

# الفصل الثاني

## منهج التأويل العصري

يشتمل على:

المبحث الأول: شبهة إهدار السياق.

المبحث الثاني: إنتاج الدلالة.

المبحث الثالث: مستويات الدلالة.

المبحث الرابع: السمطقة.



# المبحث الأول

## شبهة إهدار السياق

يشتمل على:

الشبهة الأولى: أهدر الخطاب الديني السياق في تأويلاته المغرضة.

الشبهة الثانية: لا يمكن فهم القرآن خارج السياق الثقافي للقرن السابع.

الشبهة الثالثة: طبيعة النص تتحدد تبعاً لسياق التنزيل.

الشبهة الرابعة: النص القرآني يخالف ذاته سياقياً.

الشبهة الخامسة: يتعدد سياق القراءة بتعدد القراء واختلاف أحوالهم.

الشبهة السادسة: إهمال سياق القراءة يؤدي إلى التأويل الأيديولوجي.

الشبهة السابعة: إخراج القرآن من سياقه الثقافي حوَّله إلى مرجعية

شاملة للحياة.



## الشبهة الأولى: أهدر الخطاب الديني السياق في تأويلاته المفروضة

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والتأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق. لكن الخطاب الديني غالباً ما يتجاهل بعض تلك المستويات، إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقاً. ويرتدّ هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكّل النصوص اللغوية، كما يرتدّ في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقةً تامّة أو شبه تامّة. وسواء كان تجاهل السياق راجعاً إلى تلك الأسباب، أم كان راجعاً إلى سواها، فالذي لا شكّ فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وقوانين إنتاجها للدلالة. وهذا هو الهمّ الملحّ الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذاً لوغينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ والتفوق داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهائه وضيأؤه فقد مضى وانتهى»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «وليس علم الشعر وعلوم اللغة - فيما يرى عبد القاهر - مجرد علوم مساعدة لفهم القرآن فحسب، بل هي علوم ضرورية لا غنى عنها. هذا هو الذي يميّز عبد القاهر عن مجمل التراث، الذي صنف العلوم تصنيفاً تراتبياً في الغالب. يقف عبد القاهر - رغم

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٩١، ٩٢.

أشعريته - عند تعريف القرآن بأنه كلام، شأنُ كلِّ كلام، يتم إنتاجه وفقاً للقوانين العامة المنتجة للكلام. إنه - بلغتنا المعاصرة التي لا نظن أن عبد القاهر يمكن أن ينفر منها لو كان معاصراً - نصُّ لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «ولأننا معنيون هنا بإشكاليات السياق في بناء النص وفي إنتاجه للدلالة، أي على مستوى التنزيل والتأويل؛ نتوقف عند أهم مستويات السياق. إن كلمة «السياق» - وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية - تدل على تعددية هائلة لا أظن أنه قد تم حصرها حتى الآن في مجال دراسة النصوص... لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جداً، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (= سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (= علاقات الأجزاء)، والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق القراءة أو سياق التأويل»<sup>(٢)</sup>.

ويقول: «وإذا كنا في تعاملنا مع النص الديني نطلق من حقيقة كونه نصاً لغوياً، فليس معنى ذلك إغفال الطبيعة النوعية لخصائصه النصّية. وليس مقصودنا بخصائصه النصّية الوقوف عند مستوى المرسل / قائل النص. فالنص القرآني يستمد خصائصه النصّية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعيننا إلا منذ اللحظة التي «تموضع فيها بشرياً» - إذا استخدمنا لغة طيب تيزيني - وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية»<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق ص ٩٤، ٩٥.

(٢) المصدر السابق ص ٩٦.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧.

## الجواب:

يناقش الدكتور نصر أبو زيد مفهوم «السياق» باعتباره أحد أهم متطلبات الكشف عن الدلالة - الخطوة الأولى في التأويل العصري-، وذلك من خلال تحليل مستويات السياق العامة. ويعتبر نصرُ الكشفَ عن ظاهرة «إهدار السياق» لدى الخطاب الديني خطوةً ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية.

وقبل البدء في نقض شبهاته يمكن رصد إحدى تناقضاته، وذلك في مفتتح كلامه عن إهدار الخطاب الديني لمستويات السياق؛ حيث أسند إنتاج الدلالة إلى التأويل تارة، وتارة أخرى إلى النصوص. فالدكتور ينادي بضرورة تأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وقوانين إنتاجها للدلالة، فيقول: «والتأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق»<sup>(١)</sup>. وعليه فدور المفسر أو المؤول يتلخص في إعمال تلك القوانين، واكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق. فكيف يتم إسناد إنتاج الدلالة له، على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز؟

وهذا التناقض ليس على مستوى إحدى العبارات بل هو متجذّر في البنية الفكرية للدكتور نصر أبو زيد، والجمع بين هذين المتناقضين يعدُّ من أهم الأسس التي أقام عليها مشروعه الفكري. والدكتور يسعى لإيهام القارئ أن هذه حركة بندولية فوّارة، وأنها سبيل التقدم والتطور، وهي في الحقيقة من محالات العقول، حيث يستحيل - عقلاً - الجمعُ بين النقيضين. فإذا كان هذا هو أساس المشروع التأويلي العصراني، وقد علم بطلانه يقيناً، فما بُني على باطل فهو باطل.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٩١.

ويدخل ضمن منظومة التناقضات تناقض ما كان ينبغي أن يصدر من رجل حصل على شهادة الدكتوراه في اللغة العربية، وهو قوله: «ولكن التماثل لا يعني التطابق»<sup>(١)</sup> فمن المعلوم للمبتدئين في دراسة اللغة العربية أن التشابه هو الذي لا يعني التطابق، أما التماثل فليس له معنى إلا التطابق.

لقد نزل القرآن بلسان العرب، فلا يفهمه إلا من علم ذلك اللسان بكل ما يشتمل عليه من قواعد وأسس، ومن تلك الأسس السياق. تلك هي مقدمة أهل التأويل العصري، وهي مقدمة صحيحة في ذاتها ولكنها لا تصل بهم إلى مقصودهم؛ لأن تلك القواعد والقوانين - بتعبيرهم - ليست من الاكتشافات الجديدة، ولا يجوز أن تكون كذلك. فهذه المقدمة لا تقتضي منّا إلا أن ندرس لسان العرب على مرادهم، لا على مرادنا نحن، بقوانينهم لا بقوانيننا، وهو أمر ليس بالعسير كما هو معلوم. والسياق بالمفهوم الواسع الذي يطرحه نصر أبو زيد لا يستقيم لا لغة ولا عقلاً ولا شرعاً.

فهو لغة: نوع من التوسيع الدلالي، الذي ينكره نصر على الخطاب الديني، فكلمة السياق لا يمكن أن تتسع لكل تلك الأقسام المطروحة.

وعقلاً: كيف تكون القراءة أو التأويل سياقاً للكلام؟!

وشرعاً: كيف يقول مسلم: إن الكلام الإلهي المقدس لا يعيننا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً؛ لأن الكلام لا يتموضع بشرياً أبداً، بل يظل إلهياً، وإلا فما معنى تحدي البشر جميعاً على أن يأتوا بسورة من مثله؟! وكوّن اللغة المستخدمة هي لغة البشر هذا أمر بدهي وإلا فكيف سيفهمون؟، ولكن هذا لا يعني أنه تأنسن أو تموضع بشرياً.



## الشبهة الثانية: لا يمكن فهم القرآن خارج السياق الثقافي للقرن السابع

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي... لذلك لا يكفي المتكلم - وكذلك المتلقي - معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلا بد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «ومن الضروري هنا التفرقة في الثقافة بين المعرفي والأيدولوجي؛ حيث يمثل المعرفي مستوى الاتفاق العام، مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة... المعرفي بالمعنى الثقافي إذاً هو الوعي الاجتماعي العام، بصرف النظر عن اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أن الأيدولوجي هو وعي الجماعات المرتن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع... وإذا كان المعرفي في النصوص العلمية يهيمن على الأيدولوجي حتى يكاد يتلاشى تماماً في نصوص المعادلات الرياضية مثلاً؛ فإن النصوص التي يهيمن فيها الأيدولوجي على المعرفي هي النصوص الدعائية كالإعلانات، والتهافتات وما أشبه ذلك... وبين هذين النمطين المتقابلين من النصوص يقع النص اللغوي الاتصالي الحقيقي؛ حيث يكون النظام اللغوي بمثابة قناة الاتصال التي تمثل المعرفي، في حين تتجلى الأيدولوجيا من خلال نظام النص»<sup>(٢)</sup>.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٩٧-٩٨.

(٢) المصدر السابق ص ٩٨-١٠٠.

ويقول: «والسؤال الآن: هل يمكن فهم النصوص الدينية- القرآن خاصة- خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

يطرح الدكتور سؤالاً تقريرياً نصّه: «هل يمكن فهم النصوص الدينية- القرآن خاصة- خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟»<sup>(٢)</sup>. والكلام في ظاهره يخدع القارئ إذا لم يدقق في سياق الكلام، حيث جاء قبل السؤال بثلاث صفحات فقط ما نصّه: «لا يكفي المتكلم- وكذلك المتلقي- معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلا بد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل»<sup>(٣)</sup>.

### وبضم الفقرتين وإعادة قراءتهما نخرج بالتحليل الآتي:

أولاً: إمّا أن ينكر الدكتور نصر تطبيق قاعدته، القاضية بضرورة انخراط المتكلم والمتلقي في إطار حياتي معيشي واحد حتى تنجح عملية التواصل والتفاهم، على القرآن. وبهذا يكون قد أراح واستراح، وهدم التقرير الذي جاء على صورة الاستفهام، والذي أراد أن يكون نقطة انطلاق وأساساً يبنى عليه نظريته التأويلية. وحيث أثبت الدكتور التباين بين النصوص اللغوية البشرية والنصوص الدينية، فبذلك يكون قد نفى التاريخية عن أدلة الشرع، ومن ثم يكون نصر أبو زيد قد هدم نظريته التأويلية بنفسه.

ثانياً: الاحتمال الآخر أن يؤكد الدكتور نصر كلامه، ويطرد قاعدته لتشمل القرآن، وحينئذ يكون قد سقط في مهاوي الضلال؛ حيث لا يمكن لمسلم أن يدّعي أنه يجب على

(١) المصدر السابق ص ١٠٠.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٠٠.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧.

الله أن يكون منخرطاً مع خلقه في إطار حياتي معيشي حتى تنجح عملية التواصل. وإن نفي الدكتور هذا الكلام، وقال إنه يكفي أن يعلم الله الواقع الحياتي لهم، فقد هدم أيضاً نظريته التأويلية دون أن يشعر؛ حيث إن الله يعلم كذلك الواقع الحياتي لمن سيأتي بعد العرب المخاطبين ابتداءً بالوحي، فلا معنى للتاريخية حينئذ، ولا مكان لها، فالوحي لم يخاطب العرب وحدهم في القرن السابع، ولكن خاطب الناس كلهم منذ القرن السابع وإلى يوم القيامة. وهذا لا ينفي أن الله اختار لسان العرب وحدهم، دون غيرهم ممن عاش في عصرهم، مما يعني وجوب الاعتناء بما يحويه لسانهم من مفردات ثقافية، ولكن هذا لا يعني توقيت الأحكام بتلك الحقبة الزمانية، واختصاصها بتلك البيئة العربية. فكما أن هناك بيئات غير عربية في زمانهم قد سرت عليها الأحكام، فكل من خُوطب بالوحي ملزَمٌ بتلك الأحكام في كل زمان ومكان.

## الشبهة الثالثة: طبيعة النص تتحدد تبعاً لسياق التنزيل

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «السياق الخارجي يمثل سياق التخاطب كما يتجلى في بنية النص على جميع المستويات، ويجمع سياق التخاطب هذا مستويات العلاقة بين القائل / المرسل، والمتلقي / المستقبل، وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى.

وإذا أخذنا بتقسيمات (ياكسون) لطبيعة النصوص على أساس محور التركيز في النموذج الاتصالي الذي قدمه، أمكننا القول إن المحدد لطبيعة النص يعتمد بشكل كبير على السياق الخارجي، سياق التخاطب. فإذا كان القائل هو محور التركيز مثلاً تلاشى إلى حد كبير، وإن لم يختفِ تماماً دور المتلقي، وأصبحت الرسالة من «أنا» إلى «أنا» وتحدت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى «الترجمة الذاتية» بحسب النموذج المعدل الذي قدمه (لوتمان).

وإذا كان التركيز على المتلقي، أصبحت مهمة النص، الإفهام والبيان، واندرج النص في عداد النصوص «التعليمية» بمستوياتها المختلفة. وفي حالة التركيز على الشفرة غالباً ما يكون انتهاء النص إلى مجال النصوص الأدبية... وإذا كان النص القرآني قد حدد طبيعته الخاصة بوصفه رسالة، فإن هذه الطبيعة تستوعب كلا البعدين السابقين: التعليمية والتركيز على المخاطب... لكن السياق الخارجي - سياق التخاطب - بالنسبة للنص

القرآني لا يرتفع فقط في البعدين السالفين اللذين يتشابه بهما مع غيره من النصوص التي تنتمي للمجال نفسه. للقرآن سياق خارجي أعقد من حيث تاريخ تكوّنه من جهة، ومن حيث تغير طبيعة المخاطب/ المخاطبين من جهة أخرى.

ويمكن أن نطلق على السياق الخارجي الخاص بالنص الديني الإسلامي اسماً مأخوذاً من وصف النص لنفسه بأنه «تنزيل» فنطلق عليه «سياق التنزيل». من المعروف أن النص القرآني نص مجزأ، أي نص تكون في فترة زمنية تربو على العشرين عاماً، وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولدها بسياق يُطلق عليه في الخطاب الديني «أسباب النزول».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعددت مستويات الخطاب، بل وتعددت لغاته الثانوية بالطبع، نتيجة للتحوّل الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنة التي تكوّن النص خلالها... لقد تم تناول هذا السياق، سياق التخاطب، في علم «المكي والمدني» من علوم القرآن، وهو العلم الذي يتناول الخصائص الأسلوبية التي تميز الخطاب القرآني في مرحلتَي الدعوة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

## الجواب:

ما يسمّى بسياق التنزيل ما هو إلا تحكّم وتعسف جديد للعصرانيّين، وهو مصطلح أطلقه الدكتور نصر أبو زيد على ما يعتبره السياق الخارجي، أو سياق التخاطب، الذي يجمع مستويات العلاقة بين القائل (المرسل)، والمتلقي (المستقبل). وبني كلامه على فرضيات من اختراعه، تقتقر إلى الدقة العلمية، ومع ذلك يفرض علينا أن نتعامل معها على أساس أنها من المسلمات.

أولى تلك الفرضيات: أنه جعل العلاقة بين القائل والمتلقي هي التي تحدّد - بشكل حاسم - نوعية النص من جهة، وتحدّد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى. ولم

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٠١-١٠٣.

يُجْعَلُ الدُّكْتُورُ مِنْ اعْتِمَادِ تَقْسِيمَاتِ الْغَرِيبِينَ أَمْثَالَ «يَاكَبْسُون» وَ«لُوتْمَان»، وَتَطْبِيقِهَا عَلَى الْقُرْآنِ. وَتِلْكَ التَّقْسِيمَاتُ قَدْ اخْتَلَفَ الْغَرِيبُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي قَبُولِهَا، فَمَا الدَّاعِي لِلتَّقْلِيدِ الْأَعْمَى؟!

وِثَانِيهَا: قَوْلُهُ: «إِذَا كَانَ الْقَائِلُ هُوَ مَحْوَرُ التَّرْكِيزِ مِثْلًا إِلَى حَدِّ كَبِيرٍ - وَإِنْ لَمْ يَخْتَفِ تَمَامًا - دَوْرُ الْمُتَلَقِّي وَأَصْبَحَتِ الرِّسَالَةُ مِنْ «أَنَا» إِلَى «أَنَا»، وَتَحَدَّدَتِ طَبِيعَةُ النِّصِّ بِأَنْ تَكُونَ أَقْرَبَ إِلَى التَّرْجُمَةِ الذَّاتِيَّةِ بِحَسَبِ النَّمُودَجِ الْمَعْدُلِ الَّذِي قَدَّمَهُ لُوتْمَانُ»<sup>(١)</sup>.

وَالْكَلَامُ مَشْبَعٌ بِالتَّنَاقُضَاتِ الْمَزْعُوجَةِ:

إِذْ كَيْفَ لَا يَخْتَفِي دَوْرُ الْمُتَلَقِّي، وَمَعَ ذَلِكَ تَصْبِحُ الرِّسَالَةُ مِنْ «أَنَا» إِلَى «أَنَا»؟!  
وَكَيْفَ تَسَمَّى هَذِهِ رِسَالَةً إِذَا؟!

وَمَنْ الَّذِي حَدَدَ طَبِيعَةَ النِّصِّ حِينَئِذٍ بِأَنْ تَكُونَ أَقْرَبَ إِلَى التَّرْجُمَةِ الذَّاتِيَّةِ؟!

وَهَلِ التَّرْجُمَةُ الذَّاتِيَّةُ هِيَ رِسَالَةٌ مِنْ «أَنَا» إِلَى «أَنَا»؟!

وَهَلِ تَعْرِيفُ الْمُتَلَقِّي بِالْقَائِلِ إِلْغَاءٌ لَوْجُودِ الْمُتَلَقِّي؟!

وَإِذَا كَفَرْتُ بِالنَّمُودَجِ الْمَعْدُلِ الَّذِي قَدَّمَهُ «لُوتْمَانُ» فَهَلْ يَعْنِي هَذَا أَنِّي أَهْدَرْتُ السِّيَاقَ؟!

وَهَلِ أَصْبَحَ لُوتْمَانُ الْمَرْجِعَ الْحَقِيقِي لِلتَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ؟!

وَهَلِ لَوْ كَفَرْتُ بِهَذَا الْمَرْجِعِ أَكُونُ مِنَ الْمُتَخَلِّفِينَ الْجَامِدِينَ عَلَى النُّصُوصِ؟!

وِثَالِثُهَا: قَوْلُهُ: «وَإِذَا كَانَ النِّصُّ الْقُرْآنِيُّ قَدْ حَدَدَ طَبِيعَتَهُ الْخَاصَّةَ بِوَصْفِهِ رِسَالَةً، فَإِنْ

هَذِهِ الطَّبِيعَةُ تَسْتَوْعِبُ كُلَّ الْبَعْدِيِّينَ السَّابِقِينَ: التَّعْلِيمِيَّةَ، وَالتَّرْكِيزَ عَلَى الْمَخَاطَبِ»<sup>(٢)</sup>.

(١) «النص و السلطة والحقيقة» ص ١٠١-١٠٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٣.

والسؤال: مَنْ الذي افترض أن القرآن قد حدد طبيعته الخاصه بوصفه رسالة،  
بالمفهوم الخاص بياكسون ولوتمان؟

وهل كَوْن القرآن هو رسالة النبي ﷺ إلى العالمين يعني أنه يركز على المخاطب،  
ويهمّش القائل أو يقلل من دوره؟!

وهل هذه النتيجة إلا ثمرة الاتجاه الإنساني اللعين الذي فشا في الغرب؟!

وهل التعريف بالخالق لا يدخل ضمن التعلم والإفهام والبيان؟!

وإذا أدخلناه أفلا يعدُّ هذا هدمًا لأساس التقسيم الذي يفرق بين حالة ما إذا كان  
التركيز على القائل، وحالة ما إذا كان التركيز على المتلقي؟!

وهل يصلح للإنسان دنيا أو آخرة دون أن يتعرف على إلهه الذي يعبد؟!

## الشبهة الرابعة: النص القرآني يخالف ذاته سياقياً

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا انتقلنا من السياق الخارجي - سياق التخاطب - إلى السياق الداخلي ندخل بشكل مباشر لإحدى إشكاليات النص القرآني. وللسياق الداخلي في القرآن خصوصيته التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصًّا موحدًا متجانس الأجزاء، وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «ومعنى ذلك أن النص القرآني يخالف ذاته سياقياً، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، في حين يفترض في النص الشعري نوعاً من التجانس بين سياقه، نعني سياق زمن الإبداع وسياق بنائه الداخلي»<sup>(٢)</sup>.

### الجواب:

هناك فرق كبير بين البحث العلمي وسوء الأدب، ولا يدخل ضمن البحث العلمي بأي حال من الأحوال قول الدكتور نصر أبو زيد السالف؛ فإذا كان أكثر تلك السياقات من وحي الأسياذ الغريبين، فكيف ننسب للقرآن أنه يخالف ذاته، لا لشيء إلا لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالفٌ لترتيب النزول؟!!

(١) (١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٠٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٥.



إن الاختلاف بين الترتيب المصحفي وزمن النزول من إعجاز القرآن؛ حيث إن فهم الآيات المرتبطة بأسباب النزول يعد المرحلة الأولى في التفسير، تليها مرحلة أخرى، وهي لماذا وضعت هذه الآيات في هذا الموضع من السورة، لتكون حلقة من حلقاتها المتجانسة؟ وهذه الطريقة تؤدي إلى فهم أعمق للآيات، أي أن الاختلاف بين الترتيب المصحفي وزمن النزول يثمر فهماً أوفق للآيات.

فمثلاً: استيراد بعض الآيات المرتبطة بأحداث مضت لتأخذ مكانها وسط آيات ترتبط بأحداث أخرى يشير إلى حضور الأحداث الماضية في الحاضر بما تحتوي عليه من عبرٍ وعظات ينبغي تذكرها، ومن ثم فكل آية وردت بهذا الأسلوب تحتاج إلى وقفة تحليلية عميقة وتدبرٍ واعٍ للوصول إلى الرسالة الإلهية المتضمنة في هذا الاستيراد.

## الشبهة الخامسة: يتعدد سياق القراءة بتعدد القراء واختلاف أحوالهم

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا كان سياق القراءة يمثل واحدًا من مستويات دلالة النصوص، فإن هذا المستوى لا يؤدي وظيفته إلا داخل منظومة السياق الكلية، شأنه في ذلك شأن كل المستويات السابقة. إن القارئ يمثل - على مستوى الوعي - منظومة تتفاعل مع النص في مستويي المعرفي والأيدولوجي على السواء، حيث يمثل المعرفي - كما سبقت الإشارة - مرجعية التفسير، ويتجسد في النظام اللغوي، في حين يمثل الأيدولوجي مرجعية التقييم، ويتجسد في نظام النص.

إن عملية القراءة - التي هي في جوهرها كشفرة - ليست مجرد سياق خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحقق نصيَّة النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته. من هنا يكتسب الحديث عن القارئ الضمني المتخيل في بنية النص ذاته مشروعيته، بمعنى أن فعل القراءة متحقق في بنية النص بوصفه حدثًا أو واقعة. القارئ في هذه الحالة هو المتكلم / المرسل الذي يداوم القراءة في حالة الإبداع / الإرسال منتقلًا من دور المرسل إلى دور المتلقي بطريقة شبه دائرية. لكن هذه تظل القراءة الأولى بكل آلياتها في تحقيق نصية النص، وهي قراءة ليست بريئة تمامًا من جانب القارئ الأول - المبدع / المرسل - لأن القارئ الخارجي مستحضر دائمًا في القلب من تلك القراءة الأولى.

إذا كان هذا شأن سياق القراءة الأولى في بنية النصوص عمومًا، فإن حضور القارئ المتخيل يكون حضورًا أشد بروزًا في النصوص المتوجهة صوب القارئ أساسًا وفي الصادرة

من تلك النصوص النصوص الدينية، لأنه يغلب عليها- كما سبقت الإشارة- طابع التعليم والتوجيه. النصوص الدينية من هذه الزاوية رسائل موجهة تتدخل طبيعة المخاطب في تحديد آلياتها من جهة، وتتطلب من جهة أخرى فعالية المتلقي / المخاطب- الخاصة والمكثفة- في فهم الرسالة واستيعابها، بل تتطلب بالإضافة إلى ذلك تحقيق المطلوب على وجه الطاعة والإذعان. وينبغي أن تفهم الإشارات القرآنية إلى الذين يعقلون، ويفهمون، ويعلمون، أو يوقنون، من زاوية الحرص الدائم على استحضار المخاطب استحضاراً مباشراً في النص... وللخطاب آليات أخرى كثيرة في تعميق هذا الانتباه نذكر منها على سبيل المثال الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، مثل الم وكهيعص... الخ.

ويضاف إلى ذلك إشارة النص إلى وجود مستويات دلالية في بنيته تتراوح بين الغموض (المتشابه) والوضوح (المحكم)- (الآية ٧- سورة آل عمران)، والتحذير من الخطأ في تأويل الغامض بعيداً عن مراعاة سياق الواضح. وقد كانت تلك الإشارات بمثابة روافد بررت للمسلمين من مختلف الأجيال خلافاتهم في الفهم والتفسير، وسوغت في الثقافة العربية الإسلامية مقولة «تعدد التأويلات». ولقد أدركوا بطريقة جنينية إلى حد كبير أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة للنص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير<sup>(١)</sup>.

ويقول الدكتور محمد أركون: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية والأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيه الذات

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١١٠-١١١.

الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب<sup>(١)</sup> طالما عاب عليه الباحثون «فوضاً»، ولكنها الفوضى التي تجذب الحرية المتشردة في جميع الاتجاهات.

إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغات التعسفية، ومن كل التركيبات «المنطقية» الاصطناعية، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالأيديولوجية، فاهلوسية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاقة لشخص كابن عربي، ولكن الحرية التي أ تجرباً على الحلم بها أكثر انفجاراً أو تفجيراً بكثير. وذلك لأنها تشمل كل الصيغ وكل التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفية والشعراء والمفكرين والفنانين»<sup>(٢)</sup>.

ويقول خليل عبد الكريم: «ذلك أننا نؤمن أن القرآن لغته عالية مرموزة مليئة بالكنائيات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات والمتشابهات والإشارات والتنبيهات، ومن ثم اتسع لتفسيرات أهل العصمة والعدالة «الشيعية» وتفسيرات أهل العدل والتوحيد «المعتزلة» والتفسير الخارجي نسبة إلى «الخوارج» بخلاف التفسير الصوفي والتفسير الباطني «الإسماعيلي» والتفسير الإشاري والتفسير الفقهي والتفسير العلمي؛ كل ذلك بداهة بخلاف تفسيرات «أهل السنة والجماعة»»<sup>(٣)</sup>.

(١) تعليق المترجم هاشم صالح: المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه لأنه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تماماً دون تمهيد أو تسلسل منطقي. ولذلك عاب عليه بعض الباحثين «فوضاً» ناسين أنه كتاب ديني وليس كتاب في المنطق أو في الفلسفة.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٧٦، ٧٧

(٣) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١١٩.

## الجواب:

إذا تم الاتفاق على أنه يجب مراعاة السياق حتى نستطيع أن نقرأ كلام القائل قراءة صحيحة، فكيف نفهم تلك الكلمة: (سياق القراءة)؟! فهي تحوي تناقضاً داخلياً، مما يبعث على الريبة في مقصود قائلها، إن كان عاقلاً عالماً بما يقول؛ إذ كيف تكون القراءة التي هي فعل المتلقي سياقاً لكلام القائل، يعين على القراءة وفهم المتلقي؟!!

إن منطوق كلامهم يقضي بأنه لا بد للمتلقي لكي يفهم كلام القائل أن ينظر إلى نفسه وحاله وخلفيته الفكرية حتى يستطيع أن يقرأ قراءة جيدة.

ومن ثم، فيجب على كل قارئ أن يراعي سياق القراءة وهو يقرأ، حتى لا يقرأ بعيداً عن قراءته هو! وأي إخلال من جانب القارئ في النظر إلى سياق قراءته، فإن هذا سيعني أن قراءته لم تعد قراءته، وعليه أن يعيد النظر في قراءته، حتى يصل إلى القراءة، التي يمكن أن تكون هي قراءته الصحيحة!!

ولا أدري كيف واثت الدكتور نصر أبو زيد الجرأة ليستدلّ على هذا السّفه بأن القارئ متخيّل عند الكلام، وأن القرآن يحثّ على التعقل، والتدبر، والعلم، واليقين، والفهم. وأن من آليات القرآن التي تؤكد في زعمه على هذا المعنى: الحروف المقطعة في أوائل بعض السور. وكلّ هذا يدل على أهمية تدبر القرآن والانتباه له، ولا يدلّ بطبيعة الحال على أن يراعي القارئ قراءته وهو يقرأ، لئلا يقرأ بغير قراءته، فتكون قراءته غير موافقة للقراءة الصحيحة، التي ينبغي أن تُقرأ!!

وتخيل القارئ عند الكلام أمرٌ بدهي لدى البشر حين يوجّهون الخطاب إلى الآخر؛ والله أنزل هذا القرآن للبشر ليتدبّروا آياته فيعملوا بها، وحضورهم الضمني في الآيات لا يتعدى كونهم مخاطبين بها، لا أن الدلالة متوقفة على قراءتهم.

تلك الريبة المنبعثة من مصطلح سياق القراءة سرعان ما تختفي، ليحل محلها يقينٌ بأنَّ من وراء ذلك المصطلح فتحاً لباب تحريف دلالات الآيات، والقول على الله بغير علم، وافتراء الكذب على الله، والله يقول: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١]. ومبعث ذلك اليقين هو كلامهم الصريح، الذي لا موارد فيه ولا خجل، من ذلك قول الدكتور نصر أبو زيد: «إن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة للنص، بل تعددية كامنة في بنيته إلى حدٍّ كبير»<sup>(١)</sup>، وقوله: «تعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتعدد ثانياً بتعدد القراء، بسب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيدولوجية، فتعدد طبقاً لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء.. الخ»<sup>(٢)</sup>.

والعجيبُ استدلالُهُ على تلك الجريمة الفكرية بالآية رقم (٧) في سورة آل عمران، وأن الآية تشير إلى وجود مستويات دلالية تتراوح بين الغموض (المتشابه)، والوضوح (المحكم)، وتشير في نفس الوقت إلى التحذير من الخطأ في تأويل الغامض بعيداً عن مراعاة سياق الواضح. ووجه العجب أنه بذلك يستدل على خطأ نفسه بنفسه، فإذا كان المحكم الواضح هو الذي لا يتشابه في الفهم ولا تتعدد أوجه تفسيره، بل له تفسير واحد يجب العمل به، وإذا كانت الآية صريحة في النهي عن اتباع الغامض الذي يتشابه الفهم، وتوجب ردّه إلى الواضح، وأخذ الاحتمال الذي يرجحه الواضح دون غير ذلك من الاحتمالات؛ فإن الآية بذلك لا تفتح باباً لتعددية الفهم والتأويل كما استدل الدكتور، بل إن الآية تغلق هذا الباب ولا تواربه، بل نعتت من يفتح الباب بأنه من الذين في قلوبهم زيغ، أعادنا الله وإياكم من ذلك.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١١١.

(٢) المصدر السابق ص ١١٢.

## الشبهة السادسة: إهمال سياق القراءة يؤدي إلى التأويل الأيديولوجي

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أن ثمة فروقاً جوهرية حاسمة بين سياق القراءة المنتجة بالمعنى الذي أسهنا في شرحه وتحليله وبين التأويل الأيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني. سياق القراءة المنتج يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى، بينما يتجاهل التأويل الأيديولوجي ذلك فيجعل النصوص معلقة في الهواء تحتل إسقاط الدلالة عليها من الخارج. لكن الخطاب الديني - محكوماً أيضاً بسيطرة الأيديولوجيا على تأويله - يقع أحياناً في ورطة إهدار سياق القراءة إهداراً شبه تام، نقول «أحياناً» على أساس أن سيطرة الأيديولوجي وبروزه في أغلب الأحيان قد يبدو للعين غير الفاحصة مغالاةً في الاهتمام بسياق القراءة على حساب مستويات السياق الأخرى»<sup>(١)</sup>.

### أولاً: التأويل العلمي للقرآن

«ومسألة التأويل العلمي للقرآن ليست مسألة خطاب ديني فقط، ولكنها تحولت إلى شكل مؤسسي، فهناك المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام آباد بباكستان، وهناك هيئة الإعجاز العلمي في القرآن بمكة في المملكة العربية السعودية. هذا التحول من صيغة الخطاب إلى الشكل المؤسسي معناه تحويل اللحظة التاريخية الراهنة - لحظة التبعية في تلقي المعرفة والعجز عن المساهمة في إنتاجها - إلى حالة ثابتة راسخة»<sup>(٢)</sup>.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢.

«إن في كتابنا كلَّ الحقائق الطبيعية والإنسانية، وليس علينا إلا أن نترك للآخرين  
عناء الدرس والبحث، ثم نجد ما أنتجوه من معارف وقوانين علمية مستكنًا في نصوصنا  
الدينية. لا يكشف هذا الخطاب الديني عمقه وتهافته أبدًا، لأنه يدرك أن تلك المعارف  
المستكنة في النصوص لم ينتجها هو من تأمل النصوص والعكوف على قراءتها»<sup>(١)</sup>.

«هكذا يظل الغرب هو المنتج للمعرفة أساسًا، وتقتصر مهمة العقل الإسلامي على  
البحث عن نظائر لتلك المعرفة في التراث والقرآن، اكتفاءً من عناء المغامرة باستنطاق  
النصوص بما سبق إثباته»<sup>(٢)</sup>.

«وواقع الأمر أن الحقيقة العلمية هي الأساس، ودلالة النصوص يتم تطويرها لتتفق  
بالحقيقة العلمية. وهذا هو الذي يصف العملية كلها بالتعسف، ناهيك بالتزييف والإيهام»<sup>(٣)</sup>.

«هكذا تستبين الطبيعة الأيديولوجية للتأويل العلمي، وتتكشف مستويات السياق  
التي يهدرها، بدءًا من إهدار طبيعة النص ذاته، وانتهاءً بإهدار السياق اللغوي. وهذا  
الإهدار للسياق يجذب الخطاب الديني إلى مهاوي التصورات الأسطورية. في حين يزعم  
لنا أنه يقدم تأويلاً علميًا، أو يفهم القرآن من منظور منجزات العلم»<sup>(٤)</sup>.

«ولا إشكالية في الأمر إذا اعتمدنا على بديهية أن القرآن ليس نصًا علميًا يطرح  
مفاهيم نظرية علمية من أي نوع كان، إنما هو نص ديني له سياق معرفي منتج لدلالته.  
وإهدار هذا السياق المعرفي خاصة، فضلاً عن إهدار مستويات أخرى من السياق؛ يجعل  
فهمنا للنص وتأويلنا له ملتبسًا غاية الالتباس ومضطربًا غاية الاضطراب»<sup>(٥)</sup>.

(١) المصدر السابق ص ١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٦.

(٥) المصدر السابق ص ١٢٦.



## ثانياً: قضية الحاكمية

عرض نصر أبو زيد في تلك القضية مثلاً عملياً - في زعمه - لإهدار ثلاثة مستويات للسياق: السياق الداخلي بالوقوف على فواصل آيات الحاكمية، والسياق اللغوي عن طريق التوسيع الدلالي لصيغة الفعل يحكم، والسياق الخارجي بتجاهل أسباب النزول.

### إهدار السياق الداخلي

«وإذا كان الاستشهاد بالقرآن يستند في الغالب إلى فواصل ثلاث آيات من سورة المائدة هي ٤٤، ٤٥، ٤٧ - وهي على التوالي: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].. الظالمون.. الفاسقون - فإن السياق الداخلي يفرض علينا النظر إلى الآيات من ٤١ - ٥٠ على أساس أنها تمثل وحدة سردية واحدة، أي نصاً متصل السياق، وهذا أول دلالة من دلالات إهدار السياق في المسلك التأويلي لهذه القضية. ونقصد بذلك اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف على ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٤٣]»<sup>(١)</sup>.

### إهدار السياق اللغوي

«الدلالة الثانية من دلالات إهدار السياق: التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم» بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني. وفي هذا التوسيع ما فيه من إهدار لطبيعة النظام اللغوي للنص الذي تدور صيغة «حكم» فيه في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا الدال اللغوي لا يقع في نطاق المفردات اللغوية التي أحدث النص ذاته تطويراً في دلالتها من خلال

(١) (٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٢٧.

نظامه اللغوي الخاص. وبعبارة أخرى يجب أن يتم تأويل الدال اللغوي «حكم» في اشتقاقاته العديدة من خلال سياق تداوله النص، وهو سياق لم ينقله عن دلالاته اللغوية الأصيلة»<sup>(١)</sup>.

## إهدار السياق الخارجي

«ويتأكد إهدار السياق - ثالثاً - بتجاهل أسباب النزول أحد مستويات السياق الخارجي، تجاهلاً شبه تام، وهو السياق الذي يكشف الطبيعة السجالية للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، أهل كتاب أسبق هو «التوراة»... ينتقل النص بعد ذلك - على سبيل الاستطراد - للكتب السماوية التالية، الإنجيل والقرآن، كاشفاً أنها تتضمن بدورها أحكاماً واجبة الاتباع والطاعة، وأن الخروج عن اتباع هذه الأحكام فسق. لكن يظل الدال «حكم» بكل مشتقاته مستخدماً بدلالاته اللغوية التي لا تحتمل أية إمكانية للتأويل بإقامة الحكم بالمعنى السياسي. ورغم أن النص يشير إلى نفسه في علاقته بالنصوص السابقة عليه - التوراة والإنجيل - بأنه مصدق لهما وله الهيمنة عليهما، فإنه يظل في سياق النص هنا يتعامل معها مؤكداً مشروعيتها»<sup>(٢)</sup>.

## تجاوز لقضية عموم اللفظ

«لم نتعرض في دلالة النصوص التي يستشهد بها لإقرار مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني لمشكل «عموم اللفظ وخصوص السبب»؛ لأننا مع التسليم بعموم اللفظ - على سبيل الفرض - ما نزال في إطار الدلالة اللغوية للحكم في الآيات السابقة. إن تكرار تعلق الدال «حكم» بالظرف «بين» يؤكد أن الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين، وحتى في حالة عدم وجود الظرف يظل موجوداً على مستوى البنية العميقة - أي مقدراً - لا تتم

(١) (٣) المصدر السابق ص ١٢٧.

(٢) (٤) المصدر السابق ص ١٢٩.

الدلالة إلا به. ولو كان الحكم المقصود بالحكم السياسي - بالمعنى الذي يتمناه الخطاب الديني - لكان التركيب اللغوي يتخذ مسلكاً أسلوبياً آخر، فيصبح «فاحكمهم» أو «وأن احكمهم». هذا بالإضافة إلى أن التركيب «أحكم بينهم» يحيل دلاليّاً إلى أن الحكم مرتين بقضية جزئية، هي محل الخلاف، فلا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله بالمعنى الذي يتغيّاه الخطاب الديني»<sup>(١)</sup>.

### النتيجة النهائية

«كل أنماط التأويل التي ناقشناها فيما سبق. يلتقون جميعاً في استنطاق النصوص الدينية بمعانٍ ودلالات محددة مسبقاً، معانٍ ودلالات تُفرض على النصوص من خارجها. من هنا منشأ إهدار مستويات السياق المختلفة، تلك المستويات التي يستحيل أن تكرر: يستحيل فهم دلالة النصوص بمعزل عنها. والبديل تعليق النصوص في الهواء، بحيث تقبل كل ما يمكن أن تستنطق به، وفي ظل هيمنة مبدأ «شمولية النص» تتراكم التأويلات مخفية وجه الواقع ومزيفة الوعي. وهل بعد ذلك كله إلا الضياع؟!»<sup>(٢)</sup>

«ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر، بل ينتج بالقدر والدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد المعرفي. النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتين اللتين أشرنا إليهما فيما سبق، زاوية السياق الموضوعي التاريخي للنصوص، وتحقق من ثم في اكتشاف دلالتها. أما النزعة الوضعية الشكلية فتزعم قدرتها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين أن ما تصل إليه ليس في الواقع إلا ما كانت تريده منذ البداية، ولذلك أطلقنا على

(١) (١) المصدر السابق ص ١٣١.

(٢) (٢) المصدر السابق ص ١٤٧.

كلتا النزعتين اسم «القراءة المغرضة» فصلاً لهما عن «القراءة غير البريئة» التي تستند في عدم براءتها إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

الحق أبلج والباطل لجلج، ومن لجاجة الباطل أنه يحمل معاوّل هدمه وأسباب زواله بين طبيّاته؛ فالدكتور نصر أبو زيد قرر أن ثمة فروقاً جوهرية حاسمة بين سياق القراءة المنتجة وبين التأويل الأيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني، وذكر أن أهم تلك الفروق أن سياق القراءة يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى، بينما يتجاهل التأويل الأيديولوجي ذلك فيجعل النصوص معلقة في الهواء تحتل إسقاط الدلالة عليها من الخارج.

ولا أدري هل كان الدكتور مدرّكاً حقاً ما يقول وواعياً لكلماته؟!

إنه هو الذي يسقط الدلالة من الخارج، حين يجعل الواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع ثالثاً، وحين يجعل العقل حاكماً، ويقدم الأدلة العقلية، ويجعل الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة، وحين يجعل مصالح الأغلبية هي القاضية في إنتاج الدلالة الجديدة والقراءة المعاصرة.

ثم أليس هو الذي جعل اختلاف الأيديولوجيات سبباً لتعدد القراءة، ومن ثم سبباً لمشروعيتها، فما باله ينفي سيطرة الأيديولوجيا الآن ولا يمسها بسوء هناك؟!

ثم أليس الخطاب الديني - أو أغلبه - هو ذلك الخطاب المغلق الذي جمد على النص ودلالته الأصلية، فمن الذي يراعي السياق إذا؟ ومن الذي يعلق النصوص في الهواء؟!

ومن الذي يفتح باب الاحتمالات؟! ومن الذي يأتي بغير الدلالة الأصلية؟!

(١) (٣) «نقد الخطاب الديني» ص ١٤٣.

ولنبداً في مناقشة القضيتين اللتين مثل بهما نصر أبو زيد لإثبات إهدار الخطاب الديني لمستويات السياق، ومن ثم الوقوع في التأويل الأيديولوجي المغرض.

### القضية الأولى: التأويل العلمي للقرآن

جولة جديدة أبان فيها الدكتور نصر أبو زيد - ورفاقه العصرانيون - حقيقة العصرانية، تلك الحقيقة التي تجمع بين الجهل المركب، وقلب الحقائق، واستباق الخصم في توجيه الادعاءات والتهم في مزيج عجيب للوصول إلى غاية منحطة، كالأساليب المتبعة للوصول إليها، وهي إسقاط الأحكام الشرعية التي لا تروق لهم، بحجة أنها أحكام تاريخية تصلح كشواهد على عصر النبي ﷺ ولكنها لا تصلح للتطبيق في عصرنا. في تلك الجولة يتهم نصر أبو زيد الخطاب الديني بإهداره للسياق باستخدام آلية التوسيع الدلالي لخداع الناس وترسيخ الأسطورة في حسهم، ويناقش الدكتور تلك الآلية من خلال قضيتين أولهما: التأويل العلمي للقرآن، والثانية قضية الحاكمية.

وفي هذا الوجه نناقش قضية التأويل العلمي في القرآن، والتي فضحت الدكتور نصر أبو زيد وأظهرت سوءاته. فقد حاول الدكتور أن ينفرّ القارئ من أي محاولة لإثبات الإعجاز العلمي في القرآن، من خلال وصفها بأنها ترسيخ للتبعية في تلقي المعرفة، والعجز عن المساهمة في إنتاجها. وأن هذا هو الذي أدى إلى انتظار إنجازات الغرب وأبحاثه العلمية، ثم محاولة لي أعناق النصوص لتلاءم معها.

### وهذه المحاولة كشفت عن أشياء:

أولاً: استغفال القارئ؛ حيث أثبت تلازم لا وجه له، فلا تلازم بين إثبات الإعجاز العلمي في القرآن، وبين التبعية العلمية للغرب؛ لأن مؤسسات الإعجاز العلمي ليست مؤسسات بحثية تبحث في الكيمياء والفيزياء والطب، حتى نحاسبها لماذا الحقائق العلمية تكون دائماً من إثبات الغربيين، ولماذا لا تكون من المسلمين؟!

ثانيًا: أعرب الدكتور نصر أبو زيد عن جهله الشديد وفقره المدقع في مجال البحث العلمي التجريبي، وهذه عاقبة مَنْ يتكلم في غير فنّه. فمن أبجديات البحث العلمي أن يبدأ الباحث من حيث انتهى الآخرون، وهذا يستلزم الاطلاع على ما وصل إليه الغربيون، كخطوة أولى لاستكمال خطوات البحث. وتلك الخطوة الأولى لم نستطع أن نتخطاها بعد، فما زلنا في طور هضم ما وصل إليه الغرب، ولم يتهيأ بعدُ المناخُ المناسب لإنتاج العلوم من عندنا. ومن المعلوم جيدًا أن أحوال العالم الإسلامي متدهورة في مجال البحث العلمي؛ حيث ينظر إليه على أنه مرفق استهلاكي لا يأتي بالمال الوفير على المدى القريب، كالإعلام، وكرة القدم. فلا جرم حينئذ أن تشارك مؤسسات الإعجاز العلمي في إنتاج وعي علمي عام، تمهيدًا لخطوات لاحقة، فهذا أفضل ممّن يمدح العلم وينعي تأخرنا، ولا يفعل هو شيئًا في سبيل تحقيقه في واقع المسلمين، كما هو حال العصرانيين.

ثالثًا: يكشف الدكتور عن المدى الذي وصل إليه من التخبط، حين ينتقد تحول البحث في الإعجاز العلمي للقرآن للشكل المؤسسي. ولا أدري أيعي الدكتور أن أهم عوامل التقدم الغربي هو انتشار الشكل المؤسسي وتطبيقه، بدءًا من الحكومات، وانتهاءً بأفراد المجتمع في شتى المجالات الحياتية؟! وتحول البحث في الإعجاز العلمي من الشكل المؤسسي يعني دقة في البحث، وتوثيقًا في المادة العلمية، وتضافرًا لمختلف الجهود والخبرات العلمية، مع تلافي سلبات الفردية.

رابعًا: ومن عجيب القول أن يستنبط الدكتور نصر أبو زيد أن مؤسسات الإعجاز العلمي في القرآن تلوي أعناق النصوص ليًا لتثبت الحقيقة العلمية، من دليل خطير، هو أنهم يضعون شرطًا لقبول الأبحاث ونشرها، هو عدم لي أعناق النصوص لاستنتاج الحقيقة العلمية، وعدم التعسف في التأويل. فكان هذا الشرط هو الدليل عند الدكتور نصر أبو زيد على أنهم يفعلون هذا، ولا أدري كيف أعلق على هذا الكلام؛ حيث يُفترض في الحوار أن يكون طرفاه عاقلين، وهذا الكلام لا يفني بهذا الغرض. ولكن تنزلًا في

النقاش ألا يعد هذا الشرط دليلاً على أن العمل المؤسسي قد تلافي السلبيات التي قد تصدر بسبب الفردية.

خامساً: محاولة الربط بين أبحاث الإعجاز العلمي في القرآن، وإهدار السياق محاولة فاشلة؛ لأن علماء الأصول يبينوا أنه قد يُساق الكلام لغرض، ويُستفاد بدلالة الإشارة أحكاماً وفوائد أخرى، لم يكن الكلام مسوقاً لأجلها أصالة، وإنما قصدت على سبيل التبع.

سادساً: هذا التعسف والتكلف في مهاجمة الإعجاز العلمي في القرآن يكشف عن خطورة الإعجاز العلمي في القرآن على التأويل العصري وأهله؛ حيث إنه يؤكد أن هذا القرآن قد خاطب العصور التالية لزمن النزول، مما يعني هدم تاريخية العصرانيين المزعومة.

## القضية الثانية: الحاكمية في القرآن

ناقش الدكتور نصر أبو زيد قضية الحاكمية، وخلص منها إلى أن الخطاب الديني قد أهدر السياق عند تأويله لآيات الحاكمية. واستدلّ على ذلك بثلاث دلالات:

الدلالة الأولى: اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف على ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ حيث تم الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿.. الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿.. الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]. وفي هذا تجاهل لسياق الآيات من (٤١-٥٠) على أساس أنها تمثل وحدة سردية واحدة.

والجواب: قياس ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] على ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٤٣] قياس فاسد، لا يقول به من له أدنى علم باللغة العربية، فضلاً عن أن يكون حاملاً لشهادة الدكتوراه في اللغة.

ووجه فساد هذا القياس أن ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٤٣] متصلة بما بعدها لفظاً ومعنى، كما هو معلوم عند علماء التجويد، فلا يحسن الوقوف عليها ولا الابتداء بما بعدها. أما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فهو جملة تامة المعنى، غير متصلة بما بعدها لفظاً، كما أنها رأس آية فيحسن الوقوف عليها، والابتداء بما بعدها دون أدنى حرج.

أضف إلى ذلك أنها أتت على المعهود من القرآن، في تعميم الأحكام بعد الخطاب الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢]، هذا فيه حثٌّ على الإحسان وتعميم الجزاء والثواب لعموم المحسنين، فكأنها المعنى: وكما أننا أكرمنا يوسف ﷺ بما ذكرناه، فدائماً نجازي أهل الإحسان. وهذا كقوله تعالى في شأن ما أنعم به على نوح ﷺ: ﴿نِعْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ﴾ [القمر: ٣٥]، أي كما جازينا الشكور نوح ﷺ فكذلك نجزي كلَّ شكور. وكما قال تعالى في شأن نبيه أيوب ﷺ: ﴿رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٤]، أي حتى يتذكر العباد ما حدث لأيوب ﷺ؛ فيفعلوا فعله من الصبر والاحتساب، فنجازيهم ونعافيهم كما جازيناه وعافيناه.

ونحو هذا التعميم واردٌ أيضاً فيما يتعلق بعقاب الظالمين، كما قال تعالى في شأن الحجارة التي أرسلها على قوم لوط ﷺ، قال تعالى: ﴿مُسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ﴾ [الذاريات: ٣٤]، ثم قال: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [هود: ٨٣]. وكقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ [فاطر: ٣٦].

فكلُّ هذه الفواصل تحملُ من ألفاظ العموم ما يفيد السامع بمنع اختصاص الحكم بما ورد في سياق الآيات من أفراد أو طوائف بل هي عامة في كلِّ مَنْ تحقق بالوصف المشترك الذي علقت عليه تلك الأحكام<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: «تفسير سورة يوسف» للشيخ مصطفى العدوي ص ١٠٣.



**الدلالة الثانية:** التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم»، بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة، التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني، وفي هذا التوسيع ما فيه من إهدار النظام اللغوي للنص، الذي تدور صيغة «حكم» فيه في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية<sup>(١)</sup>.

**والجواب يمكن إجماله في النقاط التالية:**

**أولاً:** ما هو هذا المفهوم السياسي الحديث للحكم، الذي لم يكن موجوداً من قبل؟ وهل الفارق الحقيقي هو كون نظام الحكم الحديث يعتمد على مؤسسات المجتمع المدني؟ وهل هذا هو النظام السائد في كل دول العالم؟ وهل النظام الملكي الآن الذي يعتمد على المؤسسات يدخل ضمن هذا النظام الحديث؟ وهل معنى المفهوم السياسي للحكم اختلف من خلافة أبي بكر رضي الله عنه إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بسبب إنشاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لديوان الجند، وغيره من المؤسسات التي لم تكن عهد الصديق؟

أليس هذا الخلط بين الوسائل والغايات، أو الآليات والأهداف، يعد تلبساً على القارئ، واستخفافاً بعقله. فمن المعلوم أن إنشاء مؤسسات المجتمع المدني يعد من قبيل الوسائل، التي يتوصل بها إلى تحقيق العدل، الذي هو غاية الحكم. أفتختلف تلك الغاية من زمان لآخر، أم الوسائل هي فقط التي تختلف؟

**ثانياً:** هل يوجد من يرفع شعار (إن الحكم لله) بقصد إلغاء مؤسسات المجتمع المدني؛ لأنها لم تكن موجودة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ اللهم لا، إن من يرفع شعار (إن الحكم لله) إنما يقصد أن تسري في الخلق أحكام الله، التي أمر بها في كتابه وفي سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهذا يختلف باختلاف طريقة الحكم، فالحكم شيء وطريقة الحكم شيء آخر، وقد أتى الشرع مفصلاً في الأول خلافاً للثاني.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٢٧.

ثالثاً: ما الدليل على أن صيغة "حكم" تدور في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة جزئية صغيرة؟ وما حدّ تلك المشكلة الصغيرة؟ وهل المشكلة الكبيرة تختلف عن المشاكل الجزئية؟ وما الحد الفارق بين المشاكل الجزئية والمشاكل الكلية؟ إن هذا كله من تعنّت نصر أبو زيد حيث حول الفرضية إلى مسلمة، دون برهان أو دليل. أمّا دليلنا على بطلان تلك الفرضية فهو لسان العرب الذي نزل به القرآن الكريم. «والعرب تقول: حكمت، وأحكمت، وحكمت، بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم؛ لأنه يمنع الظلم. قال الأصمعي: أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم، قال: ومنه سميت حكمة اللجام؛ لأنها ترد الدابة؟»<sup>(١)</sup>. فمهمة أي حكومة - مهما كان شكلها وهيكلها الإداري - هي منع الظلم وإقامة العدل. والعدل هو ما جاء به الله، والحق هو ما أنزل الله على رسوله ﷺ ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢].

رابعاً: الاستدلال بتعلق صيغة «حكم» بالظرف «بين» على أن الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين، وأن الحكم مرتين بقضية جزئية، وأنه لا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله؛ استدلالاً فاسد، ووجهُ فساده أن نفس الصيغة ونفس الظرف أتى في سياق الحكم والفصل بين المؤمنين والكافرين يوم القيامة، قال تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: ١١٣]، فهل سيحكم الله بينهم في المشاكل الجزئية فقط دون قضايا الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية؟ وهل يمكن أن نعتبر الإيمان والكفر من القضايا الجزئية؟

وإذا كان الفصل بين المتخاصمين يكون فقط في القضايا الجزئية، فماذا نقول في قوله تعالى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]؟ هل هذه الآية تعني أن التخاصم كان في قضايا جزئية؟ وأين التعلق بين صيغة «حكم» والظرف «بين» في قوله

(١) لسان العرب، مادة (حكم).

تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]؟ فالصيغة عامة تشمل كل أنواع الحكم.

وتنزلًا مع الدكتور، لو كان الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين في المشاكل الجزئية، ألا يكون ذلك تنبيهًا على وجوب التحاكم إلى الله فيما هو أكبر، من باب أولى، أم أن الله لا يستطيع الفصل في هذه القضايا الكبرى؟! تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

خامسًا: ماذا سيفعل الدكتور نصر أبو زيد في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧]؟ حيث جعل الله تبارك وتعالى القرآن كله حكمًا. وما معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]؟ مع العلم بأن حكم الله متعلق أيضًا بالظرف «بين»، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [النمل: ٧٨].

إن حكم الله تعالى، كما هو معلوم عند علماء المسلمين، ينقسم إلى قسمين، الأول: كونيٌّ قدرِيٌّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٤١]. والثاني: شرعيٌّ، بمعنى الحلال والحرام، فلا حلال إلا ما أحله الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله. وهذا هو محل الاختبار في الدنيا، وينقسم الناس بسببه إلى مطيع وعاصٍ، قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

الدلالة الثالثة: تجاهل أسباب النزول، التي يعتبرها الدكتور أحد مستويات السياق الخارجي. يقول الدكتور: «وهو السياق الذي يكشف الطبيعة السجالية للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، أهل كتاب أسبق هو التوراة»<sup>(١)</sup>.

والجواب يتلخص في محورين، الأول: مناقشة مدى أثر أسباب النزول في تحديد الدلالة المستنبطة، والثاني: بيان ما وقع فيه نصر أبو زيد من إهدار للسياق.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٢٧.

أما المحور الأول: فمن المعلوم أن الأصل في أسباب النزول أنها لا تحصر الدلالة أو تقصرها على الواقعة التي نزلت بسببها الآيات. أو بعبارة أخرى إن أسباب النزول لا تكفي وحدها لتخصيص الدلالة العامة للفظ القرآني، فأية التيمم لها سبب نزول، فهل نقصر الحكم فيمن نزلت فيه الآية؟ فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما سبق بيانه.

أما المحور الثاني: فإن السياق الداخلي هو الحاكم على السياق الخارجي؛ لأن الدلالة اللفظية هي الأصل، وما عداها قرائن، تساعد في توضيح الدلالة وتعيين المراد. وقد أهدر نصر أبو زيد السياق الداخلي حينما جعل سياق الآيات هو الاشتباك مع يهود المدينة؛ حيث إن تلك الآيات من (٤٣-٤٧) تدخل ضمن إطار عام يسبقها ويلحقها. هذا الإطار العام هو تقرير وجوب الانقياد لشرع الله والاستسلام لأمره، ومن هنا يفهم ذكر اليهود وتبديلهم للشرائع على أنه نموذج من التاريخ لمن أمرهم الله فعصوه، واستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير. ومن ثم يكون من المناسب أن تنحى خواتيم الآيات منحى العموم؛ لتؤكد المراد من ذكر فطائع اليهود، وهو عدم السير على خطاهم المردية، والعظة والاعتبار بما حل بهم من العذاب. ولنقرأ سوياً الآيتين رقم (٣٩، ٣٨)، يقول الله مخاطباً المسلمين: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٩-٣٨] فهذا حدٌّ من حدود الله فرضه على المسلمين، ثم أعقبه بذكر حال أهل الكتاب الذين بدلوا وغيروا، فحكم الله عليهم بالكفر والظلم والفسوق، ثم خاطب نبيه ﷺ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨] ثم أكد في الآية التالية: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، فكل ما خالف شرع الله فهو هوى، وكل من تحكم إلى الهوى فقد خرج من نور الإيمان إلى

ظلمات الجاهلية، ولذا قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وبعد هذا العرض الموجز لسياق الآيات يتبين لنا مَنْ الذي أهدر السياق وأسقط المعاني من الخارج، ولوى أعناق النصوص لتوافق معانٍ معدّة مسبقاً.

## الشبهة السابعة: إخراج القرآن من سياقه الثقافي حوِّله إلى مرجعية شاملة للحياة

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والأثر العام الواضح والملموس والبارز على جميع المستويات، تحويل النصوص الدينية - بإخراجها من سياقها الثقافي الاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم - إلى مرجعية شاملة للحياة. من هنا نحتاج دائماً إلى البحث عن مشروعية أي تصرف، شخصي أم اجتماعي، أم اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كلُّ مجالات الخبرة الإنسانية فاقدةً للمشروعية، ومعطلةً عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافة)، ما لم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها»<sup>(١)</sup>.

### والجواب:

إنَّ قضية السياق، وتجاهل الخطاب الديني لمستوياته؛ قضيةٌ وهمية، وذلك لما يأتي:  
أولاً: إن علماء المسلمين قد اعتنوا اعتناءً بالغاً بالقرائن، وما السياق إلا أحد أقسامها، كما أكدوا على الدور الكبير الذي تلعبه في فهم أدلة الشرع. وهذا الاعتناء من جانب أئمة الدين لم ينكره العصرانيون، ولا يقدرّون على إنكاره، ولكنهم أرادوا تصغيره وتهميشه.

(١) (١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٤٠.

ثانيًا: العصرانيون أرادوا باللعب بقضية السياق، فوسّعوا المفهوم ليحل محلّ القرائن عند الأولين. ثم قلبوا الميزان وجعلوا السياق اللغوي والداخلي، الذي هو المعنى الحقيقي للسياق جزءًا ضئيلاً، ومستوى واحدًا ضمن عدة مستويات سياقية. ومن ثم فلا يجوز أن ينفرد هذا المستوى بتفسير النص، بل يجب تأويله ليتلائم مع باقي مستويات السياق، وعلى رأسها السياق الاجتماعي الثقافي التاريخي. وهذا هو المقصود الحقيقي من وراء تلك اللعبة، وهي جعل الأحوال الاجتماعية والتاريخية للعرب، والتي تمثل حقبة تاريخية محددة، هي الحاكمة على منطوق الأدلة. وكل الأحكام الشرعية التي لم تعد تليق بعصرنا- زعموا- فليس لها مكان في وقتنا الحاضر، وإنما كانت مناسبة لزمان مضى وانقضى.

والحق الذي لا مرأى فيه أن البيان القولي هو أعلى درجات البيان، وهو الحاكم على غيره، وما غيره سوى قرائن تُعين على الفهم الصحيح، لا على فرض فهم معين. فالسياق الحاكم هو السياق اللغوي والداخلي، وغير ذلك من القرائن قد يؤثر وقد لا يؤثر في الفهم.

ثالثًا: ما الكفر بالمرجعية الشاملة للنصوص الدينية إلا نتيجة لإهدار السياق. فالخطاب الديني لم يجعل النصوص مرجعية شاملة، بل النصوص هي التي نصّت على ذلك. وإهدار السياق هي جريمة العصرانيين لا الخطاب الديني. فإذا كانت رسالة محمد ﷺ تميّزت بأنها عامة في المكان والزمان، ودلّ على ذلك السياق اللغوي والداخلي، كما دلّ على ذلك اجتماع القرائن المقامية، كتحكيم الشرع المنزل على محمد ﷺ في الأرض، من خلال الفتوحات الإسلامية في عهد النبي ﷺ وبعد وفاته. فأى إسقاط للأحكام الشرعية يعني إهدار كل هذا.

ومرة أخرى: يحاول العصرانيون إيهام الناس أن الإيمان بمرجعية شاملة للنصوص الدينية يعني شمولية في نشاط عالم الدين بمعنى أنه يفتي في الطب والفن والفلك والفكر والفلسفة. وهذا من عجائبهم فهم يحاربون من ينادي بألا يتكلم في الدين إلا المتخصصون، ويعتبرون تلك الدعوة ردّةً إلى العصور الوسطى، عندما كانت الكنيسة تجثم على صدور الناس. وها هم يحتكرون الفكر والفلسفة لأنفسهم، وكأنهم هم كهنتها

وسدنتها، وذلك عندما يقرنون بين الفكر والفلسفة، وبين الطب والفلك، ومن المعلوم أن تلك المجالات لا يتكلم فيها إلا المتخصصون. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما وجه استنكار أن يفتي عالم الدين في أمور تتعلق بالطب والفن والفلك والفكر والفلسفة؟ هل عمي على أولئك العصرانيّين أن النشاط الإنساني يتداخل ويتكامل، وأن الفصل بين تلك المجالات إنما هو لتسهيل دراستها ليس إلا، وأن عالم الدين إنما يفتي فيما يخصه فقط. فبئس حال الذين يقولون ما لا يفعلون، ينادون بالعلم وهم أبعد الناس عنه. ألم يدرك أولئك كيف تقدّم مَنْ تقدّم؟ إن روح الفريق العلمي والتكامل بين التخصصات المختلفة هي الطريق إلى التقدم. ووصف العلوم بأنها إسلامية ليس ماركة مسجلة للتسويق، بل للتمييز بين من راعى أصول الشريعة الإسلامية والضوابط التي وضعتها لصيانة النشاط الإنساني، وبين من أهملها وراعى مصلحته الشخصية فقط، أو مصالح الفئة التي ينتمي إليها.



# المبحث الثاني إنتاج الدلالة

يشتمل على:

الشبهة الأولى: إنتاج الدلالة فعلٌ مشترك بين النص والقارئ.

الشبهة الثانية: إقرار العلماء قديماً بندرة النصوص يؤيد مبدأ إنتاج الدلالة.

الشبهة الثالثة: تحديد الدلالة مرهونٌ بأفق القارئ وعقله.

الشبهة الرابعة: المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف باختلاف الآراء.

الشبهة الخامسة: القراءة العصرية تعتمد على آليتي الإخفاء والكشف.



## الشبهة الأولى: إنتاج الدلالة فعلٌ مشترك بين النص والقارئ

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «واحتواء النص على الغموض والوضوح يعدُّ بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكن - من ثم - فعلاً متجدداً بتعدد القراء من جهة، ومتجدداً باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

لخص الدكتور نصر في هذه السطور الغاية من وراء كل المقدمات المختلفة، والتي قد تتناقض في كثير من الأحيان، ولكنها تلتقي جميعاً في تحقيق تلك الغاية، أو على الأقل إيهام القارئ أنها تحققها؛ والغاية تحمل مقومات فسادها، وتصورها كافٍ في بيان بطلانها؛ فإن الدلالة ما هي إلا نسبة بين الدليل والمدلول، وما على القارئ إلا أن ينظر في الدليل، ومن خلال دلالاته يتعرف على المدلول الذي هو مقصود المتكلم.

والله ﷻ الذي تفرد بالحكم في خلقه كوناً وشرعاً ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، قد حكم على عباده بأحكام شرعية، وأقام على تلك الأحكام الأدلة الواضحة والآيات البينة، وأمر عباده بأن ينظروا فيها ليعملوا بمدلول تلك الأدلة من الأحكام الشرعية المختلفة. فكيف يمكن تصور أن القارئ له الحق في أن ينتج دلالات مختلفة بمدلولات متنوعة، أي بأحكام متغيرة؟!

(١) (١) «مفهوم النص» ص ٢٠١.

إن هذا ضربٌ من الجنون، فلا هم قالوا إن البشر هم واضعوا تلك الأحكام من عند أنفسهم، ولا هم قالوا إن تلك الأحكام وتلك الدلالات أنزلها الله وأقام عليها الدلائل. إذ أنهم قالوا: إن الله أقام الأدلة على مراده، ولكن البشر اشتركوا مع ربهم في إنتاج دلالة تلك الأدلة، ولا يزالون مشتركين في تعديل المراد منهم، كل حسب ثقافته. وإن شئت فقل حسب هواه!!

ومن أوجه فساد القول بمشاركة القارئ في إنتاج الدلالة محاولتهم الفصل بين المعطيات اللغوية ودلالة تلك المعطيات، وذلك بقولهم: «الثقافة لا تشكل النص، بل تعيد قراءته، وهي من ثم تعيد دلالاته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية»<sup>(١)</sup>. والسؤال: هل إذا سمعتُ قول الله ﷻ ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾ [يوسف: ١٩]، وكنتُ من المنتمين إلى ثقافة القرن الحادي والعشرين، فإني قد أفهم أن الله يحكي عن يوسف أن أحد الأوناش الحديثة استطاعت أن تتشل يوسف من البئر؛ لأن السيارة تعني الآن خلاف ما كانت تعني في الماضي!!؟

إن الألفاظ وضعت في اللغة لتؤدي وظيفة معينة، هي الدلالة على مقصود المتكلم بتلك الألفاظ، فالدلالة وظيفة الألفاظ، وهي ناشئة عن استعمال الألفاظ في معانيها. وما دامت المعطيات اللغوية ثابتة، فالدلالة ثابتة، وإذا تغيرت المعطيات اللغوية فالدلالة تتغير تبعاً لها. ومن ثم، فمحاولة الفصل المزعومة محاولة لإبطال اللغة، أو بالأحرى محاولة لإبطال العقل بإرغامه على قبول معانٍ تتناقض مع مسلماته التي يبنى على أساسها الأحكام التي تميزه عن طائفة المجانين.

ومما يسجل في صحيفة العصرانيين أنهم تفوقوا على أنفسهم في الهدم، لدرجة أنهم هدموا قولهم بأنفسهم، وذلك حين اعتبروا أن الغموض والوضوح آلية هامة من آليات القرآن التي ساهمت في إنتاج دلالة النص.

(١) «مفهوم النص» ص ٢٠٠.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، يعلق الدكتور نصر أبو زيد على الآية بقوله:

«ولقد تم فهم «المحكم» على أساس أنه الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل، كما فهم المتشابه على أساس أنه «الغامض» الذي يحتاج إلى تأويل. وكان القانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم، أي تفسير «الغامض» استناداً إلى «الواضح». ومعنى هذا القانون أن العلماء - على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا - قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته. فالواضح المحكم يعدّ بمثابة «الدليل» لتفسير «الغامض» المتشابه وفهمه.

إن أجزاء النص يفسر بعضها بعضاً، وليس مطلوباً من المفسر أن يلجأ إلى معايير خارجية لفحص غوامض النص واستجلاء دلالتها. ويمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النقد الأدبي فنقول: إن النص يتضمن أجزاءً تُعد بمثابة «مفاتيح» دلالية تمكن القارئ من الولوج إلى عالم النص وكشف أسرارهِ وغوامضهِ.

واحتواء النص على الغموض والوضوح يُعد بمثابة آلية هامة لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكن من ثم فعلاً متجدداً بتعدد القراء من جهة، ومتجدداً باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى»<sup>(١)</sup>.

وبإمعان النظر في الكلام، يتبين للقارئ أن آخر الكلام يناقض أوله. ووجه التناقض أن الدكتور عرض القانون المتفق عليه، وهو أن النص معيار ذاته، وأنه لا توجد معايير خارجية تفحص غوامض النص وتستجلي دلالتها، ثم بعد ذلك ينكص على عقبه فيشرح كيف أن آلية الغموض والوضوح في القرآن تساهم في إنتاج الدلالة من خلال اختلاف القراء وظروفهم، ممّا ينتج قراءات جديدة دوماً.

(١) «مفهوم النص» ص ٢٠٠، ٢٠١.

وجعل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ يعني نقض القانون المشار إليه؛ فالغامض حينئذ لا يُردّ إلى الواضح ليفسّر على أساسه، وإنما يفسر الغامض على أساس أفق القارئ الثقافي، ولكل قارئ أفق، بل وللقارئ الواحد أكثر من أفق في مراحل حياته المتعددة.

وبعد أن كان للنص معيار، وكان هذا المعيار هو ذات النص، لم يعد هناك معيار ثابت، بل ترك تفسير الغامض، بل الواضح، إلى أكثر المتغيرات تغيراً وهو الهوى المسمّى بأحوال القارئ وظروفه.

## الشبهة الثانية: إقرار العلماء قديماً بندرة النصوص يؤيد مبدأ إنتاج الدلالة

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ومعنى ذلك أن دلالة المنطوق اللغوي للنصوص لا تتراوح بين الوضوح والغموض فحسب، ولكنها تختلف من حيث طرق الدلالة أيضاً، فقد تكون الدلالة مباشرة، وهي ما يطلق عليه القدماء «دلالة المنطوق»، وقد تكون الدلالة دلالة «اقتضاء» كما هي في حالة الإضمار، وقد تكون دلالة «إشارة» مثل استنتاج صحة صيام من أصبح جنباً من قوله تعالى ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] والدلالة الرابعة هي دلالة «المفهوم» التي تنقسم إلى دلالة موافقة وإلى دلالة مخالفة... من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» في التركيب اللغوي الدال بمنطوقه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، وإدراكهم في نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جداً، وهو ما عبروا عنه بقولهم بندرة النصوص»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص؛ لا يفارق جدلية النص / القاري»<sup>(٢)</sup>.

(١) (٣) مفهوم النص ص ٢٠٤.

(٢) (١) المصدر السابق ص ٢١٢.

## الجواب:

الأمانة العلمية هي شرف الباحث إن أراد أن يتسبب للعلم. وليس من الأمانة بالطبع أن أتعهد بنقل رأي عن طائفة من العلماء في مسألة ما، ثم أنقل ما أحب فقط دون غيره، أو أنقل ما يؤيد موقفي دون ما يعارضه، فهذا هو عين الخيانة، فما بالك لو كذبت عليهم، ونقلت عنهم ما لا يصح أن ينسب إليهم أو على الأقل لجمهورهم. مثال ذلك عندما تصدر نصر أبو زيد لشرح أقوال العلماء - القدماء بتعبيره -: «من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» في التركيب اللغوي الدال بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، وإدراكهم في نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جداً، وهو ما عبروا عنه بقولهم بندرة النصوص»<sup>(١)</sup>.

وكلام الدكتور يعني معنى واحداً هو أن العلماء الذين حصرهم مفهوم «النص» فيما أفاد المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، هم الذين قالوا بندرة النصوص، وهذا بهتان عظيم، بل إن علماء الأصول المختصين بعلوم القرآن ردوا على أولئك النفر المتكلمين الذين قالوا بندرة النصوص، على الرغم أن أولئك النفر ليسوا من العلماء أو المشتغلين بهذا الفن، ولكنهم ردوا عليهم لئلا يغتر بهم ضعف العقول.

والعجيب أن الدكتور نصر أبو زيد قد استدل على نفسه لما أعوزه أن يجد قولاً ينسب لأحد من العلماء المعترين - أو غير المعترين - يعضد القول بندرة النصوص فاستدل بقول من ردوا على القائلين بهذه الفرية؛ فنقل قول السيوطي<sup>(٢)</sup>، ونصه:

(١) «مفهوم النص» ص ٢٠٤.

(٢) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين همام الحضيري، جلال الدين السيوطي، العلامة المشهور في الآفاق، ولد بالقاهرة سنة ٨٤٩هـ، مات والده وعمره خمس سنوات، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، فألف أكثر كتبه، وأرسل إليه السلطان هدايا فردّها، وبقي على ذلك إلى أن توفي سنة ٩١١هـ، مؤلفاته كثيرة قد تصل إلى الستائة، منها: «الإتقان في علوم القرآن»، و«الدر المشور في التفسير بالمشور»، و«الأشباه والنظائر». انظر: «شذرات الذهب» لابن العماد (٨/ ٥٠)، و«الإعلام» للزركلي (٣/ ٣٠١).



«وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندرة النص جدًّا في الكتاب والسنة، وقد بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد، قال: لأن الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، وهذا إن عز حصوله بوضع الصيغ ردًّا إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية»<sup>(١)</sup>.

وما أبلغ رد إمام الحرمين حين يضع القائلين بندرة النصوص في خانة المهدرين للسياق والقرائن، تلك الجريمة التي يلصقها العصرانيون - زورًا وبهتانًا - بعلماء المسلمين.

وقد تبين الآن للقاصي والداني من الذي يهْدُر القرائن ويتجاهل السياق، ومن الذي يعتبرها ويدافع عنها، والحمد لله رب العالمين.

## الشبهة الثالثة: تحديد الدلالة مرهونٌ بأفق القارئ وعقله

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤول» تحديداً مرهونٌ بأفق قارئ وعقله. وتحديد المحذوف المُضْمَر في دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة «المنطوق» إلى مستويات دلالة «المفهوم» كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل.

وهذا كله مفهوم للدلالة تقترب إلى حدٍّ كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة - ومن ثم التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ - قبل ذلك - من الإطار الثقافي الذي يمثل أفقَ القارئ الذي يتوجّه لقراءة النص»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

يمكن إجمال الردِّ على تلك الشبهة في النقاط التالية:

أولاً: ما المقصود بقوله «تحديد مرهونٌ بأفق القارئ وعقله»؟

الإجابة المنطقية التي تتناسب مع السياق: أن ترجيح معنى على آخر يختلف من قارئ إلى آخر؛ لاختلاف أفقه الثقافي عن ذلك الآخر.

(١) (١) «مفهوم النص» ص ٢١٢.

ولكن هل تصح الإجابة عندما تكون حول تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤول»؟ بالطبع لا؛ لأن الظاهر يحتل معنيين، أحدهما أظهر من الآخر في الاستعمال اللغوي، أي أن أي قارئ وأي عقل - يفقه العربية - يتبادر إلى ذهنه بمجرد سماع الخطاب معنى واحد لا معنيين، وقد يوجد احتمال معه لمعنى آخر بعيد، إلا أن ذلك المعنى القريب يكون هو المعنى الظاهر.

أما إن امتنع حملة على المعنى الظاهر بدليل، ووجدت القرينة الدالة على حملة على المعنى البعيد، فعندئذ يُحمل عليه، وهذا هو الذي يسمّى المؤول، ويطلق عليه كما نصّ عليه إمام الحرمين في الورقات: (الظاهر بالدليل)، وليس الظاهر بأفق قارئ وعقله. ثانيًا: السؤال السابق وجد له إجابة وأقيم الدليل على فسادها. ولكن هناك سؤال لا أجده إجابة مفهومة بغض النظر عن صحة هذه الإجابة أو فسادها.

والسؤال هو: ما المقصود بقولهم: وتحديد المحذوف من المضمّر في دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ؟ هل تحمل «كذلك» على ما سبق في تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» و«المؤول» وأنه تحديد مرهون بأفق كل قارئ وعقله، فيكون أيضًا تحديد المحذوف المضمّر في دلالة «الاقتضاء» يختلف من قارئ إلى آخر، لاختلاف أفقه وعقله عن ذلك الآخر.

لا أتصور ذلك لأن الدكتور نصر أبو زيد نقل عن السيوطي ما نصّه: «ثم إن توقفت صحة دلالة اللفظ على احتمال سُميت دلالة «اقتضاء» نحو «واسأل القرية» أي أهلها»<sup>(١)</sup>، فهل تحتاج معرفة من المسئول في الآية إلى أفق ثقافي معين أو إلى عقل قارئ مثقف؟!

ثالثًا: العبارة الثالثة، وما مهّد لها من فقرات سابقة لها، تُنبئ عن مأساة حقيقية، وهي أنك تقرأ لكتاب يفهم جيدًا - والله أعلم - كتابات الغربيين ولا يفهم جيدًا كتابات علماء المسلمين. فالدكتور لا يُحسن أن يفرّق بين طرق الدلالة، ومراتب وضوحها، بل ولا يفهم حتى طرق الدلالة جيدًا، ولا يعي مراتب وضوحها. فهو يضع المحكم في منطقة وسطى

بين «النص» و«الظاهر»، ويضع التشابه بين «المؤول» و«المجمل». يقول الدكتور نصر أبو زيد:

«في هذا التقسيم الرباعي يقع «المحكم» في منطقة وسطى بين «النص» و«الظاهر»، ويقع «المتشابه» بين «المؤول» و«المجمل»»<sup>(١)</sup>.

وكما هو معلوم عند المبتدئين في علم أصول الفقه أن المحكم يضم قسمين: النص والظاهر، لا أنه قسم ثالث بينهما. وكذلك المتشابه يضم قسمين: المؤول والمجمل وليس قسماً ثالثاً في منطقة وسطى بينهما.

وها هو الدكتور نصر أبو زيد مرة أخرى يزري بعقله وفهمه، حين ينص على الآتي: أولاً: المسألة تزاد تعقيداً حين ننظر إلى دلالة المفهوم.

ثانياً: دلالة المفهوم هي الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق. فالمنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ، ولكن المفهوم من الألفاظ قد يدل على معنى آخر وراءه. وتتم هذه الدلالة إما بالموافقة أو بالمخالفة. وهذه الدلالة ليست ناتجة عن منطوق الكلام، ولكنها ناتجة عن دلالة هذا المنطوق، أو عن «المفهوم».

ثالثاً: هذا الانتقال من المفهوم إلى دلالته، سواء بالموافقة أم بالمخالفة، هو ما يطلق عليه الفقهاء «الاستنباط»، وهو بابٌ لاستثمار الأحكام الفقهية من النصوص بدلالة «المفهوم».

يتضح ممّا سبق مدى التخبط والتباس المفاهيم الذي وقع فيه الدكتور، فقد خلط بين كلام فريقين من العلماء: الأول من متقدمي المتكلمين، والفريق الآخر من متأخريهم، وبالتحديد ابتداءً من ابن الحاجب<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق ص ٢٠٣.

(٢) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب، العلامة المقرئ النحوي المالكي الأصولي الفقيه، ولد سنة ٥٧٠هـ بإسنا من صعيد مصر، وتفقّه على أبي منصور الإيباري، وكان أبوه حاجباً بقوص الأمير عز الدين موسك الصلاحي، من مصنفاته: «المختصر في الفقه»، و«المختصر الكبير» في الأصول، و«الكافية» و«الشافية» في النحو، مات بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٣/٢٦٤)، «البداية والنهاية» لابن كثير (١٣/٢٠٦)، و«البلغة في تراجم أئمة النحو» للفيروزآبادي ص ٣٩، و«الأعلام» للزركلي (٤/٢١١).

فالمقدمون من الأئمة - كالإمام الجويني والإمام الغزالي والإمام الآمدي - لا تجد عندهم أثراً لتقسيم المنطوق إلى صريح وغير صريح بشكل بين، كما لا تجد المفهوم عند بعضهم منقسماً إلى مفهوم موافقة ومخالفة، وبعضهم لا تجد لديه أثراً لدلالة المنطوق<sup>(١)</sup>.

أمّا ابن الحاجب ومن اقتفى أثره فيقسمون الدلالات إلى منطوق ومفهوم، ثم يقسمون المنطوق إلى صريح وغير صريح، والمفهوم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

وليس الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين خلافاً شكلياً في التقسيم، وإنما في تصورهم للمنطوق. فالمقدمون لا يتناولون المنطوق حين يتناولونه كدلالة، وإنما يتناولونه باعتباره متناً؛ وذلك لأنهم - بتعبير الإمام الغزالي - يفصلون بين الصيغة وما يقتبس منها، وبتعبير الإمام الآمدي: بين المنظوم وغير المنظوم، وبتعبير الإمام الجويني: بين المنطوق والمفهوم<sup>(٢)</sup>. فمصطلح المنطوق عندهم يطلق على اللفظ نفسه. أمّا ابن الحاجب ومن اتبعه فقد استخدموا المنطوق كمصطلح على الدلالة لا على ذات المتن، فالمنطوق عندهم يُطلق على الحكم والمعنى الذي يدل عليه اللفظ في محل النطق.

ولهذا السبب كانت الدلالة عند المتقدمين مقصورةً على ما عدا المنطوق، ولم يذكروا المنطوق من بينها؛ لأن المنطوق ليس بدلالة عندهم. أمّا أصحاب المسلك الثاني الذين اتجهوا إلى أن المنطوق دلالة فيعتبرونه واحداً من الدلالات، يذكر معها ويسلك ضمنها.

والدكتور نصر أبو زيد يطلق المنطوق على اللفظ نفسه، ومع ذلك يستخدم تقسيم من اعتبره دلالة، ويعتبره من طرق الدلالة. وبهذا يكون قد أتى بما لم يسبق إليه. والمصيبة ليست في الإتيان بشيء جديد، وإنما في كونه يشرح كلام العلماء - أو القدماء بحسب تعبيره - فهذا هو الجهل المركب، فهو يجهل مرمى كلام العلماء واصطلاحاتهم، وينتصب

(١) انظر: «مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» لخليفة بابكر الحسن ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ٦٨.

شارحًا لكلامهم، ناسبًا إليهم ما لم يقل به أحد. فهو يعتبر المفهوم هو دلالة المنطوق، وهذا ما لم يقل به أحد، فإن ما فهم من اللفظ هو المدلول لا الدلالة.

وليته توقّف عند هذا الحد، بل اعتبر أن دلالة المفهوم هي الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق، باعتبار أن دلالة المنطوق هي المفهوم. أي أنه أطلق على المعنى المتلقى من اللفظ - الذي هو مدلول اللفظ - المفهوم، ثم تعامل مع هذا المفهوم باعتباره متناً مرة أخرى، لا باعتباره دلالة كما قال، وجعل المفهوم من المفهوم دلالة أخرى، وسمّاها دلالة المفهوم.

ولم أسمع بأحد قبل الدكتور قال بدلالة عن دلالة، فضلاً عن أن يكون هذا هو شرح كلام العلماء القائلين بدلالة المفهوم. فإن انتقال الذهن من معنى لآخر وراءه لم يقل أحد أنه انتقال من دلالة إلى دلالة، بل انتقال من مدلول إلى معنى لازم له. أمّا حصر مصطلح «الاستنباط» على دلالة المفهوم - الموافقة والمخالفة - ونسبة ذلك إلى الفقهاء، فهذا يفضح مدى التخبّط في المفاهيم الذي يعاني منه نصر أبو زيد.

والنتيجة المرجوة والهدف المطلوب لأولئك القوم هو تطبيق المفهوم المعاصر ذي الطبيعة الغربية على القرآن والسنة، من خلال إعطاء المساحة الأوسع للثقافة المعاصرة على حساب سائر أدوات التفسير، حتى ولو كان المعطى اللغوي ذاته الذي هو الأساس الذي تنبثق عنه جميع أدوات التفسير. يقول الدكتور نصر: «وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة - ومن ثم التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ من قبل ذلك، من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجّه لقراءة النص»<sup>(١)</sup>.

(١) «مفهوم النص» ص ٢٠٥. ولم يكتب نصر أبو زيد بذلك، بل أحال في الهامش إلى أحد المراجع الغربية، وهو: p.51. Peter W. Nesselrout: Literary Identity and Contextual Difference.

وسؤالنا: ما معنى التفسير واستنباط الأحكام غير النظر في المعطى اللغوي، واستخراج الحكم من خلال دلالاته؟ نعم تعتمد صحة ودقة الاستنباط على وعي القارئ بذلك المعطى اللغوي، وإدراكه لثقافة أهل اللسان العربي وما يقصدون من وراء عباراتهم وأساليبهم. وإنما يكون ذلك من خلال الكتب المتخصصة في هذا الفن، وهو ما يمثل معياراً ثابتاً للحكم على صحة الاستنباط، وهو ما يعني أيضاً وحدة المرجع، لا تعدده واختلافه من قارئ لآخر.

ومن جهة أخرى، ألا يفضي هذا التأخير والتهميش المتعمد للمعطى اللغوي إلى إهدار مستويات السياق؟! وهذا علاوة على كونه جريمة بحق اللغة والدلالة، فإنه يبرز مدى التناقض الذي وقع فيه القوم عندما يدافعون عن السياق ثم يهدرونه.

والتبرير الوحيد الذي يحل إشكالية هذه التناقضات المتتابعة هو أن السياق لم يكن غاية القوم الحقيقية، وإنما هو ستارٌ لتمرير جريمتهم. فمصطلح السياق معترف به، غير مستنكر لدى السامع، فما كان من أمرهم إلا أن وسعوا دلالة المصطلح - كما فعل أسيادهم في الغرب - ليضم السياق الثقافي، وهو المطلوب إثباته دون غيره من مستويات السياق.

## الشبهة الرابعة: المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف باختلاف الآراء

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن اختلاف الناس حول النصّ يرتدُّ في جانب منه إلى «اختلاف» النصّ ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض، من هنا يحرص العلماء على إزالة هذا الوهم... وإذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال «المعقول» يزول توهم التناقض، فإن الاختلاف يصبح نوعاً من التنوع لا يتعارض مع الإيوان بوحدة «النص» ووحدة مصدره. وإذا كانت الآراء والأيدولوجيات تختلف، فإن «المعقول» الذي لا يتعارض معه النص في العصر الواحد يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع، وهو أشدَّ اختلافًا بتغير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات. ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصًّا قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «إن النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء»<sup>(٢)</sup>.

(١) «مفهوم النص» ص ٢١٠-٢١١.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٢.



ويقول: «ولكن إذا كان «التأويل» يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص، ألا يفتح ذلك الباب واسعاً على مصراعيه للخلافات التي تؤدي للشقاق بين صفوف الأمة من جهة، ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى».

والجواب عن الشق الأول من السؤال هو: أن الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره في تعارض المصالح بين المستغلين من بين الطبقات التي تجد مالا تنفقه، وبين المستغلين من الطبقات التي لا تجد ما تنفقه - على حد تعبير طه حسين. ومن شأن هذه الشقاق الاقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية. ومعنى ذلك أن خلافات «التأويل» ليس هي التي تبذر بذور الشقاق و«الفتنة» كما يحلو للخطاب الديني الرسمي أن يقول متجاوزاً مع الخطاب السياسي للطبقات المسيطرة تجاوباً يصل إلى حد التطابق.

إن اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق والتعدد الأيدلوجي وليس سبباً. من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته، ويكون خلافاً «اجتهادياً» لا يقل في مشروعيته عن اختلاف الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية، وذلك إذا كان «التأويل» مستكملاً للشروط الموضوعية العلمية وليس مجرد إخضاع للنص للأهواء الأيديولوجية»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

في تفانٍ عجيب وإصرار منقطع المثيل يحاول نصر أبو زيد أن يثبت ما نفاه القرآن، ويحاول أن يتأول قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ عِزِّ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ آخِزًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] على معنى أن الله لم ينفِ الاختلاف في ذاته، وإنما نفى الاختلاف الذي يوهم التناقض.

والعجيب أن الدكتور لم يذكر دليلاً واحداً على هذا التأويل الفاسد. والأعجب من ذلك أنه ينسب هذا التأويل للقدماء - يقصد العلماء - الذي نصب نفسه شارحاً

لكلامهم، ثم أنه لم يأتِ بأي قول يؤيد ما ذهب إليه. ويبلغ العجب الذروة عندما يستدل لتأويله الفاسد بقولٍ للغزالي ينفي فيه اختلاف القرآن في ذاته، ويثبت اختلاف الناس الذي هو تباين في آراء الناس، لا في القرآن نفسه. ولا تعجب بعد ذلك عندما يعتبر الدكتور أبو زيد كلام الإمام الغزالي هذا حول قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] تأويلاً خاصاً بالإمام الغزالي، ويتهم التأويل بأنه يتجاهل اختلاف النص، فيقول:

«إن الاختلاف - في تأويل الإمام الغزالي - ظاهرة أحدثها النص بين الناس في النص. فقد اختلف الناس في النص وفي تفسيره وتأويله، ولكن النص نفسه لا اختلاف فيه، لا على مستوى النظم والأسلوب، ولا على مستوى المضمون والدلالة. لكن مثل هذا التأويل يتجاهل أن اختلاف الناس حول النص «تأويلاً» استند إلى أجزاء مختلفة في النص»<sup>(١)</sup>.

ويؤكد في الفقرة التالية على اختلاف النص ذاته، فيقول: «إن اختلاف الناس حول النص يرتدُّ في جانبٍ منه إلى «اختلاف النص ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض»<sup>(٢)</sup>.

والمفترض في الكتاب الذي ورد فيه هذا الكلام أنه دراسة في علوم القرآن، وأن تلك الدراسة تعتمد على تحليل كلام علماء هذا الفن، فأين من أثبت اختلاف القرآن في ذاته؟ وأين من أول أن نفي الاختلاف يعني نفي الاختلاف الذي يوهم التناقض، وليس نفيًا لمطلق الاختلاف؟

وأين من جعل فهم الإمام الغزالي للآية تأويلاً خاصاً به، وكأن هذا التأويل غير متفق عليه بين كل من تعرَّض لتفسير الآية؟ وأين.. وأين.. وأين؟!!

(١) «مفهوم النص» ص ٢١٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٠.

وبعد الإصرار على إثبات الاختلاف في القرآن - كمقدمة - تأتي محاولة إثبات اتفاق الفرق المختلفة على نفي التناقض، ومحاولتها لإزالة وهم التناقض الذي أحدثه الاختلاف، عن طريق القراءة من خلال المعقول؛ لأن المعقول لا يصح أن يتعارض معه المنقول أو النص<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الكلام هدمٌ للكلام السابق، فهنا الاختلاف أوهم التناقض، والناس يسعون في إزالة هذا الوهم، وهناك كان «النص ذاته ينفي عن نفسه «الاختلاف» الموهوم بالتناقض»<sup>(٢)</sup>.

ومن جهة أخرى، فإن محاولة حصر الطريق في إزالة وهم التناقض في القراءة من خلال المعقول يناقض كلامًا لنفس المؤلف في نفس الصفحة وفي نفس الفقرة، عندما قال: «وليس تأويل «المتشابه» برده إلى «المحكم» في حقيقته إلا محاولة لإزالة وهم «التناقض» عن النصوص المختلفة»<sup>(٣)</sup>.

ومن جهة ثالثة، فإن هذا الاستدلال فاسد؛ حيث استدل على أن القدماء أدركوا أن القراءة يجب أن تتم من خلال «المعقول» بكلام نقله من «البرهان»، في حين أن هذا النقل يثبت عكس مراده ولا يفي بمطلوبه، وملخصه ما يلي: «وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ... فمن طالت ممارسته العلوم وكثر خوضه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما، لكنه لا يخلو من أحد أمرين، إما تأويل يبعد عن الأفهام، أو موضع لا يتبين فيه وجه التأويل لقصور الأفهام عن إدراك الحقيقة، والطمع في تلفيق كل ما يرد مستحيل المرام»<sup>(٤)</sup>. فغاية ما يرمي إليه الكلام: إثبات قصور الأفهام،

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٤) المصدر السابق ص ٢١١.

وقطع الطمع في بلوغ المرام، اعتماداً على العقول في كل ما يرد من مسائل. فما وجه دلالة هذا الكلام على أن القراءة - عند القدماء - لا تتم إلا من خلال المعقول؟!  
ثالثة الأثافي في آليات الاختلاف المحدثه - والتي يراد إلصاقها بالعلماء - هي اختلاف المعقول باختلاف الآراء والأيدولوجيات.

إن العلماء المتقدمين - لا القدماء - عندما تناولوا المعقول في حديثهم عن درء تعارض العقل مع النقل إنما يعنون معقولاً ثابتاً لا يتغير، ومرجعاً إنسانياً يتجافى عن التحول. وحتى إن ادّعت بعض الفرق معقولية بعض المقولات، ونفت فرق أخرى المعقولية عن تلك المقولات، فإن هذا يعني - ضمناً - أن الفرق - على اختلافها - متفقة على أن المعقول ثابت لا يتغير. فالمعقول عند الجميع - العقلاء - يعني مشتركاً إنسانياً عامّاً وموحداً، ولا يعني النشاط العقلي لكل فرد، أو مجتمع، أو عصر، والذي يعدُّ المكون الثقافي لهذا الفرد، أو هذا المجتمع، أو ذلك العصر.

هذا من جهة الموضوع، أمّا من جهة الاستدلال فإن الاستدل بنصّ مبتور عن سياقه السابق واللاحق يؤدي معنى عكس المراد منه. فقد نقل الدكتور نصر أبو زيد من كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي ما نصّه:

«لو كان القرآن محكماً لما كان مطابقاً إلا للمذهب واحد، وكان بصريجه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك ممّا ينفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به، فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب، وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرةً للمتشابهات»<sup>(١)</sup>.

وبالرجوع للكتاب المشار إليه والتأمل في سياق النص، تجد السيوطي يجيب عن سؤال عن الحكمة في إنزال المتشابه ممّن أراد لعباده به البيان والهدى. وبعد إجابته يورد

نقلًا عن الإمام فخر الدين فيقول ما نصّه: «وقال الإمام فخر الدين من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على التشابهات، وقال إنكم تقولون إن تكليف الخلق مرتبط بهذا القرآن إلى قيام الساعة ثم إننا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه... ثم يسمّي كل واحد الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة متشابهة، وإنما آل في ترجيح بعضها على البعض إلى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى يوم القيامة هكذا؟

قال: والجواب أن العلماء ذكروا لوقوع التشابه فيه فوائد: منها: أنه يوجب المشقة في الوصول إلى المراد وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب. ومنها: أنه لو كان القرآن كله محكمًا... الخ»<sup>(١)</sup>

إذًا، فخر الدين يعدد أقوال العلماء في فوائد وقوع التشابه ردًا على طعن الملحدة في القرآن، ومن هذه الوجوه ما قد يكون محل اتفاق، ومنها ما يكون محل اختلاف، بدليل أن السيوطي في جوابه على نفس السؤال - قبل إيراده كلام الفخر - لم يورد هذه الوجوه. أضف إلى ذلك أن الدكتور لم يورد الكلام بتمامه فقد وقف عند قوله.. وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرةً للمتشابهات، وتامم الفقرة: «وبهذه الطرق يتخلص المبطل من باطله ويتصل الحق»<sup>(٢)</sup>.

والسؤال: هل هذه الكلمات لا قيمة لها في المعنى، ولذلك تركها الدكتور إثارةً «للإيجاز»؟ وهل كانت هذه الكلمات بالطول الذي يستحق أن يُترك؟!

إن هذه الكلمات توضح المقصود الحقيقي، والذي أكد عليه فخر الدين في فقرة تالية، وهو يشرح اشتمال القرآن على دعوة الخواص والعوام، فقال: «فكان الأصح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدل على

(١) «الإتقان» للسيوطي (٢/ ٣٠، ٣١).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣١).

الحق الصريح. فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يُكشف لهم في آخر الأمر من المحكمات»<sup>(١)</sup>.

إذًا، فالمتشابه - من وجهة نظر بعض العلماء - بسبب احتماله أوجهًا في الفهم يشجع أصحاب المذاهب على التفكير للوهلة الأولى، فإذا بالغوا في التفكير وتجردوا للحق احتكموا للمحكمات، وتخلصوا من باطلهم، واتصلوا بالحق؛ فأين هذا الفهم من فهم الدكتور نصر أبو زيد؟!

ونختم هذا الرد بنقلٍ من نفس الكتاب ومن نفس الباب، ما نصُّه:

«قَسَمَ اللهُ آيَاتِ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمٍ وَمُتَشَابِهٍ، وَأَخْبَرَ عَنِ الْمُحْكَمَاتِ أَنَّهَا أُمُّ الْكِتَابِ؛ لِأَنَّ إِلَيْهَا تَرُدُّ الْمُتَشَابِهَاتِ، وَهِيَ الَّتِي تَعْتَمِدُ فِي فَهْمِ مَرَادِ اللَّهِ مِنْ خَلْقِهِ، فِي كُلِّ مَا تَعْبُدُهُمْ بِهِ مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَتَصَدِيقِ رِسَالِهِ وَامْتِثَالِ أَوَامِرِهِ وَاجْتِنَابِ نَوَاهِيهِ، وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ كَانَتْ أُمِّهِاتٍ. ثُمَّ أَخْبَرَ عَنِ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ أَنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى يَقِينٍ مِنَ الْمُحْكَمَاتِ، وَفِي قَلْبِهِ شَكٌّ وَاسْتِرَابَةٌ؛ كَانَتْ رَاحَتُهُ فِي تَتَبُعِ الْمَشْكَلَاتِ الْمُتَشَابِهَاتِ. وَمَرَادُ الشَّارِعِ مِنْهَا التَّقَدُّمُ إِلَى فَهْمِ الْمُحْكَمَاتِ وَتَقْدِيمِ الْأُمِّهِاتِ، حَتَّى إِذَا حَصَلَ الْيَقِينُ وَرَسَخَ الْعِلْمُ لَمْ تَبَالِ مِمَّا أَشْكَلَ عَلَيْكَ. وَمَرَادُ هَذَا الَّذِي فِي قَلْبِهِ زَيْغٌ التَّقَدُّمُ إِلَى الْمَشْكَلَاتِ وَفَهْمِ الْمُتَشَابِهِ قَبْلَ فَهْمِ الْأُمِّهِاتِ، وَهُوَ عَكْسُ الْمَعْقُولِ وَالْمَعْتَادِ وَالْمَشْرُوعِ»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٢).

(٢) المصدر السابق (٢/ ١١).

## الشبهة الخامسة: القراءة العصرية تعتمد على آليتي الإخفاء والكشف

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «القراءة التي تتم في زمنٍ تالٍ في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادة إلى الزمان و المكان إشارة لا تقبل التأويل - وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل. وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

العجيب أن الكلام في حد ذاته وصمة عار، فقد أراد العصرانيون من خلال آليتين من الآليات المحدثّة محاولة التوفيق بين متناقضين، الآليتان هما: الإخفاء والكشف، والمتناقضان هما: التاريخية وإنتاج الدلالة. ولكن من باب التنزل مع الخصم نطرح الأسئلة الآتية حتى يتبين لنا بجلاء تهافت تلك البدعة.

أولاً: القراءة في زمنٍ تالٍ وفي مجتمع آخر هل كانت مستحضرة عند القائل؟ مع العلم بأن القراءة المعنية بالدراسة هي قراءة القرآن أي تفسيره، والقائل هو الله عالم الغيب والشهادة.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١١٨.

ثانيًا: من صاحب اكتشاف آليتي الإخفاء والكشف؟ وما البرهان على صحة وجودهما؟ وهل يمكن إثبات وقوعهما عمليًا من خلال عمل استقراء لأزمان متعاقبة ومجتمعات مختلفة؟

ثالثًا: ما هو معيار تحديد الجوهري في كل مجتمع؟ أيعود إلى كل قارئ، أم إلى ثقافة الطبقة الحاكمة، أم ثقافة الأغلبية المستضعفة، أم إلى النخبة المثقفة.. الخ؟

رابعًا: ما الفارق بين آليتي الإخفاء والكشف، وبين القراءة المغرضة التي تعتمد إسقاط المعاني المسبقة، إذا كان هناك فارق؟

خامسًا: هل إذا ثبت عدم وجود نصوص تشير إلى حصر الأحكام في زمان ومكان معين فإن آلية الإخفاء تسقط حينئذ، لتبقى آلية الكشف والكشف فقط؟

سادسًا: هل نفي وجود عناصر جوهرية ثابتة في النصوص يعني نفي وجود عقيدة ثابتة، وأخلاق متفق عليها، وأحكام نافذة؟ ولو استثنينا العقيدة أو الأخلاق فما وجه الاستثناء؟ أو ما هو وجه إسقاط الأحكام حينئذ ما دام المعطى اللغوي واحدًا، والارتباط بين الثلاثة أقسام قائمًا لا ينفك؟ فالأوامر التي هي ثمرات الأحكام مصدرة ببناء الإيمان، ومُذَيَّلَةٌ بالحض على مكارم الأخلاق.

سابعًا: وإذا لم يكن الإخفاء والكشف هو الهوى المذموم اتباعه في القرآن، فما معنى الهوى حينئذ؟ وما معنى الهدى في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَفْعَلْ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]؟ وهل القراءة المتغيرة بتغير ما هو جوهري قراءة تستحق وصف الهدى؟ وهل سيكون مجرد صدورها عن غير الله كافٍ في ردّها ما دام الهدى هدى الله وفقط؟

هذه الأسئلة تكشف عن تهافت هذه الشبهة، وتعري المصطلحات، ليظهر الهدف من ورائها، وهو إسباغ الشرعية المفقودة على القراءات العصرية.



وقد ظهر بجلاء ليس معه شك أن المصطلحات المحدثّة استخدمت كأدلة يستدل بها على تصحيح بدعة إنتاج الدلالة، في حين أن هذه المصطلحات تفتقر إلى أدلة تثبت صحة مدلولها وصحة الاستدلال بها. أي أن هذا الكلام لم يجرِ وفق منهج البحث العلمي، وإنما مجرد ترهّات تصدع العقول، وأوهام تعشعش في الأذهان، وخرافات يظنها البعض علوماً.



# المبحث الثالث مستويات الدلالة

يشتمل على:

المستوى الأول: الشواهد التاريخية.

المستوى الثاني: الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

المستوى الثالث: الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى.



## بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إنَّ عدمَ التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمرٌّ في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثيرٍ من العثرات والمناهات. وإذا كان الأمر - أمر التفرقة بين الخاص والعام - في دلالة النصوص عمومًا أمراً هاماً؛ فإن الشأن في دلالة النصوص الدينية خطيراً لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية. ولسنا بحاجة هنا للتفرقة بين مفهوم هذه الدراسة للعام والخاص، وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفي علوم القرآن، فالعموم والخصوص في التراث الديني يتعلقان بالنصوص الخاصة بالأحكام التشريعية من ناحية، ويناقشان في إطار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى.

والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانباً الدلالة في النصوص، فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشيرُ إشارةً مباشرةً إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة. إنه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية. والحديث عن جانبيين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجي لأغراض الدرس والتحليل، وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحوّلا بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام.

لكن بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحوّل من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية. ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية:

المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره.

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

المستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لا بد لها من الاشتباك مع أطروحات الخطاب الديني القديم والحديث على السواء»<sup>(١)</sup>.

(١) (١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٩-٢١٠.

## المستوى الأول: الشواهد التاريخية

### الرق

«كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعاً قَبلياً عبودياً تجارياً، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاماً وتشريعات. لكن من المؤكد أن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاهما حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصادياً في جبِّ الماضي التاريخي»<sup>(١)</sup>.

### العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين

«ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي، ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية؛ مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي الخطاب الديني المعاصر، نجد المتشددین يتمسكون بحرفية «أخذ الجزية» و«الخضوع»، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ «المساواة» والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوي من حيث المواطنة. ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النصوص الحرفية يقوّي موقف المتشددین في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلاً أو تأويلاً لتلك النصوص... والآن، وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات - بصرف النظر عن الدين واللون والجنس - لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية... إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضرراً بالغاً، وأي ضرر

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

أشد من جذب المجتمع إلى الوراء، إلى مرحلة تاريخية تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية»<sup>(١)</sup>.

## السحر والحسد والجن والشياطين

«ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين... السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حوّل النص الشياطين إلى قوى معوقة، وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان... ومآله دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً. وموقف النص منه هو موقف التجريم... ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه. وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات.

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة «الحسد» وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة.. الخ. وليس ورود كلمة «الحسد» في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً.

وعلى عكس التصنيف التراتبي الفلسفي التراثي القديم لمراتب الوجود: العيني فالذهني فاللفظي ثم الكتابي، يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية. لذلك قد تشير

(١) المصدر السابق ص ٢١١.



اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، وفي اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة «العنقاء» ليس لها مدلول عيني واقعي. والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود العيني والذهني واللغوي.

ومما له دلالة أن السورة التي نتحدث عن السحر والحسد حديثاً تفصيلاً سورة مكية هي سور الفلق؛ حيث تتضمن إشارة إلى «النفاثات في العقد» وإلى شر الحسد والحاسد. فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت في القرآن استخداماً مجازياً فقد وردت في سورة البقرة/ ١٠٩ ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠٩]. وترد في سياق مشابه والدلالة المجازية نفسها في سورة النساء/ ٥٤ والفتح/ ١٥. تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

إن التحويل الدلالي الذي أحدثه النص في استخدام كلمة «حسد» له مغزاه دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة «الأسطورة» إلى بوابات «العقل». وكل تأويل للنصوص الدينية في اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلاً من داخل النص لا مفروضاً عليه من خارج. أما تثبيت المعنى الديني عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة، فهو التأويل المفروض من الخارج بل هو في الحقيقة «التلوين» الأيديولوجي النفعي البرجماتي، وهو في رأينا التأويل المستكره<sup>(١)</sup>.

## الربا

«ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة «الربا»- وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية- للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه. ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول: إن استدعاء كلمة «الربا» للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم «الأرباح» أو «الفوائد» إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدهمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام.. استخدام كلمة «الربا» للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي»<sup>(١)</sup>.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٣- ٢١٤.

## المستوى الثاني: الدلالات القابلة للتأويل المجازي

### العبودية

«والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التي ناقشناها من قبل، مفهومٌ لا يزال له وجود في الثقافة، ولا يزال الدالّ اللغوي الذي يشير إليه مستعملاً في اللغة رغم أن النظام الاجتماعي / الاقتصادي الدالّ عليه في أصل الاستخدام اللغوي وحقيقته لم يعد له وجود. وإذا كانت مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالتها على الأنساق التي كانت تشير إليها في الماضي فإن استخدامها المعاصر - خاصة السحر والحسد - لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية»<sup>(١)</sup>.

«وحين يحرص الخطاب الديني العلاقة بين الله والإنسان في بعد «العبودية» وحده فإنه لا يستحضر المعنى المجازي للعبودية، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرفية. وهي الدلالة التي تتأكد بطريقة حاسمة حين توضع في سياق التأويل الحرفي لصورة الإله الملك صاحب العرش والكرسي والصولجان والجنود التي لا حصر لها.

ويغفل الخطاب الديني بعداً آخر في النص الديني لعلاقة الله بالإنسان - خاصة الإنسان المؤمن - هي علاقة «الحب» التي تنبه لها الخطاب الصوفي وألح عليها... إن الخطاب الديني لا يكتفي فقط بتحويل المجاز إلى حقيقة في حركة ارتدادية بدلالة النصوص وبالموقف الذي تصوغه، بل يقوم بعملية إخفاء متعمدة لجانب من دلالة

(١) المصدر السابق ص ٢١٥-٢١٦.

النصوص التي تحدد العلاقة بين الله والإنسان. وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة «عبادية» لا عبودية، عبادية مشربة بالحب والرحمة - كما يطرح التحليل الدلالي للنصوص - فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتأويلاته إلا الأيديولوجيا أو الوعي الزائف التبريري سواء كان الخطاب قديماً أم حديثاً أم معاصراً<sup>(١)</sup>.

## الحاكمية

«الحاكمية» مفهوم يتأسس في أطروحات الخطاب الديني على مقولة «العبودية» لكن البناء لا ينهار بمجرد هدم الأساس، إذا لكلٍّ من المفهومين جذرٌ مستقل في تأويل الخطاب الديني للنصوص الدينية. وإذا كانت آلية التأويل التي تؤسس العبودية - كما أسلفنا - الارتداد بالمجاز إلى الحقيقة، وهو نوع من «التضييق» الدلالي، إذ المجاز اتساع في الدلالة فإن آليته - آلية الخطاب الديني في تأويل النصوص - في تأسيس الحاكمية على العكس من ذلك: التوسع الدلالي. لكن هذا التوسيع - أو الاتساع - الدلالي لا ينهض على أساس أي نمط من أنماط الاتساع المجازي، وإنما ينهض على أساس من التماثل الصوتي بين داليتين مختلفتين.

النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد في إحدى قضاياهم - واقعة زنا فيما يروى سبباً للنزول - مع أن حكم التوراة معروف لهم: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣] والآيات الثلاث من سورة المائدة (٤٤-٤٧) تتنزع منها ثلاث عبارات خارج السياق، وتتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآني للدال اللغوي ومشتقاته، ويتم الوثب الدلالي من الحكم

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٦-٢١٩.

بمعنى الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي.

إن الدعوة إلى تحكيم الرسول ﷺ في أي خلاف يشتجر بين اثنين أو بين جماعتين أمرٌ طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك. ألم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين، ولم يكن ذلك يعني إعطاءه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم. النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني، والتوسيع الدلالي الذي يقوم به لأهداف وأغراض أيديولوجية لا يختلف كثيرًا عن التوسيع الدلالي الذي يقوم به ابن عربي الصوفي المشهور حين يقول إن «العدوبة» من دلالات «العذاب» وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية - خاصة في مسألة الرحمة الشاملة التي ستسع الناس جميعًا مؤمنهم وكافرهم - على سندٍ من النص<sup>(١)</sup>.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٩.

## المستوى الثالث: الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى

«في النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص معتمدين على السياق الدلالي الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى. وبدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة - وهي مسألة اجتهادية أيضاً فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين «المعنى» و«المغزى»، وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا.

المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول:

إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثيرَ خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه. لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مراحل محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي. ولأن النصوص الدينية في الثقافة المعنية مكانة معرفية متميزة، فإن دلالتها لا تتوقف عن الحركة، وكثيراً ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد، ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهاً من أوجه ذلك الصراع، بل أبرز أوجهه وتحليلاته.

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بُعدين غير منفصلين:  
**البعد الأول:** أن المعنى - كما أسلفنا في الفصل الثاني - ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي.

والمغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه - ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاه تدخل القراءة داخل دائرة «التلوين» بقدر ما تتباعد عن دائرة «التأويل». **البعد الثاني:** للفرق بين المعنى والمغزى - وهو بعدٌ يعدُّ بمثابة نتيجة للبعد الأول - أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها، أو هكذا يجب أن تفعل... ليس «المغزى» إذاً هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة، ومن ثم في الثقافة والواقع»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

هناك ثلاثة مستويات للدلالة ابتدعها الدكتور نصر أبو زيد:

**الأول:** مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، ومن ثم يجب إسقاطها، وعدم العمل بها في عصرنا.

**الثاني:** مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، بما يتناسب مع العصر.

**الثالث:** مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله يُعاد إنتاج دلالاتها لتناسب العصر.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٠-٢٢٢.

كل هذا يعطي صورة إجمالية شبه نهائية لتعامل العصرانيين مع أدلة الشرع - خاصة القرآن - فما لم يعد مستعملاً في عصرنا في نظرهم فقد أسقطه تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وما كان مستعملاً في عصرنا فإنه يخضع للتأويل المجازي، الذي يحقق أنسب الصور التي تتلاءم مع عصرنا، ولا يجوز أن نثبت النص عند المعنى الحقيقي له الذي يرتبط بتاريخ مضى.

أما الأحكام الشرعية التي تشمل الجوانب المختلفة للنشاط الإنساني، والتي لا تقبل التأويل المجازي، فلا يتم الوقوف عند دلالاتها التاريخية، بل تتجاوز تلك المعاني إلى المغزى من ورائها، ومن ثم يتم إعادة إنتاج الدلالات التي تناسب العصر الحديث.

ويمكن الكشف عن تهاوي هذه البدعة من خلال الوجوه التالية:

### الوجه الأول: وقفات مع التقسيم

أولاً: هذه التقسيمة الثلاثية لم تستند إلى أي مرجع معتبر، لا في القديم، ولا في الحديث، مما يعني أنها قسمة غير مسبقة، وهذا يتطلب توفير السند العلمي لها في دراسة بحثية مستقلة، وهذا ما لم يحدث.

ثانياً: الاستعمال ليس حدًا منضبطاً يفرق به بين المستوى الأول والمستوى الثاني، مع عدم وجود حدٍّ للفرقة بين المستوى الثاني والثالث. ومما يؤكد ذلك أن الملائكة والشياطين اعتبرها نصر أبو زيد من قبيل الشواهد التاريخية، التي سقطت بتطور المجتمع، بينما اعتبرها حسن حنفي من قبيل الدلالات التي تقبل التأويل المجازي.

ثالثاً: ما هي حدود العصر؟ وما هي شروطه؟ وكيف تتحدد الأحكام الملائمة له؟ وهل يمكن أن يكون هناك إسلام مصري، وآخر سوداني، وآخر أمريكي، وآخر أوروبي.. الخ؟ كل هذه أسئلة تبحث عن إجابات، ولكن أحياناً يكون عدم الإجابة مقصوداً ليظل الأمر متسعاً لمزيد من الآراء والتأويلات الباطلة.



## الوجه الثاني: الأحكام الشرعية والشواهد التاريخية

كيف يمكن إسقاط أحكام شرعية بحجة أنها أصبحت من قبيل الشواهد التاريخية؟ وهل يجزأ إنسان أن يعارض ربه فيسقط ما شرعه لأنه غير قابل للتنفيذ؟

إن هذا من قبيل الخلط فإذا لم يتحقق المناط، ولم يوجد الواقع الذي يتنزل فيه الحكم الشرعي فلا يعني هذا إلغاء ذلك الحكم. فإذا كان الرق قد ألغي كنظام اجتماعي على مستوى العالم في العصر الحديث، فإن الاستعمار العسكري كذلك قد تم إلغاؤه، ولكن عاد مرة أخرى بصورة أبشع مما سبق، وما كان أحد يتخيل أن سيرى بعينه ما كان يقرأ عنه في كتب التاريخ من عبارات مثل: (قوات الاحتلال)، و(نقل خيرات البلاد المحتلة إلى أرض الغازي)، و(نشر ثقافة المستعمر بين أصحاب البلاد الأصليين)... الخ.

وأيهما أعظم السحق والقتل، والاعتقال الدائم في جزر منعزلة، أم الرق؟!!!

وإذا كانت العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين قد اتخذت مسلكاً مغايراً لما أمر الله به، فإن هذا لا يعني تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، أو تشريع ما لم يأذن به الله، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، وقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

وما فرض الله على الكفار الجزية إلا جزاءً وفاقاً على تكبرهم ومنازعتهم لربهم في حق التحليل والتحريم، أي في أمره الشرعي، فكيف بنا إن حذونا حذوهم واتبعنا سنهم؟! قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ الْأَذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا يَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] ففعل الله بهم كما فعل إبليس لما

تكبر على أمر الله، فقال تعالى: ﴿قَالَ فَأَهِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٣].

### الوجه الثالث: السحر والحسد والجن والشياطين

فيما يتعلق بالسحر والحسد والجن والشياطين فإن العصرانيين اختلفوا فيما بينهم، فالبعض اعتبرها من قبيل الشواهد التاريخية، التي أسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، والبعض الآخر جعلها من قبيل الدلالات التي تقبل التأويل المجازي.

والفريق الأول يتهم الثاني، فإن تلك التأويلات «لم تنطلق من أسس معرفية عن طبيعة النصوص بقدر ما كانت تهدف إلى غايات نفعية»<sup>(١)</sup>.

ونسي هذا الفريق الأول أنه هدم كلامه بنفسه، عندما جعل حدَّ الشواهد التاريخية أن ينقرض الاستعمال الحياتي لها. والسحر والحسد والجن والشياطين أبداً لم ينقرض استعمالها، بل إنها تستعمل الآن في معانيها التي كانت تستعمل فيها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة، فكيف توضع إذاً في المستوى الأول؟! إن الدكتور نصر أبو زيد، وهو ممثل الفريق الأول، يعترف بالاستعمال الحياتي لكلمة الحسد، فيقول: «تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستعمل اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة»<sup>(٢)</sup>.

فلماذا إذاً هذا الإصرار على نفي دخول تلك المفاهيم ضمن المستوى الثاني، مع الإصرار الشديد على جعلها ضمن المستوى الأول الذي يعني إسقاطها وللأبد؟

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٣.

## الوجه الرابع: آلية الإرهاب الفكري

مرة أخرى يظهر لنا من يريد أن يفرض أيديولوجيته النفعية البرجماتية - بتعبير نصر أبو زيد - حين يراد إسقاط أحكام الربا، وجعلها من قبيل الشواهد التاريخية تعسفًا. وبكل جراءة وبنوع من الإرهاب الفكري يطرح الكذب كأنه مسلمة فيقول: إن الربا كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال؛ لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها في المعاملات الاقتصادية، وإنما الموجود الآن هو نظام «الأرباح» أو «الفوائد» المعقد.

كيف يتسنى لعاقل يعيش في عصرنا أن يدعي أن اللغة قد تجاوزت كلمة الربا، إن هذا لم يحدث قط منذ استعمالها العرب، فإن الكلمة لها مدلولها العام بمعنى الزيادة، والخاص بالمعنى الفقهي، وقد جمعا في قوله تعالى: ﴿وَمَاءَ آتَيْتُم مِّن رَّبِّ لَيْرَبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٩] وكلا المعنيين حاضرا في الاستعمال اللغوي إلى يومنا هذا.

وضمن إطار الإرهاب الفكري يوصف نظام «الأرباح» أو «الفوائد» بأنه معقد، ليقع في نفس القارئ أن الربا إنما كان في العصر البدائي، أما الأنظمة المعقدة التي أفرزتها الحضارة الحديثة فلا يجوز الحكم عليها من خلال تلك التصورات البدائية. ولكن سرعان ما يشرح هذا النظام بكل سهولة، بعد سطور من وصفه بالتعقيد، يقول نصر أبو زيد: «والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحًا للمودعين، وتجنّي فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة، وبين الربا الذي حرّمه القرآن وشدّد في النكير على أخذه»<sup>(١)</sup>.

فالدكتور شرح عمل البنوك بكل يسر وسهولة «تقترض لتقرض»، وفي المعاملتين يكون القرض بزيادة مشروطة ومحددة بنسبة من رأس المال.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٤.

سبحان الله! وهل حرّم القرآن إلا هذا النوع من الربا؟!

يقول الجصاص في تفسيره: «معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل فأبطله الله تعالى وحرّمه»<sup>(١)</sup>.

### الوجه الخامس: آلية التضليل الإعلامي

وبعد آلية الإرهاب الفكري تأتي آلية التضليل الإعلامي، وتتضح تلك الآلية في المستوى الثاني عند بيان معنى العبودية عند الخطاب الديني، وتجاهله لبعد الحب وتنبيه الخطاب الصوفي لذلك البعد وإلحاحه عليه.

ودحضاً لهذا التضليل نقل كلمات لشيخ الإسلام ابن تيمية، الذي سبق وأن وصفه نصر أبو زيد بأنه الفقيه السني المحافظ، يقول الإمام ابن تيمية:

«إذا كانت المحبة والإرادة أصل كل عمل وحركة، وأعظمها في الحق محبة الله، وإرادته بعبادته وحده لا شريك له، وأعظمها في الباطل أن يتخذ الناس من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله، ويجعلون له عدلاً وشريكاً، علم أن المحبة والإرادة أصل كل دين، سواء كان ديناً صالحاً، أو ديناً فاسداً. فإن الدين هو من الأعمال الباطنة والظاهرة، والمحبة والإرادة أصل ذلك كله...»

وقد ذكرت أن اسم «العبادة» يتناول غاية الحب بغاية الذل، وهكذا «الدين» الذي يدين به الناس في الباطن والظاهر، لا بد فيه من الحب والخضوع، بخلاف طاعتهم للملوك ونحوهم، فإنها قد تكون خضوعاً ظاهراً فقط... ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابداً له. ولو أحب شيئاً ولم يخضع له لم يكن عابداً له، كما قد يحب ولده وصديقه. ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى، بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد

(١) «أحكام القرآن» (١/٤٦٧).

من كل شيء، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والذل التام إلا الله...

وإنما يغلط من يغلط في هذه من حيث يتوهمون أن العبودية مجرد ذل وخضوع فقط لا محبة معه، أو أن المحبة فيها انبساط في الأهواء أو إدلال لا تحتمله الربوبية»<sup>(١)</sup>.

وثمة آلية ثالثة: هي آلية التجهيل، وتتضح من خلال حديث الدكتور نصر أبو زيد في المستوى الثاني من الدلالات حول الحاكمية، حين يسوي بين تحاكم المؤمنين إلى النبي ﷺ في أي خلاف، وبين تحاكم الكفار إلى النبي ﷺ قبل البعثة في واقعة الحجر الأسود، بجامع أن هذا أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك. ثم يعقب بقوله: «ولم يكن ذلك يعني إعطائه آية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم»<sup>(٢)</sup>.

فإن صحَّ ذلك في تلك الواقعة، فهل يصح بين المؤمنين بعد البعثة؟!.

(١) «الدين والعبودية» لابن تيمية، جمع أبي الفضل عبد السلام محمد عبد الكريم، ص ٢٧-٥٩.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ٢١٩.



# المبحثُ الرابعُ السمطقة

يشتمل على:

الشبهة الأولى: السمطقة تنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال

الاستدلال العقلي.

الشبهة الثانية: السمطقة تعطي الحرية لاستحداث أحكام تناسب العصر.

الشبهة الثالثة: ميراث البنات مثال على تحقيق المغزى لمقاصد

الوحي الفعلية.





## الشبهة الأولى: السمطقة تنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «المقدمة الكبرى في عملية الاستدلال التي تقوم عليها فرضية هذا البحث مقدمة متفق عليه بين الباحثين: وهي أن لغة القرآن الكريم، تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة...»

وإذا صحّ لنا استخدام لغة المنطقة فإن هذه المقدمة الكبرى تليها مقدمة صغرى متفق عليها كذلك بين الباحثين، وهي: أن النص القرآني أحدث تغييراً في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في «اللسان» إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة «الشرعية». وذلك في ألفاظ مثل «الصلاة» و«الزكاة» و«الصوم» التي تجاوز القرآن دلالتها اللغوية التي هي «الدعاء» و«النماء والزيادة» و«الإمساك» إلى أن تدل على الشعائر والفروض العبادية المعروفة.

من هاتين المقدمتين الكبرى والصغرى تنبثق النتيجة التي تمثل المسلمة التي يبني عليها هذا البحث فرضيته: تلك النتيجة هي أن «لغة النص - وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان) - فإنها لغة ذات نظام خاص ينبغي على المهتمين بالدراسات القرآنية العكوف على دراستها من أجل اكتشاف ملامح تلك الخصوصية، وذلك بالطبع دون إهمال لعلاقتها بالأصل الذي تولدت عنه.

والفرضية التي يقوم عليها هذا البحث انطلاقاً من المسلمة السابقة أن النظام الخاص للغة النص القرآني لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إن حدود النظام اللغوي للنص يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة...

ينطلق هذا البحث من تلك الفرضية ليختبر مجالاً من الدراسات القرآنية غير مطروق، ذلك هو مجال طبيعة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة. إن لغة النص القرآني لم يقف تأثيرها في اللغة الأم عند حدود المستويات السالفة - تغيير الأجرومية بتطوير العناصر المكونة لها - بل امتد هذا التأثير إلى محاولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعاً في بنية اللغة الدينية. وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلامات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها «علامة» في النظام الدال للغة الدينية<sup>(١)</sup>.

ويقول: «وتحويل النظام اللغوي إلى علامات سيموطيقية داخل نظام آخر عملية يطلق عليها اسم «السمطقة»... وعملية السمطقة تلك تنقل اللغة من مجال «المواضعة» إلى مجال «الاستدلال» العقلي أي تحويلها إلى نسق من العلامات غير لغوي، إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون الأمر كذلك في العلامات السيموطيقية...»

ودائماً ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقي على «التعقل» و«التذكر» و«التفكير» و«التدبر» وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السيموطيقي...

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٢١٤-٢١٦.

لكن مفهوم العلامة في القرآن الكريم يتجاوز حدود «الكون» و«التاريخ» إذ يشير الدال «آية» - وآيات - إلى كل ذلك بالإضافة إلى إشارته إلى «وحدات» النص القرآني من جهة، وإلى «الحدود والأحكام» الشرعية التي أتى بها النص من جهة أخرى»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

الفقرة الأخيرة ترسم المحور الحقيقي لنظرية الدكتور نصر أبو زيد التأويلية، فهو يريد أن يخرج من القواعد اللغوية التي تبطل تأويله، ليترك لعقله وعقول إخوانه العصرانيين العنان. وهذا لا يعني أنه لا يحتكم إلى القواعد اللغوية مطلقاً، بل لا مانع لديه أن يستخدم القواعد اللغوية في مجادلة خصمه، لإبطاله كلامه، ويتحلل هو منها عندما تكون عائقاً أمامه.

فإذا كان الدكتور هنا يسعى لإلغاء الفارق بين الدلالة اللغوية وغيرها من الدلالات، ليمهد الطريق ليتعامل بعقله، وينتج ما يريد من الدلالات، فإنه في موطن آخر يسعى لتقرير الفرق بين الدلالة اللغوية وغيرها من الدلالات، فيقول: «إن هذا التعدد في طرائق الدلالة اللغوية يعكس إحساس القدماء أن طرائق الدلالة اللغوية تخالف طرائق الدلالة الأخرى مخالفة اللغة لغيرها من أنواع الدلالات»<sup>(٢)</sup>. وبرصد هذا التناقض يتأكد لنا عدم المصادقية في التحليل، وتتنفي شبهة العلمية عن البحث.

ومن عجائب العصرانيين التي لا تنقضي: محاولتهم الاستدلال بالقرآن على تحويل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي، وذلك بما ورد في القرآن من حفز المتلقي على «التعقل»، و«التذكر»، و«التفكير»، و«التدبر».

ومن سبل الضلال عن الحق أن يؤخذ بعض الكتاب ويترك البعض الآخر، فإن الله تعالى يؤكد في كتابه على نزوله وفق اللسان العربي، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وفي هذه الآية يقرن ربنا بين عربية اللسان وبين التعقل، أي أن

(١) المصدر السابق ص ٢١٧، ٢١٨.

(٢) «مفهوم النص» ص ٢٠٤.

نزول القرآن على حسب ما تواضع عليه العرب هو السبيل إلى التعقل والتدبر، فالمواضعة إذاً هي سبيل الاستدلال العقلي، إن كان هذا الاستدلال العقلي وفق شرع الله، وبهدف الوصول إلى مراد الله. أمّا إن كان الاستدلال العقلي في مواجهة المواضعة - كما هو الحال عند العصرانيين - فإنه لن يوصل أبداً إلى مراد الله؛ لأننا خرجنا عن السبيل الذي فصله لنا الله في كتابه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ [فصلت: ٤٤].

ومما يستدل به على فساد هذا الكلام فساد لازمه، فإن من لازم القول بأن الحثّ على التدبر والتعقل دليل نقل اللغة من المواضعة إلى الاستدلال العقلي، أن نقول إنه لا يمكن التدبر والتعقل إلا بتجاهل ما تواضع عليه العرب، أو بعبارة أخرى فإن الوقوف على ما تواضع عليه العرب يمنع من التدبر والتعقل، وهذا معلوم فساد بالضرورة.

## الشبهة الثانية: السمطقة تعطي الحرية لاستحداث أحكام تناسب العصر

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «يبقى السؤال أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكر في العلامات ذاتها منتجاً للعلم والمعرفة ومشاركاً في صنع الحضارة كما فعل الأسلاف، أم يكتفي بالدلالة ملقياً بالعلامة في سلة الإهمال؟! وفي هذا الاختيار الأخير يكمن الخطر؛ لأن الدلالة التي سيكتفي بها ستكون الدلالة الهزيلة الفقيرة التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «إن التعامل مع النصوص، أو تأويلها يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي - وبالطبع - السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص.

والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين «المغزى» الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إن التفرقة في تأويل النصوص بين «الدلالة» و«المغزى» يجب أن تظل مطلباً ملحاً حتى لا تتميع

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٢٨٥.

الحدود بين الماضي والحاضر من جهة، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيدولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتذلاً من جهة أخرى»<sup>(١)</sup>.

«وإذا كان من الممكن القول إن «المغزى» - أو بالأحرى محاولة الوصول إليه - يمثل «الغاية والهدف» من فعل القراءة فإن هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر اكتشاف الدلالة، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة ما في تشكيل بعض أبعادها، ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدي «الأصل» و«الغاية» أو بين «الدلالة» و«المغزى» حركة بندولية وليست حركة في اتجاه واحد. إنها حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين. وبعبارة أخرى، تتحول من قراءة مشروعة - وإن كانت غير بريئة - إلى قراءة مغرضة»<sup>(٢)</sup>.

ويقول خليل عبد الكريم: «إذا كان الهدف في مسألة لباس المرأة المشهور إعلامياً بـ«الحجاب» هو التمييز بين النسوان الحرائر والإماء أي الجوّاري أو العبدات والإعلام للذين في قلوبهم مرض بوضع الأوليات ومكاتنهن الاجتماعية العالية ليكفوا عن التعرض لهن [معاكستهن بالتعبير المعاصر أ.هـ] وهو ما عبرت عنه الآية ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِنَ﴾ [الأحزاب: ٥٩]، وإذا إن البشر أخيراً توصلوا بجهودهم وعرقهم ودمائهم إلى إلغاء الرق فلا تنقسم النسوة حالياً إلى طبقتين: حرّات وعبدات، كما لم يعد هناك أذى تتعرض له النسوة مردّه الزي أو الملبس «الطبقي» إذا ثبت ذلك - وهو ثابت لا مشاحة - استبان أن التمسك بما يعرف بـ«الحجاب» هو التفاتٌ إلى حرفية النصوص وغفلة عن مغزاها ومعناها ومقصدتها والهدف الذي تبتغيه»<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١١٠.

ويقول الدكتور سيد القمني: «إن متغير الزمان لم يعد يسمح بهذا الموقف الدوني إزاء المرأة، فلا شك أن هناك تفسيرات أكرم للآيات الكريمة، لذلك نُصّر طوال الوقت على وجوب التسليم بوجود أوجه كثيرة للتفسير والرأي احتراماً للنص تحريكاً لأحكامه بتحريك الواقع. لهذا نُصّر طوال الوقت أن القرآن الكريم نصٌّ لا يقبل الإغلاق على تفسير أو أحد يضر بالدين، بالبلاد والعباد، وأنه نص مفتوح يحتاج إلى جراءة على الجمود والتقليد حتى يبقى فاعلاً في حياتنا بما يرقى بهذه الحياة وبما يتلاءم مع متغيراتها»<sup>(١)</sup>.

ويقول: «وبهذا المعنى - وحده - يصح القول بصلاحية النص المقدس لكل مكان وزمان، وليس بتثبيته عند معان بذاتها وتفسير بعينها عند الأسلاف مرت عليها أزمان وتغيرت أحوال، كما لو كان حق التفكير قاصراً على الأموات»<sup>(٢)</sup>.

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي: «فإذا كانت هذه المنطلقات التي يبدأ منها الخطاب الديني السائد، فبوسعنا معرفة الطريق إلى الخطاب الديني الجديد أن نجدد الخطاب الديني يعني أن ننشئ فقهاً جديداً للإسلام ننطلق فيه من المبادئ الثلاثة الآتية:

١ - الإسلام دين لكل زمان ومكان، وليس معنى هذا أنه يتجاوز التاريخ ويتجاهل قوانينه، بل معناه أنه يستجيب للتاريخ، ويتطور معه، ويخضع لقوانينه. فهو ليس مجرد عقائد وشعائر، ولكنه سلوك أيضاً وعمل، أي أنه تاريخ، إنه شريعة ثابتة، وفقه متطور متغير.

٢ - والإسلام وحي وتنزيل من ناحية، وفهم لهذا الوحي وفقه له من ناحية أخرى، والوحي إلهي، لكن الفقه بشري. والمسلمون الأوائل أئمة مجتهدون، لكنهم ليسوا معصومين، ولا مقدسين. ونحن نرجع إليهم ونتفجع بترائهم، لكننا لسنا مقيدين بهم. لهم فقههم ولنا فقهنا. وباب الاجتهاد دائماً مفتوح.

(١) (٢) «الفاشيون والوطن» ص ١٠١.

(٢) المصدر السابق ص ١١٤.

٣- والإسلام في النهاية ليس مجرد نصوص، ولكنه قبل كل شيء غايات، فكل ما يحقق غاياته يعدُّ منه، ولو خالف النص. وكل ما يتناقض مع الغاية أو يتعد عنها يخالف الإسلام، ولو تطابق مع نصوصه»<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

تناقُض الإنسان مع نفسه وارِدٌ، فهو من جملة الخطأ الوارد على الإنسان. أمّا أن يقتنع إنسان ويحاول أن يقنع الناس أن هذا التناقض ما هو إلا تكامل، فهذا هو العدوان على العقل والفطرة. وهذا ما فعله العصرانيون عندما أرادوا أن يجمعوا بين التاريخية والسמقطة، فالمفهوم الأول يربط القرآن ببيئة العرب بغية إسقاط أحكام الشرع، بحجة عدم تناسبها مع العصر الحديث. أمّا المفهوم الثاني فيقطع كل رباط للقرآن مع بيئة العرب، حتى ولو كان هذا الرباط هو ما تواضع عليه العرب من لغة، لينفتح الباب أمام الاعتراف بأي تأويل، أو على الأقل احترامه، بحجة تطور اللغة واختلاف العقول.

وهم يدعون التكامل بين هذين المفهومين: التاريخية تسقط الأحكام التي لا تتلائم - بزعمهم - مع العصر، والسمقطة تعطي الحرية لاستحداث أحكام تناسب العصر، وبهذا يظل القرآن حيًّا حاضرًا بيننا. فالتاريخية ألغت دلالاته السابقة فقط لارتباطها بالزمان والمكان المتغير، أمّا السمقطة فتفتح الطريق إلى إنتاج دلالات جديدة للقرآن. والقرآن هو القرآن، وإنما المتغير هو مفهومه ودلالاته، أليس هذا هو عين التكامل؟!

والحق أن المفهومين يتكاملان بالفعل في تنفيذ المخطط، فتحريف أحكام الشرع دون أن تراق نقطة دمٍ واحدة لا يكون إلا بهذا السبيل. فالتكلم ليس من المستعمرين،

(١) أحمد عبد المعطي حجازي في مقال بعنوان: «نحن في حاجة إلى فقه جديد»، ضمن اللقاء التشاوري النوعي حول «السبل العملية لتجديد الخطاب الديني»، باريس ١٢-١٣ أغسطس ٢٠٠٣ على موقع Sons of Ishmael الشبكة العنكبوتية.



بل من المنتسبين لهذا الدين. والقرآن لم تمس حروفه بسوء، بل هو كما أنزل، وما دل عليه من أحكام لم يعترض أحدٌ على صحة دلالة القرآن عليها، وإنما الاعتراض على مناسبة هذه الدلالة لعصرنا، فالسبيل إذاً هو إثبات تاريخيتها. ولتحقيق صلاحية القرآن لعصرنا فلا بد من سلوك سبيل السمقطة، ذلك الاكتشاف الغربي الهائل الذي حل المعضلة.

ولكن المعضلة التي لم تحل هي أن أساس كل من المفهومين باطل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأساسين متناقضان.

أمّا أساس التاريخية فباطل؛ لأن القرآن لم يخاطب العرب وحدهم، وإنما خاطب الثقلين إلى قيام الساعة. والأحكام- مدلول ذلك الخطاب- كذلك موجهة إلى الجميع، ولا وجه لاختصاصها بزمان أو مكان، أو قبيلة وطائفة، أو مجتمع دون غيره.

وأمّا أساس السمقطة فباطل؛ لأن القرآن نزل بلسان العرب، ويعتمد فهم القرآن وتعلقه- كما أخبر الله- على إدراك ما تواضع العرب عليه، وما كان جارياً على لسانهم من كلمات وأساليب.

وأمّا وجه التناقض فإن الإيمان بالتاريخية يعني- ضمناً- الإيمان بالمواضعة واختصاصها بالزمان والمكان، باعتبارها جزءاً من النظام الثقافي المحدد في ذلك الزمان والمكان، وهو ما ينفي السمقطة. والإيمان بالسمقطة كذلك يعني الانقطاع الكامل عن البيئة والزمان والمكان، مما ينفي التاريخية.

ويمكن إجمال دور عملية السمقطة في تحريف الدلالة في النقاط التالية:

١- اللغة لها دلالة أصلية ولا سبيل لإنكارها، ولكن القرآن سيطر على اللغة واحتواها ونقلها من نظام المواضعة إلى نظام الاستدلال العقلي حين حوّلها إلى علامة ضمنية.

٢- الدلالة الأصلية- المعنى الذي دلت عليها اللغة- هي تلك الدلالة الهزيلة الفقيرة التاريخية التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون، أمّا العلامة فهي التي تظل لكل العصور.

٣- من خلال التفكير في العلاقة يمكن إنتاج دلالة تناسب العصر، تلك الدلالة العصرية تمثل المغزى من النص، وهو المراد الوصول إليه من خلال فعل القراءة

٤- فعل القراءة لا يبدأ من المعنى ليصل إلى المغزى، بل يبدأ من المغزى؛ لأنه هو الذي يشير إلى الواقع ليكتشف المعنى الذي هو دلالة النص في الماضي، ولكنه يعود من خلال المعنى ليعيد تشكيل المغزى، وتلك الحركة بين المغزى والمعنى هي التي تحمي من تحول القراءة من قراءة غير بريئة إلى قراءة مغرضة.

وحول تلك النقاط تبحث الأسئلة التالية عن إجابة:

- ١- أخطبنا الله تعالى في كتابه بالدلالة الأصلية، أم بالدلالات التي نتجها نحن؟  
أ يكون مقصود الله من كلامه المعنى، أم المغزى؟
- ٢- لو كان مقصود الله يختلف من عصر لآخر، فلماذا أرسل النبي محمد ﷺ برسالة خاتمة؟ وهل كان يعجز الله أن يعث لكل أمة رسولاً، كما بعث للأمم السابقة؟
- ٣- هذا المغزى، مَنْ الذي يستنبطه؟ الخطاب الديني، أم اليسار الثوري، أم العلمانيون الإصلاحيون، أم المثقفون؟
- ٤- ما المعيار الذي يقاس عليه صحة وخطأ المغزى المستنبط؟ وَمَنْ الذي من حقه أن يضع ذلك المعيار؟
- ٥- ما موقف العوام من المغزى، هل هم مخاطبون باستنباطه شرعاً؟ وإن لم يكن في استطاعتهم ذلك، فمن يسألون؟

٦- وإذا كان المعنى ثابتاً والمغزى متغيراً، أ تكون البداية من المتغير؟

٧- علمنا كيف يساهم الثابت في تعديل المتغير، ولكن ما دور المتغير في اكتشاف الثابت؟ لاسيما وأن اكتشاف الثابت لا يعتمد على المتغير من قريب أو بعيد، فالمعنى يتطلب معرفة لسان العرب، والمغزى يشير إلى الواقع الراهن، فما دور الواقع الراهن في فهم الواقع الماضي؟

٨- إذا كان المغزى هو المجهول المطلوب معرفته، فكيف نبدأ به لنصل إليه؟ وهل القراءة المغرضة إلا إسقاط الأحكام المسبقة على النصوص؟

٩- الفرق بين القراءة المغرضة وغير البريئة كمي أم كيفي؟ لاسيما وأن كل منهما تبدأ من القارئ؟

١٠- هل عدم البراءة لازم لكل قراءة؟ وهل يلزم لكل من ينطلق من ثقافة معينة أن يضع تصوراً للشيء الذي يبحث عنه، وتتهمه أنه يحاول أن يثبت من خلال تفسيره للنصوص؟

تلك هي الأسئلة الحائرة التي بحثت عن إجابات لها في كتب العصرانيين فلم تجد شيئاً، ولا أعتقد أن لها إجابات في أذهانهم أصلاً، فضلاً عن كتبهم.

إلا أن ما يمكن رصده بسهولة هو مآل الأخذ بالمغزى من تحليل من الشرع وانحلال في الخلق، يكفي في التدليل عليه ما سال من عقل أحدهم من كلمات أنقلها لكم بنصّها، يقول جمال البنا: «يقرأ شبابنا في الأدب الأوروبي بلغاته أو مترجماً عن نشوة المحبة التي تتملك الشاب وهو يدعو صديقه لتراقصه تحت أنغام الموسيقى. ويقرأ في الأدب العربي:

لم أدر ما طيب العناق على الهوى      وتأودت أغصان بآنك في يدي

حتى ترقّق ساعدي فطواك      واحمرّ من خفريهما خداك

ثم يقرأ في كتب الحديث أن لمس المرأة جمرة خبيثة، وأن النظر سهم مسموم، وأنه ما خلا رجلٌ بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما، فتتمزق نفسه ما بين هذا وذاك وإذا سيطر عليه التقى فأخذ بالفاظ هذه الأحاديث اسودَّت الدنيا في عينه. فلهذا الشاب نقول: خذ نصيبك من الدنيا والمتعة البريئة، واعتبر هذه الأحاديث وازعاً حتى لا تنحرف إلى الحرام الصريح، فهي - رغم أن معظمها ضعيف أو موضوع - لم يرد بها التطبيق العملي ولكن عدم مجاوزة الحدود... ولا تأخذها أبداً مأخذاً حرفياً؛ لأنها كلها مجاز..

وقد حال الحجاب دون وجود المجتمع المختلط وأن يستشعر الشباب ذكوراً وإناثاً. تلك المشاعر العذبة، والتي تعينهم على قضاء سنوات عذوبتهم وتزوِّدهم بذكريات سعيدة وتجارب بريئة، وتذيقهم طعم الحب الرومانتيكي الأفلاطوني وما يشيعه من عاطفة عذبة ودافئة. وكان لابد أن يظهر الانحراف ما لم يسرعوا بالزواج ولكن الزواج غير متاح، وحتى لو تم دون تفاهم فسيكون فاشلاً وبداية لسلسلةٍ من المتاعب والهموم. من هنا، يضطر المراهق لتحمل عذباته أو يتورط في انحراف يمكن أن يأخذ شكل الحب المثلي، بمعنى أن تحب الفتاة فتاة مثله، وأن يحب المراهق مراهقاً مثله.. وهو ما لا يمكن أن يتم إلا في ظل سرية، تكتنفها مشاعر الإثم والتحریم والشذوذ...

ولو أبيع الاختلاط لكان فيه مندوحة عن كل هذه التخبطات؛ لأن الاختلاط الذي نتحدث عنه هو الاختلاط في النشاط الاجتماعي والعام مما يعد مأموناً ويحقق الهدف، وحتى لو وصل إلى أوثق صورته، صورة الرقص المزدوج، فلن يكون أكثر من مصلىٍ مخفف يذهب التوتر دون أن يصل إلى انزلاق<sup>(١)</sup>.

## الشبهة الثالثة: ميراث البنات مثال على تحقيق المغزى لمقاصد الوحي الفعلية

### بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وإذا كان «المغزى» كما حددناه يختلف جذرياً عن القياس الفقهي، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوحي الفعلية. وربما يتضح الفرق بمثال تطبيقي.

أثيرت قضية ميراث البنات منذ عدة شهور في الصحافة المصرية، واقترح البعض الأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يساوي بين الذكر والأنثى في الميراث، أو على الأقل جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذكر. وثارَت ثائرة الخطاب الديني على هذه الجرأة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص. وإذا كنا قد ناقشنا في الفصل الأول طبيعة المبدأ الذي رفعه الخطاب الديني آنذاك حسماً لهذه القضية، مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وكشفنا عما يتضمّنه من مغالطة دلالية. فإننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى.

ولقضية ميراث البنات شقان غير منفصلين: يتعلق الشق الأول بقضية المرأة عموماً ووضعيتها في الإسلام، ويتعلق الشق الثاني بقضية الميراث في كليتها كما عبّرت عنها النصوص والمعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط، بل في جميع التشريعات وإن كانت تساوي بينهما في العلم والجزاء الدينيين. وفي قضية الموارث أيضاً لا خلاف حول المعاني، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في

الأنصبة، وقد كانت الخلافات في مجال الميراث - الذي صار يشار إليه باسم الفروض - تحسم استنادًا إلى معيار العلاقات العصبية الأبوية.

لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى... ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني وللنصوص عمومًا فإنه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور في الخطاب (تحریم الخمر على ثلاث مراحل، حقيقة نسخ بعض الأحكام) لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط، بل تعطي اهتمامًا للمُضْمَر والمُسْكُوت عنه، والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته.

والتدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبيين: الجانب الأول جانب التشكيل حيث تكون الثقافة/ اللغة فاعلاً والنص مفعولاً. والجانب الثاني جانب التشكيل - البنية اللغوية الخاصة للنص - حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة/ اللغة مفعولاً.

والمسكوت عنه في الخطاب يمثل أحد آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية، وقد يكون المسكوت عنه مدلولاً عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولاً عليه بالسياق الخارجي، وكلتا الطريقتين في الدلالة على المسكوت عنه موجودة في القضايا التي نناقشها الآن، فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عمومًا وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصًا، أمّا المسكوت عنه المدلول عليه في الخطاب ضمنيًا فنجدّه في قضية الموارث بشكل عام<sup>(١)</sup>.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٢-٢٢٤.

## الشق الأول

«وكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها- ومن ثم مغزاها- خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد كانت تعامل بوصفها كائنًا فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها من الرجل الذي تنتسب إليه أبا كان أو أخًا أو زوجًا، والشواهد على ذلك تخرج عن الحصر، ويكفي أن نستشهد فيما نحن بصدهه باعتراض الناس على توريث البنات؛ لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر، وكان المعيار اقتصاديًا صرفًا؛ كانوا يقولون: «لا نورث من لا يركب فرسًا ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدوًا»، وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الإنتاج، وما يرتبط بها من تحمل المسؤولية.. والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة- بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر- ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت ولا يتم الكشف عن المضمرة في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية. وهنا تنكشف دلالة المضمرة كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من «العبودية» التي تعرضنا لها فيما سبق.

المضمرة الكلي تحرير الإنسان- الرجل والمرأة- من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح «العقل» نقيضًا لـ «الجاهلية» والعدل نقيضًا للظلم، والحرية نقيضًا للعبودية، ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم كليًا بقدر ما يحركه جزئيًا. ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا والتي يصر الخطاب الديني على التمسك بمناقشاتها في حدود معاني النصوص مهديرًا المغزى حاكمًا على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود»<sup>(١)</sup>.

## الشق الثاني

«لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة في مجتمع ما قبل الإسلام يجب أن تناقش من جانبها الآخر: قضية الميراث في الإسلام بشكل عام. والمعاني المدلول عليها في النصوص تقسم الأنصبة طبقاً لعلاقات العصبية الأبوية، وهذا طبيعي في المجتمع القائم على تلك البنية العصبية.. والحقيقة أن المسكوت عنه المدلول عليه في مسألة الموارث يتجاوز ذلك إلى خلخلة معيار «العصبية» ذاته، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهما كانت درجة العصبية والقرابة.

وهذا إخلال لا شك فيه بمسألة العصبية معياراً للميراث. ولحرص الإسلام على عدم تركيز الثروة يمنع أن يجمع فرد واحد - أيًا كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفى - بين الميراث والوصية.

ولكن دلالة المسكوت عنه في مسألة الميراث لا تقف عند هذا الحد، بل تتحرك حركة غير مسبوقة في اتجاه العدل وتوزيع الثروة: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»<sup>(١)</sup> صحيح أن النص هنا خاص لا عام، ولكن مغزاه واضح لمن أراد، غير أن الخطاب الديني الذي يدعو إلى الاقتداء بالنبي فيما هو أهون من ذلك كثيرًا وأشد خصوصية - كالثوب واللحية وطريقة الطعام - يصرّ هنا على الخصوصية. ولم يتساءل أحد عن الحكمة وراء المبدأ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكوت عنه في شأن الميراث، وهو الإفصاح الذي يراد كتّمه»<sup>(٢)</sup>.

ويقول خليل عبد الكريم: «ولماذا لا نسلم أن ما مُنَحَّتْهُ «المرأة» في «عصر التأسيس» يعد بمقاييس ذلك العصر نقلة رائعة ومتميزة، ولكن في نهاية المطاف ليس هو غاية المراد

(١) البخاري (٦٧٢٧)، ومسلم (١٧٥٨).

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٥.



وأقصى الأماني، بل هو (فتح باب) ولكن للأسف لم يتم ولوج الباب، وتوقفت المسيرة لأسباب عديدة أبرزها التقاليد الصحراوية البدوية والتي ما زالت حتى الآن تفرض هيمنتها، ومن أسف أن يطلق على تقاليد الصحراء وأعراف البدو وصف (الأصولية) حتى تنال القبول من العامة، وتخيف الدارسين والباحثين وترهبهم وتمنعهم من نقدها وكشف حقيقتها؛ لأن هذا الوصف يضفي عليها قداسة مصطنعة<sup>(١)</sup>.

### الجواب:

ميراث البنات هو المثال التطبيقي الذي ذكره الدكتور نصر أبو زيد، وهو يوضح حقيقة النظرية التأويلية التي يسعى في إثباتها بكل طريق. ومن خلال ذلك المثال أيضاً نستطيع أن نتبين فساد تلك النظرية، ويتضح ذلك جلياً فيما يلي:

أولاً: لم يطبق نصر أبو زيد الحركة البندولية التي اخترعها، والتي جعلها شرطاً لمن أراد أن ينجو من وهدة التلوين وتكون قراءته غير مغرصة، وإن كانت غير بريئة على حد تعبيره. فالدكتور لم يوضح لنا كيف وضع المغزى الذي يشير إلى الواقع الحالي كنقطة بداية؟ وكيف انطلق منها ليكتشف الدلالة التاريخية؟ وكيف عاد مرة أخرى إلى المغزى ليعدل من نقطة البداية؟.

ثانياً: الدكتور يعترف اعترافاً لا مواربة فيه ولا غموض بأن المعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط، بل في جميع التشريعات، وإن كانت تساوي بينهما في العلم والجزاء الدينيين. فهل تترك تلك المعاني الواضحة للنصوص، ويبحث عن مغزى لها غير واضح، ومختلف فيه بين العصرانيين أنفسهم؟!

ثالثاً: وضوح تلك المعاني بهذه الصورة يضع الخطاب في خانة النصوص، بالمعنى الاصطلاحي عند الأصوليين، أي الأدلة المقطوع بدالاتها دون أدنى احتمال. وهذا يبطل

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص ١٠، ١١.

القول بندرة النصوص من جهة، ومن جهة أخرى يبطل الكلام حول النصوص من الأساس، لا حول ندرتها فقط؛ لأنه لا فائدة إذاً من وضوح المعاني وعدم ورود الاحتمال عليها؛ لأن تلك الدلالة ستطرح ويصار إلى المغزى، فلا فرق بين النص، والظاهر، والمجمل، والمؤول، فالكل تحت سيف التأويل عند العصرانيين.

رابعاً: في البحث العلمي لا يكفي للاعتراض على رأي واتهامه بالقصور أن يُذكر رأي آخر، لاسيما إذا كان البحث حول قضايا إسلامية، وهذا الآخر لا ينتمي لهذا الدين، وإنما ينتمي لفئة الطاعنين فيه. ولهذا فمن السقطات العلمية للدكتور نصر أبو زيد أن يعترض على العلماء في اقتصارهم على ما ذكر في الشرع من أحكام تدريجية، وعدم تطاولهم على المستقر من أحكام الشرع، فيقول: «ولكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط، بل تعطي اهتماماً للمضمّر والمسكوت عنه، أو المدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته»<sup>(١)</sup>.

خامساً: إذا اختلفنا في هذا المسكوت عنه والمضمّر في الخطاب من حيث وجوده وعدمه، أو اختلف العصرانيون فيما بينهم في تحديده فما الحكم؟ وما المعيار في الحكم؟ وهل يكون مغزى بهذا الشكل محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوحي الفعلية، كما يزعم الدكتور نصر أبو زيد؟

سادساً: هل نعتبر العصرانية طريقة باطنية جديدة تؤمن أن للنص ظاهراً يعلمه العوام وباطناً لا يعلمه إلا الخواص؟ وهذا ما صرح به الدكتور نصر أبو زيد حين قال: «إن التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تفيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى، بشرط أن تنفي عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى / الأعلى في التراث الصوفي»<sup>(٢)</sup>.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٤.

وإذا قلنا إن العصرانيين هم الخواص، فهل نعتبر هذا كهنوتاً كنسياً جديداً، يفرض علينا أن كلامه هو المحقق لمقاصد الوحي الفعلية؟

سابعاً: ممّا يؤكد عدم علمية البحث، ويبرز التلاعب بأحكام الشرع؛ طرح قضية ميراث البنات على صور واحدة، وهي أن للذكر مثل حظ الأنثيين، في حين أن هذه حالة من حالات متعددة قد تأخذ البنت في إحداها الميراث كاملاً، وقد يكون نصيبها أكثر من الذكور، فأين الدراسة العلمية لتلك الحالات؟.

ثامناً: من قال إن المساواة بين الرجل والمرأة من المضمّر في النصوص، الذي يحقق العدل المنافي للظلم، ومقتضى العقل المنافي للجاهلية؟! إن العقل يقتضي المساواة بين المتماثلين، والتفرقة بين المختلفين، ولما كان الاختلاف بين الرجل والمرأة لا ينكره عاقل أتى الشرع بالتفرقة بينهما في جميع التشريعات، بخلاف الجزاء فإنه لا يختلف كما هو معلوم.

تاسعاً: وإذا كان المضمّر الكلي في الخطاب يتحرك في اتجاه تحرير الإنسان- الرجل والمرأة- من أسر الارتهاق الاجتماعي والعقلي، ولهذا طرح «العقل» نقيضاً للجاهلية، والعدل نقيضاً للظلم، والحرية نقيضاً للعبودية، فما جوابهم على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]؛ حيث جعل الله التبرج من سمات الجاهلية، والستر من العقل والفطرة؟!.

فهل نجعل العصرانيين من الجاهليين الذين تركوا العقل لما نصبوا أنفسهم دعاءً للسفور والتبرج؟ وهل من العدل أن يزني الرجل بحليلة جاره ولا يكون عليه عقوبة إذا لم يرفع الزوج شكواه إلى القاضي؟ وهل من الحرية أن يأتي الابن بعشيقته، أو تأتي البنت بعشيقها أمام الوالدين دون أن يحق لهما- قانوناً- الاعتراض؟

عاشراً: كيف يصح عقلاً الاستدلال بقوله ﷺ: «لَا نُورُثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً»<sup>(١)</sup> على اتجاه تشريع الميراث نحو العدل وتوزيع الثروة؟ هذا يعني أن تشريعات الميراث الحالية لا تحقق العدل كما ينبغي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وهل مغزى النص الواضح هو إلغاء تشريعات الميراث ليتحقق العدل ويتم توزيع الثروة؟!

تلك الأسئلة قد لا تجد إجابات واضحة، ولكن يمكن أن نفهم كيف يتحرك القوم من حديث الدكتور حسن حنفي عن تجربته، فقال متحدثاً عن الدكتور نصر حامد أبو زيد:

«قال أشياء كنت أتمنى أن أقولها، ولكن ربما استخدامي لآليات التخفي حال بين فهم ما أردت أن أقول. نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتمَّ تصفيتنا واحداً واحداً، ولذلك أرى أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب حرب العصابات. اضرب واجر. ازرع قنابل موقوتة في أماكن متعددة تنفجر وقتها تنفجر، ليس المهم هو الوقت. المهم أن تغير الواقع والفكر. ولذلك يسموني: المفكر الزئبقي. لا أحد يستطيع أن يمسك علي شيئاً. الجماعات الإسلامية تراني ماركسياً. الشيوعيون يرون أني أصولي الحكومة تتعامل على أنني شيوعي إخواني!»<sup>(٢)</sup>.

إنها إذاً حرب عصابات تستهدف تغيير الواقع والفكر، فحَيْلَى جهاد الكلمة.

(١) البخاري (٦٧٢٧)، ومسلم (١٧٥).

(٢) جريدة «أخبار الأدب» بتاريخ ٢٨ / ١٢ / ٢٠٠٣.