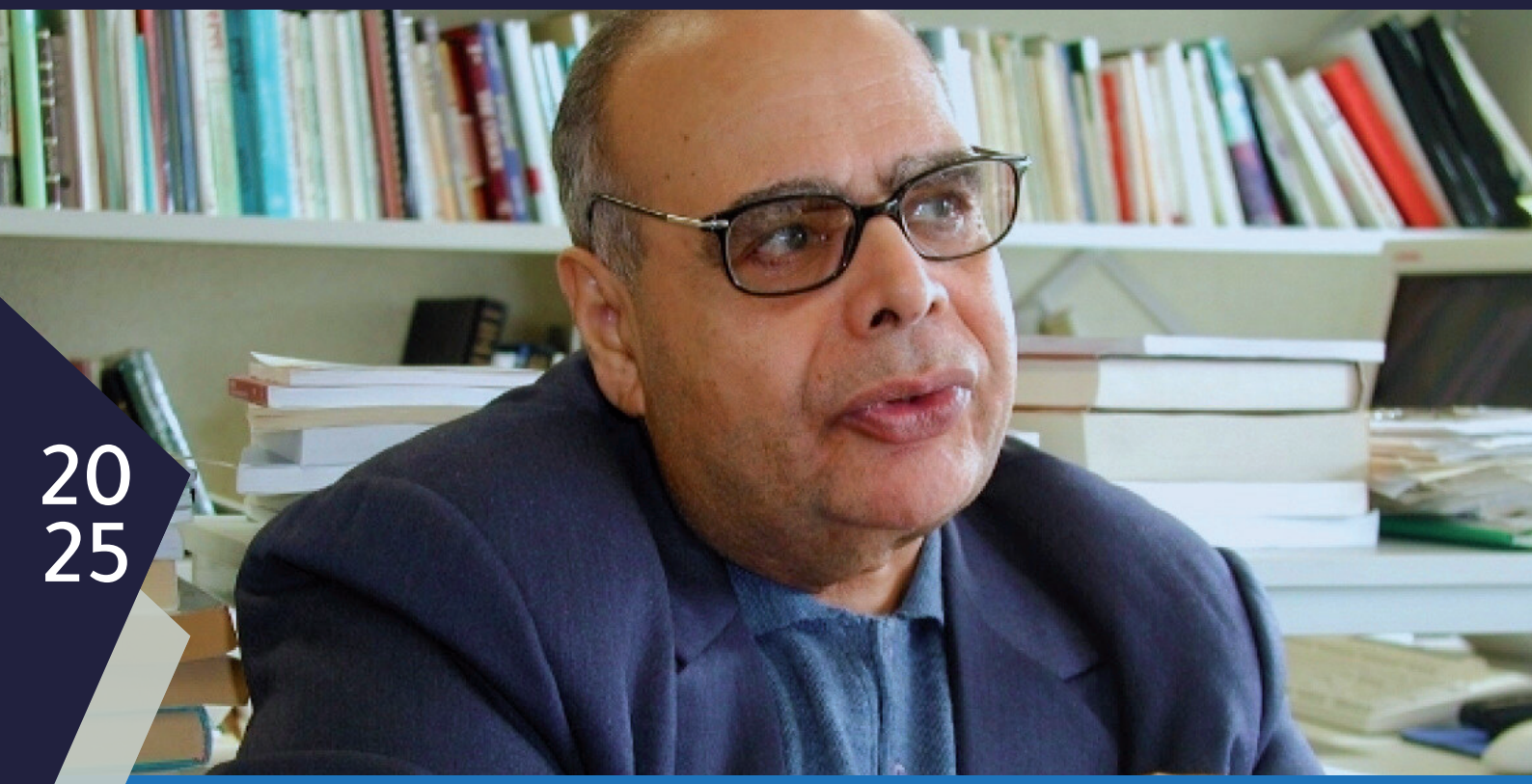
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

استراتيجية نصر حامد أبو زيد التأويلية (من النص إلى الخطاب)

صبحي نايل
باحث مصري



2025

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 2025-02-12

جميع الحقوق محفوظة © 2025

استراتيجية نصر حامد أبو زيد التأويلية
(من النص إلى الخطاب)

يعترف نصر أبو زيد بأنه باحث وليس مفكراً صاحب مشروع فكري، وهو كذلك بالفعل؛ فلا يمكننا البحث عن مشروع فكري مكتمل في أعمال نصر، ولكننا نجد اجتهادات وأبحاث تنتقل من أفكار لأخرى، تبدأ بنقد الخطاب الديني والبحث عن مفهوم علمي للنص يعمل على الحد من العنصر الذاتي داخل العملية التأويلية واتسامها بالموضوعية. وينتقل بعد ذلك لينتقد أطروحته حول مفهوم النص، وينتهي إلى أن التعامل مع القرآن كنص يفضي في النهاية إلى تأويلية أيديولوجية، ومن ثم يطرح مفهوم الخطاب كتعريف آخر للقرآن، بل خطابات موجهة لمجموعة من البشر تحمل غايات أخلاقية مفارقة. ومن ثم تعد الثقافة المعنية بهذا الخطاب، وأعرافها ومفرداتها اللغوية وما يتعلق بها من مفاهيم ضمن بنية الخطاب، ولا يمكن إهدارها. وبهذا تمثل السياقات التي قدمت من خلالها هذه الخطابات ركناً جوهريًّا في عملية فهم القرآن وإنتاج الأحكام التشريعية منه.

وأبو زيد بمحاولته هذه، كان يهدف إلى واقع إسلامي أفضل مما هو قائم، ولإيمانه بأن الحضارة والفكر الإسلاميين يتمحوران حول النص، فإن طرح رؤية جديدة للقرآن ونمط تأويلي مختلف سيفضيان إلى واقع جديد ومختلف، ولعل هذا ما جعل مشروع نصر البحثي يمر بمراحل تنقض اللاحقة السابقة أحياناً، وهدفت هذه المراحل إلى تقديم رؤية حول القرآن والتعامل معه، وقراءته داخل السياق العربي/ الإسلامي، وركز خلالها أبو زيد على إبراز الدور الاجتماعي والتاريخي في النص، ثم انتقل إلى التعامل معه كخطاب وعرض مفهومه للخطاب عبر مفهوم محمد أركون للخطاب، حيث وعى إلى أن المشكل الرئيس في التعامل مع القرآن كنص ثابت ذات بنية متكاملة فيما بينها، ومطالبته بالحضور الواقعي في الوقت عينه، ومن ثم انتقل إلى مرحلة الخطاب لا النص.

1-2 - الوعي الإسلامي المعاصر

ينطلق نصر حامد أبو زيد -كما فعل أركون- من الواقع المتجاهل من قبل العقل الإسلامي؛ فانطلق من الأزمات الواقعية، واعياً بأن حقيقة ما يعانيه المجتمع العربي يتمثل في الاحتماء بعصور سابقة واجتهادات قديمة لم تعد صالحة لظروف عصره، والتفكير من خلالها، مما تجعله عاجزاً عن فهم واقعه، مهدراً إياه مقابل هذه التفسيرات والآراء، وما يفضي إليه من حالة انفصال عن الواقع، وعجز شبه تام. فيصر نصر حامد أبو زيد على أن هزيمة 1967، ووجود دولة إسرائيل بالقوة وفرض نفسها بدرجة يخفت فيها الدور العربي إلى حد الاختفاء، ليس إلا دليـل على أن العالم العربي في حالة شلل عام وعجز كلّي شامل؛ وذلك لتحويل النصوص والاجتهادات القديمة إلى سلطة، وما يحايثها من تضاؤل لدور العقل بطبيعة الحال، وما يؤول إليه من حالة التخلف على جميع المستويات والأصعدة التي نعانيها الآن، مما أفضى إلى حالة غياب عن الساحة العالمية، وقيام العقل العربي على تاريخ متخيل، للوصول إلى واقع مثالي متخَيَل أيضاً. وعليه ينطلق من الواقع، ويصرح قائلاً: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره. من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً».

يرى أبو زيد أن الأديان عادة ما تم استخدامها كأحد أهم الأدوات السياسية التي تمثل سلماً ذهبيا للصعود إلى السلطة وملاذاً لتبرير الأخطاء السياسية؛ مما يحيل الدين إلى وقود تسير به العملية السياسية، ويرى أن تاريخ التأويل لم يكن تأويلاً للنص القرآني، بل إن الواقع أسقط رغباته عليه، فلم «يكن الإسلام هو موضوع التأويل، بل كان الواقع الخارجي ومتطلبه الأيديولوجي هما القصد والغاية التي سقطت على الأصل فلونته»، فلم يكن النص الديني في هذه الحالة سوى أداة أيديولوجية يستخدمها كل خطاب يحاول البحث عن مشروعيته.

كما ذُكر آنفاً، ينطلق نصر حامد أبو زيد من المشكلات والأزمات الواقعية التي تدور على الساحة العربية؛ مما جعله يبدأ بنقد الوعي الإسلامي المعاصر؛ فوفقاً لعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع، لتحديد ظاهرة ما يعاني منها أحد المجتمعات، لابد من البحث عن الكيفية التي تتم من خلالها صياغة الوعي داخل هذا المجتمع وحدود هذا الوعي، والنمط المعرفي الذي تكون له الغلبة داخل هذا المجتمع. ويصرح بأن «الإنسان المنتج للعلم والتكنولوجيا هو الإنسان الذي تم تكوينه معرفيا منذ الطفولة بتدريبه على أهمية الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة». أما الإنسان المستهلك، فهو الذي تم تكوينه من خلال سلطة العارف الذي يمتلك الحقيقة، ويعطي إجابات واحدة وقاطعة وجاهزة، والوعي العربي عادة ما يرى أنه لزاماً على الإنسان امتلاك الإجابات القاطعة والسليمة، والفئة الموكلة بإصدار الأحكام والتعاليم، والتي عملت على صياغة الوعي الجمعي داخل المجتمعات العربية هم رجال الدين، وفقا لنظرة المجتمع العربي إلى رجال الدين -كونه دائما يمدح الخضوع لهم- الذي يراهم عارفين ومالكين حقيقة العلوم، والذين بدورهم يصدرون صورة عنهم بأنهم مالكوا الحقيقة؛ وعلى ذلك فإن أول من يسأل عن الأزمات الطاحنة التي تتصدر المجتمعات العربية، بحكم العقل الإنساني -والذي هو هبة من الله- هم رجال الدين. فإن أي ثقافة خلاف الثقافة الدينية بتياريها المؤسسي والشعبي، تكون هامشية، لم يكتب لها الوجود على الساحة في التاريخ العربي، لذلك أول ما بدأ به مشروعه، هو نقد الخطاب الديني المعاصر.

ويرى أبو زيد أن الخطاب الديني المعاصر لا يهدف إلى فهم الدين بقدر ما يهدف إلى استخدامه لغاياته وحاجاته المختلفة في الحياة اليومية، وبالتالي يعد نقد الخطاب الديني مطلباً معرفياً ملحاً بالنسبة إلى الواقع العربي/ الإسلامي؛ فالجديد يعد أمراً مستحيلاً على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، من دون فضح الدور الذي لعبه ويلعبه الخطاب الديني المعاصر؛ من تدعيم أيديولوجياتها بما يوافقها من الدين والتراث الديني. وعليه، ويعترف بأنه لا تجديد في حياة هذا المجتمع، لطالما غاب التجديد عن الفكر الديني، حيث يمثل التفكير الديني أداة البناء للسياقات المعرفية، داخل المجتمعات العربية الإسلامية، وله الهيمنة والثقة على كل حال. فتوجه بالنقد إلى الخطاب الديني، وما انفك إلا أن توجه بالنقد إلى التراث الإسلامي المعاصر الذي يمثل أداة التفكير بالنسبة إلى الوعي الإسلامي المعاصر والمرجعية النهائية لكل أزماته.

أولاً: نقد الخطاب الديني

يرى نصر أبو زيد أن الخطاب الديني المعاصر -الذي يملك السيطرة على المجتمع العربي/الإسلامي- تتسم كل جماعة من جماعاته على اختلاف مشاربهم بسمة أساسية، وهي اعتبار نفسها مالكة للحقيقة، وتصدر خطابها في صورة استنتاجات طبيعية من مسلمات لا تقبل النقاش، مما يجعلها في النهاية تعامل على اعتبار أنها أوامر إلهية، ضد التيارات الباطلة التي تسعى إلى هدم الإسلام، وترى في أعضاء هذه الجماعة الاستقامة التامة وغياب التحيزات والحاجات البشرية الطبيعية. ومن عدم اعتراف الخطاب الديني ببشريته ومحدوديته، ينتج غياب أي دور إبستمولوجي لحساب الأيديولوجي، ومن ثم يستهدف الخطاب الديني التشويش الأيديولوجي للدين، أكثر مما يستهدف المعرفة الموضوعية والإبستمولوجية للدين. فالإبستمولوجيا تقوم بالأساس على الإدراك الحدودي للذات الإنسانية؛ فالمعرفة الموضوعية التامة أو الحقيقة المطلقة لا سبيل لنيلها، ونيلها يمثل اشتراكاً في القدرة الإلهية، ذلك أن العقل الإلهي وحده هو العقل المطلق غير المشروط بالشروط التاريخية والاجتماعية، بهذا يعد أهم ما يميز البعد الإبستمولوجي إدراكه لحدوده الإنسانية، ومن ثم تقبل الرأي الآخر وعدم فرض رؤيته.

وعادة ما يورث منطق امتلاك الحقيقة -الأصيل في الذهنية العربية- سلطة التكفير التي تصنع بدورها ثقافة تتسم بالنمطية، أكثر مما تتسم بالاختلاف والتنوع؛ ثقافة أحادية -لا تؤمن بالاختلاف- تتبنى نمطاً محدداً وموحداً للتفكير، ويظل هذا النمط هو المسيطر والمتحكم في الشكل المؤسسي الذي يعمل بدوره على إنتاج أفراد المجتمع، ومن ثم عمل أبو زيد بجِد على فهم وتفنيد الخطاب الديني الذي يعطي لنفسه أحقية امتلاك الحقيقة؛ وذلك في كتاب منفرد أعطاه عنوان: «نقد الخطاب الديني» ولا تلك القسمة التي يعلنها الإعلام للخطاب الديني بين (معتدل) و(متطرف)، ويرى أن الفارق بين هذين النمطين في الدرجة لا في النوع، فهما كما يتطابقان في المنطلقات يتطابقان أيضاً معاً في الآليات. ويعمل على تحديد الآليات، ومن ثم يستشف من خلالها المنطلقات، ولعل هذا ما عبر عنه بأن «المنطلقات تتأسس -من حيث وجهة المنطق الصورية على الأقل- على الآليات»، ومن ثم يعرضها على النحو الآتي:

1- الآليات

يتوقف أبو زيد على خمس آليات رصدها من خلال تحليله للخطاب الديني المعاصر، ويصرح بأن «هذه الآليات الخمس تمثل في تقديرنا الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه»، وهي:

أ- التوحيد بين الفكر والدين

حسب أبو زيد تعد أولى آليات الخطاب الديني المعاصر، هي التوحيد بين الفكر (الاجتهادات والدراسات البشرية المقامة على الدين)، وبين الدين (المتمثل في النص القرآني والسنة النبوية)، فيصرح بأن الخطاب الديني عادة ما «يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها»، ويشير إلى ما يعنيه هذا من التماهي مع

الذات الإلهية، وهو الأمر الذي حاولَت التيارات الإسلامية تفاديه طوال التاريخ الإسلامي، حيث إن هذا يتضمن معرفتها بالمقصد الإلهي من وراء النص؛ بهذا يُصدِر الخطاب الديني -بكافة تياراته- رؤيته بوصفها ممثلة للإسلام، في صورة تبدو مسلمة ولا تقبل النقاش أو الجدل. وعلى هذا، يرى أن الخطاب الديني عادة ما يرفض الكهنوت (سلطة مقدسة) في الإسلام على المستوى النظري، بيد أنه يمارسها فعلياً على المستوى الواقعي في هذه الآلية.

ب- ردّ الظواهر إلى مبدأ واحد

تمثل آلية إلغاء سلسلة الأسباب والمسببات الطبيعية ورد كل الظواهر إلى التصرف الإلهي في نظر أبو زيد إحدى آليات الخطاب الديني، حيث إنه «يقوم بإحلال ‹الله› في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتم -تلقائياً نفي الإنسان، كما يتم إلغاء ‹القوانين› الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أي معرفة لا سند لها من الخطاب الديني». ومن ثم فإن مثل هذا التصور يقود، بالضرورة، إلى غياب أي مسؤولية إنسانية عن الأفعال، ومن ثم يكون كل ما يرتكب من ظلم واضطهاد صادراً عن الله، وتصبح العلوم هامشية بالنسبة إلى الفكر الديني.

ت- الاعتماد على سلطة «التراث» و«السلف»

تعد هذه الآلية واضحة في الخطاب الديني بشكل كبير، حيث إنه عمل على «تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى ‹نصوص› لا تقبل المناقشة أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات، وبين الدين في ذاته». ويرى أبو زيد أن الخطاب الديني يقوم باستثمار آلية «التوحيد بين الفكر والدين» في توظيف هذه الآلية. ويتبنى الخطاب الديني موقفاً أيديولوجياً من التراث، يستبعد منه العقلي والمستنير ليكرس الرجعي والمتخلف؛ بيد أن التيارات التي سادت، وهي ما يسميها بـ «الرجعية المتخلفة» أضحت تمثل العقل الذي يتم التفكير من خلاله وبأدواته، وعلى ذلك فهي تولد بشكل آلي خطابات تساندها دون وعي منها ويبدو الأمر آلياً. فهذه التيارات مسيطرة على العقل الإسلامي الذي يفكر من خلالها، مما يعمل على تشكيل نوع الخطابات المستساغة بالنسبة إليه؛ وذلك لأن العقلية البشرية انتقائية بطبيعتها.

ث- اليقين الذهني والحسم الفكري

يشير نصر حامد أبو زيد إلى أن الخطاب الديني يعطي لنفسه حق حراسة الدين - كما تمت الإشارة من قبل- ويرى أنه مالك الحقيقة المطلقة، وعليه يمكنه أن يسمح بالاختلاف في الرأي ما دام الموضوع جزئياً وعلى القشور، وكما يقول: «هنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب، يتسع للتشدد والتنطع، بل وللتطرف، ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتمى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع». فالخطاب الديني -كما تمت الإشارة من قبل- يقدم نفسه في صورة مسلمات بديهية، لا تقبل النقد أو الشك.

ج- إهدار البعد التاريخي

يرى أبو زيد أن إهدار البعد التاريخي أحد آليات الخطاب الديني لفرض رؤيته، حيث إنه يحاول دائماً التطابق بين المعنى الإنساني (الاجتهادات) الخاضع لإطاره الزمني، وبين النصوص الأصلية، التي تنتمي -على حد قول نصر- من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي. ومن ثم يتم تحويل أقوال السلف وأفعالهم، إلى أقاويل وأفعال مؤبدة متعالية عن سياقها التاريخي ويتم التوحيد بينها وبين الدين. وبنفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في التطابق بين مشكلات الحاضر وأزماته، وبين مشكلات الماضي وأزماته. وتصبح أقوال السلف قواعد عامة يتم استيراد حلولها الماضية لمشكلات الحاضر المختلف كليا عن الماضي في همومه ومشكلاته، بوصفها قواعد مفارقة تمثل روح الدين، كما يتم التطابق بين الاجتهاد الفكري الآني، وبين النصوص الأصلية التي تنتمي إلى الماضي، وعليه تصبح أقوال الفقهاء ورجال الدين تمثل هي الأخرى قواعد عامة مفارقة. ويرى أن الإسناد إلى سلطة السلف، وإهدار البعد التاريخي، كلتا الآليتين تسهمان في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية.

2- المنطلقات

يعمل أبو زيد على تحديد منطلقات الخطاب الديني، من خلال آلياته ويراها، تتمثل في:

أ- الحاكمية

يرى نصر أبو زيد أن ثمة اتفاقاً قائماً بالفعل داخل المجتمع على مبدأ الحاكمية، وهو نتاج رد الظواهر إلى مبدأ واحد، حيث يتم من خلالها المطالبة بالحكم لله عز وجل -وهو مبدأ الحاكمية- كونه المبدأ الذي ترد إليه كل الظواهر، وعليه يمكن المطالبة بتطبيق القول: (أن لا حاكم إلا الله)، فحسب رؤيته؛ عندما «احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعيته على أساس ديني يتلاءم مع مبدأ الحاكمية الذي غرسه، فكانت مقولة ‹الجبر› التي تسند كل ما يحدث في العالم -بما في ذلك أفعال الإنسان- إلى قدرة الله الشاملة، وإرادته النافذة»، وعليه أضحى عدم الخضوع للحاكمية يعد تمرّداً على عبودية الإنسان لله، ومن ثم تمثل الحاكمية ركناً من أركان العبادة، ومن ثم تمثل أحد المنطلقات التي ينطلق منها الخطاب الديني، حيث يدعو إلى حكم الإسلام والله عز وجل وعودة الإسلام من جديد، وهو أمر شبه متفق عليه داخل الفئات الدينية. والله لا يمكن أن ينزل ليحكم بنفسه، ولكن يمكن الحكم من خلال النصوص التي تعرف تأويلها الفئات الدينية -التي تصدر الخطاب الديني- وتخلط أحياناً بين رؤيتها والمقصد الإلهي، مما يجعلها في حالة تماهٍ مع الذات الإلهية، ومن ثم يحكم الله من خلالها.

ب- النص

يصرح الخطاب الديني بأنه يتفق على أن النصوص الدينية قابلة للتجدد والفهم، واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، ويصرّ على أن هذا الاعتراف يشمل المجال التشريعي من النص دون الاعتقادي، لكنه في حقيقة

الأمر ينفي هذا حين يعلن أن «لا اجتهاد فيما فيه نص»، حيث إن هذه العبارة تجعل النص ثابتاً بشقيه التشريعي والاعتقادي، ومن ثم تعطي للنصوص القدرة للحديث عن نفسها وتكون بينة بذاتها؛ إذ لا اجتهاد فيها، فهي التي تتحدث عن نفسها دون إدراك الفاصل الزمني بين عصر النص، وبين العصور التالية.

ويرى أبو زيد أن الخطاب الديني يركز على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر كافة، ويؤدي هذا بطبيعة الحال إلى تحديد كل من النص والواقع، ومحاولة فرض النص الجامد على الواقع -التي يحاول أن يفعلها الخطاب الديني- تحول كليهما إلى أسطورة، فغير مقبول تمتع النص بدينامية ومرونة تجعله قادر على مسايرة الواقع، ولا الواقع يمكن تغافله والعيش من خلال نص ثابت لا يعرف الحركة والتغيير وهنا سمتي الواقع المعاش.

من خلال هذا النقد الذي يقدمه أبو زيد للخطاب الديني، يرى أن الخطاب الديني يعد الاعتصام داخل التفاسير القديمة يمثل حماية للدين ولهوية الأمة الإسلامية، مما صنع نصًّا موازياً للنص القرآني يحمل ميزاته التقديسية، وتمثله التفسيرات القديمة، وتم المبالغة في الحواشي (الاجتهادات القديمة) حتى تم اعتبارها حقيقة الدين ومنطلقه، وإن تعارضت مع النص القرآني أوجدوا سيلاً من التبريرات ورفض خطأ المفسر أو محدوديته التاريخية. حتى وصل الأمر بشيخ أزهري كيوسف القرضاوي، أن يعد النقد الموجه لهذه التفسيرات أو الرفض، بمنزلة تعد على الذات الإلهية. وحتى إن اعترف العقل الأصولي ببشرية هؤلاء المفسرين واحتمالية خطئهم، يكون اعترافاً مشروطاً بالتزام الأدب، والتزام الأدب يكون مرادفاً لعدم النقد أو رفض بعض الآراء والاجتهادات، بوصفها حائط صد الشبهات والمدسوسات عن الدين.

حسب أبو زيد كل أيديولوجيا تُطرح في سياق الثقافة العربية تجد في النص الديني، والتراث الإسلامي، منهلاً تنهل منه متى تشاء ما يوافق توجهها، وهذا ما يفعله الخطاب الديني، والتراث يعمل على خدمة موقفها الذي تتبناه وتعزيز مشروعيتها، حيث إنه تراث إنساني في المقام الأول. وعلى الرغم من ذلك تتعامل العقلية العربية مع هذا التراث، بوصفه شكلاً من أشكال الطوباوية والمثالية المفرطة، فيضعه في مكانة المثال الأفلاطوني للمجتمعات الفاضلة، ويمثل لها المرجعية الرئيسة، المُبَرهنة على أفعاله. ومن ثم يرى أن لا مجال لتجديد الفكر الديني، ما لم يتم تقديم رؤية إبستمولوجية للتراث الإسلامي؛ لذلك سعى إلى نقد التراث الإسلامي وتقديم رؤية إبستمولوجية له.

ثانياً: نقد التراث الإسلامي(التأويل)

وفقاً لنصر أبو زيد لا يتم تجديد الأفكار وبنية الوعي لدى المسلم المعاصر، إلا عبر العودة إلى التراث وإعادة فحصه بعيون العصر؛ وذلك لتغلغله داخل الأطر الاجتماعية والسياسية، والمعرفية، مما جعله يمثل الآليات التي تحكم الوعي المعاصر والمنطلقات التي ينطلق منها. فلقد وقف القدامى أمام واقع متغير ونص ثابت فأنتجوا التفسيرات الناجمة عن الحاجة الراهنة لواقعهم، بيد أن المعاصرين وقفوا أمام واقع مخالف وتفسيرات قديمة وضعت في حالة تماهٍ مع العقيدة، فنجم عنها غياب الدور العملي للدين كما حدده التاريخ تبعا لإعلان الدين عن نفسه، وهو الأخلاق والسعي لتحقيق الاتزان الكافي للمجتمع من خلالها، فعادة ما يعلن الدين عن نفسه ببعض المحددات الأخلاقية التي تضمن التوازن الاجتماعي بين الأفراد، وقد غاب هذا الدور حين تم التغافل عن الواقع ومحاولة استحضار منتج ثقافي مختلف تاريخياً واجتماعياً عن الواقع ومحاولة فرضه، دون الانتباه إلى أن التغيير الواقعي ينجم عن التفاعلات الاجتماعية، والاختمار المعرفي، وهذا ما تخبرنا به التجربة الحداثية -بوصفها تجربة إنسانية ناجحة- حيث إنها كانت ثقافة وواقع معيش ورد فعل على متطلبات وحاجات اجتماعية.

ومن ثم يبدأ أبو زيد رحلته كالمعتاد من الباحثين والمشتغلين بالفكر العربي، بمحاولة نقد التراث الإسلامي، فيصرح في كتابه (فلسفة التأويل) بأن الحلم الذي يسعى إليه هو «النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص»؛ أي نقد التراث من منظور إنساني، يضع في اعتباره بشرية المفسر وخضوعه للحاجات الإنسانية والظروف التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، كما يمكننا القول إنه يحاول زحزحة ما قدمه المشتغلون على النص من الطور الإلهي (بوصفها مطابقة للنص) إلى الطور الإنساني بوصفها مجهودات بشرية، بنت سياقها الزماني وأفقها المعرفي ولا تمثل حقيقة النص. فيرفض تقديس تفسيرات القدماء أو اعتماد أي تفسير يبني سلطته المعرفية على سلطة القدماء؛ وذلك انطلاقاً من مفهوم الصلاحية لكل زمان ومكان المستقر في الثقافة الإسلامية. فهذا النمط من التعامل مع هذه التفسيرات، يحمل ضمنياً احتواء هذا العصر للمعنى الكامل والحقيقي للنص، وتبعاً لطبيعة الواقع المتغيرة لا يعد هنا النص صالحاً لكل زمان ومكان.

ويقيم أبو زيد نقده على طرح النقاش من جديد حول التفرقة بين التفسير والتأويل في الواقع الإسلامي المعاصر، وهي تفرقة تعلى من الأول في مقابل الحط من الثاني، فبعد سرده لمخطط لغوي للفظة (تفسير) وأصلها واشتقاقها ينتهي إلى أنها توحي بمعنى الكشف عن معنى مختبئ من خلال وسيط، وعلى خلاف ذلك يرى نصر عملية التأويل ليست في حاجة إلى وسيط، بوصفها عملية ذهنية لاكتشاف أصل الأشياء (الظاهرة) أو تتبع عاقبتها؛ فالتأويل يرتبط بالاستنباط، في حين يطغى النقل والرواية على التفسير. ويعد نصر تحول مصطلح التأويل إلى مصطلح مكروه -في الفكر الديني الرسمي- لحساب مصطلح التفسير، بمنزلة محاولة تقييد ورفض الفكر المعارض، سواء على مستوى التراث، أو في الفكر الإسلامي المعاصر. ومن ثم بذل أبو زيد مجهوداً فكريًّا مهمًّا لتوضيح أهمية التأويل؛ إذ إنه قد ترسخ في الأذهان أنها تعني اتباع الأهواء في تفسير النصوص، وفرض

الأوهام والأيديولوجيات على معاني النص، في مقابل التفسيرات التي تقدم نفسها في صورة تطابق مع المعنى الإلهي للنص، وما ينتج عنها من إنكار أي دور إنساني في عملية التفسير، وعليه يتم تقويض العقل بالتفسيرات القديمة، ومن ثم تصبح حائلاً أمام التعامل المباشر للفرد مع النص واداة رفض لأي رؤية جديدة أو تأويل جديد.

وهذا ما يجعل أبو زيد يصر على أن مجمل القراءات المعاصرة تعد نفسها تفسيرات للنص الديني، تتسم بإهدارها للبعد التاريخي والتوحيد بين الفهم والنص الديني، دون مراعاة اختلاف السياق التاريخي الذي يفرض اختلافاً في أنماط التلقي والاستيعاب بالضرورة، حيث يقع الفهم في الحاضر بكل محدداته التاريخية والحياتية والمعرفية. والنص ينتمي إلى الماضي المختلف كليا عن الحاضر من حيث تحديداته الثقافية وأنساقه المعرفية ومفرداته الخطابية ولغة فهمه واستيعابه، إلا أن التيارات الإسلامية المعاصرة -التي تطلق على نفسها عادة «أهل السنة»- ترى أن التفسير الصحيح هو الذي يعتمد على سلطة القدماء، ومثل هذا النمط من التفسير يحول النص ليكون في خدمة أيديولوجية المؤول، وإخضاع النص لأهواء الذات. فهذا النمط من التفسير يرد النص إلى أن يكون مجرد «رسالة» لا يتمكن من فك شفراتها إلا الإمام وحده، وهذا ينتج التقسيم المفروض من قبل العقل اللاهوتي على المجتمع الإسلامي، بين علماء الدين؛ الذين يملكون حق الحديث في الدين، والمتآمرين الجهال الموصفين عادة بأوصاف مستهجنة، ومن ثم يحتفظ العقل اللاهوتي لنفسه بالحق في الحديث عن الدين وتأويل النص الذي يملك مفاتيحه.

وكما ذُكر آنفاً في العنصر الثاني من الفصل الثاني، يرى أبو زيد أن دور الشافعي وغيره من العوامل الاجتماعية والسياسية، أدت في نهاية الأمر إلى إنتاج ثقافة مقيدة بالنصوص تنصبها كمرجعية حاكمة على العقل العربي الإسلامي، وفق هذا يرى أن أزمة الفكر العربي تتمثل في واحدية الفهم للنص الديني وغياب استراتيجيات التأويل. فالقراءة -كما يرى أبو زيد- هي لبّ نظرية المعرفة «بوصفها بناءً معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر» ‹الذات› و‹الموضوع› و‹السياق› و‹نسق العلامات›، و‹الرسالة›، وهي تتفاعل مع بعضها تفاعلاً يتسم بالتوتر يفضي أحياناً إلى ‹بروز› بعضها على حساب البعض الآخر، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاءً كاملاً» ولكنها تضعها في هامش الفكر القائم، ولا يعني هذا قطعا بصحتها وجوازها. فكل سلطة سياسية -على مر التاريخ الإنساني- كانت تتبني أحد التيارات الدينية، الذي يحمل قراءة محددة -تتوافق مع احتياجاتها بطبيعة الحال- وتحاول وضع هذه القراءة في صورة القراءة المطلقة لتعمل على إقصاء الناقدين لها، أو حاملي وجهات النظر المخالفة. والنظر إليهم على أنهم مارقون عن الدين مخالفون للتعاليم الإلهية التي يصوغها ويقررها الخطاب الديني بطبيعة الحال، والذي يكون جزءاً أصيلاً من الخطاب السياسي؛ فما يهدد الفكر العربي ليس النص الديني بقدر ما هو الخطاب الديني المهيمن الذي يجعل من نفسه ديناً يتعبد به الناس. وهذا ما دفع بنصر أبو زيد إلى تقديم مفهوم جديد للنص القرآني، يسعى من خلاله إلى سحب الملكية المزعومة للنص من قبل الخطاب الديني، ومحاولة تأسيس وعي جديد لا يقيد العقل بالنصوص.

2-2- مفهوم النص

قدم أبو زيد رؤية لتأويل القرآن بوصفه سعياً لصياغة «معنى الحياة»، ومن ثم فليس هناك طريق آخر غير بناء «تأويلية حية» مفتوحة تتميز بالاختلاف عن التأويلات «السلطوية» و«الكلينيالية»، ينطلق من حقيقة فحواها أن الحياة تتمثل في الاختلاف والتنوع النفعي، وما يفضي إليه من اختلاف وتنوع في أنماط التفكير والاحتياج. فعلينا السعي إلى تأسيس تأويلية جديدة، تنطلق هذه التأويلية المفتوحة من حقيقة أن الاختلافات الإمبريقية في المعنى الديني جزء من طبيعتنا الإنسانية القائمة على الاختلاف في معنى الحياة عموماً. ولا تغفل هذه التأويلية دور الحاجة -المحركة للإنسان- الإنسانية، وتعمل على إتاحة الاختلاف في قراءة النص، فوفقاً لاختلاف ألوان البشر واحتياجاتهم وزوايا النظر إلى أولوياتهم، يختلف معنى الحياة. فالواقع تبعا لأبي زيد هو الأصل ولا سبيل لإهداره؛ وبهذا يتحتم على قراءته أن تتخلى عن أن تكون عبارة عن تمرين ذهني تجريدي تُخْتَزَل فيه عملية القراءة، بل عليها أن تكون توضيحاً لحالة ثقافية معينة تهيمن على الأيديولوجيات المسيسة والحامية، والعمل على الحضور التطبيقي للنص القرآني، وزحزحته من موقع السلطة المهيمنة التي تتحدث باسمها كل فرقة دينية.

بعد رحلة دفاع أبي زيد عن التأويل والمعارك التي خاضها مع خصومه، تنبه إلى جانب آخر للتأويل، بوصفه -في هذه الحالة- أداة إقصاء الآخر من خلال التأويل والتأويل المضاد، استناداً على ثنائية المحكم والمتشابه، فأضحت كل فرقة تضع الآيات التي تخدم توجهاتها داخل دائرة المحكم، وتضع الآيات التي ترتكز عليها الفرق الأخرى في دائرة المتشابه، ومن ثم تأويلها تأويلاً يوافق وجهتها. فلا يسعنا أن نغفل الدور السياسي الذي لعبه التأويل، حيث كان أحد أهم أدوات السلطة السياسية حيال النص القرآني؛ لعجزها عن الإضافة والتنقيح كما فعلت في النص السني. وحسب ما يذكره أبو زيد عن الثقافة العربية/ الإسلامية: «وفي ثقافة احتل -ولا يزال- فيها النص الديني مركز الدائرة...بما أن النص الديني صار النص المُولد لكل -أو لمعظم- أنماط النصوص التي تختزلها الذاكرة / الثقافة» يكون نجاح أي خطاب مرهون بكيفية استخدامه للنص الديني، بوصفه مرجعاً للفكر الموَجَه إليه هذا الخطاب؛ مما يجعله يتعامل مع الدين بوصفه أيديولوجية يمكن استخدامها عند الحاجة إلى إثبات مشروعيته أو إقصاء الآخر و«تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية». وهذا ما دفعه للبحث عن مفهوم علمي للنص القرآني يمكنه من انتصار الإبستمولوجي على الأيديولوجي؛ أي يسعى من خلاله للخروج عن هذه الثنائية التي تفضي إلى فوضى تأويلية، وإسقاط أيديولوجي على النص. فتوجه بالنقد إلى مفهوم النص لدى المسلم المعاصر، ومن ثم في التراث الإسلامي، ليطرح مفهوماً مغايراً للنص الديني عما هو راسخ في الذهن الإسلامي المعاصر، وما ينبني عليه من اختلاف في طريقة التعامل مع النص. فيرى أبو زيد أن الحد من مسألة التلوين، وانتصار الإبستمولوجي على الأيديولوجي، يتمثل بجزء كبير منه في وجود منهج محدد ومتسق لتأويل النص الديني، ومفهوم سلطوي للنص

لا يجعله يقبل التأويل أو تطبيق المناهج المعاصرة، تبعا لمقولة «لا اجتهاد فيما فيه نص» لهذا طرح مفهوماً مغايراً للنص.

بلورة مفهوم النص

في البداية كان حديث أبو زيد عن مفهوم النص أكثر اتساعاً وشمولية مما يتبادر إلى الذهن؛ فمفردة «النص» لم تكن تعني حينها القرآن، أو الكلام بين دفتي الصحف، ولكنها كانت تحيط بكل من النص القرآني والنص السني، بل والتراث التفسيري أيضاً. ويتسق هذا مع تكوينه وحاجته المرحلية التي كانت تهدف إلى تقديم رؤية علمية للتراث الإسلامي، ومحاولة نزع القداسة عنه، ودراسته تبعاً للمناهج المعاصرة الغربية بطبيعة الحال لفقر الساحة العربية للإنتاج المنهجي.

وبآلية دفاعية يطرح نصر مفهوماً للنص يكون حاوياً للنص القرآني والسنة النبوية؛ وذلك لحل معضلة عدم تزامن الأحكام مع نزول النص، فيقول: «إذا كان علماء القرآن يدركون، دون شك أن ‹السنة› نص، فلا شك أن افتراضهم تأخر النصوص عن أحكامها افتراض ناشئ عن تجاهلهم أحيانا أو تناسيهم لنص ‹السنة›». ويشيد أبو زيد في هذه الناحية بالشافعي الذي يجعل السنة مكملة للنص القرآني. إنه (أي الشافعي) جعل السنة تدخل في نطاق الوحي، حتى وإن كان تفسيراً للقرآن؛ وذلك لقوله تعالى: {وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى *إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى} [النّجْم: 3-4]، ويحدد دور السنة في أنها تابعة للكتاب كمكمل، بوصفها وحياً أيضاً، ولكنها (أي السنة) ليست مساوية له، أو مهدرة من قبله، فيصرح بأن مقولة الشافعي «حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة» تعطي تصوراً أقرب إلى سياق النص من حيث إصراره على التماثل في مستوى النصوص فيما يتصل بنسخ الأحكام واعتباره سنة مكملة للنص. وأتفق مع الباحث يامن نوح[*]، في أن نصر أبا زيد حاول أن يحل مشكلة عدم التزامن بين الأحكام والنصوص من خلال وضع السنة ضمن بنية النص، بآلية تلفيقية تخلط بين المعنى القانوني والتشريعي لنص السنة، لعمل الفقهاء بها والاستناد إليها في التشريعات، والمعنى الأدبي للنص؛ أي وقوعها ضمن بنية النص ذاته، عوضاً عن الاستخدام الأيديولوجي لمقولة الشافعي، وهو ما انتقده في الخطاب الديني، كما أوضحت في المبحث السابق.

وينتبه أبو زيد إلى ما ارتكبه من تلفيق ويتخلى عن السنة بوصفها جزءاً من بنية النص ذاته، ومن ثم ينتقد ما قدمه الشافعي حيال السنة، حيث يصرح نصر قائلاً: «مادام القرآن والسنة بمنزلة نص واحد -كما ذهب الشافعي- فقد كان من المتوقع أن يجعلهما متناسخين؛ أي ينسخ أحدهما الآخر، فتنسخ السنة القرآن كما ينسخ القرآن السنة»، لكنه يحدد دورها في أنها تابعة للكتاب، إما بالتكرار أو بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحياً. ويرى أن الشافعي عمل بآلية أيديولوجية، فانحاز إلى القرشية والعروبة، من خلال إنكاره وجود مصطلحات أعجمية في النص القرآني، كما أن الشافعي كان متردداً

يحاول بآلية تلفيقية سحب البساط من تحت أقدام الذين يردون الأحاديث، إذا تعارضت مع القرآن؛ وذلك من خلال اعتبارها وحياً، ولكنه يعجز عن جعلها مساوية للنص القرآني، وبالتالي حرص على التمييز بينها وبين النص القرآني في الوقت عينه، وكما يرى أيضا أن الشافعي انحاز لأهل الحديث على حساب أهل الرأي، فتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية كأحاديث الآحاد، وجعل القياس من المحظورات التي لا تجيزها إلا الضرورات، وتعني الضرورات غياب النصوص، ويرى أن هذا واضح من خلال مفهوم القياس والاجتهاد لديه، واجتهاده لتقويض العقل من خلال هذين المفهومين.

وينتهي أبو زيد إلى تبني موقف الأحناف -وهم الذين اشتهروا بأنهم أهل الرأي- القائل إن النص السني لا يعدو كونه شارحاً للنص القرآني لا يستقل بالتشريع عن النص القرآني. ومن ثم تقتصر بنية النص على النص القرآني (المصحف)، وعليه يتجه للنقد التاريخي للنص القرآني.

التاريخانية (النص كمنتَج ومنتِج ثقافي)

يقيم نصر أبو زيد نقداً للرؤية السائدة للنص القرآني، بوصفه مجاوزاً لإطار المفكر فيه، قابعاً داخل إطار المطلق والمستحيل التفكير فيه على التدرج في التشريع، فلم يكن التدرج في التشريع سوى أداة كشف عن الطبيعة التفاعلية للنص القرآني مع الواقع المعني بمخاطبته، ويدل على ذلك اقتران آيات التشريع -عادة- بلفظة «ويسألونك» وما تكشفه عن طبيعة الآية، كونها تمثل ردّاً عن تساؤل وحاجة اجتماعية ملحة وما تكشفه أيضا عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه.

يرى أبو زيد أن المنهج التحليلي التاريخي الاجتماعي -وأهم أدواته النقد- ممكن للمرحلة التأسيسية للدين ولظاهرة الوحي، وبهذا فهو ضرورة لا غنى عنها للفكر الديني في عصوره المختلفة. وعليه سعى نحو النقد التاريخي للمرحلة التأسيسية وللوحي القرآني، وسعى لتدشين (مفهوم علمي للنص) من خلال تطبيق أدوات التحليل اللغوي على النص، وهو الأمر الذي يرفضه الخطاب الديني السائد، تبعا لرؤيته للنص بوصفه نزل بلغة إلهية وليست بشرية.

ويطرح أبو زيد مفهومه للنص القرآني منطلقاً من بنية اللغة والثقافة العربيتين، ومن النص القرآني ليبدو فيها النص متحدثاً عن نفسه. ولحرصه على قيام نقده من داخل التراث الإسلامي والثقافة العربية، يتخذ مفهوم الرسالة مدخلاً لتقديم مفهوم علمي للنص القرآني، لا ينفصل فيه النص عن واقع نزوله وتشكله ويعد فيه النص منتجاً ثقافياً؛ أي جاء متعاطياً مع ثقافة شبه الجزيرة العربية، وتشكل خلال بضع وعشرين سنة؛ من مفرداتها ومستوى إدراكه، ومتعاطياً مع تساؤلاتها واحتياجاتها اليومية. وبما أن لكل عصر مفرداته المعبرة عن فكره بالضرورة، واختلاف المفردات يعني اختلاف الفكر، ومن ثم عدم الفهم واللقاء، فلا يعقل أن يأتي النص بلغة لا يفهمها متلقيه. فالواقع هو الأصل في جميع الخطابات -البشرية منها والإلهية- ولا سبيل لإهداره؛ فمن الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، وإلا أصبح غير مفهوم مرفوض من قبل الثقافة، ومن

خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، والواقع هو الهدف النهائي من الديانات؛ فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. والوحي على حد تعريف نصر «علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً -رسالة- خفياً سرياً. وإذا كان ‹الإعلام› لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل».

شكل (3)

من خلال تعريف أبو زيد للوحي -وهو تعريف شبه متفق عليه في الأوساط الإسلامية- كرسالة، تضمن بالضرورة طرفين (مرسل ومستقبل)، فإن إهدار أي بعد من أبعادها يعد إهداراً لمهمتها الوظيفية؛ فالقرآن إلهي التنزيل إنساني الفهم، فالمصدر الإلهي للنصوص لا يتنافى مع فهمها البشري، تبعاً لتجسدها في التاريخ الإنساني ومخاطبتها للعقل البشري.

في مثل هذا التصور الذي يطرحه أبو زيد وكأن القرآن متحدث عن نفسه من خلال الثقافات ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر الوحي وقائله فقط إهداراً لطبيعة الوحي ذاته وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث، والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا اليوم، فيرى أن التركيز على مصدر الوحي وقائله فقط جعل من الوحي وقوداً تسير به قاطرة السياسة، وجعله سلطة يتم من خلالها السيطرة على المؤمنين به، مما يجعل من القرآن ذاته أداة لهدم طبيعته. لذلك يصرح أبو زيد بأن «العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية... فالنصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً، وحين نقول ‹تشكلت›، فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع بقطع النظر عن أي وجود إلهي سابق في العالم»، فلا يمكن للعقل الإنساني استيعاب غياب أي علاقة بين النص والواقع الذي جاء مخاطباً إياه، خاصة إذا كان النص يعلن في بعض مفرداته أنه رسالة، وجاء مخاطباً للواقع بشكل آني ومتعاطياً معه.

تبعاً لهذا المفهوم الذي يقدمه أبو زيد للنص القرآني، يصبح للسياق التاريخي دور في بناء النص، فهو يقول: «للنصوص جميعا -ومنها الدينية- التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي؛ فالوحي -كما سبقت الإشارة- واقعة تاريخية، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي». ومن ثم تعجز كل محاولة تأويلية، عن تقديم رؤية إبستمولوجية للنص، ما لم تضع السياق الزمكاني للنص ضمن بنيته وآليات فهمه. ويفرق نصر بين التعامل التاريخي -الذي يطرحه- مع النص، وبين علم أسباب النزول الذي يهتم بحاجات الواقع المثارة أثناء نزول الآيات، أو علم الناسخ والمنسوخ، المبني على تغيير الأحكام لتغيير الظروف والملابسات، وهما علمان نشآ عن حاجة واقعية، ومحاولات رفع التناقض عن النص. فالتعامل التاريخي الذي يدشنه نصر، يعتمد على البعد التاريخي للمفاهيم والتصورات، فالنصوص الدينية تأنسنت منذ تجلت وتجسدت في التاريخ، حيث إنها لابد أن تخضع للصياغة اللغوية، كون اللغة هي أداة التواصل في هذا الأمر تحديداً، ومن ثم لابد وأن تخضع للبناء المفاهيمي التاريخي الذي تفرضه اللغة، ويصر على أن تاريخية النص بهذا المعنى، لا تتنافى أبداً مع مصدريته

الإلهية، حيث إنه وفقاً لطبيعة النص الوظيفية -كرسالة وبلاغ- فعليه أن يأتي بمفردات وتصورات ومفاهيم تتفق مع العقل المُخاطب من حيث الطبيعة الجغرافية والطبيعة التاريخية.

والرؤية التاريخية للنص تعني -بالنسبة إلى الخطاب الديني التقليدي- ضمنياً أن النص جاء مخاطباً هذه الفئة من هذه البقعة من الأرض في هذه الحقبة التاريخية لغاية جاء لها وحققها وانتهى، ومن ثم فلا دور له في هذا العصر، وهو ما يحكم بفناء النص وغيابه، وهو أمر مفزع بالنسبة إلى الخطاب الديني التقليدي. لكن نصر ينفي هذا الأمر ويحاول أن يقدم مفهوماً متطوراً عن التاريخية، مفاده أن تاريخية النص تعني فهم غايته وفقاً لظروفه التاريخية وعقلية المخاطب من قبل هذا النص، التي لابد أن يكون النص قد راعاها، وإلا فإنه متحدث في الفراغ، ولا تعني انحصاره في هذه الحقبة وعدم تجاوزها.

وأرى أن طرح أبو زيد لمفهوم التاريخية بهذا المعنى، يفرض علينا فهم النص من خلال اكتشافه في سياقه التاريخي والثقافي اللغوي؛ فالمنهج التاريخي الاجتماعي - وأهم أدواته النقد- ضروري تطبيقه على المرحلة التأسيسية وظاهرة الوحي على حد قوله. ويشير أيضاً إلى أن اعتبار النص منتجاً ثقافياً لا يعني غياب قدرته على الإنتاج، ومن ثم فهو جاء لفئة من الناس في زمان محدد ومكان محدد ولا يقف الأمر عند ذلك، بل هو قادر أيضاً على الإنتاج دائماً، ومن خلال استثمار قوانين الإنتاج تكون له القدرة على الحضور التطبيقي وإعادة تشكيل الواقع والحضور في مجال الثقافة العامة. ويبقى السؤال عن كيفية إنتاج الدلالة من النص في نظره قائماً.

الإخفاء والكشف

حسب أبو زيد لا مجال لتحقق أي بعد تطبيقي للنص القرآني وتقديم قراءة إبستمولوجية له إلا من خلال التاريخية؛ وذلك يتحقق من خلال آليتين تقوم بهما القراءة غير المتزامنة مع نزول النص والتالية عليه. هما «الإخفاء والكشف» تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة إليها ولا تهتم به، وتكشف عما هو جوهري بالنسبة إليها من خلال التأويل؛ إذ لا يوجد ما هو ثابت وجوهري في النصوص ذاتها، بيد أن لكل قراءة جوهرها الذي تكشف عنه في النص. يعد هذا اعترافاً ضمنياً من نصر بأن فعل التأويل في ذاته فعل أيديولوجي، حيث يتم إسقاط رغبات العصر على النص بآلية أيديولوجية، وفقاً للطبيعة الانتقائية التي يتميز بها العقل البشري؛ فهو يقر بأن «الأسئلة مرهونة بطبيعة الإطار الاجتماعي الثقافي والفكري الذي يحددها، ولذلك يمكن أن تتغير الأسئلة ويمكن أن تطرح أسئلة جديدة؛ ومعنى ذلك أن ‹جوهر› الإسلام ليس معطى ثابتاً، بل هو جوهر قابل دائما للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني». ويمثل هذا إقراراً صريحاً بأن آليتي الإخفاء والكشف ما هما إلا أدوات أيديولوجية جديدة.

وعلى ما يبدو أن أبا زيد هنا يقع في الفخ الذي يحاول تفاديه، حيث إنه يجعل النص خاضعاً لسلطة المؤول- بذهنيته المكونة اجتماعياً وفرضياته المسبقة، وحاجته الراهنة- يتمكن من فرض أيديولوجيته عليه واستنطاقه بها، ومن ثم يعود بالنص من جديد إلى جدل الثنائيات والفضاء الأيديولوجي، ولا يسع النص

الخروج عن التوظيف الأيديولوجي واستخدامه كأداة للنبذ والإقصاء وفرض الرؤية. فثنائية «الكشف والاخفاء» لا تختلف عن مثيلتها من «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ» اللهم إلا في التسمية، فهي تخلع على النص أيضاً وظيفته الأيديولوجية التي خلعتها مثيلاتها.

وينتبه أبو زيد إلى ما يحمله مفهومه العلمي للنص القرآني من مغالطات ومشكلات، فلم يختلف مفهوم النص الذي يطرحه عن مفهوم الفكر الإسلامي التقليدي؛ وذلك بوصفه بنية واحدة، ومن ثم يحاول أن يقدم آليات -كما فعل المشتغلون بالعقيدة والفقه قديماً- ترفع التناقض عن مكونات النص، كـ «الكشف والإخفاء» ولكنه يجد أنه ينتهي إلى ما حاول تفاديه مسبقاً، وهذا ما يجعله يلجأ إلى طرح مفهوم الخطاب.

2-3- خطاب لا نص

قبل وفاته بوقت ليس طويلاً، تنبه نصر أبو زيد إلى أن مفهوم النص الذي طرحه وظل يدافع عنه سنوات طويلة هو في ذاته المشكل؛ فالتعامل مع القرآن تاريخياً كنص هو الذي أدى بتيارات التأويل القديمة والحديثة إلى مشكلات عديدة، تفضي عادة إلى التوظيف الأيديولوجي. ومن ثم طرح تعريفاً جديداً للقرآن في محاضرة «إعادة تعريف القرآن» بجامعة الإسكندرية يعلن فيها انتقاله من تعريف القرآن كنص إلى تعريفه كخطاب، ويرى أن أزمة التفسير قديماً وحديثاً، تكمن في التعامل مع القرآن كنص، ولا يستثني نفسه من هذا الأمر بوصفه في نهاية الأمر جزءاً من الخطاب الثقافي. فمعاملة القرآن كنص جعلت أي محاولة للتأويل تنحصر في بعدين؛ إما رفع التناقض ما بين الواقع والنص، ومحاولة إسقاط النتائج الواقعية على النص، أو رفع التناقض بين أجزاء النص وبعضها، وهو ما أنتج آليتي المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ. فلا يسع أي عقل إنساني تدارك تناقض في بنية النص الإلهي، ومن ثم عمل علماء الأصول والفقهاء على رفع التناقض المتوهم بين الآيات، فرتبوا الآيات حسب نزولها، وجعلوا الحديث ينسخ القديم منها لرفع التناقض الظاهري بين أجزاء النص وبعضه.

فمفهوم النص عادة ما يفضي إلى ما يسميه نصر «المخاتلة الدلالية»، وهي ما بين الخداع المقصود وما بين اضطراب الفهم، لهذا يسميها نصر المخاتلة وليس الخداع. ويصرح بأن «التعامل مع القرآن، فقط بوصفه ‹نصّاً›، سينتج دائماً تأويلية ‹كلية› أو تأويلية ‹سلطوية› وكلتاهما تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة»، ووفق هذا ينتقل إلى نمط آخر للتعامل مع القرآن لا بوصفه نصاً ولكن كخطاب، بل بالأحرى «خطابات» لكل منها سياقه الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به [*].

القرآن في الحياة اليومية للمسلمين

في دراسة لأبي زيد بعنوان: «القرآن في الحياة اليومية عند المسلمين Everyday Muslim Life, Qura'n In Introduction » في الموسوعة القرآنية الهولندية يقر بأن القرآن «لا يشكل الأساس لعقيدة وديانة فحسب، بل إنه أساس الحضارة أيضاً، الحضارة التي أظهرت نفسها في وضح النهار. وليس بإمكان أي شخص درس حضارة

الإسلام بحيادية أن ينفي الدور المركزي الذي لعبه القرآن الكريم في بناء هذه الحضارة وتطورها. ومع ذلك نجد أنه في الحياة اليومية، يمكن العثور على الوجود الأبرز للقرآن في تلاوته». في هذا الاقتباس يقر، بحيوية القرآن وحضوره في التاريخ الإسلامي، كأهم ركائز الحضارة الإسلامية والحث على الإبداع، ويرى أن حضوره داخل الحياة اليومية، يميل إلى الحضور الشفهي أكثر من الحضور النصي.

ويصرح أبو زيد أن «الوظيفة المستمرة للقرآن في الحياة اليومية تعتمد بشكل أساسي، على خصائصه الأساسية، كنص يتلى شفهياً؛ فبالرغم من أنه قد تم تسجيل القرآن بشكل مكتوب في وقت مبكر من عهد النبي، لكنه دائما ما كان ينتقل شفهيا على مر القرون، وقد تعلم المسلمون القرآن إلى حد كبير من فم المعلم الذي حفظ النص في ذاكرته، فعادة ما كان يجمع الطالب بين الدراسة والحفظ. وهذه الطريقة في تعلم القرآن تستلزم قراءة القرآن والإصغاء، ولضمان هذه الطريقة والوثوق بها، منع علماء المسلمين على مر التاريخ الاعتماد على النص المكتوب وحده في تعلم القرآن، وتم تطبيق نفس الأسلوب في تعلم التقاليد النبوية (الأحاديث)». في هذا النص يتضح ميله إلى الطبيعة الخطابية للقرآن من حيث إنه يقر بأن وجوده في الحياة اليومية يعتمد على الشفهية، ويؤسس لهذه الرؤية من خلال التراث الإسلامي، حيث كان تعلم القرآن لا يقتصر على النص المكتوب، ولكن يتم بطريقة شفهية، خاصة قبل تقنينه داخل المدونة الرسمية (المصحف).

ويبدو أن أبا زيد في هذه الدراسة بدأ يدرك البعد الحيوي للقرآن، الذي يجعله يميل إلى بنية الخطاب الحيوي، أكثر من ميله إلى النص الصامت، أو الكتاب، وهذا ما جعله يقر بأن القرآن يمارس وظيفته في الحياة اليومية -بعيداً عن النخبة- بوصفه «خطاباً» لا بوصفه نصّاً، فحضوره داخل الحياة اليومية للمسلمين حضوراً شفهياً. وتعد هذه الدراسة هي حلقة الوصل بين مفهوم النص والخطاب الذي سيتم توضيحه في السطور التالية.

كلمة الله، والقرآن الحي، والمصحف

يقيم أبو زيد نقده للمفهوم العلمي للنص الذي يطرحه، على التمييز بين «كلام الله»، وهو المعَبِر عن المطلق في ذاته، والقرآن في مرحلة الخطاب الشفهي -وهو ما فعله أركون أيضاً من قبل - وهو ما يسميه نصر بـ «الخطاب الحي» نسبة إلى قدرته التفاعلية، وبين المصحف، أو كما يسميه «النص الصامت». ويمثل «كلام الله» في فكر أبو زيد ما تمثله «أم الكتاب» في فكر أركون، حيث تمثل مطلقاً مفارقاً لا يمكن تداركه -كما هو عند أركون- فكلام الله لا يمكن أن يستنزف ومن المستحيل حصره، في حين أن القرآن محدود في الفضاء البشري، وبهذا يعدّ القرآن تجليا لكلمة الله. بالرغم من الإشارات المتعددة داخل المصحف إلى نفسه بـ «كلام الله» فإن نصر يرى أنه أشار أيضا إلى أن كلامه (أي الله) لا يأتي إلا من خلف حجاب، وكذلك نزل القرآن عن طريق جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ما يجعله يصر على أن العملية التواصلية - التي تفترض بالضرورة مراعاة عقلية ولغة المُخاطب- تفضي بنتيجة مهمة مفادها أن «كلام الله» ليس هو القرآن، بل إن القرآن هو

تجلي «كلام الله» وهو مطلق، في التاريخ الإنساني وهو (نسبي). فليس للنسبي أن يفهم المطلق إلا في حدود نسبيته، وعلى ذلك يقيم نصر التفرقة بين كلام الله والقرآن.

ويضع أبو زيد تعريفاً للقرآن في خطابه، حيث يقول: «يقترح علماء اللغة أن كلمة القرآن مشتقة إما من القرآن (للجمع أو الجمع) أو من القرآن (للتلاوة). وهنا أُفضل المعنى المعجمي الثاني للحقيقة الواضحة للغاية، وهي أن القرآن نُقل في الأصل إلى النبي محمد شفهياً. ويوضح الأدب الإسلامي في كل مكان أن الروح القدس كان ينقل أو يلهم في البداية بعض الآيات إلى النبي صلى الله عليه وسلم في كل جلسة من جلسات الوحي، في حين كان النبي يتلوها بعد ذلك على رفاقه». إذن فالقرآن يمثل الخطاب الشفهي للقرآن الذي أنزل به إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وما تم إبلاغه بعد ذلك للناس عن طريق النبي محمد صلى الله عليه وسلم وطريقة تداوله في هذا العصر؛ بيد أن المصحف كانت أولى مراحل تنفيذه في عهد الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» (ت: 35هـ/656م)، وكان أول مراحل تشكل المصحف (النص الصامت) في عملية جمعه وتدوينه التي يطلق عليها نصر عملية التقنين، ويرى أنه في عملية التجميع والتدوين تم إهمال الترتيب التاريخي لهذه الخطابات، بل تم دمجها في وحدات أكبر «السور» وتم ترتيب هذه السور حسب أحجامها، فوضعت السور الأطول في المقدمة والأقصر في نهاية المصحف؛ أي استبدال الترتيب الزماني الذي يعرف باسم «ترتيب النزول» بـ (بترتيب التلاوة) وهو المعروف الآن. وحسب رؤية أبي زيد للمرويات التراثية، فإن عملية التقنين والجمع تمثل أولى عمليات بناء المصحف في صورته النهائية، حيث إنه تم تجميعه في عهد الصحابة من دون التنقيط والإعراب، ولكنه مر بمرحلة إضافة التنقيط والإعراب بعد ذلك بوقت ليس بقصير على حد قوله.

ويرى أبو زيد أنه بالإضافة إلى البعد الإنساني في عملية الوحي بوصفها فعلاً تواصلياً؛ أي مخاطبة الله عز وجل البشر بلغتهم وطريقة استيعابهم، هناك بعد إنساني آخر لا يمكن إنكاره في عملية التقنين والتجميع، وعملية إعادة الترتيب، وعملية تحويل الرسم الصامت إلى نص مقروء من خلال إضافة التنقيط وعلامات الإعراب. والبعد الإنساني في عملية التقنين والتنقيط والإعراب، حسب نسقه الفكري أدى إلى خلق قناعة بأن القرآن «نص»، ومن ثم تم تجاهل طبيعته الأصلية التي يراها طبيعة تداولية بوصفه «خطابات» متعددة السياقات من جهة ومتعددة المستقبلين من جهة أخرى.

ومن ثم جاء طرح أبو زيد للقرآن بوصفه خطاباً، وهو يمثل عودة إلى الخطاب الشفهي للقرآن، قبل تَشَكُّله كنص في (المدونة الرسمية كما يسميها أركون) المصحف. لرفع التناقض بين أجزاء النص وبعضها؛ ومن ثم فهم كل خطاب، من خلال لهجته وسياقه وتأثيره في المتلقي. فالنص بنية واحدة تضمن افتراض أنها متكاملة؛ ومن ثم سعت التفسيرات القديمة لرفع التناقض بين أجزائه؛ بيد أن التعامل معه كخطاب له تفاعلاته الاجتماعية، أو خطابات كما يطرح نصر، تتضمن أن كل جزء ينتمي إلى سياق مختلف، وموقف اجتماعي مختلف، ومن ثم يختفي أي تناقض تبعاً لفهم كل خطاب في سياقه.

ويتفق أبو زيد إلى حد التطابق في هذا التقسيم أو التمييز، مع ما طرحه أركون أيضا من تمييز بين أم الكتاب، والقرآن، والمدونة الرسمية (المصحف)، حيث رأى أن أم الكتاب تمثل كلام الله المطلق، والقرآن ما هو إلا تجلٍّ لأم الكتاب في التاريخ بوصفه خطاباً نابعاً منها يختلف عنها. ويوضح الفارق بين القرآن (الذي يستخدمه بمفهوم شبه مطابق لما استخدمه أركون، وهو الخطاب الشفهي المتواتر بين جماعة المسلمين) وبين المدونة الرسمية (المصحف).

بين النص والخطاب

يوضح أبو زيد أن ثمة فارقاً بين النص والخطاب، حيث يمثل النص بنية مستقلة بذاتها تضمن مفهوم المؤلف، القصد، القارئ الضمني، ولا يمكن استبعاد السياق. ويرى أن حضور القارئ في ذهنية المؤلف في أثناء تكوين النص أمر ضروري، سواء اعترف بذلك أو أنكر، وهو يؤثر بطبيعة الحال في الحالة الإنتاجية للنص. في حين أن الخطاب بنية سجالية، تحاورية، تجادلية، تتضمن المتكلم، الذي هو في القرآن متعدد الأصوات (بالمعنى السيميولوجي وليس اللاهوتي؛ أي إن الله عز وجل تكلم عن ذاته العليا بصيغة الضمير الغائب «هو» كثيراً، ففي سورة الإخلاص، وهي السورة رقم 112، نجد صوت المقدس وراء فعل الأمر «قل»، وإذا أخذنا سورة الفاتحة، وهي السورة رقم 1 المتكلم هو الإنسان، في حين يشار إلى الله عز وجل بضمير الغائب في الآيات الثلاث الأولى، بهذا المعنى يقصد أبو زيد متعدد الأصوات) والمخاطَب الذي يفرض لغة الخطاب ولهجته، وإذا لم يكن للمخاطب هذا الدور، فقد الخطاب وظيفته التحاورية. ومن ثم يستدعي سياقات وليس سياقاً واحداً تبعاً للبنية الحوارية، وللموقف الحواري، ويحيل إلى السؤال عما يقوله الخطاب، وما سكت عنه، وعن لهجته وما يتبعها من أثر في المتلقي وردة فعله.

كما حاول أبو زيد بناء مفهوم النص من داخل الثقافة العربية، من داخل النص القرآني أيضا حاول تقديم طرحه للقرآن كخطاب، كطبيعة داخل القرآن والثقافة الإسلامية؛ وذلك تأسيساً على البنية القصصية للقرآن التي يصفها بأنها «مشتتة»؛ فهي لا تسرد قصة في بناء سردي واحد متكامل، اللهم إلا سورة يوسف، وهذا يتضمن أن أجزاء القصة المتناثرة، ينتمي كل واحد منها إلى سياق خطابي، ولحظة خطابية مختلفة، ومن ثم لا سبيل لفهمها دون فهم الأجزاء بلحظتها وسياقها الخطابيين. فضلاً عن أن نصر يؤرخ لمفهوم الخطاب، بأنه كان معروفاً بين متلقيه الأوائل كخطاب، حتى تم تجميعه في صورته النصية على يد عثمان بن عفان.

فهو يرى أن الطبيعة الأصلية للقرآن كونه موجهاً للإنسان دون التقيد بزمان محدد ولا مكان محدد -وفقاً لدعوته العالمية- «‹خطاباً› موجهاً للناس فـ ‹الناس› هم هدف الوحي وغايته... فإن الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم، وانتماء القرآن إلى مجال الثقافة يجعله -من هذه الوجهة- ينحو ناحية المخاطب. وليس أدل على هذا الاتجاه من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادى هو ‹الناس› أو ‹بني آدم› أو ‹الذين أمنو› أو ‹الكافرون› أو ‹أهل الكتاب›، هذا بالإضافة إلى نداء

المخاطب الأول بالنبي أو الرسول»، ولمفهوم الخطاب بالضرورة دور كبير في التعامل التأويلي مع القرآن، حيث يختلف سياق الخطاب عن سياق النص.

السياق النصي والسياق الخطابي

يضع نصر فارقاً بين السياق النصي والسياق الخطابي، فالسياق الخطابي أوسع يتطلب تحليل أدوات الرفض، والتأكيد، والإزاحة، والتفكيك، والتركيب المتضمنة في منطوق الخطاب القرآني؛ بمعنى أنه يحيل انتباهنا إلى الطبيعة الخطابية للقرآن، وليس لطبيعته النصية. فالتركيز على الطبيعة النصية، أفضى به إلى أن أصبح كتاباً، لكل فئة تعدّه كتاباً كما تهوى؛ فيراه جمهور المسلمين كتاب تشريعي قانوني، وتراه التيارات السلفية كتاباً تاريخياً، وعلمياً، وقانونياً، واقتصادياً... إلخ، يرون فيه كتاباً حاوياً لكل العلوم والمعارف الكونية، ومن ثم تنسب الجهود والنتائج العلمية إلى النص، وترفض أي نتائج مغايرة وفقا لطبيعة العلم المتغيرة. وكذا أيضا يرفضون أي دراسة تاريخية موضوعية تقوم على أسس علمية تتعارض مع فهمهم للخطاب القرآني.

ويصر أبو زيد على أن أي قراءة تهدف إلى أن تكون حية ومنفتحة، يجب أن تضع في اعتبارها الطبيعة الخطابية للقرآن، وتنتبه إلى أن تأويل القرآن هو في حقيقته سعي لصياغة معنى الحياة. وليس ثمة سبيل لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة والسلطة السياسية، إلا بطرح تأويلية تقبل تأويل غيرها وتبني عليه أو تعارضه؛ وذلك تبعا لفهمها للطبيعة الخطابية للقرآن، فالطبيعة الخطابية للقرآن تفترض ضمنيا عدم القدرة على الوصول للمقصد الإلهي من النص، ومن ثم تفرض على القراءات المقدمة طرح نفسها في إطارها الإنساني، وعدم الحديث عن المعنى الأخير والنهائي (الإلهي) للقرآن.

البعد التطبيقي لتأويلية أبو زيد

يرى أبو زيد أن القرآن -في العديد من مواضعه- جاء إجابة عن أسئلة المؤمنين، وهو ما يعزز طرحه لرؤية القرآن كخطاب؛ فالحوار السجال مع المؤمنين يتمثل أولاً: في صيغة السؤال «يسألونك»، حيث تعددت مجالات الأسئلة عن الخمر والميسر، عن اليتامى، عن الطعام، عن الصدقات... إلخ. وثانياً: في الاستجابة لهذه الأسئلة، من خلال تقديم إجابة، وأحياناً إجابات لما سُئل عنه. وعلى إثر هذه الإجابات يتم صياغة الأوضاع الفقهية والقانونية للمسلمين وانطلاقاً من أن مشروع أبا زيد يسعى إلى الحضور الفعلي الحي للقرآن -على حد زعمه- طَرَحَ تساؤلاً مهمّاً، وهو: في حال وجود إجابات مختلفة بخصوص مسألة بعينها، هل نتجاهل بعض الإجابات لحساب إجابة أخرى -التي تحددها الحاجة الاجتماعية والإنسانية أكثر طبيعة النص- كما تم من خلال تطبيق آلية الناسخ والمنسوخ؟ أم إن علينا أن نرى في هذه الإجابات إمكانية مفتوحة للاختيار حسب الزمان ومن ثم السياق الثقافي والاجتماعي؟

ويجيب عن هذا التساؤل بتطبيق عملي من خلال قراءته للإجابات المطروحة في القرآن للزواج المختلط (زواج المسلم/ة من الكتابي/ة) في سورة المائدة، حيث يقول الله تعالى: {الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ} [المَائدة: 5]، وسورة البقرة، حيث يقول تعالى: {وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ} [البَقَرَة: 221]. ففي الأولى إباحة زواج المسلم من الكتابية، حيث وضعت داخل إطار «الطيبات»، أما في الثانية الآية (221، من سورة البقرة)، فنهي تام عن نكاح المشركات وتفضيل الأمة المؤمنة عن المشركة. وهنا لا يسعى أبو زيد لتفضيل إجابة على أخرى من خلال النسخ الذي يراه في هذه الناحية كان مناقضاً لنفسه، حيث نسخ الآية (5) من سورة المائدة، بالآية (221) من سورة البقرة، دون الانتباه إلى أن الآية (221) من سورة البقرة كانت أسبق في النزول من الآية (5) من سورة المائدة، ولكنه يسعى إلى تطبيق السياق الخطابي للقرآن، ويصرح بأنه «يمكن تصنيف خطاب سورة البقرة بأنه ينتمي إلى خطاب التباعد والانفصال عن المشركين... بينما يمكن تصنيف آية سورة المائدة في سياق خطاب الحوار-التعايش مع أهل الكتاب في المدينة». وما يقدمه في هذا النص هو تحليل للقرآن كونه خطاباً، أو بالأحرى خطابات، والنظر إلى سياقات الإجابات المطروحة، ولكن يظل السؤال عن أي نمط من هذه الأنماط يسود، ويرى أن نمط التعايش هو الذي يجب أن يسود، تبعاً للترابط العالمي اليوم والحاجة إلى تجاوز العنصرية والنبذ المتبادل المولدين للعنف على كل حال. ويبدو هنا أن إسقاطه لنتائج العقل المعاصر ومنتجاته على النص واضح بشكل غير قليل، رغم محاولة منطقة الأمر ومنهجته.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com