الفصل الرابع

نصر حامد أبو زيد
مفهوم النص وطبيعة اللغة الدينية

مفهوم النص

ربما كان نصر حامد أبو زيد من أكثر النقاد اهتماماً بقضايا النص القرآني. وتشهد مسيرته العلمية على انخراطه الكامل في هذه القضايا التي جلبت له غير قليلٍ من المتاعب على المستويين: العلميِّ والشخصيِّ. لقد كانت أُطروحته الأولى التي اقتحم بها عالم المعرفة الأكاديمية بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة» وصدرت عام 1982م، ثم توالت دراساته وأبحاثه في هذا المجال على نحوٍ غزيرٍ وإشكاليٍّ مُتعمِّق. ومن أهم الدراسات التي صدرت له في هذا السياق: «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي»، و«مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن»، و«الخطاب والتأويل»، و«النصّ، السلطة، الحقيقة»، و«إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، و«الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، فضلاً عن غير واحدٍ من البحوث الضافية، التي تعالج مشكلات التفسير، يأتي في طليعتها: «القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً»، و«مأزق المقاربة الأدبية للقرآن» باللغة الإنجليزية.

إنَّ هذا التراثَ الغزيرَ المتنوِّعَ الذي يتأسَّسُ ابتداءً على وعيٍ إشكالي بقضايا النص القرآني، يجعَل من دراستهِ مهمَّةً صعبة. إنَّه ناقدٌ مشارك في السجالِ الحادِّ الدائر داخل بنيةِ الثقافةِ العربية المعاصرة حول أُطرِ المعرفة، وآليات التفكير في القضايا المُلِحَّة على المستوى المعرفيِّ والاجتماعي.

وسلاحه المعرفيُّ والمنهجيُّ الذي يواجه به قضاياه الفكرية هو «التأويلية» «الهرمنيوطيقا»[1].

وربما كان نصر حامد أبو زيد من أوائل النقاد العرب الذين أسهموا بتقديم الفكر التأويلي إلى الثقافة العربية حين نَشَر دراستَه المُطوَّلة «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النَّصِّ»[2]، وهي دراسةٌ تستعير إطارَها التاريخي ومفاهيمها النقدية من الثقافة الغربية، مع إشاراتٍ عابرة إلى تجليات الفكر التأويلي في الثقافة العربية الإسلامية، وفيها أجرى مَسْحاً شاملاً لتجليات هذا المنهج في الثقافة الغربية، ابتداءً من شليرماخر (توفي1834م) وانتهاءً بـ «بول ريكور» (توفي2006م) مروراً بأعلامها الكبار، مع عرضٍ مُسْهَبٍ لأهمِّ الأفكار التي أسهم بها أعلام التأويلية في الفكر الغربي الحديث، مكتفياً «بالعرضِ والشرح دون النقد والتطوير»[3].

كانت هذه الدراسة بمثابة العُدَّة النظرية الأولى التي تسلَّح بها نصر حامد أبو زيد لتطوير مقارباته من قضايا التراث في مسار التأويل على وجه الخصوص[4]. وعلى الرغم من وضوح النزعة التأويلية في دراساته، إلّا أنَّه

---

(1) يعترض الناقد الجزائري عبد الملك مرتاض على استعمال هذا المصطلح «الهرمنيوطيقا» في الثقافة العربية ويرى فيه أحد مظاهر الفجاجة على المستوى الصوتي، وأحد مظاهر التبعية على المستوى الفكري، ويؤكد أننا «لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يَبْقَ إذن إلّا أن نستعمل «التأويلية» مقابلاً للمصطلح الغربي القديم. انظر:
- مرتاض، عبد الملك. «التأويلية بين المقدَّس والمدنّس»، **مجلة عالم الفكر**، مج29، ع1، 2000م، ص263.

(2) نُشرت في مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، 1981، ص141-159. ثم أعاد نشرها في كتابه:
- أبو زيد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص13-49.

(3) حنفي، حسن. «علوم التأويل بين الخاصة والعامة»، **مجلة القاهرة**، الأعداد (173-175)، 1997م، ص11.

(4) يدعو بعض الدارسين إلى التَرَيُّثِ في تطبيق قواعد التأويلية على القرآن الكريم «لاختلافه عن سواه من الكتب الدينية وغير الدينية اختلافين أساسيين: الأول: أن جميع ألفاظ وعبارات القرآن باعتقاد المسلمين على الأقل من إنشاء وقول الله تعالى، وهذا ما =

حريصٌ على تقديم نَفْسِه على المستوى النقدي امتداداً لمدرسة الشيخ أمين الخولي، التي سبق الحديث عنها[5]، وامتداداً للعقلانية العربية الحديثة التي حمل لواءها أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وفرح أنطون، وزكي نجيب محمود، في طائفةٍ من رجال الفكر والثقافةِ، الذين يُنْظَرُ إليهم بوصفِهم القادةَ الحقيقيين لمسيرة التنوير العربي الحديث[6].

أشار حسن حنفي إلى التحوُّلاتِ الجذرية في الموقف الفكري لنصر حامد أبو زيد، الذي كان في بداياته منتمياً لليسار الإسلاميِّ إلى جنب حسن حنفي، ثم تحوَّل إلى اليسار العلماني، الذي عدَّه حنفي خصيماً للفكر الديني، وليس أحد تياراته[7]. ولعل في هذا تفسيراً للقب «الكادر الماركسي الواعد» الذي أَطلقه محمد عمارة على نصر حامد أبو زيد في معرض الحديث عن منهجيته التحليلية، المستفادة من الفكر الماركسي في قراءة النص القرآني[8].

لقد تناثرت آراء نصر حامد أبو زيد حول «النص القرآني» وآليات قراءته – قراءةً تواكب روح العصر وتُفيدُ من معطيات المعرفةِ الحديثةِ- في غير واحد من كتبه ومقالاتِه، التي سبقت الإشارة إليها. بَيْدَ أنَّ الكتابَ الأَهمَّ في سياقِ تطوُّرِهِ الفكري، هو «مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن»[9] وفيه جِماعُ

= لم يُزْعَم لأي كتاب غيره على الإطلاق. الثاني: أن الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يُمَثِّل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي». انظر:
– ملكيان، مصطفى. **العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، بيروت: دار الهادي، ط1، 2005م، ص578–579.

(5) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 33.

(6) ثمَّةَ حسرةٌ ونبرةُ أسفٍ واضحتان في كلام نصر حامد أبو زيد على المآلات التي صار إليها التنوير العربي وكيف أنه انزوى في دوائر ضيّقة من الحياة الثقافية. انظر:
– أبو زيد، نصر حامد. «النصوص الدينية بين التاريخ والواقع»، **قضايا وشهادات**، الحداثة (1)، ع2، 1990م، ص386. وكذا دراسته: زكي نجيب محمود، رمز التنوير، في:
– أبو زيد. **الخطاب والتأويل**، مرجع سابق، ص67.

(7) حنفي. **علوم التأويل بين الخاصة والعامة**، مرجع سابق، ص25.

(8) عمارة، محمد. **التفسير الماركسي للإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996م، ص7–8.

(9) صدرت طبعته الأولى عام 1990م عن المركز الثقافي العربي، بيروت.

الدَّلالةِ على طبيعةِ تفكيره النقديِّ حول الطبيعةِ النصيَّة للقرآن الكريم. وهو الكتابُ الذي أثارَ حفيظةَ كثيرين، بسبب آرائه الجريئة المتعلقة بطبيعة النص القرآني، لكنَّه ظفِر أيضاً بتحليلاتٍ نقدية كتبها نقادٌ يقفون على الأرضية الفكرية التي يقف عليها نصر حامد أبو زيد، يأتي في طليعتهم: حسن حنفي، وجابر عصفور، وعلي حرب.

حين ترجم حسن حنفي عام 1971م كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» للفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا (توفي1677م) افتتحه بالإهداء التالي: «إلى مَنْ ينظرون إلى الكتب المقدَّسةِ نظرةً علمية» وصدَّره بمُقدِّمةٍ طويلةٍ نَيَّفت على مئة صفحة، وكان ممّا أثاره في تلك المقدّمة، الدعوةُ إلى نَقْدِ الكتب المقدَّسة في ضوء النقدِ التاريخي، الذي عَدَّه حسن حنفي من أَهمِّ مكاسب الحضارة الأوروبية»[10]. ولم يتحرَّج حسن حنفي من إدراجِ القرآن ضمن الكتب المقدَّسة، التي ينبغي إخضاعها لمناهج النقد التاريخي، ويدعو إلى ذلك صراحةً بقوله: «يغالي البعضُ وأكثرُهم من اللاهوتيين المحافظين، ويدَّعون أنَّ الله قد حفِظَ كتابه من التغْيير والتبديل، وأنَّ العنايةَ الإلهيةَ هي الحافظةُ للنصوص، ومِن ثَمَّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعدِ المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامةِ نَقْدٍ تاريخي للكتب المقدَّسة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9] وهي نظريةٌ لاهوتية صِرفة، تهربُ من النقدِ، وتلجأُ للسلطةِ الإلهية... وقد يكون معنى الآية هو حفْظَ المعنى، وحفْظَ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفْظ النصِّ الحَرْفيِّ المُدوَّن، فذلك ما يعتريه التغييرُ والتحريفُ والتبديلَ، وهو ما يَتَّهمُ به القرآنَ أَهلُ الكتاب، ويؤيِّدهُ النقد التاريخي للكتب المقدَّسة»[11].

---

(10) اسبينوزا. **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1994م، ص18.

(11) المرجع السابق، ص22. قلت: القولُ بدعوى التحريف والتبديل في القرآنِ الكريم قولٌ زائف، وهو اتهامٌ قديمٌ لم يثبت على النقدِ والتمحيص. وقد تصدّى لإبطالِ ذلك الإمام الباقلّاني في كتابه «الانتصار للقرآن» حيث استأصل جميع الشبهات التي ثارت حول هذا الموضوع. وهو الكتاب الذي عملتُ على نشره وتحقيقه، وصدر في مجلدين كبيرين عن مؤسسة الرسالة في بيروت عام 2003م.

وحين نشرَ نصر حامد أبو زيد كتابه «مفهوم النص» عام 1990م تلقّاه حسن حنفي بدراسةٍ طويلةٍ جدّاً، افتتحها بقوله: «عندما يقرأ الباحثُ موضوعاً خارجياً مستقلّاً عنه، ومحايداً أمامَه، فإنَّه يشاهد ويقارن، ويصف ويُحلِّل. أمّا عندما يقرأُ موضوعاً داخلياً هو جزءٌ منه، فإنَّه يُحلِّلُ نَفْسَه، ويصفُ تجاربَه، ويُعَبِّرُ عن مواقفه. وقراءتي لـِ«مفهوم النصِّ» من النوع الثاني. فالموضوعُ وصاحبُه، والكتابُ ومؤلّفَه كلاهما من مكوِّناتِ النفسِ، وجزءٌ من تاريخها»[12]. فإذا تمَّ التأسيسُ لهذه العلاقة المتينة بين هذين الدارسين المُتَخصِّصَيْن في نظرية التأويل والدراساتِ القرآنية، أَمكننا أَن نتلمَّسَ الأَثرَ القويَّ لحسن حنفي في تشكيل الرؤية العلمية لدى نصر حامد أبو زيد، الذي تجاوز بدراساتِه المتواصلةِ الآفاقَ التأويلية لأستاذه على المستوى الكميِّ على أقلِّ تقدير[13].

ربما كانت هذه المقدّمة ضرورية لفهم الخلفية الثقافية للتمهيد الطويل الذي صَدَّر به نصر حامد أبو زيد كتابه «مفهوم القرآن» بعنوان «الخطاب الديني والمنهج العلمي»، حيث تمَّ استرجاعُ الأصداءِ العميقة المنبعثة من عمل حسن حنفي على رسالة اسبينوزا، على الرغمِ من التطوّرات الجوهرية في موقفِ نصر حامد أبو زيد في هذه المرحلةِ من حياته، وانعطافه بالنقد على حسن حنفي، واتهامه إيّاه «بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والإيديولوجية والتلوين»[14].

«حيث لا وجود لنصٍّ، لا وجود أبداً، لفكرٍ ولا لموضوع دراسة»[15]. ربما كانت هذه المقولةُ الرصينةُ للناقد الروسي ميخائيل باختين مدخلاً مناسباً

---

(12) حنفي، حسن. «قراءة مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد»، **مجلة فصول**، مج9، العددان (3، 4)، 1991م، ص277.

(13) عصفور، جابر. **هوامش على دفتر التنوير**، الكويت: دار سعاد الصباح، ط1، 1994م، ص57. حيث أشار إلى العلاقة القوية بين حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد على المستوى الفكري، مؤكداً تفوق الأخير من حيث الانضباط المنهجي في مفهوم النص على الرغم من الدَّين الذي يدين به لأستاذه.

(14) حنفي. **علوم التأويل بين الخاصة والعامة**، مرجع سابق، ص10.

(15) باختين، ميخائيل. «مسألة النص»، ترجمة: محمد علي مقلد، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ع36، 1985م، ص39.

لفهم الارتباط العميق، الذي دشَّنه نصر حامد أبو زيد بين «النص القرآني» و«الحضارة الإسلامية». فالقرآن «نَصٌّ لغوي يمكن أن نَصِفَه بأنَّه يُمَثِّلُ في تاريخ الثقافة العربية نصّاً محورياً. وليس من قبيل التبسيط أن نَصِفَ الحضارة العربية الإسلامية بأنَّها حضارة «النصّ»... وإذا صحَّ لنا أن نختزل الحضارة في بُعْدٍ واحدٍ من أبعادِها، لصحَّ لنا أن نقول: إنَّ الحضارةَ المصريةَ القديمةَ هي حضارة «ما بعد الموت»، وأنَّ الحضارةَ اليونانية هي حضارة «العقل»، أَمّا الحضارةُ العربيةُ الإسلامية فهي حضارة «النصِّ»[16].

إنَّ هذه العبارة «حضارة النصِّ» التي توحي بالحميمية والتبجيل قد لا تعكسُ في نظر بعض الدارسين موقفاً إيجابياً من النصّ القرآني. ومن هنا نَفْهَمُ الاعتراضَ الذي قدَّمه علي حرب على عنوان الكتاب «مفهوم النصِّ» وكونه غير دالٍّ على فحواه، فالأولى به «أَن يُسمِّيَ هذا الكتاب «نقد النص»؛ إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومَه تناولاً تحليلياً نقدياً»[17]. ثم أشارَ إلى الجرأةِ النقديةِ التي اتّسمَ بها «مفهوم النصِّ» حين طرح مفهوماً جديداً للنصِّ القرآني بوَصْفِه «منتَجاً ثقافياً أنتجه واقع بشري تاريخي»[18] ممهِّداً بذلك لمنظورٍ نقديٍّ يقرأ القرآن في إطارِ تاريخيته وسياقه الاجتماعي، على الرغمِ من الاعترافِ بالبعد الإعجازي لهذا النصِّ الفريد.

لم يقدِّم نصر حامد أبو زيد تعريفاً نقدياً للنصِّ كما تبلور في سياق علم النصِّ، (جوليا كريستيفا، بول ريكور على سبيل المثال) واكتفى بالإشارة إلى الناقد الروسي يوري لوتمان الذي «اتَّخذ منظوراً أكثر شمولاً حين أدرج مفهوم النصّ في تصوُّراته الكلية عن الفن»[19] وهو المنظور المناسب للمنهج الذي

---

(16) أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م، ص9.

(17) حرب، علي. **نقد النص**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص200.

(18) المرجع السابق، ص200.

(19) فضل، صلاح. «بلاغة الخطاب وعلم النص»، **عالم المعرفة**، الكويت، ع164، 1992م، ص233.

سيطبقه نصر حامد أبو زيد في دراسة النص القرآني، بوصفه نَصّاً أدبياً، تبلورت بنيته في سياقٍ ثقافي واجتماعي مُحدَّد. ومن هنا «فإنَّ تغاير المناهج واختلاف التوجهات في درسِ النصوص الأدبية ليس في جوهره إلّا اختلافاً في تحديد ماهية «النص» وخصائصه ووظائفه. وليس مفهوم النصِّ مفهوماً أساسياً في الدراسات الأدبية فحسب، بل صار مفهوماً أساسياً في العلوم الإنسانية، في الثقافة بشكل عام»[20].

وقد توقف جابر عصفور عند هذه النقطة، وقدَّم تفسيراً مغايراً لها «فالكتاب لا يُقَدِّمُ مفهوماً للنصِّ إلّا على سبيل التضمُّن أو اللزوم، أو على مستوى الغياب وليس الحضور، إذا استخدمنا الرطان البنيوي الذي يدور حوله المدخل اللغوي للكتاب. أعني -والكلام لجابر عصفور- أنّ ما ينطوي عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار مرجعيٍّ، يحدِّدُ معنىً للنصِّ أو مفهوماً له، يتمُّ استنتاجه بردِّ علاقات النصِّ الحاضرة في الكتاب على موازياتها الغائبة عنه... إذ ليس لدينا شيءٌ ملموسٌ مباشر، نشير إليه على أنه مفهوم للنصِّ في مجمل الكتاب، لا من منظور الفكرِ المخالفِ للكتابِ بكلِّ أشكاله، ولا من منظور الكتاب بكل أبوابه»[21]. ولقد سبقت الإشارة الى حرص نصر حامد أبو زيد على تقديم نفسه امتداداً نقدياً لمدرسة الشيخ أمين الخولي. وفي «مفهوم النصِّ» يعود إلى تأكيد هذا الانتماء بكل وضوحٍ تام. فالبحث في «مفهوم النص» ليس في حقيقته إلّا بحثاً عن ماهية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً. وهو بَحْثٌ يتناول القرآن من حيث هو «كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد»[22].

وواضح هنا استعادة صوت أمين الخولي، ذلك المكافح الذي بذل جهوداً صادقة وحثيثة في سبيل تطوير المقترب الأدبي للقرآن، وهو المقترب الكفيل بتحقيق وعيٍ علميٍّ بالنص القرآني، من خلال «إعادة ربط الدراسات

(20) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص19.
(21) عصفور. **هوامش على دفتر التنوير**، مرجع سابق، ص72-73.
(22) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص10.

القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجةً لعواملَ كثيرةٍ أَدَّتْ إلى الفَصْلِ بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي»[23]. وتأكيداً لهذه التصورات المنهجية يؤكِّد نصر حامد أبو زيد أنَّ «دراسة «النص» من حيث كونه نصّاً لغوياً، أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالاته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافةٍ معيَّنةٍ، دراسةٌ لا انتماء لها إلّا لمجال «الدراسات الأدبية» في الوعي المعاصر»[24].

لقد دافع نصر حامد أبو زيد عن المقترب الأدبي في دراسته «مأزق المقاربة الأدبية في القرآن». وكشف عن السبب الجوهريِّ الذي أفضى إلى تضييق الخناق على هذه المقاربة، وعدم توفُّر أيِّ دعمٍ دينيٍّ لها. إنَّ السبب في هذه المآلات التي آل إليها هذا المُقْتَرب النقدي، هو هيمنة القول بأن «القرآن يُمَثِّلُ كلمة الله الخالدة، وأن التمييز بين الثابت والآني لكلمة الله لم يَعُدْ موجوداً في الفكر الإسلاميِّ الحديث. وبالتالي فإنَّ هذا يجعل المنهج الأدبيَّ هشّاً تسهل إدانته، بل ويغدو من الأسهل استثارة عامّة الناس ضدَّ الباحثين، فمن السهل إقناع الناس بأنَّ المنهج الأدبيَّ لا يُمَثِّلُ تهديداً فحسب، وإنّما يُلْحِق ضرراً بالغاً بإلهيَّةِ القرآن الكريم»[25].

وفي سياق الدفاع عن سلامة المنهج الأدبيِّ، يؤكِّد نصر حامد أبو زيد أنه «ليس هناك شكٌّ في أنَّ المنهج الأدبيَّ لا يَسْعى بأيِّ شكلٍ من الأشكال إلى إلحاق أيِّ ضَرَرٍ بإلهية القرآن الكريم، أو أن يُشَكِّكَ في طبيعته المقدَّسة. فالنصوص الدينية وإن كانت إلهية وصادرةً عن الله، فإنَّها تتحدَّد تاريخياً وتصاغ ثقافيّاً وكرسالةٍ أوحى بها الله إلى الإنسان من خلال الرسول محمد - الذي هو رسولٌ وإنسانٌ في الوقت نفسه- فإنَّ القرآن يشتمل على مرسل

---

(23) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص18. وانظر: عصفور. **هوامش على دفتر التنوير**، مرجع سابق، ص60. حيث أكد جابر عصفور أن دراسات أمين الخولي على وجه الخصوص هي إحدى المقدمات المنطقية الأساسية لمنهج «مفهوم النص» الذي لا بد من وصله بأصوله التي يشير إليها على سبيل التضمن أو اللزوم.

(24) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص18.

(25) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 34.

(Sender) ومُتَلَقٍّ (Receiver) عَبْرَ شيفرة (Code) نظام لغوي، ولما كان يتعذَّر في حالة القرآن أن يكون المرسل هدفاً للدراسة العلمية، غدا من الطبيعيِّ أن يجرى التحليل العلميُّ للنصِّ القرآنيِّ عَبْرَ واقعه وثقافته السياقية»[26].

إنَّ هذا التصوُّر سيُفضي إلى القول بأنَّ النصَّ القرآني منتجٌ ثقافي. وهنا ينشأ السؤال التالي: كيف يمكن لمفهوم القرآن كمنتجٍ ثقافي أن يَنْسَجِمَ مع مشروعيته الشاملة؟ إنَّ هذا السؤال الذي يطرحه نصر حامد أبو زيد، سيأخذنا إلى الجانب الآخر من المُقْتَرب الأدبيِّ، والذي يتجاهله مناهضوه عن عَمْدٍ دوماً. هذا الجانب هو (الإعجاز) الذي أكّده بقوَّة طه حسين، والخولي، وخلف الله، وأنصارهم. إنَّ كون النصِّ مُنْتَجاً ثقافياً لا يُمَثِّل سوى جانبٍ واحدٍ منه، أي الجانب الذي يَتَّصلُ بظهوره كنصٍّ... فالكلام عن القرآن كرسالةٍ يطرح حقيقة أنَّه -على الرغم من أنَّ النصَّ القرآني ظهر من خلال النظام اللغويِّ العربيِّ- ظلَّ يحمل خصائص ينفرد بها. وكنصٍّ فريدٍ يوظِّفُ القرآن آليات ترميزٍ لغويةً خاصةً. بهدف إيصال الرسالة الخاصَّة به. وحظيت هذه الخصائص الفريدة باعتراف العرب، بل وأثارت إعجاب حتى بعض أولئك الذين حاربوا رسالته. ومن خلال هذه الخصائص الفريدة والتحدِّي الذي طرحه على العرب... يظهر مفهوم الإعجاز المطلق للقرآن»[27].

أمّا السؤال الخطير الذي ختم به نصر حامد أبو زيد دراسته السابقة فهو: ما الذي يُعيقُ تطوُّر فكرٍ إسلاميٍّ ديني حديثٍ يدعمُ توظيف المُقترب الأدبي في التعامل مع القرآن؟ وكانت إجابتُه صريحةً في الدعوة إلى تبنِّي قول المعتزلة في خَلْقِ القرآن. فقد انتقد نصر حامد أبو زيد التحوُّلات التي طرأت على موقف محمد عبده فيما يتعلَّق بطبيعة القرآن حين تبنَّى في الطبعة الأولى من كتابه «رسالة التوحيد» مفهوم المعتزلة عن القرآن على أنه مخلوق، «ولكنَّه تراجع عن ذلك في الطبعة الثانية ليتبنى وجهة نظر الأشاعرة»[28]. وكان نصر

(26) Ibid., page: 35.

(27) Ibid., page: 38.

(28) Ibid., page: 40.

حامد أبو زيد قد نوَّه بموقف المعتزلة الذين «كانوا يُبدون حماسةً عاليةً نحو إرساءِ علاقةٍ متينةٍ دينياً ما بين كلام الله -أي القرآن- واللغة الإنسانية. ولذلك نجدهم كانوا يتمسَّكون بمفهوم العُرْفِ الإنسانيِّ في مواجهة مفهوم الإلهام الإلهي»[29].

لقد تناقض نصر حامد أبو زيد مع نفسه في هذه النقطة تحديداً؛ فحين تبنّى محمد أركون هذه الفكرة؛ «فكرة إعادة القول بخلق القرآن» كما تبلورت لدى المعتزلة بقوله: «عندما دافع مفكِّرو المعتزلة عن مفهوم خَلْقِ القرآن كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دَمْجِ كلام الله في نَسيجِ التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلاميُّ اليوم هذه الفكرة، فإنّه عندئذٍ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثالُ على الفكر المعاصر من كلِّ حَدبٍ وصوبٍ بمصداقيةٍ أكبر، وابتكارية أقوى وأعظم»[30]. علَّق نصر حامد أبو زيد على ذلك بقوله: «يبدو أن فكرة «خلق القرآن» دون غيرها من أفكار المعتزلة هي التي تستأثر بانتباه محمد أركون، لاتصالها بمشروعه حول إعادة مَوْضَعَة الوحي في التاريخ، لذلك يراها نقطة بدايةٍ صالحةً يجب استعادتها من أجل تنشيط الفكر الإسلامي. ثم نقل قول أركون السابق معلقاً عليه: «هنا يقع أركون في شراك القراءة الانتقائية النفعية، التي كثيراً ما يُنعى على الخطاب الديني الوقوع فيها. إنّه ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية الثيولوجية، ويُضْفي عليها دلالةً من عنده»[31].

لقد تأسَّس هذا الموقف الانتقادي بسبب شحوب الحضور الاعتزالي في كتابات أركون. وهو موقفٌ غير نقديٍّ في جوهره، فإن فكرة «خلق القرآن» هي الفكرة الوحيدة التي يمكن اصطفاؤها من فكر المعتزلة في سبيل إضفاء الطابع الزمني على النص القرآني، وخَلْعِ فكرة القداسة عن لغته، بحسب الموقف الانتقادي للنص القرآني، وهو قَدْرٌ مشترك بين أركون وأبو زيد. وما عدا ذلك

---

(29) Ibid., page: 12.

(30) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص82.

(31) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**، مرجع سابق، ص112-113، هامش9.

من القضايا الفكرية التي يمكن إفادتها من فكر المعتزلة كالعَدْلِ الاجتماعي - مثلاً- ليست مما يدخل في نطاق الدراسة الأدبية للقرآن. ويبدو لي أنَّ كلا الباحثَيْن؛ أركون ونصر حامد أبو زيد، يمارسُ عملية انتقائية للتراث، إنّهما يُعيدان إنتاج موقف المثقف الأيديولوجي، الذي لا «يهمُّه من التراث حقيقته التاريخية، بل قابليته للتوظيف في الصراع الإيديولوجي، التي هي بالضرورة قابلية جزئية»[32]. فكما كان التراث حَقْلاً للصراع، فهكذا ينبغي أن يُؤخَذ.

لا شكَّ أَن للفكر الاعتزاليِّ حُضوراً شديدَ التجلِّي في المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد. وربما كان لبداياتِه الفكريةِ أثرٌ حاسمٌ في هذه الوجهة. وهناك غير واحدٍ من الدارسين الذين يؤكِّدون هذه الحقيقة. وربما كانت دراسة جابر عصفور «مفهومُ النصِّ والاعتزال المعاصر» من أعمقِ الدراساتِ التي تناولت منهجية نصر أبو زيد في قراءة التراثِ، وتوظيفِ النسق الاعتزالي في تطويرِ الوعي المعاصرِ بالتراث، من خلال فكرةِ «التوسُّطِ العقليِّ» بين الاعتقادِ والمنهج، التي هيمنت على «مفهوم النصِّ» وعملت على «إقامةِ اتصالٍ موازٍ، معرفياً، بين الأسسِ المتدابرةِ للمناهجِ، التي يمكن أن تُعينَ -في مجموعِها- على قراءة النصِّ، على نحوٍ يصِلُ ما بين القديمِ الاعتزالي والجديد الحديث والمعاصر، في شبكةٍ من علاقاتِ المجاورةِ التي تعملُ في خدمةِ النصِّ بمعانيه الخاصة والعامة»[33].

لقد تتبَّعَ جابر عصفور بدقَّةٍ منهجيةٍ ملحوظةٍ تجليات الفكر الاعتزالي في «مفهوم النص»، وقدَّمَ تفسيراً نقدياً لها خَلَصَ منه إلى أَنّ المعتزلة قديماً لم يجدوا «تناقضاً بين نزعتِهم العقلانية ومنطلقاتِهم الدينية. فكان المتكلِّمُ المعتزليُّ هو الذي يُحسنُ من كلامِ الدين تصديقاً، وَزْنَ الذي يُحسِنُه من كلامِ الفلسفةِ تأمُّلاً. . . والدارسُ المعاصر في «مفهوم النصِّ» أشبه بالمعتزليِّ في جَمْعِه بين ما يُحسِنُه من كلامِ الدين تصديقاً وما يُحسِنُه من علومِ عصرِه أو حكمتِه تأمُّلاً،

(32) طرابيشي، جورج. **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، بيروت: دار الساقي، ط1، 1993م، ص12.

(33) عصفور. **هوامش على دفتر التنوير**، مرجع سابق، ص56.

بل إنَّ هذا الدارس معتزليّ معاصر بالحقيقة لا بالمجاز»[34]. وعلى الرغمِ من الإشارةِ إلى انحياز «مفهوم النصِّ» انحيازاً واضحاً إلى المعتزلة، ووضْعِهم في «بنيةِ تراثُبٍ تكشف عن «رجعيةِ» النسق السُّـنِّيِّ[35]، إلّا أن هذه الإشارة لم تَنْطوِ على أيّ بُعْدٍ نَقْديٍّ على مستوى المنهج، لا بل إن جابر عصفور يرى في هذا الانحياز «إعلاءً» للعقلِ على النقل، وللإبداعِ على الاتباع»[36].

فإذا تمَّ تحديدُ الموقعِ الفكري لنصر حامد أبو زيد، وكَوْنِه تطويراً لموقف المعتزلة العقلاني من النصِّ، وامتداداً لمدرسة الشيخ أمين الخولي في تطوير المقتربِ الأدبيِّ على المستوى الإجرائي فقط، تمَّ الانتقال -وقبل الحديث عن مكوِّنات المنهج- إلى الإطار العامِّ الذي سيتحرَّكُ من خلالِه نصر حامد أبو زيد، وهو ما سمَّاه «الوعيَ العلميَّ بالتراث» من «حيث الأصول التي كوَّنَتْهُ والعواملُ التي ساهمت في حركتِه وتطوُّرِه، حتى وصل إلينا»[37] منطِلقاً من تصوُّرٍ حيويٍّ للتراثِ، خلاصته أن التراثَ هو «مجموعةُ التفاسير التي يُعطيها كلُّ جيلٍ بناءً على متطلباتِه»[38] لتكون «مدوّنة التراث» في الوعي المعاصر «دعامةً من دعامات وجودنا، وأثراً فاعلاً في مكوِّنات وعينا الراهن... فالتراثُ -في النهاية- ملكٌ لنا، تركه لنا أسلافُنا لا ليكون قَيْداً على حُرِّيتنا وعلى حركتِنا، بل لنتمَثَّلَه، ونُعيدَ فَهْمَه وتَفْسيرَهُ وتقويمَه، من منطلقاتِ همومِنا الراهنة»[39].

إنَّ المنهج الذي اختاره نصر حامد أبو زيد في دراسة «مفهوم النصِّ» والكشفِ عن آلياتِ تشكُّلِه في الثقافة، هو منهجُ التَّحليلِ اللُّغويّ. فالعلاقة بين النصِّ والثقافةِ علاقة جدلية مُعَقَّدة، ومن أجلِ الكشفِ عن بعضِ جوانب هذه

(34) المرجع السابق، ص53-54.
(35) المرجع السابق، ص76
(36) المرجع السابق، ص52.
(37) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص17.
(38) المرجع السابق، ص16.
(39) أبو زيد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص51.

العلاقة بينهما يعتمد في دراسته بصفةٍ أساسيةٍ «المدخل اللغوي»[40]، لكن المدخلَ اللغويَّ لا يتحرَّك في فراغ، فهناك كما يرى جابر عصفور، إطارُ نموذجٍ منهجيٍّ ثلاثي الأبعاد «ترتبط زاويتُه الأولى بعلم اللغةِ المعاصر بإنجازاتِه، التي تصِل بين البنيوية والأسلوبية والسميوطيقا، وترتبط زاويتُه الثانية بزاوية القراءة المعاصرة في علاقاتها التي تصِل -في مجال الهرمنيوطيقا- ما بين تفسير النصِّ الأدبيِّ والنصِّ الدينيِّ والنصِّ الثقافيِّ بوجهٍ عام، في شبكةٍ علائقيةٍ من المفاهيم التي تربُط بين القارئ والمقروء في فعل القراءة. أما الزاويةُ الثالثةُ والأخيرة، فترتبط بمجموعةٍ من المفاهيم الاجتماعية، التي تُضْفي بُعْداً وظيفياً على الجوانبِ الإجرائيةِ للزاويتين السابقتين للمنهج، بالمعنى الذي يصلُ النصَّ بالواقعِ ويؤكِّد الجَدَل بينهما»[41].

يتأسَّسُ المنظور اللغويِّ في هذه الدراسة على نظام العلامات. وهو نظامٌ يعيد تقديم العالم بشكلٍ رمزي، وهو ما يسمِّيه إميل بنفنست التمثيل؛ بمعنى «أن اللغة تحلُّ محلَّ شيءٍ آخر، أن تستدعي هذا الشيء باعتبارها بديلاً عنه»[42]. وعلى الرغم من الحذر الملحوظ الذي أبداه فرديناند دي سوسير إزاء علم العلامات (الدلائل)، إلّا أنه كان متفائلاً بظهور علم «يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية، لأن اللغة نظام من الدلائل (العلامات) يُعَبِّر عمَّا للإنسان من أفكار»[43]. وهذا يعني -بحسب بنفنست- أنَّ الأنظمة الفرعية داخل المجتمع تُفَسَّرُ من خلال اللغة... كما أنّ المجتمع نَفْسَه يُفَسَّرُ من خلال اللغة»[44]، ثمَّ يوضِّح نشوء علاقة التفسير من خلال نظام العلاقات على النحو التالي: «تكمن ميزة اللغة الكبرى في أنها تَشْتمل دلالة العلامة المفردة،

---

(40) أبو زيد. **مفهوم النص: دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص25.

(41) عصفور. **هوامش على دفتر التنوير**، مرجع سابق، ص64-65.

(42) بنفنست، إميل. «سيميولوجيا اللغة»، ترجمة: سيزا قاسم، **مجلة فصول**، مج1، ع3، 1981م، ص58.

(43) دي سوسير، فرديناند. **دروس في الألسنية العامة**، تعريب: صالح الفرمادي وزميليه، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ط1، 1985م، ص37.

(44) بنفنست. **سيميولوجيا اللغة**، مرجع سابق، ص59.

ودلالة القول في آنٍ واحد. ومن هنا تستمدُّ قدرتها الفائقة على خلق مستوىً ثانٍ من القول، يُمكِّنُ من صياغة كلام دالٍّ حول الدلالة نفسها. ونجد في هذه الملكة الميتا لغوية أصْلَ علاقة التفسيرٍ، التي تجعل اللغة قادرةً على استيعاب الأنظمة الأخرى»[45].

إلى جانب هذه الوظيفة التفسيرية للّغة، بوصفها نظاماً من العلامات، هناك وظيفة اتصالية بين المرسل والمستقبل. وقد اعتمد أبو زيد في «مفهوم النص» على النموذج اللغوي البنيوي، كما تمَّ تأسيسه على يد رومان جاكبسون على وجه الخصوص.لقد قدَّم جاكبسون صورةً مختصرةً عن العوامل المكوِّنة لكلِّ سيرورةٍ لسانية، ولكلِّ فعلٍ تواصلي لفظي على النحو التالي: «إنّ المرسل يوجه رسالةً إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرسالة فاعلةً، فإنها تقتضي، بادئ ذي بَدْء، سياقاً تحيل عليه، . . . سياقاً قابلاً لأن يُدْرِكه المرسَل إليه. . . وتقتضي الرسالة أخيراً اتصالاً، أي قناةً فيزيقية، وربطاً نفسياً بين المرسِلِ والمُرسَلِ إليه، اتصالاً يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه»[46].

وتوضيحاً لهذه العلاقة بين الوظيفة العامة «للعلامات» ووظيفتها الاتصالية من خلال النظام اللغوي البنيوي، وعلاقة ذلك بالسياق والثقافة يقول نصر حامد أبو زيد: «لكنَّ للّغة وظيفةً أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة. تلك هي وظيفتها الاتصالية التي تفترض علاقةً بين متكلِّم ومخاطبٍ، وبين مرسِلٍ ومستقبلٍ. وإذا كانت الوظيفة الإعلامية الاتصالية للّغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية، فإن وظيفة النصِّ في الثقافة -وهي وظيفة إعلامية بوَصْفِ النصِّ رسالة- لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه، ومِن ثمَّ لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع»[47].

---

(45) المرجع السابق، ص63.

(46) جاكبسون، رومان. **قضايا الشعرية**، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1988م، ص27. انظر أيضاً:
- ايفانوكس، خوسيه ماريا. **نظرية اللغة الأدبية**، ترجمة: حامد أبو أحمد، القاهرة: مكتبة غريب، 1992م، ص51.

(47) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص25.

إنّ الوصول إلى فَهْمٍ علميٍّ للنصِّ القرآني ينبغي أن يتأسَّسَ على الحقائق التالية: «إنّ القرآن يصفُ نفسه بأنه رسالة، والرسالة تُمَثِّلُ علاقة اتصال بين مرسلٍ ومستقبلٍ من خلال شيفرة أو نظامٍ لغوي. ولمّا كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرسِ العلميِّ، فمن الطبيعيِّ أن يكون المدخل العلمي لدرسِ النص القرآني مدخلَ الواقعِ والثقافةِ؛ الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنصِّ، وينتظم المستَقْبلَ الأوَّل للنصِّ وهو الرسول، والثقافة التي تتجسَّد في اللغة... ومن تحليل هذه الحقائق نصل إلى فَهْمٍ علميٍّ لظاهرة النص»[48].

في هذه اللحظة من البحث يصل أبو زيد إلى الفكرة التي أثارت عليه كثيراً من النقدِ والاحتجاج والنقمة، حين ذهب إلى أن القول «بأن النصَّ مُنْتَجٌ ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج لإثبات»[49]. ويوضِّح هذه الفكرة بقوله: «إنّ النصَّ في حقيقته وجوهره مُنتجٌ ثقافي. والمقصود بذلك أنه تَشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عاماً»[50]. ثم يُبدِّدُ الشبهة التي يمكن أن تقال في هذا السياق، وهي: أن هذا التصوُّر الثقافي للنصِّ سيؤدي إلى قَطْعِ النصِّ عن مصدره الإلهيِّ، فيوضِّح ذلك قائلاً: «إن الإيمان بالمصدر الإلهيِّ للنصِّ... أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النصِّ من خلال فَهْمِ الثقافة التي ينتمي إليها»[51].

وإمعاناً في توضيح هذه الأفكار وتبديد ما قد يلحق بها من سوء الفهم، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار النظام اللغويَّ الخاصَّ بالمستقبلِ الأوَّل. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاءٍ فارغ... ذلك أن اللغة أهمُّ أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدَّث عن لغةٍ مفارقةٍ للثقافةِ والواقع، ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نصٌّ داخل

(48) المرجع السابق، ص24.
(49) المرجع السابق، ص24.
(50) المرجع السابق، ص22.
(51) المرجع السابق، ص24.

إطار النظام اللغويِّ للثقافة. إن ألوهيّة مصدر النصِّ لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثمَّ انتماءه للبشر»[52].

في هذا السياق يُفَرِّق نصر حامد أبو زيد بين مرحلتين تاريخيتين من سيرورة النص القرآني. فالقول «بأن النصَّ مُنْتَجٌ يُمثّلُ بالنسبة للقرآن مرحلة التكوُّن والاكتمال، وهي مرحلةٌ صار بعدها النصُّ مُنْتِجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النصَّ المهيمِنَ المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتُحدَّد به مشروعيتُها»[53].

إن الحديث عن علاقة النصِّ بالواقع والثقافة ودورهما في تشكيله يُشكِّلُ العلامة الفارقة بين منهج «مفهوم النص» وغيره من المناهج التي تدرس هذه القضايا. وعند هذه النقطة يستعير نصر حامد أبو زيد بعض المصطلحات الماركسية في التفريق بين قراءته والقراءات الأخرى. ففي حين تعطى الأولوية في هذه القراءات لقائل النصِّ (الله عز وجلَّ) ثم لمستقبله (النبيِّ ﷺ)، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عنوان «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» وهو ما يسمِّيه نصر حامد أبو زيد بالديالكتيك الهابط، فإنَّ قراءة «مفهوم النصِّ» تُطَبِّق مفهوم «الديالكتيك الصاعد»، ابتداءً من الواقع «يبدأ من الحسيِّ والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل إلى المجهول، ويكشف عما هو خفي»[54]، مؤكّداً أن المنهج الأول يعتمد على التأمّل، ويكون عرضةً للانغماس في الأقاويل الخطابية، وبذلك يتحوَّلُ الخطاب العلميُّ من خلالِ هذا المنهج عن مهمتِهِ الحقيقية ليؤدي مهمةً أخرى، هي مهمة الوعظ والإرشاد»[55].

---

(52) المرجع السابق، ص24. انظر أيضاً:
- أبو زيد، نصر حامد. **النص، السلطة، الحقيقة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997م، ص92، حيث عاد إلى تأكيد هذه الحقيقة التي سينطلق منها لدراسة النصِّ القرآني.

(53) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص24.

(54) المرجع السابق، ص26.

(55) المرجع السابق، ص26.

لا يشعر أبو زيد بأدنى مَلَلٍ وهو يؤكِّدُ فكرةَ أَنَّ النصَّ أداة اتصالٍ يقوم بوظيفةٍ إعلامية، وأنه لا يمكن فهمُ طبيعةِ الرسالةِ التي يتضمَّـنُها النصُّ إلَّا بتحليل معطياتِه اللغوية في ضوءِ الواقعِ، الذي تشكَّلَ النصُّ من خلالِه. والقولُ بأن كلَّ نَصٍّ رسالة يؤكِّدُ أن القرآن والحديثَ النبويَّ نصوصٌ، يمكن أن تُطبَّق عليها مناهج تحليل النصوص[56].

ثمَّةَ نقطةٌ أخرى أثارها نصر حامد أبو زيد في معرضِ الحديثِ عن منهجِه اللغوي في تحليل النص القرآني، هي: من أين تنبع مصداقيةُ النص القرآني في سياقِ التحليل اللغوي الثقافي؟ هل هي نابعةٌ من دليلٍ خارجي أم من دليلٍ داخلي؟ لقد تبلور هذا السؤال في السياق التقليدي للثقافةِ العربية، وانتهى النقاش هناك إلى أنَّ المعجزةَ الكبرى هي «النصُّ» ذاتُه، وهو ما اشتملت عليه نظريةُ الإعجاز في جوهرها الأساسي. أما في السياق الحديث «سياق الواقع والثقافة» فإنَّ مصداقيةَ النصِّ في منهج تحليل النصوص لا تنبعُ من دليلٍ خارجي، بل تنبعُ من تقبُّلِ الثقافةِ للنصِّ واحتفائها به... فما ترفضُه الثقافةُ وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقَّاه الثقافةُ بوَصْفِه نصَّاً دالَّاً، فهو كذلك»[57].

وبخصوص النص القرآني، فإنَّ هذا النصَّ الفريدَ لم يكد «يكتمل حتى أصبحَ جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافةِ التي ينتمي إليها. ولم تكد تمرُّ عليه سنوات قليلة حتى صارَ هو النصَّ المهيمن والمسيطِرَ في الثقافةِ، ثم تجاوزَ إطارَ ثقافتِه ليكون مؤثِّراً في ثقافاتٍ أخرى»[58]. ولأولِ مرَّةٍ تُطرحُ مصداقيةُ النص القرآني من خلال هذا المنظور، وهو منظورٌ إشكالي ينطوي على مخاطر ثقافية ودينية، فالهيمنةُ الثقافيةُ ليست معياراً علمياً متفقاً عليه، إنَّه نتيجةٌ صادرةٌ عن مقدِّمات يحملها النصُّ في بنيته الأساسية. إنَّ الهيمنةَ الثقافيةَ لا تحصلُ للنصِّ إلّا بعد أن يخترق القلبَ الإنساني، ويكثر عددُ المؤمنين به. والإيمان به

(56) المرجع السابق، ص26.
(57) المرجع السابق، ص27.
(58) المرجع السابق، ص27.

مؤسَّسٌ على طاقتِه الإعجازية التي هي المعيارُ الأوحد لصدقه، وبها وقعَ التحدِّي. ومن هنا نَفْهَمُ خطورةَ ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد من قوله: «إنَّ مصداقيةَ هذا النصِّ -القرآن- لا تنْبعُ من كثرةِ عدد المؤمنين به، كما أنَّ قلّة عددهم لا تُقَلِّلُ من مصداقيته. إنَّ وجودَ النصِّ في الثقافةِ أخطر من وجوده في عواطفِ المعتقدين والمؤمنين»[59].

إنَّ آخرَ فكرةٍ جوهريةٍ في قضية المنهج العلميِّ المقترح لقراءةِ النص القرآني، هي الفكرةُ المتعلِّقة بالاعتراضِ التالي، الذي لا يخلو من الاتهام: «كيف يمكن تطبيقُ منهج تحليلِ النصوصِ على نصٍّ إلهي؟»[60]. وفي سياقِ الإجابةِ عن هذا التساؤلِ، يحدِّدُ نصر حامد أبو زيد مصدر هذ الاعتراضِ، وكونَه صادراً عن أصحابِ الفكر التأمليِّ المثالي، ليكون الجوابُ على النحوِ التالي: «إذا كان أصحابُ هذا المنهج يتفقون معنا في أنَّ الله سبحانَه وتعالى ليس موضوعاً للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنّه سبحانه شاءَ أن يكونَ كلامُه إلى البشرِ بُلغَتِهم، أي مِن خلالِ نظامِهم الثقافيِّ المركزيِّ، فإنَّ المتاحَ الوحيدَ أمام الدرسِ العلميِّ هو درسُ «الكلام» الإلهيِّ من خلال تحليلِ معطياتِه في إطار النظامِ الثقافيِّ الذي تجلّى من خلالِه، ولذلك يكون منهج التحليل اللغويِّ هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهمِ الرسالة، ولفهم الإسلام من ثَمَّ»[61].

إنَّ هذه الصرامةَ المنهجية الجافّة، التي سلكها نصر حامد أبو زيد للحديثِ عن أدبيةِ النص القرآني، وكونِه نصّاً لغوياً في الأساسِ، قد عبَّرَ عنها أدونيس بأسلوبٍ شعريٍّ أخّاذٍ يفيضُ بالرواء الأدبيِّ الدالِّ على ثراء إحساسه باللغة القرآنية المتجسِّدة في هذا النصِّ الإلهيِّ الفريد[62]. فالنصُّ القرآني -بحسب أدونيس- «يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيبُ

(59) المرجع السابق، ص28.
(60) المرجع السابق، ص27.
(61) المرجع السابق، ص27.
(62) أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط1، 1993م، ص20.

عن ذلك بشكلٍ جماليٍّ-فنيٍّ، ولهذا يمكن وَصْفُه بأنّه نَصٌّ لغوي -أعني لا بُدَّ لفهمه من فَهْمِ لغته أوّلاً. وهذه اللغة ليست مُجَرَّدَ مفرداتٍ وتراكيب، وإنّما تحمل رؤيا مُعَيَّنةً للإنسان، والحياة، والكون- أصلاً وغَيْباً ومآلاً»[63].

أما استجابة الإنسان العربيِّ فقد سمّاها أدونيس «دَهْشةً». ونَصَّ على أنها كانت دَهْشَةً لغوية. «فقد افتتنوا بلغته جمالاً وفنّاً. وكانت هذه اللغة المفتاح المباشر الذي فتح الأبواب لدخول عالم النص القرآني، والإيمان بدين الإسلام. ولهذا لا يمكن الفصل، على أيِّ مستوى، بين الإسلام واللغة. ويمكن القول إنَّ المسلمين الأوائل الذين شكَّلوا النواة الصلبة الأولى للدعوة إلى الإسلام. آمنوا به أولاً بوَصْفه نَصّاً بيانياً امتلكهم: آمنوا به، لا لأنه كشف عن أسرار الكون والإنسان، أو قَدَّمَ لهم نظاماً جديداً للحياة، بل لأنهم رأوا فيه كتابةً لا عَهْدَ لهم بما يُشْبهها. باللغة تغَيَّر كيانهم من داخل، وباللغة تغيرت حياتهم. تماهَوْا معه، لغةً وتعبيراً، فصار هو نفسُه وجودهم، كأنّ اللغة هنا هي الإنسان، لا بوَصْفِها أداةً تصِلُ بَينه وبين العالم، بل بوَصْفِها ماهيّةً له»[64].

طبيعة اللغة الدينية:

ثمَّة اختلافٌ جوهريٌّ عميق حول طبيعة اللغة الدينية عموماً، وطبيعة اللغة القرآنية على وجه الخصوص.وللباحث الإيراني سيد حسين نصر دراسة قيمة في هذا المجال ذهب فيها الى أنَّ اللغة العربية لغة مقدسة، وأن غيرها من اللغات الدينية لا ينطبق عليها مفهوم «المقدس»، وأن فهم هذه الطبيعة المقدسة للغة القرآنية يقتضي إطلالة على تقاليد الأديان الكبرى الأخرى في العالم. «فهناك نوعان من التقاليد: أحدهما يتأسَّسُ على موجدِ التقليد، والذي يُعْتَبرُ فيه متلقي الوحي هو المتجسد. . . والذي هو نفسه كلمة الله ورسالة السماء. في مثل هذه التقاليد لا توجد لغة مقدسة لأن الجسد أو الشكل الخارجي للموجد هو

(63) المرجع السابق، ص20.
(64) المرجع السابق، ص21-22.

الشكل الظاهري لكلمة الله ففي المسيحية -مثلاً- المسيح نفسه كلمة الله»[65]. وما ينطبق على المسيحية ينطبق على البوذية حيث يعتبر بوذا هو التجسد نفسه.

بإزاء هذه التقاليد، توجد تقاليد مختلفة في أديان أخرى «حيث المؤسس نفسه ليس رسالة السماء، كلمة الله، ولكنه رسول لتلك الكلمة في الحقيقة، هذه هي الفكرة التي بموجبها يتصور الإسلام الوحي، حيث المؤسس للوحي يدعى رسول [كذا]. وفي مثل هذا الدين حيث إن المؤسس ليس هو الكلمة... يجب أن يكون هناك لغةٌ محفوظةٌ مقدسةٌ وموصولةٌ بشكلٍ لا يقبل الانفكاك بمحتوى الرسالة، ومختارةٌ بعنايةٍ فائقةٍ كاملةٍ لتعابيره. إنَّ ألفاظَ وكلماتِ مثلِ هذه اللغةِ المقدَّسةِ تُعْتبَرُ أجزاءً من الوحي، وتلعبَ نَفْسَ الدور في مثل هذا الدين، تماماً كما هي حالُ جَسَدِ المسيحِ في المسيحية»[66].

فإذا تمَّ تقريرُ هذه النتيجة، فإنَّ القرآن مِثْل كلِّ نصٍّ مُقَدَّسٍ لا يجبُ أن يُقاسَ بأيِّ شكلٍ من أشكالِ الكتابةِ الإنسانية، لأنه بالتحديد رسالةُ القدس بلغةٍ إنسانية»[67]. وهذا الذي قاله سيد حسين نصر كان قد سبقَ إليه هشام جعيط الذي بحث هذه المسألة وانتهى إلى أن القرآن «هو الكتابُ المقدَّسُ بامتياز»[68].

لقد انبثق التمايز بين اللغة القرآنية وغيرها من الأنساقِ اللغوية في التراث من خلالِ فكرةِ الإعجاز والبحثِ عن مفهوم السُموِّ الأَدبيّ والتفوُّقِ الخارق للّغةِ القرآنية على الرغم من احتكام هذه اللغةِ وغيرها من أنماطِ التعبير الأخرى إلى قوانين البلاغة العربية[69]. وإنَّ نظرةً فاحصةً في التصانيف التي

---

(65) نصر، سيد حسين. «القرآن كلمة الله، مصدر المعرفة والفعل»، تعريب: موسى صفوان، **مجلة المحجَّة**، بيروت: دار الهادي، ع10، 2004م. ص 18.

(66) المرجع السابق، ص18-19.

(67) المرجع السابق، ص20.

(68) جعيط، هشام. **الوحي والقرآن والنبوة**. بيروت: دار الطليعة، ط1، 1999، ص22.

(69) انظر: الكعبي، المُنجي. «تطبيق نظرية الإعجاز على الشعر»، ضمن كتاب: السعافين، إبراهيم. **في محراب المعرفة: دراسات مهداة إلى إحسان عبّاس**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، دار صادر، ط1، 1997، ص433.

تبلورت في إطار فكرة الإعجاز، كفيلةٌ بإبراز الجُهْدِ الخلّاق الذي بُذِلَ في سبيل إظهار التفوق الأدبي للغة القرآن على غيرها من تجليات اللغة ولو أفضى ذلك إلى التقليل من شأن هذه التجليات، كالذي رأيناه من صنيع القاضي الباقلاني، الذي تأسَّست طريقته في إظهار إعجاز القرآن الكريم من خلال التركيز على ضَعْفِ النصوص الأدبية المتفوقة في سياق الثقافة العربية، مثل شعر امرئ القيس والبحتري وغيرهما ممَّن بلغوا الذُّرى العالية على مستوى الإبداع الأدبي. وليس المقام مُتَّسعاً لعرض المؤاخذات النقدية التي سجلها النقاد على منهج الباقلاني في إظهار امتياز اللغة القرآنية، ومفارقة بيان القرآن لبيان البشر على حدٍّ تعبير محمود محمد شاكر(70) الذي بَسَطَ القول في الأسباب والدواعي التي هاجت الباقلانيّ على اعتساف هذه الخطّة في إظهار نقائص بيان الشعر الجاهليِّ على وجه الخصوص، وكان حريّاً به أن يبحث عن الخصائص البيانية لهذا الشعر الفريد وإثبات أنَّها مفارقةٌ لبيان القرآن على الوجه الذي تحصل به الغلبة للبيان القرآني الخلاب(71).

بإزاء هذا المدخل النقدي لبحثِ طبيعةِ اللغة القرآنية وامتيازها الأدبي الذي سيبلغ ذروته لدى عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم، كان ثمّة مدخلٌ آخرُ يتأسَّسُ على مُعطياتٍ كلامية في بيان طريق معرفةِ كلام الله تعالى. وللقاضي عبد الجبّار الهمذاني المعتزلي فَصْلٌ شريفٌ نافعٌ في هذا البابِ عَقَده في كتابه «خَلْق القرآن» سمّاه «فصل في بيانِ طريقِ معرفةِ كلامه جلَّ وعزَّ» نَزَعَ فيه نَزْعَ المتكلِّمين في الدلالةِ على امتياز الكلام الإلهيِّ، «فكلُّ ما يقدرُ العبادُ على مِثْلِه فوجودُ جِنْسِه لا يدلُّ على أنَّه من فِعْلِ الله تعالى لتجويزِ كَوْنِه من فِعْلِ غيره»(72).

---

(70) شاكر، محمود محمد. **مداخل إعجاز القرآن**. القاهرة: مطبعة المدني، جدَّة: دار المدني، ط1، 2002م، ص87.

(71) المرجع السابق، ص185. هناك دراسة قيّمة عنوانها «مقدّمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن» أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط1، 1989، كشفت عن نقطة اللقاء بين علماء البلاغة والبيان وبين المتكلمين في إظهار إعجاز القرآن الكريم.

(72) القاضي عبد الجبّار. **المغني في أبواب التوحيد، (خلق القرآن)**. قوَّم نصَّه إبراهيم الأبياري، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط1، 1961، ص180.

فإذا صحَّت هذه المقدِّمة الكلامية «فلا بُدَّ أَن يُراعى فيما نعلمُه كلامَ الله تعالى، وقوعُه على وجهٍ لا يَصحُّ أن يَقَعَ من العبادِ عليه أو يَتعذَّر الآن وقوعُه منهم، وهذه حالُهم. وقد علِمنا أَنَّ الكلامَ خاصّة ممّا تختلفُ طرائقُه في البلاغةِ والفصاحة، وأنَّ الذي يقتضي فيه كونَه كذلك عِلْمُ فاعلِه، وقد جَرتِ العادةُ بأنّه لا يحصلُ في العربِ الذين هم الأصلُ في الفصاحةِ من العِلْم به إلّا القَدْرُ الذي لا يبلغ حدَّ القرآن في البلاغة ولا يُقاربهُ. فإذا صحَّ ذلك بالعادة، وقد عُلِمَ أن هاهنا كلاماً خارجاً عن هذه الطريقة في البلاغة والفصاحة، وأنّه قد بلغ في ذلك حدّاً لا يصحُّ منهم مقاربتُه، فالواجب أن نعلمَ أنّه ليس مِن فِعْلِ العرب»[73].

لقد لخَّصَ مصطفى صادق الرافعيُّ نظرية الإعجاز القرآني على نحوٍ يرجع بها إلى «أسرار الوضع اللغويِّ التي مرجعها إلى الإبانة عن حياة المعنى بتركيبٍ حَيٍّ من الألفاظ يطابقُ سَنَنَ الحياة في دقّةِ التأليف وإحكام الوضع وجمال التصوير وشدّة الملاءمة»[74] ثم جاء تلميذه محمود محمد شاكر فاحتجَّ أبلغَ احتجاجٍ على قَصْرِ الإعجاز على اللغة وَحْدَها وأفضى به ذلك إلى القول بمَنْعِ ترجمةِ القرآن لما يؤدي إليه ذلك من الإخلال بإعجازه[75]. بَيْدَ أنّهُ حين نَشَرَ كتابه «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» صَدَّره ببحثٍ عن منهجه في تذوّق الشعر الجاهلي، وذكر في سياق بحثِه كلاماً لعبد القاهر الجرجاني من «الرسالة الشافية» فيه إشارةٌ إلى أن من الكلام الإنساني كلاماً لا يُدرَك شأوُه، ولا يُسْتطاع تجاوزُه، فهو أشْبَه شيءٍ بالكلام المُعجِز، وذكر عبد القاهر «أن من أخَصِّ شيءٍ يُطْلبُ ذلك فيه، الكتب المبتدأةُ الموضوعةُ في العلوم المستخرجة، فإنا نجدُ أربابها قد سبقوا في فصولٍ منها إلى ضَرْبٍ من اللفظِ والنَّظم أعيا مَنْ بَعْدَهم أَن يطلبوا مِثْلَه، أو يجيئوا بشبيهٍ له، فجعلوا لا يزيدون

(73) المرجع السابق، ص180. وقد توسَّع القاضي عبد الجبار في بحث هذه المسألة في كتاب «إعجاز القرآن» ص311-315.

(74) الرافعي، مصطفى صادق. **تاريخ آداب العرب**. بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1974، ج2، ص156.

(75) شاكر. **مداخل إعجاز القرآن**، مرجع سابق، ص190.

على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهِها، ويؤدوا ألفاظَهم فيها على نظامِها وكما هي. وذلك ما كان مِثْلَ قولِ سيبويه في أول «الكتاب»: «وأما الفِعْلُ فأمثلةٌ أُخِذَت من لفظِ أحداثِ الأسماء، وبُنيت لما مضى وما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع» لا نعلمُ أحداً أتى في معنى هذا الكلام بما يوازنُه أو يدانيه، أو يَقَعُ قريباً منه، ولا يَقَعُ في الوهمِ أَنَّ ذلك يُستطاع»[76].

لقد علّق محمود محمد شاكر على صنيع عبد القاهر هذا بقوله: «فهذا الإمامُ البارعُ اليَقِظُ لم يجد وهو يعالجُ قضية إعجازِ القرآنِ العظيم، ويمارسُ تطبيق فكرته المبتدعة التي سبق بها الناسَ، وهي قضية «اللفظ والنظم»، وهما عمودُ مذهبِه في إعجاز القرآنِ وفي البلاغة، لم يجد غضاضةً في تطبيق فكرتِه في الإعجازِ، على حَدٍّ من حدودِ «الفعل» وهو الحدُّ الذي كتبه إمام النحوِ سيبويه، ولم يستَنكف أن يجعَله قريناً للكلماتِ الجامعة الشريفة»[77].

يبدو أن هذا المَنْزِع الذي نَزَعَ إليه الجرجاني وشاكر في تفسير بعض لحظات التفوُّق الأدبي في الإبداع الإنساني قد أسيءَ فَهْمُه. ففي دراسةٍ تفتقر إلى الوعي النقدي وتنهض على حسٍّ ثوري تطهيري ذهب المُنجي الكعبيُّ إلى القول «بأنَّ الإعجاز غير خاصٍّ بالقرآن، وأن كلام العرب من قديم يتعاجزُ بعضهم بعضاً في الإتيان بخيرٍ منه»[78].

وكانت الفكرة التي آلت به إلى هذه القالة هي أن القول بإعجاز القرآن قد تأسَّس ضمن منطلقاتٍ دينية جعلت الإعجاز جزءاً من العقيدة، وأفضى بهم هذا الأمر إلى الاعتقاد الجازم بأن «إعجاز القرآن أعظمُ من كلِّ إعجازٍ يضاهيه أو قد يضاهيه»[79] ليخلُصَ المنجي الكعبي إلى تقرير «أن الإعجاز القرآنيَّ هو

---

(76) الجرجاني، عبد القاهر. «**الرسالة الشافية**»، نُشِرت بضميمة «**دلائل الإعجاز**» قرأه وعلَّق عليه: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1989، ص604.

(77) شاكر، محمود محمد. **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، القاهرة: كتاب الهلال، 1991، ص13-14. وأصلُ هذا الكتابِ مقدّمةٌ سابغةٌ صدَّر بها محمود محمد شاكر الطبعة الثانية من كتابه «**المتنبي**» الصادرة عام 1987م.

(78) الكعبي. تطبيق نظرية الإعجاز على الشعر، مرجع سابق، ص440.

(79) المرجع السابق، ص436.

أمرٌ خارجٌ عن النصِّ بسببٍ ديني أو إيحائي... بينما الأسلوبية لا تُقَرِّرُ للأثرِ غيرَ ما هو من عناصره الداخلية»[80].

لقد ربط المُنْجي الكعبيُّ هذه التحوُّلاتِ في النظر إلى طبيعة اللغة القرآنية «المُعْجزة» بإيقاع التحوُّلات في العصر الحديث، «فالعصر غير الإيماني الذي دخلت فيه العربية الحديثة أفقدها روافدها الأصلية من الكتاب والسنَّة وتراث ما قَبْلَ الإسلام شعراً ونَثْراً»[81] مشيراً إلى قيام بعض الحركات لتخريب نظامها اللغويِّ، محدِّداً أَنَّ «نصارى لبنان أوَّل من قاوم القداسة الدينية في اللغة العربية نكايةً بسلطةِ الخلافة (العثمانية) وتولَّت حركة المهجَرِ الإجهاز على هالة اللغة العربية في بلاغتها المطابقة للبلاغة القرآنية، وفي فصاحتها المتقيّدة بالفصاحة القرآنية، وأصبحت ملكاً لهم لا مِلْكاً للقرآن أو بقيَّةِ العرب المسلمين، لأنّهم أخذوا بالتطوُّرِ كما يأخذُ أبناءُ اللغات لغاتهم بالتطوُّرِ دون أن يملكها عنهم نَصٌّ دينيٌّ مُقَدَّس لا يمنحهم إلّا حدودَ بلاغته وفصاحته أو ما دونهما»[82]، ليصل المُنْجي الكعبيُّ بعد هذا كُلِّه إلى ذروةِ الشَّططِ حين قال: «وينبغي في تقديرنا أن يعتدل الوضع بالبلاغةِ العربيةِ اليومَ، ولا يبقى القرآن هو نَمَطَها المُفَضَّل»[83].

لقد سبقت الإشارة إلى مطالبة شكري عيّاد -وهو أحد الدارسين المتمرّسين بدقائق البلاغة والأسلوبية- إلى أن يكون القرآن الكريم هو النمط الأسلوبيَّ الجامع الذي يمكن أن يصدرعنه علْمُ الأسلوب العربي، كما سبقت الإشارة في السياق ذاته إلى شهادة (يوهان فك) بحقِّ التفوُّق الأسلوبي للَّغةِ القرآنية. ولا بأسَ هنا أن يضاف ما قاله إدوارد سعيد عن الحضور المهيمن للقرآن في الثقافة العربية الإسلامية حيث يقول: «إنَّ ثقافة يغلبُ عليها الأدب وتوجهها الكلمة، ثقافة لغوية المحور كالثقافة العربية - الإسلامية التي

(80) المرجع السابق، 436.
(81) المرجع السابق، 437.
(82) المرجع السابق، 437 - 438.
(83) المرجع السابق، ص439.

استطاعت أن تصمد هذا الصمود، تجعلنا نرى في الحضور المهيمن لأثر القرآن مغزىً خاصاً. إنني أتكلم عن القرآن كأثر لغوي يبسط ظله على سائر المجالات اللغوية في العربية. واللغات القومية الكبرى ليست مجرد مجموع كلمات بل هي أيضاً -كما يعلمنا العلماء اللغويون منذ دي سوسور حتى بنجامن لي وورف وبنفنيست- نظام يتحكم بالفكر. ولا تفكير بغير اللغة. لذلك ينظر إلى لغة ما على أنها بنية أو نظام له شروط محددة لا تتحكم بالفكر وحسب بل تعطيه إلى ذلك طابعه. وهكذا فإن الثقافة هي في أساسها الفكر الذي تتيحه طاقات اللغة. وفيما يختص بالعربية لا ضرورة لأن يكون المتأمل باحثاً عربياً أو إسلامياً لكي يدرك الضغط النفسي الهائل على الناطق بالعربية، وهو الضغط الذي يمارسه القرآن باعتباره أثراً يسلم الجميع بأنه تجسيد للغة بكاملها، وبالتالي للفكر في هذه اللغة. كل كاتب مسهم في الثقافة العربية ينبغي أن يعترف بهذه الحقيقة. هكذا تعتبر اللغة ممتازة لأنها لغة ذلك الأثر الأساسي الكلي الأهمية»[84].

يتأسَّسُ البحثُ في طبيعة اللغة الدينية لدى نصر حامد أبو زيد على تفريقٍ وظيفيٍّ بين نوعي اللغة: الدينية والعادية. وبخصوصِ اللغةِ الدينيةِ، فهي لغةٌ «تحملُ على كاهِلها عبءَ التعبير عن المُطْلق، في حين أنّها في بنيتها الأصلية -أي من حيث هي ظاهرةٌ ثقافيةٌ اجتماعية- تعبيرٌ عن النِّسبي»[85]. وقبل البحثِ في طبيعةِ اللغةِ الدينيةِ يطرح نصر حامد أبو زيد مُقدِّمةً متّفقاً عليها بين الباحثين هي: «أنَّ لغةَ القرآنِ الكريمِ تستمدُّ مرجعيَّتها من اللسانِ العربيِّ بصفةٍ عامة، ومِن إطاره التداولي التاريخي في جزيرةِ العرب قبل الإسلام بصفةٍ خاصّة»[86]. لكنَّ هذا الاستمداد لا ينفي «أنّها لغةٌ ذات نظامٍ خاص»[87]، وأنّ واجبَ

(84) سعيد، إدوارد. **مقالات وحوارات**. تقديم وتحرير: محمد شاهين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1، 2004م، ص49. وانظر: ستيتكفتش. **العربية الفصحى الحديثة**، ص23.

(85) أبو زيد. **النص، السلطة، الحقيقة**، مرجع سابق، ص227.

(86) المرجع السابق، ص214.

(87) المرجع السابق، ص216.

الباحثين هو اكتشافُ ملامحِ تلك الخصوصيةِ من غيرِ إهمالِ أصلها الذي استمدَّت منه.

لقد أشارَ علماءُ أصولِ الفِقهِ إلى أنَّ الشرعَ قد غيَّرَ اللغةَ، ونَقَلَ كثيراً من الألفاظِ عن مسمياتها مثل الصلاة والزكاةِ والدعاء[88]. والمقصود بالتغيير هنا هوتحويل اللغة بكاملها من حقيقة كَوْنها نظاماً من «العلامات» دالّاً إلى أن تكون هي ذاتها «علامةً» في النظام الدالِّ للُّغة الدينية[89].

ينطوي هذا البحث على قَدْرٍ من المغامرة. لكنّها عند نصر حامد أبو زيد مغامرةٌ مشروعة في إطار البحثِ العلميّ. فهي ذات أساسٍ منهجيٍّ في بنيةِ النص القرآني من جهة، وفي عملية «التلقي»... التي ينخرط فيها القارئ المسلم للنصِّ من جهة أخرى»[90].

أما أساسها المنهجيُّ في القرآن، فلأن التراث اللغويَّ السابق كلَّه، بوصفه نظاماً من العلامات، يتحوَّل إلى علامات (آيات) دالةٍ -بطرائق مختلفةٍ- على حقيقةٍ واحدةٍ مُطْلقةٍ وكلِّية. وبخصوص آلية التحويل إلى علامات، فإنَّ عبد القاهر الجرجاني قد شرح عملية التحوُّل الدلالي الذي يحدُثُ في الأنماط البلاغية من خلال فكرة «معنى المعنى» وهي التي يسمّيها نصر حامد أبو زيد عملية «السَّمطقة»، التي تقوم بنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجالِ الاستدلال العقلي، أيْ تُحَوِّلُها إلى نَسَقٍ من العلامات غير لغوي؛ إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العُرْفِ والمواضعة، وليس الأمر كذلك في العلامات السيميوطيقية. وهذا شبيهٌ بتحوّلات اللغةِ العاديةِ من وظيفتها الدلالية والإبلاغية إلى النسقِ البلاغي، الذي يُحيلُ إلى دلالاتٍ معقولة[91].

---

(88) المازري، محمد بن علي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م، ص155.

(89) أبو زيد. **النص، السلطة، الحقيقة**، مرجع سابق، ص216.

(90) المرجع السابق، ص217.

(91) المرجع السابق، ص217-218.

أمّا من ناحية المُتلقّي، فإنّ قارئ القرآنِ مندوبٌ إلى تعقُّلِ معاني ما يقرأ، والتفكُّر في آيات الله، دون التوقُّف عند العلامة اللغوية ذاتها، بل بالتفكير بما تدلُّ عليه من أمرٍ معقول. ومعلومٌ أن مفهوم «العلامة» في القرآن يتجاوز حدود الكون والتاريخ، بمعنى أنّ نظامَ العلاماتِ في النصِّ مُتَعدِّدٌ تعدُّداً يستوعبُ نظامَ اللغة في بنيته. وفي هذا الاستيعابِ الناتجِ عن الدمجِ بين «النصِّ» و«الأحكام» و«العالم» يتمُّ استيعاب القارئ استيعاباً تامّاً، في إطارِ مرجعيةٍ واحدة ووحيدة، هي النص القرآني[92] بحيث تُغنيه قراءتُه عن قراءة ما عداه.

لقد كشف نصر حامد أبو زيد في هذه الدراسة عن الآليّاتِ التي يُحَوِّلُ النصُّ القرآنيُّ بها العالَمَ كلَّه إلى مجموعةٍ من العلاماتِ الموحَّدةِ الدلالة، أَو ذات البؤرة الدلالية الواحدة. كما كشف عن الكيفية التي يتعامل بها النصُّ مع اللغة (اللسان)، حيث ينقلُها من المعنى الحرفيِّ المباشر إلى معنى المعنى العقلي؛ أي ينقلُها من نظامِ علاماتِ اللغةِ إلى نظامِ العلامات السيميوطيقية، بحيث سيطرت لغة النص -اللغة الدينية- على اللغةِ الأصلِ، وحَوَّلتها إلى مجالِها الخاص، فصارت اللغة العربية لغةً دينيةً بامتياز، بعد أن أحكم النصُّ السيطرة عليها، واستوعبها استيعاباً شبه تام في شِقِّه الدلالي الخاص»[93].

انطلاقاً من هذا التصوُّر لطبيعةِ اللغةِ الدينية، وكونها نظاماً أعلى للفكر والوعي في الثقافةِ العربيةِ الإسلامية، توقَّف نصر حامد أبو زيد وقفةً نقديةً تحليلية عند مفهوم اللغة الدينية في أعمال محمد أركون. لقد لخَّصَ ابتداءً الأفكار الجوهرية لأركون حول طبيعة اللغةِ الدينية على النحو التالي: «من المؤكَّدِ أن القرآنَ أحدث تجديداً معنوياً -سيمانتياً- عن طريقِ استخدامِ المجاز، وعن طريقِ هذه اللغةِ المجازية تكتسبُ اللغة الدينية رمزيتها القابلةَ دوماً للانفتاح من خلالِ دائرةِ التأويل.

ومن المؤكَّد كذلك أن للّغةِ القرآنيةِ سيميائيتها الخاصّة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسل - وسيط - مستقبل - جماعة - تأويل) أَو على مستوى

(92) المرجع السابق، ص218-219.
(93) المرجع السابق، ص219.

مخاطبتها للوعي الكلِّيِّ عن طريقِ القلبِ أَو اللُّبِّ والشعور من جهةٍ أخرى. لكنَّ الأهمَّ من ذلك أنّها تُحَوِّلُ «العالَمَ» إلى «علامة» دالّةٍ على المطلق؛ علامةً كليةً متجزّئة إلى مجموعةٍ من العلاماتِ الفرعية (الآيات). وتُحيل اللغة القرآنيةُ إلى بنيةِ العالَمِ تلك عن طريقِ خَلْقِ حالةٍ من الإبهارِ في وعي المتلقِّي أمامَ معجزةِ الخَلْقِ الّتي تتجاوزُ الإنسان»[94].

لقد تتبَّعَ نصر حامد أبو زيد الهواجسَ الأساسيةَ التي تُسيطر على محمّد أركون بخصوص طبيعةِ اللغةِ الدينية؛ ما مصدر هذه الهواجس: هل لأن اللغة الدينية حظِيَت بامتيازِ تقديم التعبيراتِ الأولى النموذجية للحالاتِ المحدودةِ للوضعِ البشري؟ أم لكونِها لغةً لا يُمكن اختزالها إلى مجرَّد لغةٍ عاديةٍ كبقية اللغات؟ أي كلغةِ توصيل ولا يمكن اختزالُها حتى إلى اللغة الأدبية»[95].

إنَّ خصوصية اللغةِ الدينية في نظر محمد أركون هي في تجاوزها للغةِ التوصيل، لأنه عندما يُصلّي شخصٌ ما بلغةٍ دينيةٍ معيّنة، سواءٌ أكانت لغة القرآن أو التوراة أم الإنجيل أم أية لغةٍ أخرى، فإنَّه لا يُعَبِّرُ بواسطةِ الكلمات التي يلفظها بقدرِ ما يُعَبِّرُ بواسطةِ الطقوسِ والشعائرِ التي تخلق مجموعةً من الحقائق الدالّة، التي لا يمكن للدارسِ المحلِّلِ أن يتجاهلَها إذا ما أراد أن يأخُذَ بعين الاعتبارِ كلَّ مستويات الدلالةِ والمعنى الخاصةِ باللغةِ الدينية.

وأيضاً، فإنَّ من خصائصِ اللغةِ الدينيةِ طاقتَها الهائلة على الحشد والتجييش، بسبب طابعها التيولوجي المُحدِّدِ للسيادة العُلْيا، التي تنبثق منها كلّ مشروعيات السيادة في المجتمعات الدينية، وهي خِصِّيصة ليست من طبيعةِ اللغة، بل هي مستمدّة من الإيمان بمصدرِ تلك اللغة العُلوي المفارق.

---

(94) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**، مرجع سابق، ص118. انظر أيضاً أفكار محمد أركون بخصوص رمزية اللغة الدينية في كتابه:
- أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص72، ص200، ص218، ص219.

(95) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**، مرجع سابق، ص121. انظر أيضاً:
- أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص121.

إنَّ هذه النظرةَ الإيجابية لطبيعة اللغة الدينية عند نصر حامد أبو زيد، تتعارضُ مع نظرتِه التي تبلورت في سياق حديثه عن طبيعة الوحيِ، وما يترتَّب على ذلك من البحثِ في ماهية اللغة الدينية. ففي «مفهوم النصِّ» تأسَّسَ مفهوم اللغةِ الدينية على أساسٍ غير لغوي، لأنَّه يَعدُّ مفهوم «الوحي» هو المفهوم المركزي للنص»[96] القرآني. ويرى أن الوحي هو عملية اتصال بين الله والبشر. على أنَّ الأمر اللافت للنظر، أن حالة الاتصال عبر الوحي هي عنده جزءٌ من النشاط الثقافي العربي المرتبط باتصال البشر بالجن، ويظهر هذا الارتباط بقوله: «لقد كان ارتباط ظاهرتي «الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانيّة الاتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها»[97].

إنَّ التقابل أو التوازي بين ما هو ديني وما هو أُسطوري ينطوي على أمر خطير جداً، يُخرِج النص من دائرة الواقعي/ الحسي، إلى ما وراء الواقع/ أو إلى ما وراء اللغة، أو بمعنى آخر: يخرج النص من الفعل اللغوي إلى الفعل الثقافي، وهو ما نلمحه من محاولة تسويغ هذا التقابل بين ثنائية الجن/ الوحي بقوله: «ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافيّة، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشرٍ مثله، ما لم يكن لهذا التصوّر جذور في تكوينه العقلي والفكري؟»[98].

إنَّ اعتقاده لهذا التصور المفترض (الخيالي) المبني على موروثٍ ثقافي بدئي، جعله يخرج إلينا بنتيجة تفضي إلى أنَّ ما تقدَّم «يؤكِّد أن ظاهرة الوحي -القرآن- لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها. إن العربي الذي يدرك أنَّ الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العرّاف

(96) أبو زيد. **مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص31.
(97) المرجع السابق، ص34.
(98) المرجع السابق، ص34.

والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لا يستحيل عليه أن يصدِّق بمَلَك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه، ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد -القرآن- إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة، سواء أكانت شعراً أم كهانة»[99].

إن وضع النص القرآني في إطار الثقافة التي أنتجت الشعر وسجع الكهان، والتعامل معه على أنه بنية لا تفارق الواقع، ولا تتجاوز قوانينه، والنظر إليه بصفته حالةً نابعةً من تجليات الثقافة السائدة وتصوراتها وما تواضعت عليه، أمرٌ لا ينزع عنه صفة القداسة بوصفه كلاماً إلهياً وحسب، وإنما يثير الشك في جوهره وبنيته وغاياته.

إن النظرة النقديّة إلى القرآن الكريم على أنَّه حدث لغوي تاريخي، قد نقبله من الوجهة النقدية، لكن أن نخرج من الدائرة اللغويّة التاريخية إلى ما وراء اللغة، أو إلى المتعالي، أو إلى ما فوق الواقع، لنكشف عن طبيعة اللغة الدينيّة من خلال ظاهرة الوحي، وطرائق اتصال الوحي بالرسل البشر، وندَّعي أنَّ هذا التوجه ينسجم مع معايير النظريّة النقدية المعاصرة، ونتعامل معه على أنَّه من أسس القراءة والتأويل للنص القرآني، أمرٌ لا تقبله النظريّة النقديّة، لأنه ببساطةُ يُدخِلُ النص -من وجهة النظرية النقديّة- إلى آفاق الخرافة والأسطورة والروايات الشعبية[100].

(99) المرجع السابق، ص34.

(100) ويلحظ هنا أنَّه قد تحدَّث في كتابه مفهوم النص عن وقائع غير لغويّة تتعلق بأسباب النزول ومسألة السور وترتيبها وكيفيّة التنزيل والوحي وطرائق اتصاله بالبشر، وهي مسائل أغفلها كلّ من أدونيس ومحمد أركون لأنها تتضاد مع الفكر النقدي بوصفها ظواهر متعاليّة، وتنأى به عن المنهج العلمي الذي يسلكه نصر حامد أبو زيد.