

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد)

د. فلاح عبد الحسن هاشم
جامعة البصرة-كلية التربية للعلوم الإنسانية
قسم علوم القرآن

ملخص البحث

لا شك في أن النص القرآني يعد المصدر الأساس في تشكيل بنية الدين الإسلامي، ومن ثمة ينبغي وجود آليات تحدد المنهج العام لفهم هذا القرآن؛ ولكيلا تقع تلك النصوص أسيرة الخرافة والأساطير، لا بد من مراعاة تلك الآليات وتطبيقها في حال تطلب فهم تلك النصوص.

ويرى المفكر المصري نصر حامد أبو زيد أن التاريخية تمثل منهجاً في ذلك الفهم تبعد القرآن عن الخرافة والأسطورة، لكن نظريته هذه قد أثارت سجلاً أفضت فيما إلى دراسات وقراءات متعددة لأفكاره، كانت أكثرها قراءات تعسفية تنقذ للموضوعية والحيادية، ولأجل الوقوف على حقيقة تلك النظرية بنحو من الموضوعية جاءت هذه الدراسة لتبين حقيقة هذه التاريخية ومن ثم الوقوف تقويمها وبيان مواطن الضعف فيها.
كلمات دلالية: (التاريخية)، (المنتج الثقافي)، (النص الديني)، (بشرية القرآن).

Understanding Quranic Text: Abu Zaid, Nassir Hamid's Ideas Explanation and Criticism

By Dr. Falah Abd Al Hassan Hashim

Basra University/ Colle of Education for Human Sciences/ Department of Quranic Sciences

Abstract

Surely Quranic text is considered a basis in the construction of Islam. It is seen as a discourse that embodies and exposes the reality of theories that establish the Islamic principles and catalysts. Accordingly, such text can result in and ensuing the Islamic awareness. This awareness cannot be set apart from the style and methods of its texts and instructions in an attempt to comprehend mutual relation and the intended meaning. Then there should be a mechanism that shapes the general approach for this concept. Furthermore, in order not for such texts to fall under the label of myths and fables, there must be a precision at the level of application of such mechanism in those texts. Nassir Hamid, the Egyptian thinker, sees that historicism forms an approach in such situation in relation to text understanding that dispatches Quran from legend and myth. His theory paved the way for many controversial studies, several of such studies were subjective and lacking neutrality. To approach and understand the theory from an objective point of view, the current research focused on historicism just to explain it and to show its strengths and weakness.

This study examines the meaning of historicism in relation to Quran in terms of this thinker since this term has been an ambiguous connotation for some references. There are also a lot of readings and studies that tried to explain the term in question. The research also aims as exposing the strong and weak points of the term. It seeks an answer for the question whether the term forms a suitable tool of analysis for such texts. It approaches the term "historicism" from a scientific point of view.

The research comprises an introduction, a preliminary about the term 'historicism', and the difference between the term and hermeneutics. There is also a section exposes the concept in terms of Hamid's views. The third section is devoted to some applications of the term. The final section is specified for the criticism and evaluation of historicism.

Key terms: Historicism, cultural product, Islamic text

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة لاستكشاف - بالدرجة الأساس - المعنى الواقعي لمصطلح التاريخية في النص القرآني عند المفكر الإسلامي نصر حامد "أبو زيد"؛ نظراً لما أحاط هذا الاصطلاح من غموض؛ ولتهافت كثير من القراءات التي سعت لشرح هذا المفهوم؛ بل وسقوط كثير منها، ومن ثمّ الوقوف على مقاربة للمعنى بقدر ما يمكن من متاح، وتهدف ثانياً إلى رصد جوانب القوة والضعف فيها، وهل يمكن أن تشكل التاريخية بالمعنى الذي يراه آلية فعلية لفهم النص القرآني فهماً علمياً مفارقاً ومحايثاً للأسطورة والتعسف في التفسير؟

ومن هنا لا بد أن نلقي الضوء أولاً على المقصود من التاريخية على وجه التحديد في ضوء ما موجود لدينا من مؤلفاته، خصوصاً كتابه مفهوم النص وكتابه نقد الخطاب الديني. ومن ثمّ تحليل هذا المعنى وبيان تطبيقاته وتوخي الدقة في الوقوف على نقاط الخلل فيه ومواطن القوة.

وجدير بالذكر أننا نعتقد بأنّ كثيراً ممن حاول تفسير ماهية التاريخية وقع في عدم الموضوعية؛ نتيجة الرؤى المسبقة التي تحدد إطار الباحث وتوجهاتها الأيديولوجية؛ مما أفضى ذلك إلى عدم موضوعية النقد المتوجه وخروجه بشكل واضح عن الحيادية والمنهج العلمي في النقد؛ بل وقع الناقد في تعسف وظلم وتحيز؛ ولهذا نعتقد أن فكرة التاريخية ربما لا تزال بحاجة إلى دراسة أكثر وأعمق؛ للوقوف على حقيقتها بعيداً عن التعصب الفكري المؤطر برؤى قبلية مسبقة.

المبحث الأول: مسائل تمهيدية

النص الديني ما يزال يحتل مركز الدائرة في الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثمّ، فإنّ الكشف عن مفهوم ما يدل عليه النص يعدّ "كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة.

ومسألة تاريخية النص مسألة ما تزال مثاراً للجدل في الفكر الديني المعاصر، فثمة من يعتقد أنها تهدم الدين والعقيدة ولا تبقى له شيئاً، وثمة من يعتقد أنها آلية جديدة للارتقاء بالفهم الديني وتحديثه ونفض الغبار عن معانيه الحقيقية، بما ينسجم مع مقتضيات العصر الراهن والتطور الكبير الذي شمل كل جوانب الحياة، وإبعاد الدين عن المثالية والجانب الأسطوري.

وهي مرتبطة بقضية تجديد الفكر الديني التي شغلت كثير من الباحثين والمفكرين والدعاة الذين أدركوا ضرورة تبلور فهم جديد للدين في ظل قيم العالم الجديد ومبادئه، فكان تحرير العقل وتكريس مبادئ العدل والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية وتقديم تصور معرفي جديد يعمل على تأويل الخطاب الديني - خصوصاً القرآني - في سياق تشكله الاجتماعي والثقافي.

وتيار التاريخية يلقي باللائمة في شيوع ظاهرة التزمت والتعصب والإرهاب على تقديس النص الديني، والجمود على حرفيته وبُعده اللاهوتي، ونتيجة تحنيط النصوص الدينية بغية تقديسها.

وبتهم العقل الفقهي بأنه أحد الأسباب التي أسست لسلطة النصوص الدينية، مما أدى إلى إلغاء مساحة كبيرة من العقل. وهذا الحراك الفكري في نقد تلك السلطة للنصوص، اصطلاحاً عليها أسنة

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

الخطاب الديني؛ فهو خطوة نحو تحرير هذا الخطاب من التفسير الأسطوري والخرافي والتعسفي؛ بحيث يبقى الإسلام مجرد قشور وطقوس لا تُشدد تغييراً، ولا تُؤسس إصلاحاً؛ وهذا هو شعار أنصار التاريخية.

فالتاريخية - في الجملة - تعدُّ منهجاً في فهم النص الديني، وهذه المنهجية تفرض بطبيعة الحال آلياتها الخاصة بها في فهم النصوص.

ولا يقتصر الجدل بين أصحاب المنهج التقليدي والمنهج الحداثي في هذه المسألة، بل ثمة خلاف بين تيار الحداثة أيضاً، فثمة قسمٌ منهم يدعون إلى تطبيقه على جميع النصوص الدينية، وبعضهم يعتقد ضرورة استثناء النص القرآني من هذا المنهج.

والملاحظ أن القول بالتاريخية يعني أن نؤمن بخضوع القرآن للقوانين التاريخية، وكذلك خضوعه للتطور الثقافي والحضاري أيضاً؛ ولهذا قد يكون نتاج ذلك هو التخلي عن بعض القضايا الدينية - وقد يعدها بعضهم من المسلّمات الدينية - لأنَّ التطور قد دثرها، وما عاد لها وجود. كما سوف يتضح ذلك من ذكر بعض النماذج التطبيقية.

ومنأهم وأبرز الشخصيات الفكرية التي نظّرت لتاريخية النص الديني: المفكر المصري "نصر حامد أبو زيد"، وكذلك المفكر الجزائري "محمد اركون" والمغربي "طه عبد الرحمن" والمصري "حسن حنفي" واللبناني "علي حرب" المتخصص في نقد النص.

وفي بحثنا هذا سنقتصر على دراسة أفكار أبرز تلك الشخصيات وتحليلها؛ ممناً ثار جدلاً فكرياً واسعاً في العصر الراهن: وهي شخصية المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، محاولة منا للوقوف على مقاربة لمفهوم التاريخية عنده وما يترتب عليها من آثار ونتائج معرفية تتعلق بالقرآن الذي يعدّ المصدر الأول في التشريع الإسلامي.

الفارق بين تاريخية النص وتاريخية الفهم (الهرمينوطيقا)

وكتمهيد نرى ضرورة التفريق بين تاريخية النص الديني وتاريخية الفهم المعبر عنها والهرمينوطيقا، فالتاريخية هنا لا نقصد منها ما يتم الاعتماد عليها في دراسة فضاء ذهن البشري لمعرفة المفترضات والمسلمات التي قد تؤثر على المفسر في تعاطيه مع النص القرآني مثلاً التي تهدف لفكّ الغموض من خلال اتضاح الدلالات التي تمثل أحد الآليات للتاريخية القرآنية، لا أنها ذاتها، فهناك فرق بين التاريخية المبحوثة هنا وتلك.

فإنَّ الهرمينوطيقا تمثل اليوم شرائط الفهم في كل حوار بين طرفين، التي بدأت بـ شلايرماخر الذي يعدُّ المنظور، وهو عالم لاهوتي بولندي ألماني (١٧٦٨م)، ثم دلتاي (١٨٣٣م) ثم هايدجر (١٨٨٩م) ثم غادامير (١٩٠٠م) ثم ريكور (١٩٣٨م).

كانشلايرماخر المؤسس يسعى دائماً للتوفيق بين الحداثة والنص الديني المسيحي؛ وكان يعتقد أن ثمة ترجمتين لكل نص ديني، الأولى تأصيلية، والثانية فلسفية تأويلية؛ ولا يكفي في الفهم الصحيح

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

الاقتصار على الترجمة الأولى فقط؛ لأنها لا تفتح على الذات الأخرى للمؤلف، بل يكون فيها دمج بين الأنا والآخر، وكأن المؤلف يتكلم لنفس لغتنا؛ في حين أن الترجمة الثانية تفتح على الآخر وتتعمق في البعد الثقافي له، وما تحمله كلمات المؤلف من ذاكرة وتراث وتاريخ^(١).

إذن ينبغي التفريق بين تاريخية النص الديني وتاريخية الفهم الديني، فإن الثانية تعدّ أحد الآليات لفهم النص؛ فإن أفق المفسر المفهومي يشترك في تكوين المعنى الواقعي للنص عند قراءة النص وتحليله؛ وعالم الذهن لدى المفسر ومناخ هذا العالم الذي تكونه عناصر عقديّة وتوجهات وانتماءات بيئية هو الذي يوجد مفهوم النص؛ وهكذا يغدو فهم النص أمراً تاريخياً، ومن ثمّ يخضع للتغيرات التاريخية؛ فيكون في تغير مستمر ضمن عملية التفكير والإدراك والتحليل. أما تاريخية النص - عموماً - فهي تأثر واقع النص بالأرضية التاريخية والظروف الثقافية والبيئية، كما سيتضح المعنى بشكل أوضح لاحقاً، والهدف هو "تحرير النص من الأسطورة وإعادته إلى نصابه من الواقع، بحيث يشكل مفتاح التعامل الحداثي معه" وكذلك إعادة قراءته لإنتاج دلالات تتسجم مع المتغيرات الزمانية والمكانية^(٢).

الخلفية التاريخية لمسألة تاريخية النص

التاريخية - عموماً - لها جذور سابقة، فقد ذهب "رودولف بولتمان" الألماني اللاهوتي (١٨٤٨م) المتأثر بأفكار "هايدجر" إلى أن المتون الدينية للكتب المقدسة متأثرة في الثقافة السائدة في عصر النص؛ ولهذا فهي مشتملة على الأساطير التي تنفصل عن واقع العلم المعاصر؛ بيد أن هذه الأساطير لا ينبغي رفضها بالمطلق، بل لا بد من استكشاف المغزى الذي استهدفته تلك الكتب^(٣). كما نجد جذور ذلك عند "باروخسبينوزا" الفيلسوف الهولندي (١٦٧٧م) الذي تم نبذه من المجتمع اليهودي؛ لكونه تبنى فكرة أن النصوص الدينية في التوراة عبارة عن استعارات ومجازات غايتها التعريف بطبيعة الله للبشر^(٤).

وقد كان سبينوزا يرفض وجهة النظر المحافظة التي تثبت المصدر الإلهي للكتاب، قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي؛ وتكون مهمة النقد في هذه الحالة تبرير محتوى الكتاب بما فيه من أساطير دخيلة من البيئات المجاورة^(٥).

كما يقدم رولان بارت (١٩٨٠) - وهو فيلسوف فرنسي وناقد أدبي - تفسيره عن التاريخية: "أن النص يسبح في فضاء التاريخ والثقافات الاجتماعية؛ فيكتسب عبر مسيرته هذه معاني جديدة، ومن ثمّ ينفصل عن معانيه القديمة"^(٦).

المبحث الثاني: مفهوم تاريخية النص القرآني عند نصر حامد

كما ألمحنا أن أحد أبرز المنظرين للتاريخية في الوقت الراهن، هو المفكر المصري نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠م) فهو يعدّ - بحق - من أكثر المفكرين المعاصرين إثارة للجدل في هذه المسألة؛ من خلال إصراره على موقفه من تاريخية النص الديني، وقد تبوأ مكانة متميزة في الخطاب

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

الديني المعاصر؛ بسبب منهجيته وتعاطيه مع ذلك الخطاب، وبسبب الخلاف الديني مع بعض رجال الدين، نتيجة كتابه "نقد الخطاب الديني".

إن الدين كما يراه نصر حامد ينبغي أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع نهضوي، فالدين أي دين -كما يرى أبو زيد- يمكن أن يكون عاملاً من عوامل النهوض والتقدم كما يمكن أن يكون عاملاً من عوامل النكوص والتخلف، والعامل المؤثر في الحالتين ليس هو الدين بذاته، بل الطريقة التي يفهم بها أصحاب الدين دينهم أي الفكر الديني في سياقه التاريخي الاجتماعي الثقافي^(٧).

وثمة اتجاهات دينية فكرية متعددة، ولكل من هذه الاتجاهات رؤيته الخاصة للدين وقراءاته، فثمة قراءة الدين المؤدلجة والمؤسسية، وفي المقابل توجد قراءة أخرى تسعى لمقاربة حقيقية للدين تخلص من الأساطير والخرافات والتعسف في تفسير نصوصه، الدين الذي يقدم للمجتمع العدالة والحرية والتقدم والرفاه^(٨).

وفي سياق نقده للخطاب التقليدي، يرى نصر حامد أنه طالما وظف الخطاب الديني بصورة مزيفة مقولة "لا يجوز الاجتهاد مقابل النص" التي كانت تعيق تفسير الدين وقراءاته، بينما المقصود من النص فيها هو النص القطعي والواضح؛ وهو نادر تحققه في القرآن وقليل الوقوع. وفي الحديث تكاد تكون أكثر ندرة من القرآن، لأن معظم الأحاديث الدينية منقولة بالمعنى لا بألفاظها الواقعية، ناهيك عن مسألة الوضع والتزييف الذي لحق الأحاديث^(٩).

والتاريخية عنده تهدف إلى تأسيس أفق معرفي جديد وميلاد تيارات فكرية أكثر جذرية وثقافية وإبداعية؛ فهو يعتقد أن نظرة الخطاب الديني التقليدية للنص القرآني والقول بالهبة تلك النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الربانية بأن تهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم^(١٠)، وهذا يعني فصله عن نسيجه التاريخي الذي كان يقوم فيه الذي يبعده عن طبيعته المكتوبة البشرية الثقافية، ويتحول بفعل ذلك إلى كيان روعي مقدس يمتنع فهمه وهو خلاف الهدف من القرآن الذي هو كتاب هداية أساساً..

فهناك بعد تاريخي في القرآن وبعد بشري ثقافي لا يمكن تجاهله، فقد تشكل النص القرآني خلال ٢٣ سنة في صلب الواقع الثقافي الاجتماعي لعصر النزول؛ ومن ثم فإن إضفاء القدسية عليه والصبغة الميتافيزيقية، هو سعي لإخفاء وجه هذا النص الثقافي والتاريخي.

ولا شك في أن اللغة جزء حيوي من ثقافة المجتمع؛ وهي أهم وسيلة تساعد على فهم الواقع وتحديد نظام العالم؛ فلا يمكن الحديث عن لغة بمعزل عن الثقافة في الواقع الاجتماعي.

وسماوية المنشأ للنص القرآني لا تنفي واقعية محتواه وتأريخيته، والظاهر من كلام أبي زيد من البعد التاريخي للنص هو تاريخية المفاهيم أي أن دلالات الألفاظ في النص ذات مفاهيم ممتزجة بالواقع الاجتماعي -كما سنوضح ذلك لاحقاً- ولهذا فهو يذهب إلى أبعد من البحث عن أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وتغيير الأحكام بسبب تغيير الظروف.

فلغة القرآن وهي لغة الوحي عندئذ وإن كانت مصدرها المقدس وهو الله تعالى؛ لكنها في الوقت

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

ذاته لا تنفك عن كونها لغة العرف العام، يقول تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) ^(١١). ويقول تعالى: (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) ^(١٢). وهذا ما يمكن فهمه وتوجيهه من القول ببشرية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.

إن رؤية نصر حامد في التاريخية - بلحاظ التطبيق - تقوم على التفريق بين أمرين لهما صلة بالواقع الاجتماعي: أولهما: فهم الدلالة الأصلية؛ ولذلك لا بد من فهم الوضع السائد آنذاك؛ لفهم تلك الدلالة. ثانيهما: فهم النص من خلال النسيج الثقافي المعاصر بالاعتماد على التفرقة بين المعنى والمغزى.

والمعنى عنده يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، فهو ذو طابع تاريخي لا يمكن الوصول له إلا من خلال المعرفة الدقيقة للسياق اللغوي الداخلي، مع السياق الثقافي الخارجي. أما المغزى فهو ذو طابع معاصر وهو نتيجة لقراءة غير قراءة عصر النص. فهناك ثلاثة أمور: المعنى وهو المستفاد من السياق الداخلي اللغوي، وكذلك هناك سياق خارجي ثقافي يصب في المعنى أيضاً. وهناك أمر ثالث وهو المغزى، هذا المغزى لا ينتمي لعصر النص بل هو من شؤون العصر الحاضر.

وبتعبير أكثر وضوحاً للمغزى، وفقاً لما يراه هيرش ^(١٣) يقول نصر حامد: "ويقيم هيرش تفرقة أيضاً من جانب آخر بين المعنى الذي أراده المؤلف (القصد) وبين المعنى الكامن في النص، ولا يهتما في النص الأدبي ما يعنيه المؤلف أو ما كان يقصده أو ما أراد أن يعبر عنه، وإنما الذي يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص. وهذا المعنى يمكن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعينها النص" ^(١٤).

إذن ثمة فرق بين قصد المعنى الذي عند المؤلف، وبين الوضع الدلالي للفظ؛ لأن المؤلف قد بين قصده من خلال إمكانية اللغة واحتمالاتها وتقاليدها؛ فربما لم تتمكن اللغة من نقل مقصده بنحو تام. يرى نصر حامد أن التراث الديني وخصوصاً النص القرآني هو ظاهرة تاريخية متطورة، وأن النصوص الدينية ليست سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة يتم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي. فالنصوص القرآنية شأنها شأن أي نصوص لغة أخرى؛ ولهذا لا نحتاج إلى منهجية ذات طبيعة ميتافيزيقية تتسجم مع طبيعتها الإلهية بهدف درسها وتحليلها؛ لأن القول بإلهيتها مطلقاً يجعل النصوص ممتعة الفهم ما لم تكن هناك عنايات ربانية كما يحصل لأهل التصوف. وسوف تصبح النصوص شيفرة خاصة لا يحلها إلا قوة إلهية. وهكذا كأن الله يتكلم مع ذاته وتتفتي عن النصوص صفة الرسالة والبلاغ والهداية والنور.

وإذا كانت النصوص الدينية بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في مدة تاريخية محددة هي زمن تشكلها وإنتاجها؛ فهي بالضرورة نصوص تاريخية؛ بمعنى أن دلالاتها لا تنفك عن النظام اللغوي التي تعد جزءاً منه. فتكون اللغة ونظامها هي مرجع التأويل والتفسير؛ وتدخل في ذلك كل علوم القرآن، مثل علوم المكي والمدني والناسخ والمنسوخ ^(١٥).

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

ومن هنا؛ فإنّ الكلام الإلهي لا يختلف عن الكلام الإنساني في خضوعه للمنهج التحليلي العقلي، وإن تاريخية بنية الخطاب القرآني تكون من خلال الاعتماد على منهجية تحليل الخطاب والاستفادة من مناهج السيميولوجيا والمناهج الأسنوية وغيرها من المناهج المستعملة في حقل العلوم الإنسانية من أجل تقديم رؤية معاصرة للفهم القرآني.

ويؤكد على أنه ليس معنى القول بالتاريخية للنصوص تثبيت المعنى عن مرحلة تشكل النصوص؛ لأنّ الإطار المرجعي للتفسير وهو اللغة تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. وهذا أمر مهم ينبغي التركيز عليه فيما لو كانت هناك موضوعية في تقييم آراءه^(١٦).

معنى تاريخية النص القرآني والمنتج الثقافي

مصطلح التاريخية وكون النص القرآني منتجاً ثقافياً - بفتح التاء - مصطلح خالطه كثير من الغموض والالتباس، ولا بد من وقفة لتوضيح هذا المصطلح، بنوع من الحيادية والموضوعية، بعيداً - كما يقول أبو زيد مفسراً أسباب الغموض أنها ناتجة - عن العداء في مجال الفكر الذي بنظره يرتد إلى عدم الفهم أو إلى عمليات التباس ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن ما في الأذهان مطابق تماماً لما في الأعيان، خصوصاً إذا ما كان في الأذهان قديم راسخ بحيث تُضفى عليه القداسة، فيصبح جزءاً من العقيدة بسبب ذلك الرسوخ^(١٧).

يعرف نصر حامد التاريخية في كتابه "مفهوم النص": "إن النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع وفي الثقافة خلال مدة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدوية ومتفقاً عليها؛ فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود ليطمس هذه الحقيقة البدوية ويعكر إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص؛ وأنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمّ، لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة؛ أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.

وبعبارة أخرى: إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكننا أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماؤه إلى ثقافة البشر. على أن القول بأنّ النص منتج ثقافي - بحسب اعتقاده - قضية بدوية لا تحتاج لإثبات، لكنها مع ذلك تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل^(١٨).

ومن جانب آخر يؤكد أن النص منتج ثقافي يمثل للقرآن مرحلة التكوّن والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة - بكسر التاء - بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتحدد به مشروعيتها^(١٩).

عندما نريد تفسير التاريخية عند نصر حامد، فنحن بحاجة إلى توضيح ما يتوقف على ذلك من مقدمات، وهي أمور ثلاثة جوهرية تعرض لها في كتابه التفكير في زمن التكفير:

أولاً: التعرض إجمالاً لمسألة كلامية ترتبط بكلام الله تعالى، وهل هو قديم أم محدث؟ وهذه المسألة مهمة؛ إذ يُرَجَّح فيها أن القرآن محدث لا قديم، بل إن القدم يراه مفضياً إلى جعل المسلمين يسكنون في سمرمدية ساكنة أو سجناء نسيج من الألفاظ والقواعد التي أخذت منها تلك الألفاظ، والمذاهب التي صدرت عنها؛ مما جعلهم معزولين تماماً عن التاريخ، فأضحوا في دوامة من الخيال لا حدود لها.

ثانياً: توضيح طبيعة العلاقة بين اللفظ الدال والمعنى المدلول في نظامنا اللغوي، وها بدوره يلقي ضوءاً على معنى كون القرآن منتجاً ثقافياً.

ثالثاً: توضيح معنى الثقافة تعريفاً علمياً منهجياً بعيداً عن التعريف المتداول.

قدم القرآن وأزليته

ثمة خلاف نشأ في عصر المعتزلة في خلافة المأمون العباسي تحديداً تمثل في كون كلام الله تعالى -أي القرآن الذي نزل به الوحي الأمين على النبي محمد- هل هو نص قديم وأزلي أم هو مخلوق ومحدث؟ وهو يؤول إلى أن صفة "الكلام" هل هي صفة من صفات الذات الإلهية أم من صفات الأفعال؟ وعلى تقدير كونه من صفات الذات، وإذ أن الذات قديمة لا بد أن يفترض أن كلامه قديم بقدم ذاته.

وقد ذهبت المعتزلة إلى أن القرآن محدث ومخلوق؛ لأنه ليس من صفات الذات القديمة، فالقرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، وهكذا بقية الصفات الفعلية -كالعدل مثلاً- فلا تتصور هذه الصفة إلا في ظل وجود مجال تتحقق في العدالة، وهو وجود العالم لاحقاً؛ ولهذا قبل وجوده لا تكون هذه الصفة فعلية، وهذا بخلاف صفات الذات، كصفة العلم والقدرة والقدم والحياة^(٢٠).

والكلام مثل صفة العدل والرزق لا بد من تحقق مجاله وهو وجود وحدث العالم حتى يتحقق وجود مرزوق ورازق، ووجود مخاطب ليتحقق الكلام من الله تعالى^(٢١).

وليس التحدي بإعجاز القرآن يستلزم كونه قديماً، لأن الإعجاز أنما كان ببلاغته وفصاحته ونظمه لا في كونه قديماً وأزلياً. نعم اضطر المعتزلة إلى القول بأنّ عدم له حظ من الوجود ومن الشيئية، حتى يصحوا تعلق الأمر الإلهي بالمعوم؛ لاستحالة مخاطبة المعوم المحض بخطاب "كن"^(٢٢).

وذهبت الأشاعرة -خلاف المعتزلة- إلى القول بأنّ القرآن قديم؛ بناء على كونه من صفات الذات. وفصل بعض علمائهم في أن الكلام له نحوان، كلام معنوي يصطلح عليه بالكلام النفسي، وكلام لفظي متأخر عنه رتبة، وأن القدم إنما يكون للكلام النفسي، بينما الكلام الذي نقرأه في القرآن هو كلام محاكاة للكلام النفسي، وليس هو. وقد تمّ توظيف السلطة السياسية في تمكين رأي المعتزلة مدة من الزمن، ثم تمكين رأي الأشاعرة بقوة السيف والتكفير حتى استقر هذا الرأي. وقد ذهب صاحب رسالة

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد)

التوحيد الشيخ محمد عبده على خلاف الرأي المتعارف لدى أهل السنة بأن القرآن محدث ومخلوق^(٢٣). وبهذا يتضح أن حدوث الكلام وقدمه مسألة خلافية. وأما ما ورد أن ثمة لوحاً محفوظاً في بعض آيات القرآن، فلا بد أن يفسر بنحو مجازي حاله حال الكرسي والعرش. كما أن حفظ القرآن لا يعني حفظه مدوناً في السماء في ذلك اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في الدنيا في قلوب المؤمنين من دون تدخل إعجازي في الحفظ، بل من خلال الحفظ الطبيعي بالحث على حفظه والترغيب في أهمية الحفظ. وهذا اللوح لا بد أن يكون حادثاً لا قديماً وإلا لزم تعدد القديم، وهو ممتنع^(٢٤).

ثم بعد هذا، لا بد من الإشارة إلى أن الصفات تارة تكون بالقوة وتارة تكون بالفعل، فالله تعالى متصف بالكلام بالقوة من خلال إمكانية ذلك قبل حدوث العالم، وهو متكلم بالفعل عندما أحدث العالم وخلق^(٢٥). إذن هناك صفات كامنة نعبر عنها بالقوة، وهناك صفات فعلية، والصفة قد تكون كامنة ثم تتحول لاحقاً إلى فعلية؛ فلا ينافي ذلك أن الله تعالى ليس قديماً في كلامه الفعلي، لأن العجز إنما يكون في عدم وجود مخاطب قبل حدوث العالم، لا عجزاً في ذاته.

وهكذا يكون الكلام بعد حدوث العالم تاريخياً؛ لأنه تحقق في ظرف الزمان؛ ولأن حدوث الكلام مساو لزمانيته وتاريخيته. فالتاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن لحظة تحققه وابتدائه. فكل فعل تلا الخلق الأولي تاريخياً بهذا المعنى، أي قد حدث في لحظة من لحظات التاريخ.

والراجح في المسألة الخلافية الأنفة الذكر - كما ألمحنا - أن كلام الله محدث لا قديم، لأنه صفة من صفات الأفعال لا الذات، ولا يمنع ذلك من كون الله متكلماً في القدم بما أوضحنا من الفارق بين القوة والفعل. وبناء على كون الكلام صفة للأفعال؛ يتمتع عندئذ تصور أن القرآن ونصوصه قديمة وأزلية، وإن سادت تصورات تلونت بكونه قديماً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وسيطرت تلك التصورات بآليات الفرض السياسي، إلا أن سيطرتها لا تعني بالضرورة أنها مضمونة الحقانية والصواب. فتصور المعتزلة هو التصور الأقرب لروح العقيدة ولروح التوحيد الخالي من عناصر أسطورية شبه وثنية^(٢٦). وهكذا يغدو كلام الله ظاهرة تاريخية؛ لأن كل الأفعال الإلهية محدثة، ومن ثم فهي تاريخية ما دامت وقعت في عمود الزمان.

ومن هنا تكون نصوص القرآن ظاهرة تاريخية بهذا المعنى، لكونه أحد تجليات الكلام الإلهي. وهذا المعنى من التاريخية في القرآن لا يهدم عموم دلالاته، كما قد يتوهم ذلك؛ لأن النصوص اللغوية الأدبية منها والشعرية القديمة منها تمتلك القدرة على التواصل معنا دلاليًا، فما بالك بنصوص مثل القرآن؟^(٢٧).

العلاقة اللغوية بين اللفظ الدال والمعنى المدلول

ونتيجة لما تقدم لا يقال إن ذلك يقضي على قداسة النص القرآني، كما لا يجعله أشبه بالفلكلور الشعبي، لأن هذا التوهم والتصور ناتج من مشكلة أساسية تتمثل في أن العلاقة الدلالية في اللغة بين الدال والمدلول إنما هي علاقة تطابق وعلاقة ذاتية^(٢٨). ومن المعلوم أن أحد الاتجاهات التي تفسر

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد)

العلاقة بين اللفظ والمعنى هو اتجاه المعبر عنه بالذاتية؛ أي أن العلاقة الدلالية تشبه علاقة النار بالحرارة، فكما أن النار تدل على الحرارة بذاتها كذلك اللفظ يدل على معناه ذاتياً^(٢٩)، وهو اتجاه قديم يمكن وصفه بالاتجاه الأسطوري، اتجاه كان تسوده صبغة أن ثمة اتحاداً بين الاسم والمسمى. وهذا الاتجاه في تفسير الدلالة باطل حتماً؛ لضرورة اختلاف كلمة "الرجل" في دلالتها على معناها عند غير العربي؛ إذ لو كانت الدلالة ذاتية لأصبح بالضرورة أن تفهم كلمة الرجل حتى لغير العربي^(٣٠).

والاتجاه الصحيح في تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى أنها علاقة ناشئة من التواضع والاتفاق؛ فاللفظ مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي بلا معنى ما لم يكن ثمة اتفاق في دلالاته^(٣١).

إن اللغة كما صاغها المفكرون المسلمون أنها نظام من العلامات، مؤكدين أنه لا علاقة ضرورية حتمية للفظ بينه وبين الواقع الخارجي، فكلمة "ضرب" مثلاً لا علاقة حتمية بينها وبين الضرب الواقعي الخارجي، بل لفظ "الضرب" علامة تدل على الحدث^(٣٢).

ولبثت العلاقة اللغوية علاقة اصطلاح واتفاق ومواضعة مدة طويلة من الزمن، حتى جاء العالم اللغوي "دي سوسير" فأحدث ثورة في النظام اللغوي، فأضاف إلى مفهوم العلامات بعداً آخر، فهو وإن كان يرى أن بين اللفظ الدال والمعنى المدلول علاقة اصطلاح ومواضعة إلا أنه قد عمق من مفهوم الدال ومفهوم المدلول، فذهب إلى أن اللفظ الدال ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، ويقصد بها الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، وهذا الدال لا يحيل إلى واقع الشيء المرتبط به، بل يحيل مفهوم ذهني متحقق ضمن مجموعة من المفاهيم قارة ومرتكزة في الذهن. وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورتنا السمعية واضحة فبإمكاننا دون أن نحرك شفتينا ولساننا أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد مثلاً قطعة شعرية أو مناقشة مع صديق.

والنتيجة التي توصل لها دي سوسير أن العلاقة اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران المفهوم والصورة السمعية ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني.

هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى التصور التقليدي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم.

وهكذا أصبحت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية؛ لأنها لاتعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم؛ لأنّ هذا العالم وإن كان له وجود لكنه يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم^(٣٣).

مجمل أفكار سوسير عن اللغة والكلام

وخلاصة أفكار سوسير في كتابه "علم اللغة العام، تلك الأفكار التي نراها قد أثرت فعلاً في تشكيل مفهوم التاريخية عنده.

يعتقد سوسير "أن اللغة نظام اجتماعي، ونظام الإشارات التي تعبّر عن الأفكار، وعلم اللغة هو

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —————

جزء من علم الإشارات العام^(٣٤). كما أن دراسة الطقوس والعادات والتقاليد وغيرها بوصفها إشارات أيضاً تساعدنا على إلقاء ضوء جديد على حقيقة اللغة وإبراز الحاجة إلى ضم هذه الأمور إلى معجم الإشارات^(٣٥).

وأن الإشارة اللغوية تربط بين الفكرة والصورة الصوتية وليس بين الشيء والتسمية. ولا يقصد بالصورة الصوتية الناحية الفيزيائية للصوت، بل الصورة النفسية له، أي الانطباع أو الأثر الذي تتركه في الحواس، إذن فالصورة الصوتية هي حسية لها علاقة بالحواس، وأما الفكرة التي هي أكثر تجريداً من الصورة الصوتية على العموم. وهذه الصورة الصوتية تصبح واضحة عند ملاحظتنا لأسنتنا فنحن نستطيع أن نتكلم إلى أنفسنا أو نتلو في ذهننا قصيدة من غير أن نحرك شفاهنا. فالإشارة اللغوية إذن هي كيان نفسي له جانبان الفكرة والصورة الصوتية^(٣٦). وهكذا يتضح أن اللغة ليست مجرد اتفاق أو عقد، بل إن أي حالة من حالات اللغة هي دائماً نتاج للقوى التاريخية^(٣٧).

وفي سياق فصله اللغة كنظام عن الكلام، يعتقد سوسير أن الكلام ضرورة لتثبيت أركان اللغة يأتي أولاً من الناحية التاريخية؛ إذا كيف يمكن للمتكلم أن يربط فكرة ما بصورة للكلمة إذا لم يكن قد وجد مثل هذا الربط في أحد أفعال الكلام؟

فاللغة نظام متميز كما يراه سوسير وهو لا تستقر في الدماغ إلا بعد عدد لا يحصى من الخبرات، وأخيراً يكون الكلام هو السبب في تطور اللغة. فالانطباعات التي نحصل عليها من الإصغاء إلى الآخرين تتجمع فتؤدي إلى تطوير السلوك اللغوي عندنا. فاللغة والكلام يعتمد أحدهما على الآخر مع أن اللغة هي أداة الكلام وحصيلته؛ لكن اعتماد أحدهما على الآخر لا يمنع من كونهما شيئين متميزين تماماً. اللغة موجودة على هيئة ذخيرة من الانطباعات مخزونة في دماغ كل فرد من أفراد المجتمع معين ومع ذلك فهي موجودة عند المجموع وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزن عندهم، فالنظر إلى اللغة والكلام من وجهة نظر واحدة أمر بعيد عن الحقيقة^(٣٨).

والصوت في الكلام هو وحدة مركبة من نطق وسمع، يرتبط بفكرة؛ ليكون وحدة فسيولوجية سيكولوجية مركبة. بينما اللغة نتاج اجتماعي لمملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع ليساعد أفرادها على ممارسة هذه المملكة^(٣٩).

إن اللغة مخزونة في عقول أفراد مجتمع معين، عن طريق الاستعمال الفعال للكلام، وهو نظام نحوي له وجود خامد في دماغ كل فرد أو بأسلوب أدق في أدمغة مجموعة من الأفراد، فاللغة ليست كاملة في الفرد، بل يكمل وجودها في المجموعة.

إن الفصل بين اللغة والكلام يعني أيضاً الفصل بين ما هو اجتماعي وما هو فردي، الفصل بين ما هو جوهري وما هو ثانوي وعرضي إلى درجة ما. فاللغة ليس وظيفة الفرد بل هي نتاج يهضمه الفرد بصورة سلبية ولا تحتاج إلى تأمل سابق. أما الكلام فعلى العكس من ذلك فهو فعل فردي عقلي مقصود^(٤٠). وقد أحدث هذا التصور وتلك الأفكار للغة عند "سوسير" ثورة في علاقة الفكر باللغة، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه.

هذه الثورة الفكرية -كما يعتقد أبو زيد- أنها غابت غياباً تاماً عن وعي كل الذين يتوهمون أن اللغة نظام ساكن بسيط يدل على الأشياء أو يستدعيها، ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري^(٤١).

اللغة النظام المعبر عن الثقافة

وما دامت اللغة تحيل إلى التصورات الذهنية المستقرة في وعي الجماعة الذين يتداولون اللغة ونظامها. وهذا يعني أننا مع اللغة في قلب الثقافة. وهذه الثقافة وإن كانت تتجلى في أكثر من مظهر كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون، فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية، ومن هذه الزاوية يقول علماء العلامات إن الثقافة عبارة عن: "أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها نظام العلامات اللغوية" وهذا هو الذي يميز الوجود الإنساني عن وجوده الطبيعي الحيواني بحيث يمكن القول إن الإنسان حيوان ثقافي؛ أي أنه قادر على تمثيل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات^(٤٢).

وهكذا يتضح معنى الثقافة في أنها ليست بعداً ناتجاً عن عملية التعليم الحديثة أثراً من آثارها، فلا يكون المثقف في مقابل الجاهل غير المتعلم. ومصطلح المقابل هو استعمال غير صائب من الوجهة العلمية والمنهجية؛ فالثقافي علمياً ومنهجياً هو ما يقابل الطبيعي؛ ولهذا كان النبي مثلاً أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه لم يكن جاهلاً، بل كان في نخبة مثقفي عصره وكذلك الصحابة. ويحاول نصر حامد أن يؤصل لمعنى الثقافة بمفهومه العلمي، يقول: "إن الثقافة تعني تحول الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى الوعي بهذا الوجود". وقد تتفاوت مستويات هذا الوعي في الأفراد أو المجموعات ومن مرحلة إلى مرحلة زمنية أخرى. وهكذا تغدو اللغة النظام المعبر عن الثقافة التي تعني تصور "العالم" لدى مجموعة من البشر مع التسليم بوجود تفاوت في مستويات هذا التصور. وتتعدد مستويات هذا النظام اللغوي فلا يمكن أن يكون بمستوى واحد، ويتبع تعدد المستويات في النظام اللغوي تعدد مستويات الثقافة التي يعبر عنها؛ لاستحالة أن تعكس اللغة التصورات والمفاهيم تلقائياً؛ لأن لها قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكيل المفاهيم والتصورات في الوعي^(٤٣).

إذن هناك ثلاثة حقائق مستقلة لأول وهلة، الأولى: حقيقة العالم بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية وظواهر اجتماعية. الحقيقة الثانية: الثقافة بكل ما تنتظم بها من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات. الحقيقة الثالثة: اللغة بكل ما تنتظم بها من قوانين.

ولو نظرنا نظرة معرفية لا وجودية لكان الترتيب بين هذه الثلاث: أن اللغة تكون أولاً ثم الثقافة ثم العالم. بيد أن هذه الحقائق لا يمكن أن تكون مستقلة إلا على سبيل الافتراض، فإن اللغة فرضت سيطرتها حتى صار الوجود في منشئه الأول بكلمة، وفي القرآن إن الأصل في الإيجاد هو الأمر الإلهي التكويني (كن)، وفي بعض التصورات الصوفية أن العالم هو كلمات الله التي لا تنفذ.

وبعد هذا لا يمكن إلا القول بأن اللغة تمثل الرحم الذي ينبثق عنه الوعي بكل أبعادها خصوصاً إذ أدركنا أنها ليست معطى ثابتاً -كما يرى سوسير- بل هي حالة سيروية مستمرة وحيوية دافقة نابعة

من قوانينها الخاصة، بدأ من المستوى الصوتي وصولاً إلى المستوى الدلالي^(٤٤).

اللغة تدل على المفهوم الذهني للواقع

كما قلنا: إنّ اللغة نظام إشارات لا تشير إلى الخارج بشكل مباشر، بل تشير إلى الصورة السمعية التي هي الدال، وهذا الدال يحيل بدوره إلى الصورة الذهنية أو المفهوم الذي هو المدلول. هذا على مستوى العلامة المفردة، لكن اللغة نظام من العلامات المعقدة، وتزداد درجة التعقيد حين نتجاوز حدود الجملة إلى النص.

وحاول أبو زيد أن يعرضاً مثلاً يؤكد استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع، فجملة "مات الخليفة أبو بكر" مثلاً جملة لا نجد فيها تماثلاً واقعياً؛ فإنّ "أبا بكر" لم يبق بفعل الوفاة. أو نجد تركيباً لفظياً مثل "غابة الحياة" فلا يوجد مطابق ذهني سابق لهذا التركيب، وهذا يعني أن اللغة لها القدرة على خلق واقعها الخاص بها، المختلف عن الواقع الخارجي غير المماثل له^(٤٥).

وهكذا يمكن القول إن اللغة لها القابلية على إنتاج الدلالة وفقاً لقوانينها الخاصة تعتمد على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية.

والنصوص في اللغة مهما تعددت أنماطها التاريخية والدينية والفلسفية والمنطقية والصوفية والشعرية والروائية والقصصية والمسرحية تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها. وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها. ومن جانب آخر فإنّ النصوص قادرة أيضاً على استثمار قوانين الدلالة للتأثير في الثقافة. فاللغة - كما يرى سوسير - تسعى للثبات وتقاوم التغيير بما هي ظاهرة اجتماعية، لكن "الكلام" الذي هو الاستعمال الفردي للغة هو الذي يجدد اللغة ويطورها؛ فهناك إذن نصوص تنطقها اللغة وهناك نصوص لديها كلام تريد أن تنطقه من خلال اللغة^(٤٦).

وبعد كل ما مرّ يتضح أن الحديث عن "النص القرآني" هو بامتياز نصّ يمتلك كلاماً، وليس نصاً تنطقه اللغة، وإن كان يستمد قدرته القولية أساساً من اللغة؛ من حيث كونه نصاً موجّهاً للناس في سياق ثقافة بعينها، لا من حيث مقدرة النص من حيث طبيعة المتكلم به؛ ومع أن النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة؛ لكنه مع ذلك كلام في اللغة، قادرٌ على تغييرها، وإذا انتقلنا إلى الثقافة مدلول اللغة قلنا إن القرآن منتج ثقافي لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك لذلك فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة يسهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً. هذا هو المقصود بكون النص القرآني منتجاً ثقافياً. وهذا هو مفهوم التاريخية في مجال النصوص عموماً، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص^(٤٧).

قدمنا فيما مضى عرضاً لما يعتقد به الدكتور نصر حامد من أفكار تشكل مفهوم التاريخية وكون النص القرآني منتجاً ثقافياً.

وبعد هذا العرض نأمل من القارئ ربط جميع ما ذكرنا؛ لتتكون له فكرة التاريخية بوضوح.

محاولة لتبرير بعض مواقف نصر حامد

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نتفهم بعض ما كتبه نصر حامد في هذا السياق: في كتابه مفهوم النص، قال: إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا.

وإن الهدف من الدعوة إلى أنسنة الخطاب الديني أن ذلك في رأيه يفضي إلى تحرير الخطاب من كل تفسير أسطوري خارج عن التعقل قد يؤول إلى نشوء ممارسات غيبية وتأويلات تصب في الجهل وتبرر بقائه. فقد أراد أن يثبت المؤلف: أن الخطاب الديني ثابت في نصوصه، لكنه متحرك في دلالاته، ولذلك يمكن الاعتماد على التأويل بما يتواءم مع العصر الراهن. وسوف نتكلم عن التأويل لاحقاً.

كما يؤكد نصر حامد: إن دراسة النص من حيث كونه نصاً لغوياً أي من حيث بنائه وتركيبية دلالاته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر، وأن القرآن يظل نصاً لغوياً ينتمي لثقافة خاصة^(٤٨). وقد أوضحنا ما يقصده من معنى الثقافة؛ منهجياً وعلمياً.

وكان يعتقد أن "سلطة النقل المتمثلة بالنصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً بخلاف سلطة العقل التي تعني أن قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه ولا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعاباً مثمرًا خلافاً"^(٤٩).

فكانت سلطة النص تمثل له حاجساً ثقیلاً بما يحمل هذا النص من سطوات ومن تراكمات تضيف عليه قدسية تمنع من الاقتراب منه ومناقشته، فكان يدعو إلى تحرير العقل من هذه السطوة: "ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب المستور؛ فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر. فيصقل أدواته، ويطور آلياته، كما ينبغي على العقل أن يتحرر من قبضة سجن آخر، قبضة سجن السلطة السياسية والدوران في فلكها من أجل الخروج من أسر إنتاج الأيديولوجيا" ولا بد له بالمثل، أن يتحرر من السجن الآخر: سجن الدوران في فلك السلطة السياسية وأيديولوجيتها، تأييداً أو معارضةً، وذلك للخروج من أسر إنتاج الأيديولوجيا، إلى فضاء إنتاج المعرفة العلمية بالواقع وبالتراث، بالحاضر وبالماضي، بل وبالسلطة ذاتها"^(٥٠).

كان يسعى لترويج أن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالاتها آناً بعد آناً مع كل قراءة جديدة، وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر^(٥١).

ولأن الرسالة هي خطاب وكلام، فعندئذ يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما يزال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم"^(٥٢).

بشرية القرآن لا تنافي قدسيته

بما تقدم من إيضاح لفكرة التاريخية تغدو فكرة أن القرآن بشري في فهمه، لا تسالوق أن القرآن هو من تأليف النبي، فثمة فارق بين الأمرين، ولهذا يؤكد أن تبني القول ببشرية النصوص الدينية لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر التقليدي الديني السائد، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها^(٥٣).

يقول أبو زيد في هذا السياق موضحاً معنى بشرية النص: "إن وجود تناقض بين كون القرآن إلهي المصدر من جانب وكونه بشري التفسير والتأويل من جانب آخر مجرد توهم، لأنّ هذا التناقض يفترض أن فهم القرآن يتطلب منهجاً إلهياً يتلاءم مع مصدره الإلهي، وفي هذا الافتراض تناقضات منهجية لاهوتية وتاريخية، والخطأ المنهجي يتمثل في أن القرآن ليس رسالة اختار مرسلها أن يستعمل لغة المتلقي الذي هو بالأساس بشر، أي أنه كائن اجتماعي تاريخي أولاً. (قل إنما أنا بشر مثلكم) واللغة العربية هي ظاهرة اجتماعية ثقافية تحيل بدورها إلى الإنساني والتاريخي (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل من يشاء ويهدي من يشاء) فإذا كانت الرسالة موجهة لمتلق اجتماعي بلغة اجتماعية تاريخية، فهل هناك من منهج غير مناهج البشر للفهم والتحليل؟

وربما منشأ توهم التناقض هو تخيل التعارض بين مفهوم الإعجاز وبين ربط القرآن بمنهج التحليل الإنساني، وهذا محض تخيل. لأنّ الإعجاز إنما كان من جهة أدبية بلاغية. أي هو معجز في نظمه المتوقف فهم ذلك على قوانين وقواعد الكلام. ولهذا أمسى من الضروري دراسة الأدب لفهم ومعرفة براهين الإعجاز التي هي حجة صدق النبوة والدليل الهادي إلى الإيمان الواعي دون إيمان التقليد.

فاذا كان علماء مثل الجرجاني والقاضي عبد الجبار قد استفادوا من دراسة الشعر والبلاغة في فهم الإعجاز القرآني فينبغي علينا نحن اليوم أن نستفيد من إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة في اللسانيات وعلم تحليل الخطاب والسيمولوجيا كل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله. على أن هذه لا تثير مخاوف ولا تفضي إلى تهديد قداسة النص ولا تؤثر على رقة الإيمان ولا تسهم في إضعاف الثقة بالنفس^(٥٤).

وربما وقع التباس في مسألة هدر قداسة النص القرآني من خلال تبنيه لفكرة أن القرآن منتج ثقافي، مع أن نصر حامد كان يفرق بين المنطوق والمدلول لهذا المنطوق، وذلك لأنّه كان يعتقد أن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته، وأن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً، بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني "يتأنس" مؤكداً في الوقت ذاته: أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها؛ ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولي — أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي — تحول من

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل... إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية.

والنص الخام يقصد به هنا هو النص بمعزل عن أي تأويل أو تفسير، وهي كما يراها حالة افتراضية محضة لا تختلف عن حالة النص الميتافيزيقية^(٥٥).

وبناء على ما أسسه من منهج في التأريخية تغدو عمليات التفسير والتأويل أنشطة لا تفارق بنية النصوص؛ إذ أنها تتفاعل إنسانياً وتاريخياً مع النص؛ بحيث يكون الحديث عن النص الخام وهماً يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي".

وهكذا يدعو أبو زيد إلى نتيجة "أن العقائد القرآنية التي خاطبت المعاصرين لفترة التأسيس في حاجة دائمة إلى الصياغة الفكرية الإنسانية؛ لأنّ ما يخاطب جيلاً في سياق ثقافي بعينه، يعجز عن مخاطبة جيل آخر في سياق آخر^(٥٦)."

وهنا بالطبع لا يفهم منه العجز الكلي للنص، بل في بعض كلامه السابق يكشف أن هناك تواصلاً دلالياً ولو على مستوى الشاهد التاريخي.

التجديد في التأويل المجازي

وكما مر فإن معنى العلاقة بين النصوص واللغة هي علاقة جدلية؛ فإنّ النصوص تسهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل الكلام، ومن جانب آخر فإنّ تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز.

إن القرآن قد أحدث تجديداً معنوياً عن طريق استعمال اللغة المجازية في دلالاته وعن طريق ذلك تكتب اللغة الدينية رمزيته القابلة للانفتاح على كل زمان.

إن نظرية اللغة المجازية تم اقتراحها من فلاسفة اللغة وعلماء اللاهوت لتفسير اللغة الدينية. وهؤلاء يعتقدون أن لغة الدين منحصرة في التمثيل لا اللغة الحقيقية وأن المفاهيم المتضمنة في الكلمات الدينية ليست المعاني المقصودة في الاستعمالات العرفية، ومن هؤلاء العلماء الغزالي في اتجاهه الصوفي^(٥٧).

وهناك رسالة لابن سينا في إثبات النبوات، ذهب فيها إلى أن (المشترط على النبي أن يكون كلامهم رمزاً وألفاظه إيماء)^(٥٨). ونقل ابن سينا عن أفلاطون أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي^(٥٩).

وأخيراً ينبغي التنبيه على أن نصر حامد لا يرى أن كل النصوص تأريخية، بل يرى ضرورة التفريق بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص، وإلا فعدم التفريق من شأنه أن يؤدي إلى كثير من المتاهات والعثرات.

المبحث الثالث: نماذج من تاريخية النص القرآني

فيما يلي نتعرض لذكر مجموعة من النماذج التي تمثل انعكاساً للتاريخية في فهم النص القرآني:

النموذج الأول: القلم واللوح والكرسي والعرش

هذه الألفاظ كانت تفهم دلالتها بشكل أسطوري أما اليوم لا ينبغي فهمها كذلك، بل لا بد من تأويلها مجازاً.

يقول: (تحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً له عرش وكرسي وجنود، وتحدث عن القلم واللوح، وكلها تُسهم -إذا فهمت فهماً حرفياً- في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المحسوس، ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص -تنزيلها- كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً)، ومن ثم أضفى النص هنا على الله صفة أسطورية بوصفه ملكاً بطلاً يحيطه كثير من الجنود؛ من أجل حمايته.

النموذج الثاني: الغناء ولهو الحديث

ورد في قوله تعالى في سورة لقمان: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ * وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنِهِ وَقرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ).

يلجأ الخطاب الديني المتعارف إلى انتزاع العبارة من سياقها اللغوي، ومن سياق نزولها؛ إذ نزلت في شخص يدعى النضر بن الحرث وكان يشتري أخبار الأكاسرة من فارس ويقول إن محمداً يقص طرفاً من قصة عاد وثمود فأنا أحدثكم بأحاديث الأكاسرة فيميلون إلى حديثه ويتركون استماع القرآن. ومع ذلك يفسرون لهو الحديث بالغناء ليرتبوا على ذلك أن الشريعة تحرم الغناء. ثم يقول: ولا يتوقف تحريمهم على مضمون الآية (ما فيه إضلال) بل يعممون الحرمة لكل غناء حتى لو لم يكن الكلام مضلاً.

النموذج الثالث: العبيد والإماء

يقول نصر حامد أبو زيد: في دلالة النصوص القرآنية هناك ثلاثة مستويات: الأولى: مستوى الدلالات التي أضحت شواهد تاريخية، لا تقبل التأويل المجازي. الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي. الثالث: مستوى الدلالات التي لها القابلية للامتداد على أساس المغزى، ويمكن اكتشاف المغزى من خلال السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص ومن خلاله يفيد إنتاج دلالاتها.

ومثال الدلالة الأولى: العبيد والإماء، فكثير من الآيات القرآنية تتكلم عن العبيد والإماء وثمة أحكام خاصة لهم كما هو متعارف في الفقه الإسلامي، لكن اليوم التطور التاريخي قد قضى على ظاهرة العبيد فما عادت تلك الأحكام صالحة إلا على سبيل الشواهد التاريخية.

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد)_____

والمثل الثاني: مسألة الجزية، وأخذها من غير المسلمين، فالיום بعد سيادة قوانين العدالة والمساواة وحقوق الإنسان وحقوق المواطنة، بصرف النظر عن اللون والدين والعرق لا يصح التمسك بتلك الآيات في مسألة فرض الجزية.

النموذج الرابع: السحر والحسد والجن والشيطان

هذه المفردات جاءت لتخطر دالاتها في بنية ذهنية قد ارتبطت بمرحلة تاريخية محددة، من تطور الوعي الإنساني، وهي قد تمثل رواسب خرافية؛ فليس وجود هذه الألفاظ في القرآن دليلاً على وجودها الواقعي، بل هو دليل على وجودها في بنية الثقافة كمفاهيم ذهنية. من قبيل لفظ العنقاء التي لا وجود لها فقط في الخيال.

النموذج الرابع: الربا

يرى أيضاً أن الربا جاء في مرحلة تاريخية محددة، فقد كان الوضع آنذاك يتطلب حرمة الربا بمعناه المتعارف، أما ليوم فقد تجاوز التطور هذا المعنى في الاقتصاد العالمي، وأصبح مبدأ الفائدة مختلف تماماً عما كان سابقاً. فلا يمكن أن تكون الفوائد اليوم في ظل النظم المصرفية السائدة مصداقاً لحرمة الربا في مدة التشريع.

النموذج الخامس: ميراث البنات

إن المعنى ذو طابع تاريخي لا يمكن فهمه إلا من خلال المعرفة الدقيقة للسياق الداخلي اللغوي والخارجي الثقافي الاجتماعي. أما المغزى فهو يلامس المعنى وهو ذو طابع معاصر وهو محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. فالمعنى يتمتع بثبات نسبي والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة. ولا يقصد بالمغزى هو المقاصد الكلية بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع. ومثال المغزى: ميراث البنات:

في مسألة ميراث البنات نجد أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث، بل في كثير من التشريعات، وكانت معايير الإرث وفق درجة القرابة وجاءت التشريعات غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي ولا يعني ذلك أن النصوص لم تخلق خللة في نسق تلك القيم بل خلقت تلك الخللة التي تسهم تدريباً في تغير حركة الواقع. وحالة التدرج نفسها في الأحكام المعروفة يعطي دلالات ذات مغزى محدد، وربما هناك أمور مسكوت عنها في اللفظ لكن مدول عليها بالدلالات التضمنية أو بالسياق الخارجي.

فقد كانت المرأة تعمل بوصفها كائناً فاقد الأهلية في المجتمع العربي لا تستمد قيمتها إلا من خلال الرجل. فهي في عصر المجتمع العربي كانت لا تورث وكذلك الطفل الذكر. كانوا يقولون لا نورث من لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً. فالمعيار عندهم هو القدرة على الإنتاج الاقتصادي، وهكذا تكون نصوص توريث المرأة ذات مغزى يتحدد بقياس الطبيعة التي أحدثها النص اتجاهها حركة

تتجاوز الوضع السيء للمرأة ويسير في اتجاه المساواة.

عندما يسعى القرآن للتخلص من العبودية فهذا أيضاً يدل على تحرير الإنسان امرأة ورجلاً من أسر الارتهاق الاجتماعي والعقلي. إذن هذه قيم مضمرة مدلولاً عليها. ففي قضية الميراث والأنصبة هنا مغزى يمكن الاستفادة منه في قوله تعالى: (آبائكم وأبنائكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً)؛ إذن المنفعة الظاهرية هي المعيار، فهنا يتم خلخلة العصبية والقرابة ذاته؛ فلا يجوز غير المسلم مهما كانت درجة القرابة والعصبية. فالوقوف عند المعنى من دون المغزى يفضي إلى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص^(٦٠).

المبحث الرابع: نقد مفهوم تاريخية النص القرآني وتقويمها

يمكننا تسجيل بعض الملاحظات العامة على مفهوم التاريخية:

أولاً: مسألة التاريخية للنص القرآني عندما ترتبط بالجانب الحكمي للقرآن؛ فلا بد أن يؤسس لها وينظر لها في أهم علم يؤسس للفقه ولا يمكن له أن يتخلى عنه ألا وهو علم الأصول، وهنا هل يمكن تصنيف الآيات التي خطابها تاريخي؟ هل جميع الآيات القرآنية تقع في سياق التاريخ فهي متجددة في قراءاتها وفهمها؟ أم أن بعضها لا بد أن يفهم في ظل شروطه التاريخية؟ وما هو هذا القسم من الآيات؟ وعلى تقدير كون قسم منها هو التاريخي لا جميعها، هل الأصل الأولي أن تكون الآيات تاريخية؟ بمعنى أننا نعلم أن هذه الآية التي دلت على حكم معين كحرمة الخمر مثلاً لم تكن تاريخية، وآية تحريم على سبيل الافتراض كانت تاريخية حتماً، لكن ماذا في آية ثالثة لو شككنا فيها، فهل تلحق بالتاريخية أم بغيرها؟

لا بد أن تبحث في أن الأصل هل هو التاريخية أم عدمها واستمرار النص القرآني بما يحمل من دلالات بلحاظ أن ذلك هو مقتضى خلود الشريعة وخاتمتها كما ترى المدرسة التقليدية. فلا بد من طرح البناءات والأسس المعرفية لهذه المسألة في علم الأصول لكي تتفتح المسألة حتى يسهم ذلك في تقييم معطياتها وتتحول إلى مقولات ومفاهيم مدونة. ولم نجد مثل هكذا دراسات فعلاً، ولم نر مساهمات بحثية في هذا الاتجاه.

ثانياً: إن القول بوجوب خضوع النص القرآني للمناهج الحديثة في تحليله بغية فهمه بما يحقق تواصله مع عصر الحداثة، يواجه إشكالية أن هذه المناهج ذاتها أيضاً مسيجة بمجموعة من الدوغماتيات قد لا تكون صائبة وواقعية، فإن صحتها تكون بمقدار صمودها أمام النقد، فهي تحظى بمكانة مؤقتة.

ثالثاً: تم إهمال الدراسات الرائعة لبعض مفكري وعلماء الشيعة في مجال علم الأصول، كبحوث محمد باقر الصدر^(٦١) وبحوث الخوئي^(٦٢)، التي أسست في مجال اللغة نظريات مهمة جداً، ربما فاقت ما أحدثه سوسير من نظريات؛ نظريات تؤسس بشكل جوهري ومعمق للعلاقة بين الدال والمدلول، وتفسير سبب العلاقة بين اللفظ والمعنى، ففي مجال الوضع اللغوي ثمة نظريات تم شرحها وتوضيحها

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

ونقدنا وتحليل أسسها ومبادئها، كنظرية الذاتية ونظرية الاعتبار، ونظرية التعهد ونظرية القرن الأكيد؛ إذ يجد القارئ هناك كيف نشأت العلاقة السببية بين الدال والمدلول، كما أن تفسير الدلالة الوضعية وعلاقتها بالمدلول المقصود للمتكلم (المراد الجدّي) قد تفنن هؤلاء الأعلام في مقاربة الطرق التي يمكن بها معرفة المعنى الذي يقف وراء اللفظ، كأصالة التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاستعمالية الأولى، وأصالة التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية^(٦٣). بمعنى أن العرف يؤسس قاعدة مفادها أن المتكلم غالباً يتطابق كلامه بما وضع له من معنى، مع مراده الجدي، أي أنه ما يقوله يريدُه فعلاً، وكذلك قاعدة احترازية القيود في أن ما لا يتكلم به لا يريدُه واقعاً وجداً على تفصيل في محله.

كما أن اللفظ لا يدل ذاتاً على الشيء الخارجي، بل دلالاته على المفهوم الذهني، قد تناول ذلك علماء الشيعة بنحو مفصل، وهناك عندهم اصطلاح يبحث في القطع وحجتيته، وهو اصطلاح المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات، وهذا الاصطلاح وإن كان منشؤه فلسفياً إلا أن علماء الأصول استفادوا منه في مباحثهم، ويقصدون بالمعلوم بالذات: الوجود الذهني الذي ينصبّ عليه العلم مباشرة، بلا توسط شيء آخر، من قبيل الصورة الذهنية للنار، أمّا المعلوم بالعرض فهو الوجود الخارجي للأشياء المعلومّة كوجود النار الخارجية، ولا بد من وجود تطابق بين المعلومين لكيما يحصل العلم بالخارج. وأن العلم لا يتعلق بالخارج مباشرة، بل يتعلق بالصورة الذهنية أولاً ثم بالواقع الذي يكون مطابق لهذه الصورة الذهنية، ولهذا قد يخطأ العلم، فليس كل علم يكون مصيباً ومطابقاً للواقع^(٦٤). وفي عالم المفاهيم هناك بحث أيضاً مهم في مسألة الإيجاد والإخثار^(٦٥)، وكيف تتم عملية استدعاء المعاني في الذهن، وكيف يتم مثلاً استحضار المعاني عندما يتلفظ بلفظ له معنى ذهني، وهو له تعلق جوهري في مسألة اللغة ودلالاتها، يمكن أن يغير من كثير من القنوات لو تم الالتفات له بشكل مركز.

رابعاً: المطالع لمؤلفات نصر حامد، يجد أن بعض آرائه قد اختلط فيها البعد الشخصي، نتيجة ما عاشه المفكر من نزاعات شخصية أسهمت إلى حدٍّ ما في خروج بعض الأفكار عن الحيادية والموضوعية، وجاءت كردة فعل على بعض الحوادث التي رافقت تلك الحقبة الزمنية.

قال في مفهوم النص مبرراً إصراره على دراساته المثيرة للجدل: إن التهديد وصل إلى الوجود ذاته، فأصبح الدفاع عن وجودنا بعد أن تم اختراق صفوفنا في محاولة لإعادة تشكيل وعينا واستبداله بوعي زائف، يقصر الدين على الشعائر والعبادات مع أنه مفهوم ثقافي يتجاوز حدود العقيدة والشعائر^(٦٦). وكما هو واضح أن المناخ التاريخي الذي عاشه المفكر له تأثير على نفسيته الفكرية.

ويرى أبو زيد أن الهدف من دراسته للنصوص الدينية هو الوقوف أمام الإعلام الرسمي الديني بكل ما يمارسه من تخريب في وعي الناس حين يحاصرهم بالأحاديث والمناقشات والتمثيلات والأفلام والفتاوى التي تغيب الناس عن قضاياهم الحقيقية وتفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين^(٦٧). وفي هذا أيضاً وضوح كيف أن تأثير المناخ الفكري الذي كان يعيش فيه المؤلف وانعكاسه على مجمل أفكاره.

خامساً: إن الهدف من القول بالتأريخية هو تحرير العقل من سلطة النصوص بما يفضي إلى تخليصه من الخرافة والأسطورة والتفسيرات التعسفية يبقى مجرد طموح شخصي، فإن المنهجية في التأريخية ربما تقضي أيضاً إلى المزيد من الخرافات والأساطير ما لم تكن هناك ضوابط منهجية تمنع الإسراف في تعدد القراءات والرؤى في النص الواحد، خصوصاً في مسألة المغزى وحقيقته وتعريفه وكيفية اقتناصه من النص القرآني، على أن ذلك فيه مشكلة في حد ذاته، لا بد من توضيحها. والقول بأن النص قابل للقراءة على الدوام وقابل من ثم للشرح والتأويل وإن تضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى تنفي إمكانية الادعاء في أي لحظة تاريخية نفاذ محتواه^(٦٨)، لكنها في الوقت ذاته تجعله في فوضى من المعاني غير المنضبطة.

الخرافة والأسطورة في النص الديني

ثمة تساؤل في سياق مجمل ما تقدم، هل فعلاً أن التأريخية بما تحمل من أبعاد تعد آلية قادرة على رصد الخرافة والأسطورة وإبعادها من التفسير المتعلق بالنص القرآني، من دون أن يعني ذلك أن القرآن في نصوصه الواقعية قد حمل الأساطير، بل الأسطورة تتجسد في الفهم لهذه النصوص؟ الخرافة في معناها اللغوي تساوق الكذب؛ فهي "الحديث المستملح من الكذب"^(٦٩) ومنه "حديث خرافة"^(٧٠) ومن هذا المعنى اللغوي أضحت الخرافة تمثل كل الأفكار والممارسات والعادات التي لا تستند إلى مبررات معقولة ولا إلى معايير علمية. وأما الخرافة الدينية فتمثل اعتقاداً مستنداً إلى الخيال لا إلى الواقع بمبررات عقلية.

وكذلك الأسطورة فهي تستند إلى الخرافة، لأنها تعدّ تسطيراً ودمجاً لأحداث حكاية ما قد تم الاستعانة بخصب الخيال لإكمال أجزائها المتعذر وقوعها عادة. نعم هناك معنى آخر للأسطورة، يرتبط بعقلية التصرف في الأشياء والأشخاص والأحداث اختزالاً أو تضخيماً ومبالغة وتعظيماً^(٧١).

والخرافة تعكس غالباً نوعاً من الضغوطات الحياتية والكبت النفسي؛ تتفرغ فيما بعد بفعل اللاوعي في قوالب قصصية تخيلية ويروج انتشارها. وطبعاً لها تأثير على خلق فضاء من التفكير السطحي قادر على تشكيل نزعات تفسيرية ربما تترجم لاحقاً بتصرفات بل وحتى طقوس لا معقولة، وقد تتخذ الخرافة طابعاً خطيراً فيما لو تم تدوينها في نصوص تحظى بأهمية مجتمعية؛ فتتمكن من التمرير والتداول والاستمرار؛ ومن ثم تتغلغل في عمق الوعي وتهيمن عليه، ويطفو ما هو خيالي على ما هو واقعي، فينتج سلوكيات وتعبيرات متولدة من عقل لا يتسم بالاعتدال ولا بالقدرة النقدية، مما يسهم في تراكم الجهل وبناء مزيد من الحواجز النفسية العازلة، حتى بين صفوف المتعلمين.

والخرافة لا تواجه بغير المعرفة، والمعرفة لا كيفما كان، بل التي تقوم وفق آليات منضبطة ومنظمة ومنهجية. ومن المعروف أن كثيراً من النصوص القرآنية تدعو إلى العلم والحث عليه، وتحارب الخرافة والأساطير بالمعنى الأول. وهناك من الآيات تدعو إلى التفكير والتفكير، وإعمال العقل، وتبين أهمية العلم وفضله، وتنتهي عن اتباع الوهم والخرافة والأساطير، وتدعو إلى ترك الجهل، وتذم إتباع

الهوى، وتحرم اللجوء إلى السحر والشعوذة؛ وتدعو للانفتاح على العقل والفكر. والغيب قد يكون منطلقاً للخرافة ولكن من جانب آخر هو ذاته وفي نفسه يمثل جانباً من الإيمان، ولهذا قد يمثل نوعاً من الأسطورة بالمعنى الثاني الذي قدمناه، فعندما يُطلب من الإنسان أن يعتقد بالغيب المطلق المتمثل بالآلوهية وبالآخرة والجن والملائكة والشياطين والبرزخ لا يمثل ذلك تماشياً مع خلاف العقل والمنطق.

وفي سياق التاريخية بالمعنى المتقدم يمكن رصد نقطة ربما تكون صحيحة إلى حد ما، إخال أن في هذه النقطة قياساً ولو خفياً، بين النصوص القرآنية ونصوص أدبية أو نصوص مقدسة في ديانة أخرى مثل الديانة المسيحية، فالمطالع لمجمل أفكار أبي زيد يتلمس ذلك، ولا شك في أنه قياس -لو صح فعلاً- لا يخلو من فارق كبير؛ فإنّ هناك ثغرات في النصوص المقدسة في الديانة المسيحية؛ هناك نصوص مذكورة في الأناجيل تثبت بنفسها تناقضات جلية، تناقضات صارخة بين الأناجيل وأموال غير معقولة لا تتوافق مع معطيات العقل والعلم الحديث، وهناك تحريفات متوالية للنصوص، كل هذا يجعل الأناجيل تتضمن فقرات يكون الخيال وحده هو نسيجها وواقعها، وقد أسهم ذلك إلى حد ما في الدعوة إلى ضرورة نقدها وإخضاعها لمناهج إنسانية ونحو ذلك، وهذا بخلاف القرآن ونصوصه؛ فثمة اختلاف شاسع بينهما. وكما يقول وايريل: "وملاك القول إن ثمة تناقضاً كثيراً بين الأناجيل والبعض الآخر؛ وأنّ فيها نقطاً تاريخية مشكوكاً في صحتها، وكثيراً من القصص الباعثة على الريبة، والشبهة بما يروى عن آلهة الوثنيين"^(٧٢). بينما لا نجد ذلك في القرآن، حتى أن باحثاً فرنسياً مثل "موريس بوكاي" تجده يقول: "لم أعثر من خلال دراستي الموضوعية والحيادية التامة للقرآن وعن درجة توافقه مع معطيات العلم عما يكون قابلاً للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث"^(٧٣).

مصادر البحث

- (١) ابن سينا، إثبات النبوات (تسع رسائل في الحكمة والطبيعة)، دار العرب، القاهرة، ط٢، ١٣٢٦هـ.
- (٢) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١.
- (٣) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٧، ٢٠٠٥.
- (٤) أبو زيد، نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٠م.
- (٥) أبو زيد، نصر حامد، التفسير العقلي في التفسير "دراسة في قضية المجاز القرآني عند المعتزلة" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٦.
- (٦) أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، نصر حامد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥.
- (٧) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠٨.
- (٨) أبو زيد، نصر حامد، النص-السلطة الحقيقة "الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٥.
- (٩) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، مكتبة الفكر الجديد، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٤.
- (١٠) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٤.
- (١١) باروخسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي. دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

التاريخية وآلية فهم النص القرآني (أفكار نصر حامد أبو زيد/ عرض ونقد) —

- ١٢) بول ريكور، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي، العربي، ط٢، ٢٠٠٦.
- ١٣) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٤) عبد الله محمد إسحاق، محطات في حركة التنوير الأوروبية، دار ابن رشد، القاهرة.
- ١٥) عزيز العظمة، دنيا الدين، دار الطليعة، ط٢٠٠٢م.
- ١٦) فردينانسوسير، علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف، دار آفاق عربية، بغداد، ط١٩٨٥.
- ١٧) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تحقيق د. فيصل بدير، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط١، ١٩٩٨.
- ١٨) القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، تقويم: إبراهيم الإبياري، إشراف: د. طه حسين.
- ١٩) گلن وارد، ما بعد الحداثة، باللغة الفارسية، ترجمة: علي مرشدي زاده، طهران، نشر قصيده سرا، ١٣٨٤هـ.ش.
- ٢٠) محمد باقر الصدر، بحث في علم الأصول، بقلم محمود الشاهرودي، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم، ط٣، ١٤٢٦هـ.
- ٢١) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١٤٠٦هـ.
- ٢٢) محمد باقر الصدر، مباحث الأصول، بقلم كاظم الحائري، مكتب الحائري، قم، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ٢٣) محمد عبده، رسالة في التوحيد، دار الشروق، ط١، ١٩٩٤.
- ٢٤) محمد مصطفى، الدين والأسطورة، "دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي"، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٤.
- ٢٥) مصطفى، محمد، نظريات لغة الدين وإشكاليات المعرفة والتبيين، مجلة المحجة، العدد ١٠، معهد المعارف الحكيمة، دار الهادي، بيروت، ط٢٠٠٤.
- ٢٦) المفيد، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- ٢٧) موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.
- ٢٨) النائيني، أجود التقريرات، بقلم أبي القاسم الخوئي، منشورات مصطفى، قم، ط٢، ١٣٦٨ش.
- ٢٩) ول وايرلديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل.

هوامش البحث

- (١) انظر: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ص١٤٦.
- (٢) دنيا الدين، عزيز العظمة، ص ٩٤.
- (٣) انظر: نظرية التأويل، بول ديكور، ص٤٨-٤٩.
- (٤) محطات في حركة التنوير الأوروبية، عبد الله محمد إسحاق، ج١، ص١٠٣.
- (٥) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ص٢٢.
- (٦) انظر: ما بعد الحداثة، باللغة الفارسية، گلن وارد، ص ٢٦٧.
- (٧) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص٢٥٢.
- (٨) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد، ص٦١-٦٤.
- (٩) انظر: المصدر نفسه، ص١٢٩.
- (١٠) المصدر نفسه، ص٢٠٩.
- (١١) إبراهيم: ٤.
- (١٢) الدخان: ٥٨.
- (١٣) (هيرش) ناقد الأمريكي.
- (١٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص٤٨.
- (١٥) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٢٠٩-٢١٠.
- (١٦) المصدر نفسه، ص٢١٠.
- (١٧) التفكير في زمن التكفير، نصر حامد، ص١٩٩.
- (١٨) انظر: مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص٢٣-٢٤.

- (١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٤.
- (٢٠) انظر: التفسير العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز القرآني عند المعتزلة، ص ٧١.
- (٢١) انظر: الأصول الخمسة، عبد الجبار المعتزلي، ص ٨٦-٨٧.
- (٢٢) انظر: أوائل المقالات، الشيخ المفيد، ص ٢٠٧.
- (٢٣) رسالة في التوحيد، محمد عبده، ص ٤٨.
- (٢٤) انظر: التكفير، في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٥.
- (٢٥) انظر: خلق القرآن، القاضي عبد الجبار، ص ٥٥، ص ٦١ وما بعدها.
- (٢٦) انظر: التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص ٢١٠-٢١١.
- (٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١١-٢١٢.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٣.
- (٢٩) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٦٨.
- (٣٠) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، ص ٧٠-٧٦.
- (٣١) المصدر نفسه: ص ٢١٦.
- (٣٢) التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص ٢١٦.
- (٣٣) المصدر نفسه: ص ٢١٨.
- (٣٤) علم اللغة العام، سوسير، ص ٣٤.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥-٣٦.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.
- (٣٨) المصدر نفسه ص ٣٨.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٤٠) المصدر نفسه، 32.
- (٤١) انظر: التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص ٢١١-٢١٩.
- (٤٢) المصدر نفسه: ص ٢١٩.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٤٨) انظر: مفهوم النص، نصر حامد، ص ١٨.
- (٤٩) النص، السلطة، الحقيقة الفكر الدينية بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ١٨.
- (٥٠) الخطاب والتأويل، نصر حامد، ص ١٣٤.
- (٥١) مفهوم النص، نصر حامد، ص ١٩.
- (٥٢) المصدر نفسه، ٥٧.
- (٥٣) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٩.
- (٥٤) انظر: الخطاب والتأويل، ص 263.
- (٥٥) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ١٠٠.
- (٥٦) التجديد والتحريم والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٧٧.
- (٥٧) مصطفىوي، محمد، نظريات لغة الدين، مجلة المحجة، العدد ١٠، ص ١١٧-١١٩.
- (٥٨) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، ص ١٢٤.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) يمكن للقارئ مراجعة جميع النماذج في كتاب نقد الخطاب الديني، لنصر حامد، ص ٢١٠-٢٢٠.
- (٦١) انظر: بحوث في علم الأصول، بحث محمد باقر الصدر بقلم محمود الشاهرودي، ج ١ ص ٧١ وما بعدها.
- (٦٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه، بحث الخوئي بقلم الفياض، ص ٤٣.
- (٦٣) انظر: التطابق في الدلالات، دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٢٢٦.
- (٦٤) مباحث الأصول، تقرير بحث محمد باقر الصدر بقلم كاظم الحائري، ج ١ ص ٤٠٦.

- (٦٥) أجود التقارير، تقرير بحث النائيني بقلم الخوئي، ج ١ ص ١٨.
- (٦٦) انظر: مفهوم النص، نصر حامد، مفهوم النص ص 14.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (٦٨) الخطاب والتأويل، ص ٢٦٣-٢٦٤.
- (٦٩) لسان العرب، ابن منظور، ج ٩ ص ٦٥.
- (٧٠) وقيل: إن حديث خرافة يعود إلى أن كان رجلاً كان اسمه "خرافة" من بني عذرة فاخترته الجن مدة من الزمان، ثم رجع إلى قومه فكان يحدث بأشياء حدثت في عالم الجن، يصعب تصديقها، فكذبوه، وهكذا أصبح كل ما يتعارض مع العقل يسمى حديث خرافة. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ٩ ص ٦٥.
- (٧١) مصطفىوي، الدين والأسطورة، ص ٢٦١.
- (٧٢) قصة الحضارة، ول وإيرلديورانت، ج ١١، ص ٢١٠.
- (٧٣) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، مورييس بوكاي، ص ١٧.