في نقد الشعر. قراءة بنيوية. منشأة المعارف بالإسكندرية. جلال حزي وشركاه. د. ط. 1987
 - المدخل إلى بلاغة النص . منشأة المعارف بالإسكندرية . د ط . 1994
- سعيد (جلال الدين)
 - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية- دار الجنوب للنشر تونس . دط- دت
 - السيوطي (جلال الدين)
 - الإتيقان في علوم . مطبعة حجازي القاهرة ز ط3 - 1941
 - تفسير الجلالين (السيوطي والمحلى) . مكتبة الملاح دمشق . د. ط . 1972
 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها. تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1998
- الشافعي (محمد بن إدريس)
 - الرسالة . تح وشرح : أحمد محمد شاكر المكتبة العلمية بيروت. د. ط، د. ت
 - الأم. ج 1 - دار المعارف . دط ، دت
- شحرور (محمد)
 - الكتاب والقرآن- الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق. دط- دت
 - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي- الأهالي للطباعة والنشر دمشق. ط1- 2000
 - تجفيف منابع الإرهاب مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة الأهالي دمشق ط1- 2008
- الشرفي (عبد المجيد)
 - لبنات- دار الجنوب للنشر تونس 1994
 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ دار الطليعة بيروت ط2. 2008
- الشرفي (عبد المجيد)، كمال عمران، المنصف بن عبد الجليل، الباجي القمرتي، وداد القاضي.
 - في قراءة النص الديني الدار التونسية للنشر ط2، 1990

- الشعراوي (محمد متولي)
- تفسير الشعراوي ج13- مطابع دار أخبار اليوم 1991 القاهرة
- الصّابوني (محمد على)
- صفوة التفاسير. دار القرآن للكتاب بيروت . ط4 . 1981
- الصّالح (صبحي) د
- مباحث في علوم القرآن. دار العلم للملايين. بيروت لبنان. ط14 . 1982
- الأصفهاني (الراغب)
- مفردات ألفاظ القرآن تح صفوان عدنان داوودي – دار القلم دمشق ط4- 2003
- ضيف (شوقي) د
- تاريخ الأدب العربي . العصر الجاهلي. دار المعارف . ط9 . د. ت
- تاريخ الأدب العربي. العصر الإسلامي. دار المعارف . ط9 – د. ت
- الأدب العربي المعاصر في مصر. دار المعارف بمصر. ط2 - 1961
- الطبري (محمد بن جرير بن يزيد)
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج29. دار الفكر بيروت . د. ط . 1405 هـ
- الطعان (أحمد إدريس)
- العلمانيون والقرآن الكريم- دار ابن حزم للنشر والتوزيع الرياض ط1- 2007
- طه حسين . د
- المجموعة الكاملة . دار الكتاب اللبناني . ط1 . 1973
- في الشعر الجاهلي. دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع . ط3 . 1996
- طه عبد الرحمن
- العمل الديني وتجديد العقل- المركز الثقافي العربي ط2- 1997
- عائشة عبد الرحمن
- التفسير البياني للقرآن الكريم الجزء الأول- دار المعارف - ط7- دت
- ابن عاشور (محمد الطاهر)
- التحرير والتنوير الدار التونسية للنشر. دط- دت
- العالم (محمود أمين)

- مواقف نقدية من التراث- دار الفارابي بيروت لبنان ط 2 - 2004
- عباس (إحسان) د
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب . دار الثقافة بيروت . ط2 . 1978
- عبد الحميد يونس، إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتاوي.
- دائرة المعارف الإسلامية- مركز الشارقة للإبداع الفكري ط1- 1998
- العبد (محمد) د
- اللغة والإبداع الأدبي . دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة. ط1 . 1989
- عبد الغفار (السيد أحمد) د
- التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه. دار المعرفة الجامعية . د ط . 2003.
- عبده (محمد) د
- رسالة التوحيد . دار الفكر بيروت . ط4 . د . ت
- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل)
- كتاب الصناعتين. الكتابة والشعر- تح علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
- منشورات المكتبة العصرية بيروت- طبعة 1986
- معجم الفروق اللغوية-تح محمد إبراهيم سليم – دار العلم والثقافة القاهرة دط - دت
- العشماوي (محمد زكي) د
- قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث. دار النهضة للطباعة والنشر بيروت. د ط . 1984
- العشماوي (محمد سعيد) د
- جوهر الإسلام مكتبة مدبولي الصغير ط4 1996
- عمارة (محمد) د
- التفسير الماركسي للإسلام. دار الشروق القاهرة. ط2. 2002
- الإمام محمد عبده مجدد الإسلام- المؤسسة العربية للدراسة والنشر بيروت ط1 - 1981
- سقوط الغلو العلماني دار الشروق القاهرة ط2- 2002
- النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود نهضة مصر ط1- 2007
- الإنماء الحضاري . بيروت – ط 1- 1996
- الغزالي (محمد) .
- كيف نتعامل مع القرآن. دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع . د ط . 2002.

- **الفقي (صبحي إبراهيم) د**
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ج 1. 2000
- **الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)**
- القاموس المحيط . مطبعة البابي الحلبي. ط2 . 1952
- **ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الد ينوري)**
- تأويل مشكل القرآن. تح السيد أحمد صقر - المكتبة العلمية – ط3 – 1981
- الشعر والشعراء – ج1 – دار الثقافة بيروت – د ط. د ت
- **القرضاوي (يوسف) د**
- الصحو لإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. الدوحة. د. ط. 1989
- عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية. مكتبة وهبة. القاهرة. ط3 .
- كيف نتعامل مع القرآن العظيم دار الشروق القاهرة ط3- 2000
- **القرطبي (محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح)**
- الجامع لأحكام القرآن. تح : أحمد عبد العليم البردوني. دار الشعب القاهرة . ط2 . 1372
- **قطب (سيد)**
- التصوير الفني في القرآن. القاهرة . 1949
- ظلال القرآن. دار الشروق. ط5. 1977
- **القلقشندي (أحمد بن علي)**
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج2. تح يوسف علي طويل، دار الفكر دمشق ط1 1987
- **قمحاوي (محمد الصادق)**
- البرهان في تجويد القرآن. المكتبة الثقافية. بيروت. د. ط. 1987
- **القنوجي (صديق بن حسن)**
- أبجد العلوم . ج 1 . تح: عبد الجبار زكرياء. دار الكتب العلمية بيروت.
- **ابن كثير (إسماعيل بن عمر)**
- تفسير القرآن العظيم. تح: سامي بن محمد السلامة – دار طيبة للنشر والتوزيع ط2. 1999
- **اللامشي (أبو الثناء محمود بن زيد)**
- كتاب في أصول الفقه. تح : عبد المجيد تركي. دار الغرب الإسلامي بيروت. ط1. 1985

- **مجمع اللغة العربية.**
- المعجم الوسيط مكتبة الشروق الدولية ط4- 2004
- **محمد أديب صالح. د**
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. المكتب الإسلامي بيروت. ط3. 1984
- **محمد محمد يونس علي.د**
- وصف اللغة العربية دلاليًا. منشورات جامعة الفاتح. د. ط. 1993
- **محمود (إبراهيم)**
- قراءة معاصرة في إعجاز القرآن. دار الحوار للنشر والتوزيع سورية . ط1 . 2002
- **مرتاض (عبد الملك) د**
- النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟ ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. 1983
- في نظرية النقد. دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر. 2002
- نظام الخطاب القرآني. تحليل سيميائي لسورة الرحمن. دار هومة. الجزائر. د. ط 2001
- أ، ي- دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد- ديوان المطبوعات الجامعية، د ط - د ت.
- **مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري)**
- صحيح مسلم ج 1- تح: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي بيروت. 1954
- **مفتاح (محمد) د**
- التشابه والاختلاف. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ط1 . 1996
- **المناعي (محمد عبد الرؤوف)**
- التعريف. ج1. تح : محمد رضوان الداية. دار الفكر بيروت. ط1. 1410
- **ابن منظور (محمد بن مكرم)**
- لسان العرب. ج6. دار المعارف القاهرة تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي . دط. د. ت
- **ناصر (مصطفى) د**
- دراسة الأدب العربي. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت. ط3. 1983
- **نحلة (محمود أحمد) د**
- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. دار المعرفة الجامعية . د. ط . 2002

• **نصر حامد أبو زيد. د**

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط5. 1999
- فلسفة التأويل. دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. المركز الثقافي العربي ط5. 2003

- مفهوم النص. المركز الثقافي العربي. ط5. 1999
- النص والسلطة والحقيقة. المركز الثقافي العربي. ط4. 2000
- نقد الخطاب الديني. سينا للنشر القاهرة ط2 - 1994
- الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي بيروت ط3 - 2008

• **محمد خليل هراس**

- شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية- المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
الجزائر ط 16- 1990

• **ابن هشام (أبو محمد عبد الله جمال الدين يوسف بن أحمد بن عبد الله)**

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تح : محمد محي الدين عبد الحميد. د. ط . المكتبة
العصرية صيدا بيروت. د. ت

• **ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري)**

- السيرة النبوية ج1 تح مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي- دار إحياء
التراث العربي بيروت د- ط

• **هنداوي (عبد الحميد أحمد يوسف) د**

- الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم . المكتبة العصرية صيدا بيروت (د. ط) 2002 .
- **هويدي (صالح) د**

- النقد الأدبي قضاياه ومناهجه. منشورات السابع من أبريل ليبيا. ط1. 1426

المراجع المترجمة

• أركون (محمد) د

- الفكر الإسلامي قراءة علمية. تر: هـ. صالح. المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك. د ط. 1993.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. تر: هاشم صالح دار الساقى ط1- 1991
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني . دار الطليعة بيروت ط2- 2005
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر هاشم صالح- المركز الثقافي العربي ط2 – 1996
- قضايا في نقد العقل الديني. تر هاشم صالح – دار الطليعة بيروت دط- دت

• إيكو (أمبرتو)

- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. تر: سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي. ط1. 2000
- بارت (رولان)

- لذة النص. تر : فؤاد صفا، الحسين سحبان . دار توبقال للنشر . ط 1 . 1988
- هسهسة اللغة. الأعمال الكاملة 5. تر : منذر عياشي. مركز الإنماء الحضاري حلب.
- ط 1. 1999

• بروكلمان (كارل)

- تاريخ الشعوب الإسلامية . تر : نبيه أمين فارس، منير البعلبكي. دار العلم للملايين.
- ط 9. 1981

• بودون . ر، بريكو. ف

- المعجم النقدي لعلم الاجتماع . تر: سليم حداد. ديوان المطبوعات ج الجزائر ط1. 1986
- دي بوجراند (روبرت)

- النص والخطاب والإجراء تر: تمام حسان عالم الكتب القاهرة- ط1 – 1998

• سلدن (رامن)

- النظرية الأدبية المعاصرة . تر: جابر عصفور. دار قباء للطباعة والنشر
- والتوزيع القاهرة. د ط. 1998

• بيرك (جاك)

- القرآن وعلم القراءة . تر: منذر عياشي - دار التنوير. مركز الإنماء الحضاري . بيروت
- ط 1- 1996

• كريستيفا (جوليا)

- علم النص. تر: فريد الزاهي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء المغرب. ط2. 1997

• هنريش بليث

- البلاغة والأسلوبية تر: محمد العمري، منشورات دراسات سال الدار البيضاء ط 1- 1989.

• هولب (روبرت)

- نظرية التلقي. تر : عز الدين إسماعيل. كتاب النادي الثقافي. جدة. ط1. 1994

• وات (مونتجومري)

- محمد في مكة. تر: شعبان بركات. منشورات المكتبة العصرية. صيدا بيروت . د.ب، د.ب

المراجع الأجنبية

1 - القواميس والموسوعات :

-Dictionnaire de critique littéraire

Joëlle Gardes-Tamine et Marie Claude. Hubert collection Cursus.

2édition. Armand colin. 2002

-Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage

Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov. Editions du seuil. 1972. Paris

- Dictionnaire du français

Hachette. Edition algérienne. Enag 1992

- Dictionnaire linguistique Larousse .Paris.1972

- Grand dictionnaire encyclopédique Larousse – imprimerie Jean Didier.

Lizy- sur- ourcq .librairie Larousse France 1985

-Dictionnaire actuel de la langue française- édition Flammarion Paris

1985

- Le Robert dictionnaire historique de la langue française_ - Alain Ray-

Mariane-Tomi tristan Hordé- Chantal Tanet – 3 éditome1tion- Paris

- Petit Robert dictionnaire de la langue française Paris 1990

2- الكتب :

-**Bernard Valette**- Esthétique du roman modern.2 édition

Nathan université

- **Camile Laurence**. Tissé par mille .édition Gallimard 2008

- **Ferdinand de Saussure**- Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bailly et Albert Séchéhayé avec la collaboration de Albert Riedlinger- grande bibliothèque Payat.
- **J. Vendryes** – le langage. Introduction linguistique à l'histoire. La renaissance du livre – Paris 1921
- **Maurice Bucaille**- La bible le coran et la science. Publié par Seghers Paris 1976
- **Michael Riffaterre** - Sémiotique de la poésie - édition du seuil 1983
- **Nathalie Piegay Gros** . Introduction à l' intertextualité Duno Paris. 1996
- **Paul Ricœur** – du texte à l'action- Édition du seuil 1986 Paris.
- **Umberto Eco**- les limites de l'interprétation- traduction de Myriem Bouzttter - édition Grasset Paris 1992

المجلات

- تجليات الحداثة. العدد 2. إصدار معهد اللغة العربية وآدابها. جامعة وهران. 1993
- مجلة فصول. المجلد الخامس. العدد 1. إصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1984
- مجلة القدس العربي العدد 4577 لندن 2004

المحتويات

المقدمة.....أ- ط

الفصل الأول: المفهوم التراثي والنقدي للنص

المبحث الأول: النص لغة واصطلاحاً

- النص لغة..... 02
- النص اصطلاحاً..... 05
- النص عند علماء أصول الفقه..... 09
- النص عند الإعجازيين..... 14

المبحث الثاني: النص في النقد الحديث والمعاصر

- تعدّد المفاهيم..... 21
- تودوروف وهيلمسليف..... 23
- رولان بارت..... 24
- قضية موت المؤلف..... 27
- جوليا كريستيفا..... 30
- أمبيرتو إيكو..... 32
- دي بوجراند ودريسler والاكتمال النصي..... 34

المبحث الثالث: النص في الفكر العربي المعاصر

- بداية التجديد..... 39
- الاتجاه نحو المناهج الحديثة..... 45
- تجاوز الموروث..... 47
- التسوية بين النصوص..... 55
- تحديث النص..... 59

الفصل الثاني : تاريخية النص وجدليته مع الواقع

المبحث الأول: التاريخية في الفكر العربي

- مفهوم التاريخية..... 67
- نشأة التاريخية في الفكر العربي..... 71
- فكرة تاريخية النص الديني..... 74
- التاريخية عند نصر حامد أبو زيد..... 76
- أثر المعتزلة..... 77

- 78.....- ركائز التاريخية
- 81.....- تاريخية الدلالة
- 86.....- مادية الاتجاه
- 91.....- أسس التاريخية عند طيّب تيزيني
- 95.....- التاريخي واللاتاريخي عند محمد عابد الجابري

المبحث الثاني: النص الديني بين التاريخية وعموم الدلالة

- 99.....- التاريخية وأسباب النزول
- 101.....- التاريخية وعموم الدلالة
- 106.....- موقف طيّب تيزيني من عموم الدلالة
- 108.....- تاريخية الدلالة عند محمد سعيد العشماوي

المبحث الثالث: جدلية النص والواقع

- 111.....- دعوى تشكّل النص من الواقع
- 116.....- تقديس الواقع و إقصاء الغيب
- 128.....- الجدلية عند طيّب تيزيني

الفصل الثالث: تأويل النص وقراءته

المبحث الأول: تأويل النص

- 134.....- التأويل لغة واصطلاحاً
- 136.....- التأويل عند نصر حامد أبوزيد
- 149.....- نحو المقاربة التأويلية (الهرمنيوطيقية)
- 152.....- التأويل عند طيّب تيزيني
- 158.....- محمد شحرور و تأويله المنحرف
- 161.....- رفض الترادف
- 165.....- التأويل والتطور الدلالي

المبحث الثاني: من مصطلح التفسير و التأويل إلى مصطلح القراءة

- 169.....- القراءة: التحول في المفهوم
- 170.....- استبدال القراءة بالتأويل
- 173.....- القراءة ومطابقة النص
- 177.....- القراءة الذاتية
- 179.....- محمد أركون: تفكيك النص، المفهوم والغاية

- 182.....- القراءة عند علي حرب.
- 185.....- تفكيك النص.

الفصل الرابع: مستويات سياق النص وخصوصياته

المبحث الأول: مستويات السياق وأثرها في إنتاج الدلالة

- 191.....- أهمية السياق.
- 195.....-السياق الثقافي.
- 198.....- سياق التخاطب.
- 201.....- السياق الداخلي.
- 207.....-السياق اللغوي.
- 209.....- سياق القراءة.
- 213.....- إنكار محمد شحرور لسياق النزول.

المبحث الثاني: خصوصيات النص

- 216.....- الإعجاز.
- 217.....-المناسبة.
- 219.....-الوضوح والغموض.
- 222.....- التحويل الدلالي.
- 227.....- لغوية النص القرآني.

المبحث الثالث: علاقة النص بالثقافة

- 239.....- دعوى التشكل الثقافي.
- عوامل التشكل عند نصر حامد أبو زيد:
- 240.....- مفهوم الوحي عند العرب.
- 241.....- الشعر والكهانة.
- 249.....- الديانات السابقة.

المبحث الرابع: حسن حنفي و تغيير الثوابت.

الفصل الخامس: القراءات التطبيقية

المبحث الأول: مستويات تحليل سورة الرحمن لنصر حامد أبو زيد

- 256.....- المستوى التركيبي.
- 258.....- المستوى الدلالي.

259	- المستوى الإيقاعي.....
	المبحث الثاني: التحويل الدلالي في سورتي (الرحمن والقمر) لنصر حامد
265	- سورة الرحمن.....
267	- سورة القمر.....
	المبحث الثالث: العلامات في سورة النحل لنصر حامد أبو زيد
274	- تقديم السورة.....
274	- تعريف العلامة.....
277	- تحليل السورة.....
	المبحث الرابع: جدلية النص والواقع لنصر حامد أبو زيد
282	- التشكيل والتشكل في سورة العلق.....
288	- مستويات التشكل في سورة المدثر.....
295	- سياق المسكوت عنه في سورة الجن.....
300	المبحث الخامس: قراءة لغوية لسورة الفاتحة لمحمد أركون.....
301	- التعريف بـ(ال) ووظيفته.....
303	- التحديد بالإضافة.....
303	- الضمائر في سورة الفاتحة.....
306	- الأفعال في سورة الفاتحة.....
307	- التحويل إلى الأسماء.....
309	-البنيات النحوية.....
310	- النظم والإيقاع.....
312	المبحث السادس: تحليل سورة التوبة سيميائيا لمحمد أركون.....
313	المبحث السابع: تأويل سورة القدر لمحمد شحرور.....
316	المبحث الثامن: تأويل في سورة آل عمران لمحمد شحرور.....
320	الخاتمة.....
325	قائمة المصادر والمراجع.....
337	المحتويات.....

